

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

6

M. GILLET Y M. ROZAT *Malthus en la literatura popular del siglo XIX* • L. AGUILAR *El itinerario de Weber hacia la ciencia social* • A. MARTÍNEZ *Los hospicios de Nueva España para misioneros de Oriente*

J. SERRANO *Acercamiento a la comparación en Aristóteles* • P. DIETERLEN *La democracia: un mercado político*

M. TSVIETÁIEVA *El poeta sobre el crítico* • G. HARDY *La espiritualidad en Oriente y Occidente*

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

6

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

6

otoño 1986

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

Director: Julián Meza

Consejo editorial: Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla,

Paulette Dieterlen, Abraham Nosnik, Franz Oberarzbacher,

Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla

Jefe de redacción: Gerardo Torres

Administración: Margarita Aguilera

ESTUDIOS aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: \$500 M.N. Extranjero: 8 dls. USA
Suscripción anual (4 números): \$2000 M.N. (30 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 y 176

© 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. También números atrasados.
Publicidad: Juan José Rodríguez Sandoval
Fotocomposición y formación: Creatividad tipográfica, S.A.,
San Borja 526-B; negativos, impresión y acabado:
Cuicatl ediciones, Sol 218-1.
06300 México, D.F.

Impreso en México

Índice

TEXTOS

Michel Gillet y Maryze Rozat
Malthus en la literatura popular del siglo XIX 7

Luis Aguilar
El itinerario de Max Weber hacia la ciencia social 21

Alfonso Martínez
Hospicios de Nueva España para misioneros del Oriente 35

Coloquios y conferencias

Jorge Serrano
Acercamiento a la comparación en Aristóteles 51

Paulette Dieterlen
La democracia: un mercado político 67

Traducciones

Marina Tsvietáieva
El poeta sobre el crítico 83

Gilbert Hardy
La espiritualidad en Oriente y Occidente 91

NOTAS

Enrique Mercado, *Borges y Bianco: senderos que se bifurcan* 113

2

Julián Meza, *La rutina, el juego y el tiempo del mundo* 119

José Rubén Sanabria, *Simone de Beauvoir. Rebelión y libertad* 129

RESENAS

Jorge Serrano: Edgar Morin, *Ciencia con consciencia* 145

Julián Meza: Patrik Süskind, *El perfume. Historia de un asesino* 161

MICHEL GILLET Y MARYZE ROZAT

Malthus en la literatura popular del siglo XIX*

FUIMOS un pueblo folletinizado. Antes de vivir malthusianamente, Occidente urdió una naturaleza folletinesca, fabuló nuevos orígenes y, señalamiento estratégico, trazó una arquitectura folletinesca de la sociedad, que no fue nada más un simple desarrollo comercial del relato en la sociedad. Literatura de una cotidianeidad que se volvió *alouvi*, el folletón —lugar de matrimonios, abrazos, risas, muertes— sigue siendo, al parecer, la civilización a la que pertenecemos. Relato de la prolijidad, esta combinación mercenaria y heterónoma fijó nuestro destino, codificó nuestras costumbres, estatuyó nuestros comportamientos conyugales. De hecho, estamos obligados a conocer las leyes de la población que regulan el curso de la novela cotidiana. Sin semejantes lecturas, que son el bagaje cultural de la especie industrial, la anatomía del siglo XIX se nos revela como una ciencia falible.

El folletinista no es un estadístico, un balzaciano, sino un casamentero preocupado por una sola familia, y numerosos novelistas se pusieron a leer, a la manera de Richenbourg —voluntariamente autoritario, involuntariamente caricaturesco— como si supieran un poco más que nosotros sobre la cuestión del matrimonio. La textura del folletín aparece como un remiendo de gacetillas periodísticas, de fragmentos judiciales reunidos en conglomerados en el curso de múltiples capítulos; pero en este universo, hecho aparentemente de ruidos, actúa de principio a fin una conciencia moral, una lógica matrimo-

* Traducción de Julián Meza.

nial¹. Profesorial y didáctico, el epílogo, bella arrogancia nupcial, nos mantiene dentro del código napoleónico. En lo sucesivo, al existir por derecho propio y sin competencia, el matrimonio se opone a la miseria y a la violencia, suscita el desarrollo del bien, verifica mecánicamente el poder de las buenas costumbres. Como realidad incontorneable de la vulgata folletinesca ¿son fecundos los esponsales? ¿No sería un lugar común interrogar a estos relatos acerca de la problemática malthusiana?

Quintaesencia de las inquietudes filantrópicas, el folletín ignora todo problema político, económico, demográfico y, si no es antes del Segundo Imperio, desconoce el nombre mismo de Malthus. Sólo Sue, legatario folletinesco, imaginó una prope-déutica antimalthusiana al leer, según parece, a Pierre Leroux.² En las aguas mezcladas de la narración cotidiana y el socialismo *Martin, l'Enfant trouvé* (*Martin, el niño hallado*) refuta la metáfora del banquete, que es una escena traumática, no en el plano de la población, que es un plano abandonado, sino en el de la caridad.³ Los años que van de 1840 a 1849, los cuales

¹ Al seguir en esto a Bérillon los poblacionistas hicieron, en nombre de la moral, mucho ruido contra el folletín. Pero sus ataques sólo remedaban las expectativas, muy envejecidas, de los juristas y otros consejeros espirituales (por ejemplo: el caso Jobard: un asesinato en el teatro de los Celestins en Lyon, en 1852). Ya en 1842 el inevitable Mirecourt sermoneaba a los literatos. Cf. *Le lieutenant de la Minerve* (*El teniente de la Minerva*)... Por otra parte los periódicos populares reñían a menudo según este argumento de depravación moral: "Es con este tipo de iniciativas (rifas en beneficio de los niños pobres e incurables) y no con novelas de un gusto tan equívoco como la *Résurrection de Rocamboles* (*Resurrección de Rocamboles*) con lo que se inspira a las masas el amor a las virtudes de la familia y el respeto al hogar doméstico." *Le Journal de la Semaine* num. 597 del 23 de noviembre de 1865. A este respecto la lectura de *L'Ouvrier* es muy sintomática.

² Por lo menos de la serie de artículos publicada, en 1842, por la *Revue Sociale*, que apareció a continuación con el título de "Malthus y los economistas o ¿siempre habrá pobres?" Leroux da ahí la sustancia del programa seguido por Sue desde *Les mystères de Paris* (*Los misterios de París*): "Es la capital la que mata a la humanidad. La mata de mil maneras: la mata con las enfermedades, la mata con el crimen, la mata con la prostitución, la mata con todas las plagas del cuerpo y del alma" (edición de 1849, p. 176).

³ *Martin, l'Enfant trouvé* (antaño *Mémoires d'un balet de chambre* (*Memorias de un ayuda de cámara*) y, más tarde, *Les Misères des enfants trouvés* (*Las miserias de los niños hallados*) de la ed. Vict. Benoist, sin fecha) se inició en 1846 en el *Constitutionnel*. El artículo de Leroux "La economía política y el evangelio. A propósito de una conferencia del R. P. Lacordaire" fue editado en febrero del mismo año. "¿Siempre habrá pobres?" se editó en abril.

constituyeron un decenio batallador, disertaron sobre la terapéutica malthusiana y, según su costumbre, Sue, copista teatral de lo audible, merodea en los escritos de actualidad con el fin de establecer una realidad folletinesca en la que la caridad se volverá, como corolario de los textos de Leroux, lo imaginario democrático. Como amontonamiento desordenado y glotón todo folletón es el relato de la abundancia compiladora, pero de ninguna manera de la fertilidad, aunque en esos tiempos de esperanza todo socialista tiene que cohabitar con el folletinista. *Martin, l'Enfant trouvé* es una novela concebida en 1846, cuando el campo de validez de la interpretación folletinesca conserva la huella embrolladora de Leroux, y Malthus, hombre de una sola frase, que es nuestro funesto destino, se afirma en ella como un clínico bárbaro. Jamás insistiríamos demasiado en el carácter desapegado, cesible de la imagen del banquete. El hecho de que esta haya sido suprimida después no podría inducir al folletinista a una nueva lectura.⁴ Perito en deslindes que vuelve a asentar los crueles límites de la aristocracia, Malthus simboliza para siempre el salvajismo de las clases acomodadas:

(...) —sí, la caridad es estúpida; sí, la caridad es peligrosa; sí, la caridad es detestable; y no soy yo quien dice esto, Señores, sino los grandes espíritus, cuyas ciencias y cuyo genio son admirados en toda Europa, y lo que dicen lo prueban con hechos y cifras inexorables. Estos genios son mis santos; sus escritos son mi catecismo y mi Evangelio; y como buen creyente sé mi Evangelio de memoria. He aquí lo que dice textualmente Malthus... San Malthus, uno de los más admirables economistas de los tiempos modernos. Escuchad bien, Señores: [sigue la frase del banquete] ¿Es claro, Señores? —añadió el conde con una alegría amarga y triunfante. Y luego: —¡Cómo! Cuando esta excelente naturaleza, sabia madre... de policía, encarga a la dama Misericordia arrojar a este exceso de vulgo ¿iría yo, por una tonta caridad, a contrariar las instrucciones de la naturaleza?... Vamos, pues, Señores, eso da pena. (...) es una excelente lectura para disfrute de los propietarios. Con esta sana lectura fortalecerán la conciencia de sus derechos. También encontrarán ahí estas pala-

⁴ Con esto mismo Sue le da la razón a Garnier: "Esta frase (...) sufragó las apulsosidades de todos los reformadores de segundo orden": J. Garnier, *Du principe de la population (Sobre el principio de la población)*, París, 1857, p. 171.

bras, que los invito a recordar cuando el demonio de la caridad los tienta. Que cada uno, en este mundo, responda de él mismo y por él mismo. Peor para aquellos que están de más aquí abajo. Habría mucho que hacer si se quisiera dar pan a aquellos que gimen de hambre. Quién sabe si aún quedaría bastante para los ricos, pues la población tiende sin cesar a rebasar los medios de subsistencia. La caridad es una locura, un estímulo para la miseria... (...) Malthus era a la vez un hombre de genio y un hombre excelente. No tenía nada en común con esos estúpidos e insolentes reformadores contemporáneos que sueñan con la luna y con lo que debería de ser, en lugar de soñar con lo que es. Malthus, que sabía la verdad de las cosas, no quería embaucar, engañar a nadie. Lógico riguroso, convencido de que las masas han estado, están y estarán siempre destinadas a la suerte más miserable, en su admirable libro prohibió severamente a los pobres tener hijos. Y tiene razón. ¿Para qué sirve la simiente de estos muertos de hambre? Marcus, discípulo de Malthus y de Adam Smith, fue otro gran economista, más consecuente todavía. Valientemente propuso la supresión de los hijos de los pobres. Es muy simple: la naturaleza no quiere el estorbo del vulgo y la mortalidad hace las veces de agente de la policía.⁵

Este apólogo, que es una reescritura del Antiguo Régimen, será como una espina clavada en la carne del relato. A través de él, el conde y sus congéneres se atribuyen, de nuevo, un privilegio de universalidad. En la cerrada promiscuidad, en el helado ceremonial de estas cuantas palabras Duriveau-Malthus⁶ afirma, con la aridez de una proeza de ujier, la inexistencia y la invalidez de una clase; amenaza con la proscripción de todos los plebeyos, purga a la tierra de estos miserables, conducidos así a la nada. Como máquina de guerra, la

⁵ E. Sue, *Martin, l'Enfant trouvé*, cap. VIII.

El conde Duriveau cita, además, a Say y a Ricardo, resume así "esta profesión de fe de un gran propietario": "(...) es preciso (...), bajo el pretexto de la caridad, de la piedad, no hacer ninguna cobarde concesión, que serviría como arma contra nosotros, pues compadecer a aquellos que sufren es acusar indirectamente a la sociedad y la sociedad no puede equivocarse", y concluye con el "¡amordazamiento indefinido de la bestia!"

⁶ Y, sin duda alguna, Duriveau-Duchâtel, ampliamente denunciado por Leroux. "¿Dar limosna? —exclama el señor Duchâtel, que resume la escuela de Malthus— ¡ni pensarlo!"

empresa de Sue se las arregla contra esta codificación de un poder que racionaliza una condena a muerte. El sistema de citas, de incisiones regulares, de marcas rítmicas es una simplificación devastadora que funda el desarrollo dramático. Como florecencia de la emoción, Malthus no puede ser oído, apreciado, juzgado fuera del teatro de los sentimientos. La alquimia folletinesca quiere ser polémica y, por oposición a sus formulaciones económicas, ambiciona la primavera proletaria, promete nuevas tierras más allá de la frontera malthusiana. Con Sue el novelón aspira a conservar un discurso admisible por todos, adquiere un poder extensivo y comprensivo que da cuenta de los mecanismos sociales y, a continuación, el texto de Leroux, convertido en entidad folletinesca, conoce un nerviosismo y una densidad únicos. Al argumentar Malthus contra el fundamento mismo de todo relato cotidiano: la oficiosidad fraternal, el epílogo, sentimentalismo manufacturador de cierto socialismo, vuelve a encantar al mundo para hacerlo habitable y proclama un igualitarismo de esencia melodramática. La modernidad folletinesca, lectora republicana de Leroux, afronta en Malthus a un enemigo de clase.

Como buen hombre que era, el autor de los *Mystères* (*Misterios*) creyó que el socialismo tenía en la novela —territorio privilegiado de las formas de iniciación en un porvenir proletario— una promesa de nacimiento. Encerrarlo en el estrecho marco del reformismo folletinesco, paraje funerario de las violencias obreras, equivaldría a olvidar que una nueva lógica se impuso con el folletín. Sus escritos fueron leídos como melodramas didácticos, y al mismo tiempo que reprueban a Malthus niegan, anticipadamente, cualquier generosidad a los escritos de Montépin, Navery, Lamothe, Féré, etc. Con estos manufactureros de obediencia católica el folletón ya no elogia las reivindicaciones y, como validación del discurso industrial, es una imagen de marca del sistema imperial que se vuelve engaño para comerciar con los proletarios. En lo sucesivo, en el seno de esta totalidad unificada y sin alternativa, la caridad es un fantasma que no puede ser adornado, pues se hace coextensivo a la existencia misma del relato. Como seducción fabulosa y proceso disciplinario conforta la pasividad política e instala en la puerilidad a aquellos que fueron abandonados por Mal-

thus. Esta crianza supone una moral, que es un noble descreimiento meritorio:

(...) no se dejen degradar por el vicio, no se dejen envilecer por los consejos de la miseria, los cuales a veces son péfidos. Sean todos ustedes buenos pobres y verán la caridad de los ricos derramarse hasta el desbordamiento sobre todas las miserias. Lo que cierra los corazones y las bolsas, lo que desalienta aun a la buena voluntad son los errores y defectos de algunos pobres. Cuando vamos a pedir, a interceder en su favor con los ricos (...) también se nos dice: "Pero sus pobres tienen defectos, son pobres por su culpa, etc, etc." Nosotros los defendemos, clamamos acaloradamente por su causa, pero algunas veces estamos obligados a bajar la vista y a decir en voz muy baja y a nuestro pesar: ¡Ay! sí, en algunos casos es verdad... ¡Oh! por favor, ya no nos inflijan esta pena, ayúdenos un poco a hacerles el bien, traten de corregir sus faltas.⁷

Así, la literatura cotidiana legitima una concepción aristocrática y, como autoridad de la beneficencia, es ajena a la crueldad malthusiana. Operativa y de ninguna manera conmovida por las condiciones de la población, expresa una fuerza política y no un dato demográfico.

Evidentemente el folletín casi no festeja el matrimonio entre los pobres, sino que más bien condena las veleidades de su unión libre. Algunos relatos se inquietaron acerca de las realidades de la familia obrera, pero con simples comentarios anecdóticos. Al evocar la carestía de las rentas, que es una insolente

⁷ Mullois: *Livre des classes ouvrières et des classes souffrantes (Libro de las clases obreras y de las clases que sufren)*, París, Dillet, 1856, pp. 45-46. El socialismo lacrimoso de Eugène Sue, que es una réplica a los ágapes homicidas de Malthus, será suplantado por un sistema caritativo que combate, de manera sospechosa, el lujo. "La caridad es la puesta en práctica de lo mejor del Evangelio. La satisfacción que procura torna despreciable los poderes del lujo, y la sociedad dispone con ella de una poderosa palanca, que le faltó a la sociedad antigua contra la corrupción de las costumbres. Es la ciencia moral de las compensaciones. Con la caridad la fortuna se vuelve una letra de cambio librada por el pobre a beneficio del rico. Tenemos en el cielo nuestra cuenta corriente; tratemos de que, por nosotros mismos y por el interés general, ¡el artículo beneficencia haga olvidar el artículo prodigalidades!" *Notre ennemi le luxe (Nuestro enemigo el lujo)*, París, Fourne, Jouvet, 1869, p. 289. Los textos de Mathilde Bourdon reúnen, entre otros, los datos del problema.

plaga, Paul de Couder asienta la respuesta de una obrera casada desde hace tres años y que no ha tenido hijos:

¿Qué quiere usted? —respondió la joven mujer, a la vez que desplegaba la mano en torno a ella—, ¡estamos tan estrechamente alojados!⁸

Como castidad malthusiana, la abstinencia proletaria marca incidentalmente a algunas novelas y, más durablemente, a las de Souvestre, quien se burlaba de los filántropos: preparadores anatómicos que acuchillan con placer cadáveres miserables. Lo mismo ocurre con el señor Lormier:

Al permitirle el matrimonio a la gente que no tiene nada se compromete el porvenir de las sociedades, se agranda la plaga del pauperismo. La manera de no esperar ninguna felicidad ni ningún reposo consiste en dejar que nazcan cerca de cada pan, como dice Malthus, ¡tres hombres que se lo disputarán! Al igual que los derechos políticos, el matrimonio debería ser un privilegio. Pero no: se le niega al pueblo el sufragio universal, pero se le concede la propagación universal; se le prohíbe hacer un diputado, que no le cuesta nada, y se le permite hacer niños que hambread a la sociedad. Quisiera que un hombre no tuviese derecho a tener un hijo sino hasta después de haber depositado una fianza que asegurase los medios para alimentarlo. Pero dado que las leyes no han tomado ninguna precaución contra esta calamidad pública, la moralidad de los individuos debe suplir su insuficiencia. Es usted bastante razonable, querida, como para no entender esto. Es preciso que renuncie a su proyecto de matrimonio por el bien de todos y, sobre todo, por el suyo, pues qué sería de usted, dígame, una vez casada y convertida en madre, sin otro recurso que un salario que puede

⁸ *Le Journal du Dimanche* núm. 59, 14 de diciembre de 1856.

Sobre el costo de los niños: "Como responsable de la familia, con cinco o seis pequeños a los que había que darles de comer y con una mujer ecclenque, jamás pudo tomarle la delantera a la miseria." Mérouvel, *Abandonnée (Abandonada)*, 2a. parte, cap. II. "Son pobres y calculan la carga que el pequeño ser por venir va a imponerles; piensan en el trastocamiento de su presupuesto." Mérouvel, *La fille sans nom (La muchacha sin nombre)*, cap. XLIX. Pero aquí no estamos cerca del Frapié de *La maternelle (La materna)*, sino, tal vez, del Pérochon de *Le creux-de-maison (Los vacíos de la casa)*...

serle arrebatado por el cese en el trabajo, por enfermedad, por muerte. ¿Ya había reflexionado al respecto?⁹

Si, en su conjunto, la literatura folletinesca no contabiliza los frutos del matrimonio, sí es la maternidad de una mujer sumisa y se complace en pintar algunos amaneramientos en los que la fecundidad y la educación manifiestan su única identidad. Como disciplina folletinesca, como aventura obstétrica, la mujer, mamífero placentario, vive bajo la férula de cierta naturaleza, según un calendario despiadado. En el reino del relato cotidiano —cárcel de mujeres— esta criatura, animal gestador, se asfixia en la horca de la femineidad, pero debemos señalar, sin embargo, que como mujer de una clase privilegiada casi no tendrá más de dos hijos y que el mayor será, por supuesto, un varón.¹⁰ La familia numerosa se presenta como un hecho de comparzas, como una rareza populachera que sigue el ejemplo de Lestiboude, “quien halló que su familia era insuficiente y creyó que era su deber aumentarla con dos bebés, lo que aumentó a diez el número de sus hijos”.¹¹

⁹ E. Souvestre, *La Chanteuse et le Forcat ou les deux Misères (La cantante y el forzado o las dos miserias)*, cap. XXVI. Del mismo P. Saunière, *Le Roi misère (El rey miseria)*, 1a. parte, cap. IV; P. Féval, *Les parvenus (Los arrivistas)*, cap. XX; E. Moret, *Les femmes martyres (Las mujeres mártires)*, 2a. parte, cap. I: “(...) son los pobres los que nunca deberían casarse. —¿Por qué? —preguntó una mujer que había bajado de la barrera de Courcelles para asistir a la salida de los recién casados —¿Acaso no basta con ser pobre y estar privado de todos los goces? ¿Es preciso que también se consagren al celibato? (...). —Entre los pobres los niños siempre eligen un mal día para llegar. Es como si fuera a propósito. Y además llegan a menudo —añadió otra mujer”.

¹⁰ Si da a luz más de tres niños morirá, a menudo durante el parto. Cf. R. de Pont-Jest, *Sang Maudit (Sangre maldita)*. En *Les Mystères du peuple ou Histoire d'une Famille de prolétaires à travers les âges (Los misterios del pueblo o historia de una familia de proletarios a través del tiempo)*. Introducción, cap. VII. Sue cita a Strabon: “Las gálicas son fecundas y buenas educadoras”, pero la señora Lebrenn, gálica de 1848, no tiene más que dos hijos; una niña, Véléda, y un niño, Sacrovir...

¹¹ J. Mary, *La Montreuse de Marionnettes (La titiritera)*, 3a. parte, cap. IV. Aunque es un personaje un tanto abandonado a continuación, se nos presenta al señor Parapet como a padre de nueve hijos. ¿Se debe a que es el esposo de una lánguida criolla? G. de Weede, *La déshéritée (La desheredada)*, cap. I.

En lo esencial los hijos de familias numerosas ofrecen algunas posibilidades dramáticas, intercambios criminales u otras variaciones teatrales: “—Debe haber, hay seguramente familias pobres y honorables que dejarían a uno de sus hijos acceder a la fortuna, que renunciarían a todo para siempre; con tal de que fuese bien tratado! ; Esto debe ser algo común! ; Cuántas viudas o viudos están impedidos para educar a un hijo si tienen seis u ocho! No osan abandonarlo a la asistencia pública ;pero estarían encantados de ser exonerados de ese fardo!” J. de Gastyne, *Le secret du condamné (El secreto del condenado)*.

Que se recuerde en este punto al señor Crépin, personaje de Toppfer, que fue consumido por la educación de sus once hijos, todos los cuales tenían el “chichón del gorrión bobo”...

Al desarrollarse en una población política y numéricamente óptima, el folletón casi no se preocupa de los problemas demográficos, pero se inquieta con la disolución de la célula familiar, con los problemas educativos ligados al niño:

La familia ha caído tan bajo en el orden moral y en su propia estima que aquellos que son su cabeza y su corazón ni siquiera osan asumir la gran responsabilidad de educar a sus hijos. Mientras más vida familiar haya más enseñanza paterna y vigilancia materna habrá. Independientemente de que sea usted obrero, burgués o gran señor, el niño le pesa, su presencia lo fatiga y su mirada lo distrae del gran, único y divino pensamiento del becerro de oro, que es el único objeto digno de su nueva religión, mientras que el niño es puesto en manos venales que lo modelan por una monedas al día”.¹²

Un universo semejante ignora al neomalthusianismo. Sólo Hector France, compañero folletinista de Liard-Courtois y Humbert, profesa, en la ambigüedad de los *Mystères du monde* (*Misterios del mundo*) —mármoles quebrados del soñador Sue— esta oscura doctrina:

(...) Aquellos que empujan al aumento de la población (...) son por lo menos imprevisores. Lo hacen con miras a un bien, lo sé. Han observado que la población de los estados de Europa aumenta, mientras que la nuestra permanece estacionaria, y al temer ser devorados por un vecino que se vuelve cada día más poderoso hacen este razonamiento: “Hay que oponer el número al número.” Quisieran que, al aumentar el número de sus hijos, los padres de familia prepararan un abundante cocido ¡a

¹² J. Loyseau, *Histoire véridique et surprenante de Rusé III*, (*Historia verídica y sorprendente de Astuto III*), cap. XVI (1863).

Más tarde, de manera complementaria, H. Bordeaux escribirá: “El niño ya no se estila. No se casa uno para fundar un hogar, una familia, sino para ser feliz. El niño no es sino un accidente desagradable. El tipo de felicidad que se busca es ante todo el amor físico. El marido quiere gozar de su mujer y la mujer de su marido, como si la saciedad no pudiese llegar”: *La vie au théâtre* (*La vida en el teatro*), p. 21. Igualmente *La peur de vivre* (*El miedo a vivir*), pp. 89-90.

las descargas de metralla futuras! Pero las madres no dan a luz sin dolor ni educan con numerosas vigiliias y penas a los hombres para hacer de ellos carne de cañón. Sin embargo, esto es lo que amenaza a la futura generación. ¿Acaso no vale más seguir el precepto de Malthus y decir: "Absténganse"? Es verdad que si nos abstenemos corremos el fuerte riesgo de convertirnos en la presa de nuestros vecinos (...) La tierra es limitada, llegará el día en el que rebosará de demasiados habitantes y, lo repito, al disminuir los campos cada días más bajo el pisoteo humano millones de seres sólo nacerán para matarse unos a otros o para morir por falta de espacio y de subsistencia. Todo esto es tan claro como el sol que brilla en este momento por encima de nuestras cabezas.¹³ todavía hay valientes familias francesas que dan el bello ejemplo de una escasa fecundidad (...) El *Petit Journal* ha sido uno de los primeros en aportar a estas grandes familias de trabajadores un testimonio efectivo de su interés y de su simpatía".¹⁴

Curiosamente, la narración folletinesca no se afirmó tan procreadora como su sostén y no colaboró de ninguna manera con las polémicas contra el despoblamiento. Hubo toda una literatura oficial que resurgió con Lannelongue, Nadaillac, Bertillon, etc,¹⁵ pero el folletín se mantuvo callado.

Sin embargo, como el folletín era patriota no se escuchan voces parecidas:

¹³ H. France, *Les Mystères du monde* (*Los misterios del mundo*), París, Lib. del Progrès, sin fecha (1898), 100 entregas, p. 795.

¹⁴ *Le Petit Journal*. Suplemento ilustrado núm. 572, 16 de abril de 1905 (cita de Nadaillac en el núm. 181, 7 de mayo de 1894).

"A la baja de la natalidad la acompañan siempre los índices sociales más enojosos. Los perversos sostienen, con el apoyo de sus abominables doctrinas, que la fecundidad engendra la miseria, fuente de todas las desesperaciones. (...) Lo novelesco, tan pernicioso para la paz de los corazones, evita el hogar donde la vida normal y sana ha concentrado todas las aspiraciones sentimentales en torno a las cunas. El niño es la bendición, la protección de la casa (...) un pueblo debe respetar la ley de Dios si no quiere que un día el extranjero le imponga su ley". *La semaine Littéraire* núm. 72, 18 de mayo de 1913; de igual manera el núm. 77.

Presentación del programa de Toutée por el señor Tinayre en *L'Illustration* núm. 3124, 10 de enero de 1903. Ver las charlas de Jeanne d'Antilly en *Le Journal pour Tous*, Año VI, núm. 26, 24 de junio de 1896, y Año VIII, núm. 41, 12 de octubre de 1898.

¹⁵ "La infecundidad se halla actualmente en el orden del día. Ya sea que nazca de las propagandas malsanas, de las maniobras fraudulentas o de una concepción errónea del ahorro, puesta al servicio de principios económicos llevados al extremo, el

—¡Eh! ¡eh! señor Gauthier, los cerrajeros no son flojos... He aquí a un niño al que hay que bautizar... pero hay otro en camino... Se dice que Francia se despuebla. Trataré siempre, por mi parte, de que esto sea una mentira...¹⁶

Y es cierto, pero esta complicidad deshonesto no podría ser confundida con la angustia de un Bertillon... Además, estos comentarios son, según sabemos, de los menos frecuentes. Es la moral y no el poblacionismo, que es un dispositivo del socialismo patriótico, la que vencerá a Alemania. No nos alistó ningún Buonarrotti Folletinesco. Así, las numerosas series que pregonan el desquite hablan abundantemente sobre la guerra futura, las alianzas posibles, los armamentos necesarios, pero siguen manteniendo silencio a este respecto, con excepción de esta reflexión de Barthélemy:

(...) se afirma que nuestra raza degenera. Es cierto que en cantidad no se incrementa sino insensiblemente, pero no es menos cierto que progresa en calidad. ¿De dónde procede su debilidad numérica? De la supresión del derecho de primogenitura, se dice, y se observa con justa razón que la disminución del número de niños se manifiesta sobre todo en las familias con recursos.¹⁷

desplombamiento no deja de ser una terrible plaga contra la que los médicos, los legisladores y los escritores levantan, al parecer vanamente, las fuerzas vivas de su erudición y de su talento". J. Renaud, (*Les inféconds (Los infecundos)*, París, Grasset, 1911.

"Lo maravilloso es que, no obstante todas estas trabas, todos estos cálculos, todas estas hipocresías, los niños llegan de todas maneras... en menor cantidad de la que sería necesaria, por supuesto, pues el mal, después de haber pasado por la clase media, que se restablece lentamente, alcanza al pueblo inmenso del campo. Pero, en fin, los niños siguen naciendo y es la buena mujer la que triunfa". M. Corday, *Mon petit mari, ma petite femme (Mi marido, mi mujercita)*, París, Empis, 1899. Igualmente *Sésame ou la maternité consentie (Sésamo o la maternidad asentida)*, 1903. "Este estudio —que es un resumen del plan de batalla entre prolíficos y neomalthusianos— viene a incrementar el pequeño grupo de novelas que se inspiraron en este vasto tema". Ver también Lavedan, *La famille française (La familia francesa)*; Zola, *Fécondité (Fecundidad)*, etc., etc. En 1924 C. Vautel, *Madame ne veut pas d'enfant (La señora no quiere hijos)*; P. Féval, hijo, *Ton corps est à moi (Tu cuerpo es mío)*. En el lado opuesto está V. Margueritte, *Vers le Bonheur (Hacia la felicidad)* y mucho antes que él R. Emery, *La faute nuptiale (La falta nupcial)*, cuyo prefacio, reproducido por Humbert en *La Génération consciente (La generación consciente)*, fue continuado...

¹⁶ J. Mary, *La Pocharde (La borracha)*, 3a. parte, cap. IX.

¹⁷ H. Barthélemy, *La Guerre (La guerra)*, París, Rouff, sin fecha (1888), 193 entre-gas, p. 70.

No hay ningún retorno natalista en Hennebert. *Nos soldats (Nuestros soldados)*;

Totalmente al contrario, la medicina popular, que es una vulgarización enciclopédica en fascículos, participa, mediante breves señalamientos morales, en la gritería natalista:

Para la sociedad, para la patria, los fraudes genésicos son una verdadera plaga, pues limitan la fecundidad, sin imponer un freno a las ansias sexuales. La población de Francia en particular ha sufrido una suspensión en su crecimiento progresivo, y esto todos los estadísticos lo atestiguan con dolor.¹⁸

Se trata, pues, de una literatura sentenciosa que rubrica los sortilegios antimalthusianos, los decretos de las ligas moralistas, pero que no numera para nada esos consejos ni da jamás el tamaño ideal de la familia francesa.

Como salvación global el folletín no puede tolerar la enseñanza de Malthus. Al inscribirse en una lógica filantrópica soberana el epílogo establece derechos inalienables para todos y, como medida de salubridad, recrea nuevas solidaridades, santifica a la comunidad endogámica. Como comercialización de sueños simples que anuncian la realización de una convivialidad particular el texto cotidiano se desarrolla como literatura del matrimonio moral. Hay que decirlo: el malthusianismo no es una conquista folletinesca...

Biot y Massard, *La France et la Russie contre la triple Alliance (Francia y Rusia contra la triple alianza)*; X, *La prochaine guerre par un soldat (La próxima guerra, por un soldado)*, y Danrit, como conclusión a *La Guerre fatale (La guerra fatal)*, se contenta con decir: "(...) envíanos a tus hijos, nosotros te los devolveremos fuertes, disciplinados, armados para la existencia".

Señalemos aquí que, después de 1918, apareció cierto número de obras sobre el celibato femenino como consecuencia de la guerra. Cf. G. Duhamel, *Les Inépousées (Las que no se casaron)*.

¹⁸ A. Clerc, *Hygiène et médecine de deux sexes (Higiene y medicina de los dos sexos)*, París, Roull, 265 entregas, p. 303.

Desde el comienzo del mundo la naturaleza abrió el gran libro de la reproducción y todos los seres vivos leyeron en él la orden siguiente: Creced y multiplicaos. A esta ley sagrada, promulgada por la naturaleza, los deberes del ciudadano añaden algo más: Sean útiles a la patria, déjenle hijos cuyos servicios, al recordarle la existencia de ustedes, harán bendecir su memoria. Se debería privar de tumbas a los hombres que renuncian voluntariamente al dulce nombre de padre y, al contrario, escribir sobre la tumba de los verdaderos ciudadanos: ¡Aquí yace alguien que dió hombres a la patria!" Villemont, *Les secrets de la génération (Los secretos de la procreación)*, p. 517. Consultar: Deville, *Médecine pratique et populaire (Medicina práctica y popular)*; Labarthe, *Diction-*

naire populaire de médecine usuelle d'hygiène publique et privée (Diccionario popular de medicina usual para la higiene pública y privada); Villemont, *L'amour conjugal* (El amor conyugal). J. Rengade en *La vie normale et la santé* (la vida normal y la salud) y *Les grand maux et les grands remèdes* (Los grandes males y los grandes remedios) parece no abrazar esta causa...

Según sabemos, el folletín no se interesa en la eugenesia tal y como la presenta Adolphe Mary en su novela *Julie de Noiron*, en donde poscribe a cualquier persona que padezca alguna enfermedad crónica. En sus relatos los jorobados jamás se casan y a menudo son criminales...

LUIS AGUILAR

El itinerario de Max Weber hacia la ciencia social Una sinopsis

TODAS las ciencias tienen sus “padres fundadores”. En el campo de la ciencia histórica y, en particular, en el de la sociología, Max Weber (1864-1920) es indudablemente un “padre fundador”. Sus obras, *Ética protestante y Espíritu del capitalismo* (1905), *Sociología de la religión* (1920), *La ciencia y la política como vocación* (1920), *Historia económica general* (1923, póstuma), *Economía y sociedad* (1922, póstuma), son las más conocidas no sólo por los especialistas. Más allá de las posiciones metodológicas y teóricas de Weber, que son objeto de estudio de historiadores, sociólogos, antropólogos y economistas, muchos de sus conceptos y explicaciones ya forman parte de la cultura contemporánea, como por ejemplo: “desencantamiento del mundo”, “carisma”, “tipo ideal”, el Estado como “monopolio de coacción legítima”, “racionalidad”, la distinción entre “política” y “administración”, “democracia de líder”... También, más allá de la interpretación restrictiva de su persona y de su obra, considerada como el producto de un obsesivo “anti-Marx”, Weber es una referencia teórica original y fecunda en el terreno de las investigaciones sociales y políticas.

Este artículo, que procederá por esbozos y alusiones, indicando y sugiriendo más que argumentando, quiere mostrar que Weber elabora su “programa científico” con elementos de la tradición alemana decimonónica. Piensa desde ella y con ella. De su tradición recibe debilidades, enredos, problemas, pero también líneas seguras y caminos de solución. Pensar en la tradición obliga a asumir sus lenguajes y sus búsquedas, sus incertidumbres y sus límites, y a replantear sus cuestiones irre-

sueltas. Sin embargo, el pensamiento de los realmente “grandes” termina por hacer refluir la corriente de la tradición y por darle nueva fuerza y un nuevo rumbo, porque la desobstruye y la hace avanzar. El mérito de Weber fue liberar, por lo que se refiere a la ciencia, la tradición alemana del enfrentamiento improductivo entre naturaleza e historia, determinismo y teología, explicación y comprensión.

1

La fatigosa formación de la ciencia histórica y social alemana está marcada por el debate original entre Ilustración e Historicismo (largo e intrincado debate teórico, moral y político), surgido a propósito de la Revolución francesa del 89 y reforzado con la Revolución fracasada del 48. Uno de sus rasgos principales y decisivos fue repensar la relación entre filosofía y tiempo, razón e historia. Un innegable mérito de Alemania fue también la reivindicación del “pensarse en la historia” en oposición al “pensarse como hombre”. No hay duda de que, ante los intensos sacudimientos sociales, la defensa alemana de “lo histórico” fue entendida por muchos como el equivalente de una toma de partido, lúcida o asustada, por la tradición y por el pasado, por la restauración. Sin embargo, lo histórico no se agotó por este cambio, sino que inauguró la cultura alemana del siglo XIX, determinando así su tensión y su riquísimo debate.

2

En general, la crítica historicista alemana que se hizo a la Ilustración se centró en la separación que ésta había establecido entre razón e historia. La razón había desembocado en el concepto abstracto de “naturaleza humana” (jusnaturalismo y economía política) y el concepto (= derechos naturales) pretendía ser forma y norma de los hechos sociales, de manera que las relaciones de mercado (sociedad civil) y las relaciones de poder (Estado) llegaran a su “verdad”: la sociedad verdadera, el Estado verdadero. En Alemania, el apriorismo del Kant ilustrado era el paradigma de esta separación, puesta de manifies-

to en la desarticulación que el mismo Kant había establecido entre teoría y práctica de la razón.

3

El historicismo enfrentó esta tesis de Kant con la afirmación de que, por una parte, la unidad del concepto de naturaleza humana no contiene la riqueza de la pluralidad y las diferencias históricas, nacional-populares, culturales e individuales, y, por la otra, que su identidad prescinde de las contradicciones y los conflictos reales. En el orden práctico, al concepto ilustrado se le imputa la disolución de comunidades e instituciones históricamente producidas por los pueblos, así como la desarticulación de comunidades integradas por conjuntos de individuos independientes. También la abstracción racionalista conlleva la desvalorización de otras dimensiones igualmente o más importantes de la persona y la sociedad: el sentido común, el sentimiento, la pasión, la valoración, la fe, reducidas por la razón ilustrada a prejuicio, ignorancia, error, fuerzas obnubiladoras.

4

Por eso el historicismo adopta el programa de la integración de concepto e historia y para ello exige gnoseológicamente un “universal concreto”, “concepto sintético”, “concreto pensado”. Como en la estética (del romanticismo al expresionismo), en la gnoseología se busca un “concepto expresivo” más que representativo de la historia, “inmediato a la vida”. Este reclamo expresivo llevó a la idea de que el concepto era momento, componente, “producto” de la historia. Sólo así se podría lograr la unidad integrada entre concepto e historia y el concepto podía estar unido al “individuo histórico” (su identidad original y peculiar, su diferencia respecto de otras sociedades y épocas, su “totalidad determinada”).

5

El historicismo tuvo dos momentos: el “historicismo romántico” y el “neohistoricismo” de fin de siglo. El romanticismo

(entendido primordialmente como “la coincidencia necesaria entre lo universal y lo individual”, “la individualidad como expresión de una fuerza-sustancia universal”, “la identidad entre finito e infinito”) tuvo dos alas: la línea Herder-Ranke, con un mayor énfasis historiográfico y con mayor atención a los factores no estrictamente racionales de personalidades y sociedades, y la línea hegeliana, con mayor énfasis especulativo y racional (más “historia filosófica” que “historia originaria” e “historia reflexiva”, dicho con los términos de Hegel). El “Dios escondido” de la filosofía romántica e idealista de la historia, posteriormente abandonado por el neohistoricismo, fue la manera alemana de recuperar innovadoramente su tradición religioso-política ante las corrientes ateas, deístas, materialistas y secularizantes de la Ilustración.

6

Dentro del marco del debate entre Ilustración e Historicismo se ubica también la cuestión del determinismo y la teleología. Kant fue el punto de partida de esta cuestión con su afirmación de la “doble causalidad” en la historia: los hechos históricos en cuanto “fenómenos”, “objetos de conocimiento”, no pueden ser “conocidos” (apriorismo) más que como “causas-efectos”, bajo el principio del determinismo; en cuanto “acciones humanas”, en cambio, “postulan” libertad y se norman por el “deber-ser”, bajo el principio de una teleología moral imperativa. De Kant se deriva también la dicotomía razón pura y práctica, causas y fines, hechos y valores, naturaleza y espíritu. Y, sobre todo, la imposibilidad de una ciencia (explicativa) de la historia, la sociedad y la política. Para Kant sólo era posible una filosofía “normativa”. Hegel recondujo dialécticamente a unidad esta dualidad irreconciliada, incorporando el determinismo de la naturaleza (momento de la abstracción del “entendimiento”) a la teleología necesaria del espíritu (momento especulativo de la “razón”). En Hegel el concepto racional es momento de la historia y ésta, a su vez, es historia racional: universal concreto y Espíritu absoluto.

7

A los filósofos e historiadores que no conocieron o no aceptaron el programa científico de Marx sólo les quedaban los caminos de Kant o Hegel. Sin embargo, la reconciliación hegeliana entre determinismo y teleología sucedió sólo “en el nivel de la filosofía” y no en el de la ciencia. Por otro lado, la propuesta kantiana, que identificaba científicidad y determinismo, suprimía el carácter de libertad de la historia y, por ende, su “individualidad” y hasta su “unicidad”. Por esto encaminaron sus esfuerzos metodológicos hacia otra dirección, con el objeto de convertir el historicismo en ciencia histórica y social.

8

El debate entre determinismo y teleología tomó, durante el siglo XIX, la forma más específica de una cuestión acerca de la posibilidad y la pertinencia cognoscitiva de la “explicación” (causal) o de la “comprensión” (de los fines, del sentido de las acciones) en el método histórico-social. Planteamiento e impulso importante para el nacimiento de una “historia comprensiva” o “sociología comprensiva” fue el renacimiento de la “hermenéutica” (Schleiermacher), asumida como el método propio de la filosofía clásica y bíblica y, por extrapolación, de la historiografía romántica. El canon hermenéutico de la comprensión del “texto por el contexto” fue asumido por la historia en un doble sentido: *a)* los sucesos singulares sólo podían ser comprendidos si se ubicaban como momentos y componentes de una totalidad estructurada y en proceso (época, sociedad, cultura, personalidad); y *b)* los sucesos singulares (eventos, obras...) eran producto de esas totalidades cuya dinámica obedecía no sólo a principios racionales teóricos o prácticos, sino que se desenvolvía con el impulso de “toda el alma”, de “ser entero”, remarcando así la influencia histórica de la tradición, la fe, el sentimiento y, particularmente, los valores y fines libremente decididos y no necesariamente fundados de manera racional. Es el momento en que se habla de “Espíritu de...” (la nación, las leyes, el pueblo, la germanidad, el occidente, el capitalismo...)

9

Desde esta perspectiva, el acto de conocimiento propio de la historia era “comprender el sentido” de esa totalidad espiritual en movimiento. Y una vez capturada la teleología (de una época, de una cultura, de una sociedad, de una personalidad, entonces se podía “explicar” la aparición real y la configuración peculiar de ciertos hechos particulares: del todo a la parte, de la concreción real al análisis conceptual. Explicar los sucesos significaba comprenderlos como condiciones, instrumentos, tramos de realización o consecuencias del desarrollo teleológico de una totalidad espiritual. La única explicación posible y concerniente era la teleológica. Y por teleología se connotaba libertad en oposición a necesidad (= determinismo y racionalidad). En el ala romántica no era raro afirmar que el sujeto del desarrollo y la sustancia en desarrollo era fundamentalmente Dios (una teodicea conservadora revisada en el marco de la modernidad) o las sociedades humanas (no el género humano) como epifanías de la infinitud divina. (He aquí la “historia esotérica” impugnada por Marx.) En el historicismo de fin de siglo se abandona esta teología y se reconduce todo a la antropología, a personas y sociedades: “psique-sociedad-historia”, como anuncia Dilthey.

10

La controversia entre comprensión hermenéutica y explicación empírico-analítica se agudiza y sesga cuando Dilthey transforma la comprensión en un acto singular de carácter intuitivo-“vivencial” (*Erleben*), no racional, y en el que los conceptos son sólo “expresiones” limitadas de lo directamente “vivido”. El método historiográfico y sociológico se configura, entonces, como la capacidad de expresar “la totalidad de vida” (su “conexión estructural” y su “conexión de sentido”) peculiar y hasta única de una “cultura” individual. Como la capacidad de expresar la “lógica vital” de funcionamiento y desarrollo de un “mundo de vida”. En este momento se llega a la máxima oposición a todo racionalismo y se considera concluida la búsqueda del “universal concreto”, el “concreto conceptual”, el

“concepto inmediato a la vida”. Por consiguiente, dicho método se va a fundamentar en una “ontología de la vida” que sustenta en principio la posibilidad cognoscitiva de vivir o revivir el pasado o lo diverso. De aquí nacen los temas de la “afinidad”, “parentesco”, “comunidad” entre sujeto y objeto de conocimiento. Además, la investigación histórica más que explicativa es ensayista, un arte literario que busca despertar en el lector la vivencia de lo sucedido, penetrar empáticamente en el carácter de los actores y la idiosincrasia de las sociedades del pasado.

11

Muchos epistemólogos e historiadores, entre ellos Weber, consideraron que la imposibilidad que tenía la Escuela Histórica de devenir ciencia residía en que sus proposiciones metodológicas tomaban la forma de teología o de ontología, o bien se fundamentaban en ellas, pese a sus manifiestos y esfuerzos por no ser filosofía. El problema residió, entonces, en cómo realizar un historicismo no filosófico. En cómo conservar, por un lado, las exigencias de un concepto concreto-sintético que representa o expresa la individualidad histórica y, por ende, la estructura intencional teleológica de su acción y movimiento, y cómo, por otro, no caer en la teología y la ontología (idealista, vitalista, dialéctica o no) ni tampoco enfrentarse tan excluyentemente con las exigencias de análisis e hipótesis, de conceptos y enunciados causales, que son los cánones de la ciencia natural.

12

La controversia historicista se reorientó así hacia la cientificidad de la investigación histórica y social, con una connotación doble: ser ciencia estricta y ser ciencia diversa de la natural, dado que no se renunciaba a la premisa de que el objeto del conocimiento histórico-social era el “individuo histórico” y, en consecuencia, el objetivo era capturar el núcleo original de los valores-fines que orientaban la acción peculiar de sociedades y personas, y éstas se materializaban en instituciones y estilos de vida. Para plantear esta cuestión en una forma y un nivel

diferentes fue decisivo “el retorno a Kant”, que fue propuesto por Dilthey, aunque en forma desdibujada, y realizado con mayor congruencia por la Escuela de Baden (Windelband y Rickert).

13

De la misma manera que Kant pretendió dar cuenta de la física y las matemáticas de su tiempo, la Escuela neokantiana de Baden pretendió hacer lo mismo con las nacientes disciplinas histórico-sociales que en Kant habían quedado fuera de la ciencia o subsumidas dentro de la normatividad ético-jurídica racional. La “crítica de la razón histórica”, sin abandonar los principios de la teoría “trascendental” del conocimiento, tomó la forma de una axiología trascendental y, más específicamente, la forma de un “interés” o “valor” de conocimiento que presidía y determinaba la orientación y el ejercicio del método. La Escuela de Baden refutó que el objeto determinara el método (posición mantenida por toda la Escuela histórica y agudizada por Dilthey) y, a la inversa, afirmó que el valor o interés trascendental del conocimiento conducía a diversos procesos de “formación” o “elaboración” del concepto de los objetos dados empíricamente. Un método se interesaba por el conocimiento *general* de lo singular que se ejecutaba con procedimientos analítico-hipotéticos y buscaba “leyes”. Otro más se interesaba por el conocimiento *individual* de lo singular y se ejecutaba con conceptos sintéticos, totalizantes, y buscaba “ideografías”. De aquí el dualismo de ciencias “nomotéticas” e “ideográficas”, de la naturaleza y de la cultura, generalizantes e individualizantes.

14

Pese a la recaída de la ciencia histórico-social en la filosofía, pero ahora bajo la forma de gnoseología sustentada por una axiología de valor absoluto (ya no como ontología), los neokantianos pusieron orden en el debate y apuntaron nuevas propuestas que podían ser retomadas y reinterpretadas sin necesidad de aceptar ortodoxamente sus premisas y conclusiones.

Esta va a ser la tarea metodológica de Weber: cómo fundar una ciencia historicista de la historia social.

15

Consciente de las hipotecas filosóficas que pesaban en las investigaciones historicistas (cuyos principios asumió Weber en sus primeros años), Weber se opuso a toda teología, ontología y axiología que tuviera pretensiones de alcanzar la universalidad y lo absoluto en la determinación del principio y el sentido de la historia. Weber hará suyas fundamentalmente las exigencias historicistas relacionadas con la “comprensión del sentido”, el “individuo histórico”, la teleología, el “universal concreto”... Pero, al mismo tiempo, intentará reelaborarlas de manera que no excluyan la necesidad del concepto, la formación de enunciados causales y la comprobación empírica de los mismos. Sin el cumplimiento de estas exigencias la ciencia histórica no sería posible como ciencia, aunque fuera diversa de los procedimientos de la ciencia natural.

16

Weber hizo posible esta elaboración mediante el uso revisado del neokantismo, del que hereda la imagen general de ciencia: una imagen “constructivista” de los datos empíricos a partir de la “referencia a valores” (ya no pensados como absolutos sino como los propios de la cultura social y de las valoraciones personales del investigador) y en la que se distingue entre “explicación” y “valoración”, excluyendo esta última del ejercicio científico: “referencia al valor” no es igual a “juicio de valor”. La referencia valorativa sólo juega un papel de selección del objeto de estudio y de sus componentes, de construcción de su concepto y de formación del enunciado causal.

17

Sin embargo, otros elementos decisivos y más precisos del método de Weber proceden de fuentes no neokantianas. La Escuela Austriaca de Economía (C. Menger) es importante en lo

que se refiere al ordenamiento conceptual de los componentes valorativamente seleccionados; éstos serán organizados como elementos conectados e interdependientes de una estricta “acción racional respecto de su fin”. El “tipo ideal”, como concepto histórico y sociológico, es respectivamente el concepto de una acción racional históricamente situada o de una acción social racional de ocurrencia general. El tema de la “racionalidad” (de origen mengeriano) recupera la razón dentro del historicismo, sin denotar con ello que lo real y lo racional, lo cronológico y lo lógico coincidan. La racionalidad es sólo una estrategia metodológica (de carácter “constructivista”) para facilitar conceptualmente la “comprensión hermenéutica” de los hechos históricos; como por ejemplo: el concepto concreto y el enunciado causal singular. Dicha racionalidad tiene sólo una función heurística. (La identidad entre concepto e historia, razón y tiempo, Weber la resuelve en el método y no en el sistema teórico.) Para la comprobación de los enunciados causales Weber va a incorporar en el método histórico los resultados del “cálculo de probabilidades” (J. Von Kries) y de la “imputación jurídica” (G. Radbruch). A estos dos resultados debe Weber su protocolo de falsación de la hipótesis mediante el uso de la “posibilidad objetiva” y la “causación adecuada” de una acción; es decir, mediante la determinación de lo que una acción *puede* causar objetiva o idóneamente.

18

En la búsqueda de un método comprensivo que no estuviera reñido con la explicación a través de leyes, pero que a su vez subordinara a ésta, Weber afirmará repetidamente que la formación del concepto típico-ideal de acción racional relacionada con los fines y la comprobación del enunciado causal presupone el conocimiento de “leyes”, entendidas éstas como “regularidades empíricas de acontecimiento”. En efecto, la teleología (y, por ende, la comprensión hermenéutica —instancia irrenunciable del historicismo—) es reconceptualizada por Weber. Weber afirma que el objeto de conocimiento histórico-social son ciertos sucesos “significativos”, que deben ser explicados. Pero es una premisa que tales hechos son consecuencia

de acciones y que las acciones son la realización de ciertos fines mediante el empleo de ciertos medios. Por consiguiente, la explicación causal de la aparición de determinados hechos se basa finalmente en la “comprensión del sentido de la acción”, es decir, en la interpretación de la relación que el actor estableció entre su fin y su acción, de manera que ésta relación fuera considerada como el proceso idóneo y eficaz de la realización de la acción. La acción existe y aparece con una singular determinación porque de una manera subjetiva se considera adecuada para causar, por sus propios medios, ciertos efectos a los que se les da el valor, en sí mismos, de fines o que son conductores de la realización del fin valorado. Weber considera que para que el conocimiento histórico y sociológico se cumpla no hay que comprender los fines (esto llevaría al psicologismo motivacional), sino comprender los factores que influyeron en la determinación subjetiva (personal o colectiva) de que, aspirados ciertos fines, esta y no otra era la acción idónea y eficaz para su realización (“sentido de la acción” no es su simple denotación teleológica, sino también y principalmente su denotación causal: la posibilidad de causación que se atribuye a una acción con referencia a la realización de fines perseguidos). Para tener un conocimiento de esos factores, sin caer en el psicologismo, Weber construye el tipo ideal de la acción racional. Este es el concepto que formula, dados ciertos fines y dadas ciertas circunstancias, la acción, que por los medios que emplea, es idónea y eficaz para la realización del fin. Ahora bien, la idoneidad causal (“causación adecuada”, “posibilidad objetiva” de ciertos efectos) de una determinada acción sólo puede establecerse mediante el preconocimiento de “leyes” o “regularidades empíricas de acontecimiento”. Esto significa que la afirmación teleológica “x es el medio eficaz para obtener el resultado y” equivale a la proposición causal “de x se sigue y”. Weber añade a esto que la invención de los factores que intervinieron en la determinación subjetiva de que una cierta acción era la eficaz para la obtención de ciertos fines se lleva a cabo a través de la operación de contrastación entre la acción real y la acción racional, esbozada por el concepto típico ideal. Esta deducción de lo real a partir de lo racional posibilita tanto la formación del concepto de la acción real como la comprobación

de los enunciados causales que se pronuncien sobre su surgimiento y sus consecuencias.

19

Entonces se puede ver que el “saber teleológico”, propio de la comprensión hermenéutica, incluye y subordina el “saber nomológico”, propio de la explicación. La integración de los dos saberes se realiza en el concepto típico-ideal. Este, como las tradicionales “categorías” kantianas, tiene la función de ordenar el hecho empírico (la acción efectivamente sucedida) y elaborar su concepto. El concepto de un hecho empírico singular es posible sólo a través de conceptos puros, racionalmente evidentes.

20

En Weber la teleología significa entonces: *a)* los fines de actores *individuales* en el marco de determinadas condiciones sociales y no el fin de la historia universal o patria; *b)* los fines no son comprendidos o interpretados, mucho menos empáticamente “vivenciados”, sino que deben ser conocidos por la vía empírico-analítica; *c)* los fines “causan” la acción no directa o inmediatamente, sino a través de una deliberación (socialmente condicionada) que establece una relación de idoneidad causal entre una determinada acción y un determinado fin y, de esta manera, le da “sentido”. Lo que mueve al actor a actuar, el “motivo”, no es tanto el fin como la relación causal que se tiene en cuenta entre el fin y una determinada acción; *d)* histórica y sociológicamente interesa, además de conocer los fines, conocer los factores que influyeron para que una acción fuera puesta en movimiento y se desarrollara, considerada como causalmente adecuada para la realización del fin; *e)* histórica y sociológicamente éste acto de conocimiento es llamado “comprensión de la acción” o “comprensión del sentido de la acción”, es decir, comprender la relación causal entre una acción y un fin, captar la relación teleológica y causal (“sentido”) de una acción; *f)* este acto de comprensión es conceptual, racional, no intuitivo o vivencial. Bajo ciertas circunstancias sociales

se parte de la categoría típico-ideal de la acción racional correspondiente a ese fin, y por medio de una deducción hermenéutico-heurística, a través de procedimientos de comparación, se aproxima al concepto comprensivo del sentido de la acción real; g) La categoría típico-ideal incluye o proyecta necesariamente “regularidades empíricas de acontecimiento” para poder elaborar el concepto de acción racional; h) histórica y sociológicamente lo que importa es explicar hechos sucedidos. Estos son consecuencias de acciones, razón por la cual la explicación del hecho se basa en un acto de conocimiento primero: la comprensión del sentido de la acción.

22

Weber se apropió las exigencias metodológicas del historicismo, contra toda filosofía ilustrada de la naturaleza humana y contra toda filosofía idealista de la historia. Sin embargo, las depuró y las corrigió para evitar las conclusiones místicas del romanticismo y las desviaciones psicologistas del neohistoricismo. Para ello rescató el tema original de la “racionalidad”, pero éste considerado como estrategia metodológica de conocimiento (no como principio absoluto y universal del desarrollo histórico) y, más aún, como principio histórico particular y contingente de una determinada cultura y sociedad, la occidental. De igual manera Weber reintrodujo el tema de la “cientificidad” (analítico-hipotética) en las investigaciones histórico-sociales las cuales, por la invocación desmesurada de la comprensión hermenéutica, terminaban en *weltanschauungen*, “imágenes de sociedad”, sin explicación o sin comprobación. Por último, pese al énfasis que Weber ponía en la “racionalidad” y la “cientificidad”, definió su ámbito de competencia. Dentro de éste no cabían los valores últimos de la política, la moral y la religión. La ciencia no podía argumentar la validez de los valores. Justamente la modernidad consiste en la diferenciación y autonomía de varias esferas o mundos de acción: ciencia, política, economía, religión, arte. Contra la criatura de la Ilustración, el positivismo, Weber impugnó cualquier intento de basar en la ciencia todo el ordenamiento social. La ciencia, en particular la ciencia social, es una empresa de acción al

igual que otras más, con puntos de contacto pero con fines diversos. La ciencia atestigua la aparición de una sociedad sin un centro unitario y hegemónico.

ALFONSO MARTÍNEZ

Hospicios de Nueva España para misioneros del Oriente*

Naturaleza y fines de los hospicios

UNA vez que España abrió la historia universal descubriendo al Nuevo Mundo y llenándolo con su vida y sus instituciones, no se conformó con ello, sino que sus hombres de empresa descubridora, conquistadora y misionera alzaron los ojos *plus ultra* (más allá) puesto que no inútilmente habían roto el mito clásico del *non plus ultra* (no más allá). Tendieron la vista en la misma dirección que Cristóbal Colón, hacia la Tierra de las especias, el mundo atractivo de China y Japón, las "Islas del Poniente".

Y el afán irresistible hacia allá los llevó, y tomaron posesión de un sinnúmero de islas a las que dieron el nombre de Islas Filipinas. México, entonces Nueva España, quedó en el centro del camino, entre el Océano Atlántico y el Pacífico, uniendo a España con el poniente (el oriente actual).

Fray Andrés de Urdaneta, religioso morador del Real Convento de San Agustín de la ciudad y corte de México, fue un cerebro director y el brazo eclesiástico de la empresa acometida en noviembre de 1564 para tomar posesión de las "Islas del Poniente" en nombre del rey Felipe II de España. Con el viaje, el "tornaviaje" y la posesión de las islas, la "real conciencia" se gravó más. Por eso, desde la primera expedición de fray Urdaneta los religiosos agustinos ermitaños descalzos, sus

* Este trabajo fue presentado originalmente como ponencia en el Segundo Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos, celebrado en la ciudad de Xalapa, Veracruz, del 4 al 6 de julio de 1985.

hermanos de religión, emprendieron la evangelización cristiana de aquellos países.

Pero como el rey entendía que su responsabilidad era mucha, alentó el envío de más órdenes religiosas y más misioneros. En Monzón, el 5 de septiembre de 1585 dictó la Ley XXV del Título XIV de las Leyes de Indias: "Encargamos a los provinciales que no detengan ni impidan el viaje a los religiosos que con licencia nuestra quisieren ir a la conversión y doctrina de los naturales de las Islas Filipinas". Y en justa proporción el mismo rey pagaba los gastos de transporte, de manutención y donaba los ornamentos, los cálices, y proveía el vino para la misa, y el aceite de la lámpara del Santísimo Sacramento que necesitaban los misioneros.¹

Hacia 1577 fueron para allá los franciscanos descalzos; después los jesuitas, y enseguida los dominicos, antes del fin del siglo XVI. Y al inicio del XVII los agustinos recoletos descalzos. A estas familias religiosas debe sumarse necesariamente el clero secular y los seglares con "espíritu de misión". Los carmelitas descalzos pugnaron por ir, pero no lo lograron.²

Aunque después prevaleció el criterio de establecerse en Filipinas, aun sin conseguir misionar con gran éxito en China, Japón y Oceanía, al principio todos iban para allá con ánimo de abrir la puerta del oriente. Los jesuitas, por ejemplo, la consideraban "¡una empresa tan digna de la Compañía de Jesús!"³

A los naturales de Nueva España y a los hijos de españoles nacidos en ella (criollos) se les consideraba "tiernos en la fe" católica y poseídos de un espíritu débil no acorde con la reciedumbre de una empresa de tal magnitud como ir a evangelizar tan lejanas y extrañas tierras. Se pensaba que no tenían "espíritu de misión". Hubo la idea común de que sólo fueran misioneros peninsulares. Esto no excluye que hayan ido algunos novohispanos, pero la norma ordinaria fue de reserva. Esta afir-

¹ Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia en México II*, El Paso, Texas, Editorial Revista Católica, 1928, pp. 193, 60.

² Dionisio Victoria Moreno, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México*, México, editorial Porrúa, 1966, pp. 245-261.

³ Francisco Zambrano, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, T. II, México, Editorial Jus, 1962, p. 564.

mación la apoyan dos puntos: 1) La Compañía de Jesús fue ciertamente una o quizás la orden con más espíritu de apertura, sin embargo, llegó a tener mandatos del general, caso del padre Claudio Aquaviva, en carta fechada en Roma el 22 de marzo de 1603, como éste: “Que no se mande a ningún nacido en Nueva España a Filipinas”;⁴ 2) Si las misiones o “barcadas” o grupos de misioneros se formaran en México, no habría razón para fundar hospederías u hospicios de misioneros. Es lógico que eran para hospedar a los que llegaban de España.

En efecto, para ilustrar el proceso de marcha de un misionero de Filipinas, podemos ver el caso del padre Francisco Colín (1592-1660). En 1623, estando en Zaragoza de España, pidió licencia al general de la Compañía de Jesús, padre Mucio Vitelleschi, para ir a Filipinas y éste se la concedió. Es indudable que también consiguió el permiso del rey. En 1625 fue a Madrid y a Sevilla para realizar su propósito. El 18 de julio de ese año se embarcó en Cádiz con otros 25 compañeros. A México llegaron el 26 de octubre y estuvieron en esta tierra cinco meses. El 26 de marzo de 1626 se embarcaron en Acapulco para Filipinas; esta segunda navegación de su recorrido duró tres meses, pero en ocasiones se alargaba e incluso resultaba desastrosa. El 18 de junio llegaron a las Islas y él partió enseguida a asumir el cargo de superior de la residencia de la “Isla Hermosa”.⁵

En consecuencia, el recorrido de los misioneros requería hospedaje, por lo menos, en el sur de España (Sevilla, Cádiz, Puerto de Santa María) en el Caribe o en la costa del Seno de México (La Habana y Veracruz) y en la costa del Océano Pacífico (Acapulco). En esa trayectoria México fue una etapa capital y los hospicios establecidos aquí servían entre otras cosas: 1) Para que los misioneros no se dispersaran en casas y conventos, causando molestias a las órdenes y cargándolas con gastos, ni alterando sus vidas de comunidad ni la propia, pues el número de componentes de las “barcadas” variaba, bien podían ser doce, quince, veinte, treinta o cuarenta misioneros. 2) Para que los misioneros descansaran de su largo y penoso viaje tras-

⁴ Francisco Zambrano, *op. cit.*, T. V, 1965, p. 61.

⁵ Francisco Zambrano, *op. cit.*, T.V. 1965, p. 571.

atlántico, si llegaban vivos; que en vida comunitaria avivaran su “espíritu de misión”; que adquirieran conocimientos sobre las tierras a las que iban, en tanto que en los hospicios moraban religiosos que habían estado en ellas; que se prepararan para otro viaje más largo y más penoso; y que si se arrepentían pudieran volver a España, pero no se quedaran en México.

El último punto de los enunciados fue muy atendido, en cuanto que el país gozaba de las excelencias que cantó Bernardo de Balbuena en *La Grandeza Mexicana* y por lo tanto el misionero estaba expuesto a desorientarse o perderse, ya que podía sentirse atraído, dice un cronista, “por la amenidad del cielo mexicano o de su sol” o bien dejarse seducir, escribió otro, por “los atractivos y alicientes que ofrecían el clima y las costumbres de Nueva España”.⁶

Los cuidados no eran de balde, pues el comisario de una orden llegó al exceso de “robarse” a un misionero de otra familia religiosa, con el fin de acrecentar el número de misioneros de su “barcada”.⁷

El paso por tierra mexicana, de Veracruz a Acapulco, deteniéndose en la ciudad y corte de México, era en verdad tentador. Por eso los franciscanos descalzos o dieguinos sacaron provecho de los males edificando conventos en Puebla, México, Cuernavaca, Taxco y Acapulco, pero sin externar sus intenciones y “corriendo con la voz, y nombre de hospedería para los descalzos, que pasaban a Filipinas”.⁸ Y fue con este embozo como lograron formar la Provincia de San Diego de México, “hija” de la de San Gregorio de Filipinas, o sea que Nueva España dio, prestó y ayudó en la formación de Filipinas y aun recibió de vuelta, incluidas las instituciones.

Fueron pues las misiones con destino al oriente un ejército formado por escuadrones de varias fuerzas de la España Católica, que tuvieron hospicios u hospederías en México desti-

⁶ Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México I*, México, Editorial Porrúa, 1984, p. 294; y Pablo Fernández, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de predicadores*, Barcelona, 1958, p. 30.

⁷ Alipio Ruiz Zavala, *op. cit.*, p. 291.

⁸ Baltazar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México*, 2a. edición. Introducción de Fernando B. Sandoval. Bibliografía de Jorge Denegre-Vaught, México, Editorial Academia Literaria, 1977, 35v.

nados para apoyo de su empresa. Por ahora nos ocuparemos de los situados en el Valle de México: el Hospicio de Santo Tomás de Villanueva de Agustinos Ermitaños Descalzos, el Hospicio de la Provincia de San Gregorio de Filipinas de Franciscanos Descalzos, el Hospicio de San Jacinto de China de Dominicanos, el Hospicio de San Nicolás de Tolentino de Agustinos Recoletos Descalzos, y la procuraduría de Filipinas y el alojamiento de los misioneros en El Colegio de México o Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo en la Compañía de Jesús.

El Hospicio de Santo Tomás de Villanueva

Después de morir a mediados del siglo XVI en su sede arzobispal de Valencia de España, el religioso agustino Tomás de Villanueva fue reconocido oficialmente como santo en los principios del XVII,⁹ por lo que, cuando el 28 de mayo de 1665 la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Religiosos Agustinos Ermitaños Descalzos de las Islas Filipinas otorgó facultades precisas a fray Juan de Borja para que, en calidad de comisario procurador pasara a Nueva España y fundara un hospicio para sus misioneros en la ciudad de México, se puede decir que el culto a ese santo era un orgullo actual de los religiosos agustinos, razón que pudo contribuir a que pusieran al nuevo hospicio de México bajo el patrocinio de su nombre.

Fray Juan de Borja poco después cumplió su cometido, y aunque al parecer en los principios lo llamaron Hospicio de Jesucristo, sin embargo pasó a la posteridad y ahora lo rescatamos con su nombre de Hospicio de Santo Tomás de Villanueva. De fray Borja fundador, el padre Agustín María de Castro aseguró que él y sus compañeros "combarcanos" vieron su retrato en pintura al pie de la escalera del hospicio en 1753, cuando él pasó por México, procedente de su natural España, con destino al oriente.¹⁰

La vida de esta institución corrió a lo largo de la porción

⁹ José Ignacio Tellechea Idígoras, "Santo Tomás de Villanueva", *Año cristiano III*, 2a. edición, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, pp. 724-727.

¹⁰ Alipio Ruiz Zavala, *op. cit.*, pp. 301, 292-294; y Agustín María Castro, *Misioneros agustinos en el Extremo Oriente 1565-1780 (Osario venerable por el P... OSA)*. Edición, introducción y notas por el P. M. Merino OSA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1954, pp. 181-182.

restante del siglo XVII, de todo el siguiente siglo XVIII, pero la consumación de la independencia de México le anunció su fin, porque los golpes que recibió entonces sólo fueron un anticipo del rudo y definitivo que sufrió al ser expulsados del país los españoles en 1827 y años posteriores. Razón por la cual los religiosos misioneros españoles ya no podrían hospedarse y mucho menos tener la propiedad y la posesión del hospicio y sus bienes.¹¹

La parte que subsiste en pie, convertida en "Hotel Cortés", está situada en el ángulo noroeste de la Alameda "Central" de la ciudad de México. Es un hermoso edificio de dos plantas que corre el lienzo de su fachada hacia ella. En la parte baja una variedad de comercios rompe su armonía; en la planta alta, el garbo de las típicas ventanas del barroco de la ciudad de México alza sus jambas hasta alcanzar la cornisa; ambos cuerpos dan al edificio una esbeltez que ahora sin perspicacia no se advierte, porque el entorno urbano está sumamente deteriorado. Pero unidas a él, la nobleza y la sencillez de la cantera clara, en contraste con el tezontle que cubre los paños de los muros, sólo son el marco de la suntuosidad y de la elegancia de la portada, que carga sus líneas y sus movimientos al centro del conjunto, en que se abre la puerta principal y sobre ella el corazón que simboliza a San Agustín y un nicho en que está la figura bondadosa en escultura de Santo Tomás de Villanueva que, por desgracia, hay que apuntar que se encuentra en estado grave de descomposición a causa, principalmente, del descuido y la contaminación ambiental. En el friso de la portada hay un medallón con esta inscripción: Sto. Tomás de Villanueva Año de 1780. Una cruz remata el conjunto. Según se entra, aparece un gran patio rectangular a manera de claustro.

Una vez repuesto el espectador de la impresión que produce la magnificencia del edificio, fácilmente advierte que algo le falta. Y la respuesta es sencilla. No está la iglesia, tampoco su torre. Existieron ambas, y aquélla estuvo ricamente alhajada,¹² como todas las de su tiempo, pero los hombres y sus épocas y

¹¹ Alipio Ruiz Zavala, *op. cit.*, p. 296.

¹² Alipio Ruiz Zavala, *op. cit.*, p. 296, 298; y Agustín María Castro, *op. cit.*, p.

3 sus cosas dieron con ellas por tierra y desaparecieron sus ornamentos. El Hospicio de Santo Tomás de Villanueva no es actualmente un monumento destinado para los tan altos fines que se pretendieron en su fundación, sino que ahora es víctima del uso y usufructo de una cadena internacional de hoteles.

El Hospicio de la Provincia de San Gregorio

De este hospicio sabemos poco, ni siquiera su nombre titular, pero sí que perteneció a la Provincia de San Gregorio de Franciscanos Descalzos de las Islas Filipinas. Su asiento primero (ca. 1576-1680) fue el llamado Hospicio de la Recolección de San Cosme y San Damián, al poniente de la ciudad de México, situado precisamente en la Ribera de San Cosme, que el pueblo siguió llamando "Los Descalzos Viejos". Después, en 1672 y 1678, por excepción los religiosos dieguinos misioneros fueron a hospedarse a "San Agustín de las Cuevas" en unas casas y huerta de una señora viuda llamada doña Beatriz de Miranda, tía de fray Bartolomé de Miranda, un religioso de los más prominentes de la Provincia de San Diego de México.

De allí a poco, antes de 1682, año en que fray Bartolomé de Medina publicó su *Crónica* de la Provincia de San Diego de México, la viuda ofreció a ésta la huerta y las casas en donación. No la aceptó para sí, sino que la pidió para la de San Gregorio, en cuya propiedad quedaron. Fue así como se asentó el hospicio en las afueras de México, y pudo el cronista escribir que a Cuernavaca se llegaba "por el Pueblo de San Agustín de las Cuevas Convento de Religiosos de Nuestro Padre Santo Domingo de México, donde también hay Hospicio de los Religiosos Misioneros de la Provincia de San Gregorio de Filipinas".¹³

No ha sido posible la identificación del hospicio entre los edificios virreinales que subsisten en "San Agustín de las Cuevas" (Tlalpan) ni se puede asegurar si desapareció. La opinión más conocida, y aceptada por algunos franciscanistas, señala como asiento del hospicio la magnífica construcción conocida como la Casa de Moneda, situada en la calle de Moneda, nú-

¹³ Baltasar de Medina, *op. cit.*, 229f.

meros 11 y 13, esquina con Juárez. Dada su grandeza y prestancia fue palacio de gobierno de los poderes del Estado de México, cuando éstos residieron en Tlalpan; y fue declarada monumento nacional en 1932.¹⁴

El Hospicio de San Jacinto de China

Esta institución perteneció a la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores. El sobrenombre de China se debe a que San Jacinto es tenido como evangelizador de China y a que en Nueva España era común decir China para referirse al oriente, en particular a Filipinas pero también a China. El nombre de San Jacinto se refiere a San Jacinto de Polonia, patrono jurado de esta nación. Vivió en los siglos XII y XIII y murió en 1257. Santo Domingo de Guzmán lo había invitado personalmente a ingresar a su orden de predicadores, lo cual hizo en Roma. Volvió a Polonia dejando a su paso una serie larga de fundaciones conventuales, obra que después extendió misionando en Prusia y Rusia, y se dice que también evangelizó Noruega, Suecia, Finlandia, Escocia, Islandia, Bulgaria y Hungría. O sea que para el hospicio de Nueva España, los religiosos dominicos escogieron un santo eminentemente misionero del norte y del oriente de Europa.¹⁵ Es tradición muy aceptada que llegó a China y allá también evangelizó.

Hacia 1597 arribó a Nueva España, procedente de la Antigua España, fray Miguel de Benavides, primer obispo de Nueva Segovia (Filipinas) llevando en su compañía una misión, o grupo de misioneros dominicos. La ciudad de México celebró por entonces con toda pompa y esplendor las fiestas de la canonización del beato Jacinto, realizada en Roma en 1594. Fue cuando el obispo Benavides tuvo la intención de fundar un hospicio para los misioneros dominicos del oriente. Y es lícito suponer que entonces se hospedaban en el Imperial Convento de Santo Domingo de México.

La idea se hizo realidad en 1602, cuando el obispo don

¹⁴ Ivonne Arámbula y Gabriela Dena, "San Agustín de las Cuevas, Tlalpan", *Boletín de Monumentos Históricos* (4), México, INAH, 1980, pp. 53-80.

¹⁵ Luis Pérez Arruga, "San Jacinto de Polonia", *Año cristiano III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, pp. 383-388.

Diego de Orta, segundo de Nueva Segovia, pasó a la cabeza de una nueva misión y ejecutó la fundación del hospicio en las afueras de la ciudad y corte de México. Si sumamos pues la propiedad con que el hospicio podría llevar el nombre de un santo dominico, misionero por excelencia, con la cercanía de su canonización y los entusiasmos mayúsculos que la misma produjo tanto en España como en México, y quizás con la circunstancia de que los dominicos del convento de Coyoacán, de donde dependía, hubieran bautizado ya al pueblo de Tenanitla, en que se asentó el hospicio, con el nombre del santo, tenemos más que explicada y justificada la razón por la cual se llamó Hospicio de San Jacinto de China.

Durante todo el siglo XVII y el XVIII “Por este hospicio... pasaron casi todas las Misiones que llegaron a Filipinas hasta el fin del primer tercio del siglo XIX”. En efecto, el último vicario del Hospicio de San Jacinto se embarcó para España en 1825 y después vinieron las confiscaciones, transacciones, ventas y demás acciones de acabamiento de esta institución y de sus bienes en México.¹⁶

Al suroeste de la ciudad de México, entre Chimalistac y El Pedregal, se encuentran los restos en pie del Colegio Capitular de Señora Santa Ana de Carmelitas Descalzos y su iglesia, que el pueblo durante siglos ha llamado tercamente “San Angel”, haciendo extensivo el nombre a toda la zona. Pues bien, a poco subir de la Plaza del Carmen de “San Angel”, llega el espectador al jardín de San Jacinto. Y no bien entra al atrio cerrado, tiene a vista la iglesia y el hospicio de San Jacinto con su pequeña torre, que con dificultad se asoma sobre el caserío circundante. Aunque casi despojada de su ornamentación barroca, la iglesia, abierta al culto, se mantiene en muy buen estado de conservación, lo mismo el hospicio u hospedería, construido en forma de claustro arrimado a los muros de la iglesia. Es notable la falta de la huerta, pero esta pérdida se subsana, aunque poco, con la aún abundante vegetación que hay en la zona.

¹⁶ Pablo Fernández, *op. cit.*, pp. 30-31, 353-354. En el contrafuerte que está al lado derecho, según se mira de frente, del arco de la puerta principal, se encuentra en una de las canteras, un poco abajo de la altura media del espectador, esta inscripción: “A 9 D AGUSTO / MORO MIGVEL IVA / CHIN AºS 1614”, que puede trasladarse así: Miguel Moro iba a China a 9 de agosto de 1614 años.

Buen trabajo será estudiar los altares, la reja de la capilla, las pinturas y demás objetos antiguos de arte que hay allí, para aclarar su vinculación a la vida del hospicio.

Por la conservación de su conjunto arquitectónico, por su belleza y especialmente por su situación respecto a la ciudad de México, es un modelo el Hospicio de San Jacinto de China.

El Hospicio de San Nicolás de Tolentino

Nació San Nicolás en la Marca de Ancona, en la costa Adriática de Italia, hacia 1245. Muy joven ingresó a la Orden de San Agustín y buscó su camino de perfección, siendo un santo amable y muy humano que, según se sabe, tomaba tres vasitos de vino al día. Por 1275 se estableció en Tolentino y allí permaneció hasta su muerte, ocurrida el 10 de septiembre de 1305.

Dice un biógrafo que su lema de religioso obediente era *Libenter faciam* (libremente lo haré); que gustaba sobremanera de un verso de un salmo que dice "Me ofrezco en sacrificio de alabanza a Vos, Señor"; y que su santidad se simboliza con una estrella, porque en los últimos días de su vida brilló una, sobre Tolentino. Mas ninguno de estos elementos concuerda muy rotundamente con la idea de poner un hospicio de misioneros bajo su patrocinio, mucho menos porque fue totalmente un religioso enclaustrado, conventual; aunque según el espíritu de la época y de la Iglesia, el alma contemplativa no se contrapone con la embargada de celo misionero, sino que se complementan, es lícito deducir que un hecho, una circunstancia al parecer trivial, pudieron haber ayudado a decidir que San Nicolás fuera el titular de un hospicio de misioneros del oriente. Además de la circunstancia rotunda de que era un santo agustino y de que puede asimilarse su estrella a la que guio a los Reyes Magos de oriente, parece haber sido definitorio el hecho de que, habiendo corrido su fama de santidad después de su muerte, comenzó a obrar milagros. Y entre ellos tuvo mucha resonancia la resurrección de una muchacha, natural de Fermo, Italia, que se llamaba Filipina. Por lo cual, siendo las Filipinas el destino primero de los misioneros que iban de Nueva

España, pudiera ser que por ese motivo nombraron de San Nicolás al hospicio¹⁷.

En 1605 pasó por Nueva España una "barcada" de misioneros religiosos agustinos ermitaños con destino a Filipinas. Iba en su compañía la primera misión de agustinos descalzos o recoletos. Y juntos llegaron los dos grupos a las Islas del Poniente o Filipinas en 1606.¹⁸

Posteriormente los recoletos establecieron provincia en Filipinas y tuvieron en Nueva España un hospicio para sus misioneros.¹⁹ De su fundación, progresos y estado no tenemos información alguna. Pero los planos antiguos de la ciudad de México nos dan noticia de él y nos muestran su imagen. El *Mapa, Plano de la Muy Noble Leal e Imperial Ciudad de México...*, fechado por el ilustre potosino don José Antonio de Villaseñor y Sánchez en 1753, incluye en el número 62 de su leyenda al Hospicio de San Nicolás; y lo muestra en el cuerpo del plano situado precisamente en la calle de San Nicolás, pues de él tomó el nombre (ahora llamada de República de Guatemala) que corre de oriente a poniente, mirando su fachada hacia el sur y su puerta principal directamente hacia la calle que va del antiguo Hospital del Amor de Dios y Academia de San Carlos y del ábside de la iglesia de Santa Inés (ahora calle de la Academia) y en él termina. También lo muestra el *Plano geométrico de la Imperial, Noble y Leal Ciudad de México...*, fechado por Ignacio de Castera en 1776. En él aparece marcado con el número 65.²⁰

Y Artemio de Valle Arizpe anota lo siguiente:

El que fué Hospicio de San Nicolás hoy corresponde a la casa número 90 de la actual Avenida de la República de Guatemala. Fue edificada por los agustinos recoletos que vinieron a México en 1605, establecieron en ella un hospicio bajo la advocación de

¹⁷ Victorino Capánaga, "San Nicolás Tolentino", *Año Cristiano III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, pp. 619-624.

¹⁸ Gaspar de San Agustín, *Conquista de las Islas Filipinas (1565-1615)*. Edición, introducción, notas e índices por Manuel Merino, OSA, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, pp. 724-725.

¹⁹ Manuel del Val y Ricardo Zugasti, *Caridad y ciencia. Los padres agustinos recoletos en México*, México, D.F., 1972.

²⁰ *Atlas de la ciudad de México*, Programa de intercambio científico y capacitación técnica del Departamento del Distrito Federal, 1981.

San Nicolás. Suprimido por decreto de las cortes españolas el 10. de octubre de 1820, la casa benéfica fue convertida en particular, y el primero que allí vivió fué el general don Vicente Guerrero, a quien la dio el Gobierno en premio de los servicios que prestó en la causa de la Independencia.²¹

Aunque con las reservas del caso, puesto que era un hospicio de los mismos religiosos y no casa de beneficencia ni asilo de menesterosos, como parece suponer don Artemio, su aportación precisa y enriquece el conocimiento sobre el Hospicio, sobre todo porque lo limita en el tiempo con la consumación de la independencia, principio del fin de los hospicios. Acudiendo a la citada calle de la República de Guatemala, se encuentra un edificio marcado con los números 80 y 82. Es de dos plantas con entresuelo, lo cual le da una notable esbeltez. El trabajo y la ornamentación de su fachada lo denuncian barroco. Tiene una inscripción que dice: Padre San Agustín Año de 1742; y en la clave del marco de la puerta una mitra labrada en la cantera, símbolo de San Agustín.

Contiguo está otro edificio marcado con el número 84. Es también de dos plantas y de estilo barroco y ostenta dos inscripciones, una de las cuales dice: S^{ta} Aug^{ta}. Ob^o. de Bona que se hizo allí del Real Seminario de Minería, aún en tiempos que nos hace suponer que por entonces se ampliaron las instalaciones del hospicio hacia su lado oriente. Quizás el edificio que sigue, marcado con el número 86 y con una fachada del más puro estilo "colonialoide" de este siglo, groseramente clavado entre auténticos ejemplares del gran barroco virreinal mexicano, haya sido levantado sobre parte del hospicio que tiene la inscripción del año 1771, pues, según se entra al hermoso patio de éste, sostenido con columnas que cómodamente pueden competir con las del patio del palacio de los condes del Valle de Orizaba (Palacio de los Azulejos) se advierte que está incompleto o mutilado. Mas al verlo no se sabe si es sólo su belleza la que impresiona o la suciedad y el abandono criminal en que se tiene a tan venerables edificios o ambas cosas, o si son

²¹ Artemio de Valle Arizpe, *Historia de la ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, México, Editorial Pedro Robredo, 1939, pp. 438-439.

tales, suciedad y abandono, los que le dan un algo indescriptible que los hace más atractivos.²²

Enseguida hay otro edificio marcado con los números 90 y 92, que por lo tanto corresponde al señalado por Valle Arizpe. Pero no parece haber sido del hospicio, pues tiene una inscripción labrada en la cantera que informa sobre la instalación que se hizo allí del Real Seminario de Minería, aún en tiempos virreinales. Esto es que hay una contradicción y que, mientras no se demuestre lo contrario, no fue tal, pese a que Valle Arizpe afirmó que el edificio del número 90 fue el hospicio. A que puede agregarse el hecho de que, en los citados planos de la ciudad de México, la parte que corresponde a este edificio se ve muy fuera de los límites del Hospicio de San Nicolás de Tolentino.

Los jesuitas de Filipinas

La Provincia de la Compañía de Jesús de Filipinas nació de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España. Pero “conservó cierta dependencia y relaciones con la de México y siempre tuvo en el colegio de San Andrés de México su procuraduría. “Bastantes años antes de la expulsión (de los jesuitas en 1767) se hallaba el llamado Colegio de San Andrés ocupado por la Procuraduría de Filipinas y de las Misiones del Norte y luego... trabajaron allí los padres ocupados en la Casa de Ejercicios de Araceli”.²³ O sea que los negocios de la lejana provincia filipina estuvieron siempre perfectamente atendidos en México. ¿Y el hospicio para alojar a los misioneros?

De la Compañía de Jesús es de la única familia religiosa que no tenemos noticia que haya dedicado una institución o un edificio para hospedería de los misioneros. Hay cuentas y relaciones de su paso. Pero siempre aparecen hospedados en

²² Ojalá que las instituciones, como la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos y el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, propiciaran el rescate de estos monumentos.

²³ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767* (Compendio histórico) por... Tómo I, *fundaciones y obra*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, pp. 31-32, 92. El Colegio de San Andrés estuvo donde ahora está el Palacio de Comunicaciones, en la calle de Tacuba, frente al Palacio de Minería.

las casas de la provincia, especialmente en El Colegio de México o sea el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo ²⁴ (en cuya iglesia funcionó hasta hace pocos años la Hemeroteca Nacional) que estuvo situado al noreste de la zona central de la ciudad de México, conocida ahora como Centro histórico.

Un párrafo de la *Crónica* del padre Pedro de Rivas nos demuestra que el hospedaje siempre lo proporcionaron los jesuitas de México: "Luego que llegó a la provincia de México, donde todos los de la Compañía que pasan a Filipinas son hospedados como hermanos muy amados en Cristo, se dio a conocer el P. Juan de Bueras... hasta que se embarcó para Filipinas" ²⁵.

En fin, la hospitalidad que en México se brindaba a los misioneros jesuitas que iban a Filipinas duró desde fines del siglo XVI, en que se erigió la semiprovincia de Filipinas, hasta la expulsión de esos religiosos de todos los reinos de España en 1767, y así es la primera orden que sufrió contrariedades en su labor misionera y en sus casas de México, como las sufrirían las demás en el siglo XIX.

Conclusión

Constituyen los hospicios de México para misioneros del oriente unos eslabones preciosos de una cadena tendida desde España, que vinculó con gran fuerza a México a Filipinas y por su medio a todo el oriente. Para ello fue necesario el desfile continuado durante siglos de centenares de hombres que entregaron su vida a veces en plan muy heroico y que con sus actitudes levantaron un gigantesco puente de comunicación cultural, dejando como muestra de ello los hospicios, que en el caso de México son verdaderos monumentos históricos y artísticos, aunque criminalmente destazados, que por su naturaleza y fines son parte del patrimonio universal y por extensión fueron centros de estudios de lenguas y de gran movimiento económico, ya que para sostenerlos es lógico que era necesarísimo.

²⁴ Francisco Zambrano, *op. cit.*, T. V, 1965, p. 571.

²⁵ Francisco Zambrano, *op. cit.*, T. IV, p. 305.

En síntesis, forman estos hospicios una magnífica porción del patrimonio religioso histórico y artístico del Nuevo Mundo. Se distinguen por su singularidad ya que no abundaron. Pero su esencia principal podemos hallarla en la intención declarada de la España Católica del Siglo de Oro que, en referencia al oriente, buscaba que *A solis ortu usque ad occasum laudeter nomen Domini* (Desde la salida hasta la puesta del sol sea alabado el nombre del Señor).

JORGE SERRANO

Acercamiento a la comparación en Aristóteles*

I. Introducción

NO nos cabe la menor duda acerca del inicio o invención de la metáfora o comparación. Es decir, sabemos perfectamente que Aristóteles no inventó la comparación. Muchos pueblos la utilizaron antes que el Estagirita. *La Biblia*, por ejemplo, está llena de innumerables comparaciones y metáforas. Incluso tengo la impresión de que toda *La Biblia* es una gigantesca metáfora a través de la cual se entienden muchas cosas que no aparecen literalmente en ella.

Lo que sí encontramos en Aristóteles es un manejo sistemático de la comparación o metáfora. De igual manera encontramos en el filósofo griego un estudio pormenorizado de la metáfora: sus alcances, sus límites, su validez pedagógica, los diversos niveles que cubre, etcétera.

En nuestros días Paul Ricoeur —entre otros— ha llamado fuertemente la atención sobre la metáfora y su importancia; diversas obras evidencian lo que acabo de señalar. Pero volvamos a Aristóteles. Fundador de varias ciencias, Aristóteles se dio a la tarea de estudiar el lenguaje —las *Categorías*, *De la interpretación*, la *Retórica* y la *Poética*, algunas de sus obras— están allí para hacérselo ver. Ciertamente su estudio del lenguaje es muy primitivo, sobre todo si lo comparamos con la manera en

* Ponencia presentada el 15 de diciembre en el II Congreso Nacional de Filosofía que se llevó a cabo en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, del 9 al 16 de diciembre de 1985.

que actualmente se estudia el lenguaje, ya sea el formal o el ordinario.

Sabía el Estagirita que las cosas tienen un nombre y que con esos nombres de las cosas y otras palabras podemos construir un lenguaje que nos permita entendernos. Así pues, las expresiones que empleamos traducen nuestros pensamientos. En este sentido se dice que hablamos porque pensamos.

Sabemos —y también lo sabía Aristóteles— que existen situaciones o momentos en la vida del ser humano en los que las palabras que empleamos habitualmente se nos revelan súbitamente con su radical insuficiencia. Por una parte son como gritos afónicos venidos a menos, incapaces de expresar el furor, el júbilo, la admiración o la desesperación de nuestro ser. Y, por otra parte, son tan bastas, tan primitivas y groseras que parecen incapaces de llegar a perfilar con mediana exactitud un pensamiento, de distinguir entre dos sentimientos, de formular todos los matices del hastío humano.

Sabemos que al ser traducido a palabras, todo pensamiento se enfría, se empobrece. Conviene advertir que esta degradación va precedida de otra; se convierte en pensamiento, lo que en principio era intuición o vivencia, en el momento en que éstas fueron conceptualizadas. Desgraciadamente, parece que el pensamiento posee ya la estructura reductora del lenguaje. Observamos cómo una vivencia amorosa es siempre más rica que cualquier especulación sobre el amor; cómo la sensación de culpa que a veces nos sobrecoge, es mucho más profunda que cualquier pensamiento acerca de nuestra responsabilidad; cómo los sentimientos de gratitud o de gozo que embargan a un sujeto que se sabe amado, son superiores a sus propias ideas en torno a lo que denominamos la felicidad del ser humano. Ahora bien, todas estas ideas y pensamientos habrán de sufrir una nueva y mayor restricción cuando se conviertan —o será mejor decir: se reduzcan a— en palabras. Hay como una depauperación progresiva y fatal.

Cada uno, claro está, percibe mejor aquella deficiencia del lenguaje que más contraría sus pretensiones. Los enamorados se lamentan de que las palabras les resultan insuficientes para declarar su pasión; protestan contra el lenguaje tan átono, uniforme e impersonal. El filósofo lo encuentra demasiado

equivoco y concreto. Al poeta, en cambio, quizá le parezca demasiado abstracto, inflexible y pálido. El científico lo quiere más riguroso; el sofista, más ambiguo. El pedagogo echa de menos un lenguaje más claro, aunque el místico preferiría otro más oscuro. Nunca —según parece— podrá darse una coincidencia perfecta entre la experiencia, que es personal y concreta, y sus signos lingüísticos, que son universales y abstractos.

Consciente de todo esto —y de algo más que se podría añadir— Aristóteles echó mano —entre otras cosas y como recurso para su filosofía— y sometió a estudio la metáfora, la comparación para ser empleada como vehículo menos inadecuado en cuanto transmisor de conocimientos, como pedagogía académica y como criterio crítico del discurso filosófico.

II. La comparación en Aristóteles

La presente ponencia pretende ser una aproximación o introducción al estudio de la comparación en Aristóteles. De ninguna manera pretende ser exhaustiva y completa. El tema, además de importante, es muy amplio. Los límites de la ponencia no permiten sino hacer una introducción al tema, además de señalar sus principales ideas.

Es instructiva la no equivalencia —buscada voluntariamente— entre comparación y metáfora en el caso de Aristóteles en particular. En efecto, podemos pensar —como primera aproximación— en una cita doctrinal del mismo Aristóteles. Esta se refiere de hecho a la metáfora y no precisamente a la comparación. Sin embargo, si continuamos investigando en el *corpus aristotelicum* encontramos que la metáfora puede servir como comparación y viceversa, ya que sólo cambia la formulación: “la comparación (en algunas traducciones aparece el término ‘imagen’ en lugar del término comparación) también es metáfora, ya que difiere poco de ella”.¹

Al tratar de las propiedades de la expresión, y en primer lugar de la claridad, Aristóteles dice que los términos propios dañan claridad al lenguaje, mientras que los traslaticios lo elevan

¹ Aristóteles, *Retórica*, 1406b, 14-17. Todas las citas de Aristóteles han sido tomadas del libro *Obras de Aristóteles*, 2ª edición, traducción de Francisco P. Samaran, Madrid, Editorial Aguilar, 1967.

y le prestan ornamento. A continuación puntualiza particularmente sobre la metáfora y señala que “La metáfora, más que nada es la que da claridad y agrado y distinción”.²

Téngase presente que se trata, desde luego, de la metáfora adecuada, como lo precisa Aristóteles. De cualquier manera no deja de llamar la atención que el mismo Aristóteles atribuya a la metáfora la primacía en el orden de la claridad. La metáfora será adecuada —agrega— si tiene su base en la debida proporción; de lo contrario, se mostrará que es impropia, pues las notas divergentes se encuentran sobre todo en la yuxtaposición.

De esto se puede inferir que también las notas convergentes y semejantes destacarán sobre todo en la yuxtaposición, dado el caso que tuviéramos la metáfora apropiada, fundada —de nuevo— en la debida proporción. Y esto ha de ser, evidentemente, en beneficio de la claridad, de esa claridad que Aristóteles ha adjudicado a la metáfora, sobre toda otra forma de expresión.

Si se transfieren ahora estas conclusiones de la metáfora a la comparación, cuando menos dentro del ámbito de la teoría y de la práctica del mismo Aristóteles, que tan íntimamente vincula una a otra, se puede concluir que es también la claridad lo que en primer lugar pide a la comparación la especulación aristotélica, tan conocida por su carácter abstracto.

Aristóteles ha vinculado la claridad a la metáfora más que a ningún otro recurso expresivo; claridad que haremos extensiva —de manera hipotética, pero no gratuita— a la comparación.

Ahora bien, esta claridad ha sido rebajada por muchos comentaristas a recurso de iluminación extrínseca del pensamiento, o también a simple ornato o a los demás valores estético-literarios tan bien registrados por Aristóteles. Téngase presente que Aristóteles no postula el atributo de la claridad sino para la metáfora apropiada, fundada en la semejanza. En esa claridad confiamos al acercarnos al binomio comparación y pensamiento en Aristóteles.

La comparación es una figura del lenguaje, aunque en

² Aristóteles, *Retórica*, 1405a, 8-9.

este caso sin implicación literaria alguna. Se puede describir como aquello que vincula dos términos explícitos mediante una conexión gramatical que indica semejanza.³ Jamás debe confundirse la comparación con el ejemplo, simple verificación de la noción o ley general en un caso concreto. El ejemplo carece casi siempre de aquella alteridad en los términos que es indispensable para lograr la yuxtaposición, gracias a la cual destacan, según el parecer de Aristóteles, las notas divergentes y, por lo mismo, como ya se dijo, las convergentes y semejantes.

Queremos aquí mostrar que la comparación, como la entiende Aristóteles —en cuanto forma de pensamiento— permite ser desdoblada en dos vertientes esenciales: la que está frente al sujeto cognoscente y la que mira a los objetos implicados; el que trata de conocer y la comparación misma. La primera atañe a la comparación en cuanto función cognoscente; la segunda, a la validez cognoscitiva de la función. La primera es gnosológica; la segunda, viene a ser crítico-ontológica.

La obra de Aristóteles, valiosa por muchos conceptos, no sólo considera las comparaciones como una forma práctica de pensamiento, sino que además formula una teoría de la comparación, la cual, evidentemente, nos interesa para la interpretación de sus comparaciones.

Hace ya tiempo que Paul Ricoeur llamó la atención de manera sistemática e insistente, sobre la importancia de la metáfora en el discurso. En una de sus obras se pregunta: ⁴ “¿Es la metáfora una obra en miniatura? La obra completa, ¿puede ser considerada como una metáfora prolongada?” A estas cuestiones viene a dar una respuesta sustancialmente afirmativa. Existe, según P. Ricoeur, una cierta convergencia entre la interpretación de la metáfora y la de la obra de que ella forma parte. Así, si la interpretación de metáforas locales es iluminada por la interpretación del texto como un todo, también viceversa: “la interpretación de la obra, tomada como un todo, es

³ Puede tratarse de conjunción, adverbio, adjetivo o expresión equivalente.

⁴ Ricoeur, P., “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 70, Février, 1972, pp. 93-112.

controlada por la explicación de la metáfora como fenómeno local del texto".⁵

Ahora bien, es notable que el ejemplo que cita Ricoeur procede curiosamente de la *Poética* de Aristóteles. En realidad este ejemplo le permite a Ricoeur mostrar la doctrina de la metáfora y de la mimesis, entre las cuales ve la presunta conexión de la tesis que intenta formular. Veamos esto con algún detenimiento. Señala Aristóteles que la mimesis hace parecer las acciones humanas más altas de lo que son en realidad; por otro lado, la función de la metáfora es trasponer los significados del lenguaje ordinario en favor de los peregrinos. Se pregunta Ricoeur si no existe una afinidad profunda al mismo tiempo que mutua entre el proyecto de hacer parecer las acciones humanas mejores de lo que son y el procedimiento especial de la metáfora que eleva el lenguaje por encima de sí mismo.

No obstante que hay algunas diferencias entre la metáfora y la comparación en la doctrina de Aristóteles, prácticamente se equiparan —como lo aclararé más adelante. Aunque el objetivo que Aristóteles y Ricoeur persiguen, y probablemente también la visión que uno y otro profesan, es distinta, no deja de llamar la atención sobre lo similar de ambos proyectos. En efecto, por muy sugestiva que sea la persecución de las imágenes o comparaciones en la esfera del subconsciente, pienso que la alienación de las mismas en el plano de lo consciente es algo que posee su verdad; más aún, parece que la investigación de esta verdad precede al sondeo del subconsciente.

III. Cuál es la concepción que Aristóteles tiene de la comparación

Sobre la significación de la comparación, Aristóteles afirma, primero, que: "...es imposible aprenderla de otro y es indicio de dones naturales, ya que usar bien de la metáfora equivale a percibir lo semejante".⁶

De estar en lo cierto Aristóteles, resulta que es posible, a través del breve recurso de la comparación o la metáfora —por así decirlo: sello individual y obra en miniatura— discernir algún rasgo esencial del pensamiento aristotélico. Existen obras

⁵ Apud E. I. Martino, *Aristóteles. El alma y la comparación*, p. 13.

⁶ Aristóteles, *Poética*, 1459a, 6-8.

de Aristóteles en las cuales esto sería posible, pero habría otras en las que sería un poco más difícil.

En segundo lugar —y aclarando algo que quedó pendiente— Aristóteles ha vinculado tan íntimamente la comparación a la metáfora, que se puede decir que no trata de la comparación sino para inculcar su reducción a la metáfora, al menos en su contenido conceptual. Veamos algunos pasajes de las obras de Aristóteles en los cuales apoyamos nuestra afirmación:

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 comparación; y, si dice “hecho un león se precipitó”, 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.⁷

Añade en otro lugar:

...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 de Samos 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 otras (o por chocar unas con otras en el vendaval al caer, o tal vez porque son cortadas por una hacha que tiene el mango de la misma madera); así también, los beocios por sus luchas internas...⁸

Tras la lista de comparaciones, Aristóteles insiste, una vez más —tercera vez en este grupo de comparaciones— en la vinculación entre metáfora y comparación. Veamos:

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 proporcional ha de poder aplicarse recíprocamente a cada uno de los

⁷ Aristóteles, *Retórica*, 1406b, 20-26.

⁸ *Ibid.*

términos homogéneos; por ejemplo, si la copa es el escudo de Dionisio, también puede llamarse al escudo copa de Ares.⁹

Pero es preciso que aclaremos y amplifiquemos lo que Aristóteles nos dice acerca de lo “proporcional” en la metáfora, ya que parece, por su insistencia, que esto es medular en el recurso de las metáforas. Tal parece que cuando Aristóteles trata de la metáfora estuviera pensando particularmente en la metáfora proporcional:

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 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.¹⁰

Vemos, pues, que Aristóteles asimila comparación y metáfora por su contenido conceptual. Queremos hacer aquí dos añadidos. Aristóteles se refiere en todos estos casos —y en muchos otros también— a la metáfora “proporcional”. Nos quedan, pues, dos cuestiones pendientes: qué es metáfora, y qué es lo “proporcional” en una metáfora.

Por lo que puede observarse, Aristóteles asimila la comparación a la metáfora; esto ya quedó claro. Veamos ahora lo que entiende por metáfora, ya que a ésta ha sido reducida la comparación. Aunque no sólo en la *Poética* aparece lo que el de Estagira entiende por metáfora, ahí encontramos la siguiente cita: “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”.¹¹

⁹ Aristóteles, *Retórica*, 1407a, 1-5.

¹⁰ Aristóteles, *Retórica*, 1410b, 10-19.

¹¹ Aristóteles, *Poética*, 1457b, 6-9.

Y agrega:

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 lo tanto a la tarde vejez del día, y a la vejez la tarde de la vida, como hace Empédocles, u ocaso de la vida.¹²

Aristóteles destaca, entre todas las clases de metáfora, la que es “proporcional”. A fin de cuentas ésta parece encarnar, *strictu sensu*, a la metáfora, ya que la primera y la segunda más bien se refieren a sinécdoques. La tercera se refiere a la metáfora “proporcional”.

De las cuatro clases de metáfora las más aceptadas son las que se basan en la proporción. Así Pericles dijo de la juventud 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.¹³

La metáfora es, pues, una “proporción”. Aunque ciertamente no se trata de una “proporción” matemática —en todo caso no es estrictamente lo que el matemático entiende por “proporción”. Más bien sería algo semejante a lo que Aristóteles entiende —en otra de sus obras— como la definición de la justicia; allí señala Aristóteles: “Lo justo es lo proporcional. Porque lo proporcional no es únicamente propio del número, sino en general, de la cantidad. Pues la proporción es la igualdad de dos relaciones y consta al menos de cuatro términos”.¹⁴

Los traductores de las obras de Aristóteles nos señalan —*v. gr.*, Martino en su obra citada— que no quisieron traducir al castellano “igualdad de dos razones” con el objeto de escapar a la igualdad matemática, estricta, justamente la que Aristóteles trasciende al aplicar la “proporción” a la justicia.

¹² Aristóteles, *Poética*, 1457b, 16-25.

¹³ Aristóteles, *Retórica*, 1410b, 36-1411a, 5.

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1131a, 29-32.

Nótese, igualmente, que al hacer esto Aristóteles en el caso de la comparación o de la metáfora evade la igualdad matemática, relajando, en beneficio de una “proporción” cuyo contenido no es en absoluto cuantitativo, sino simplemente de una semejanza.

La semejanza, como la razón de ser de la comparación o metáfora, se inculca estrictamente en el siguiente pasaje, que es interesante además por otros conceptos que aquí sólo apuntaremos de pasada. Nos parece oportuno citar aquí el siguiente pasaje de Aristóteles porque, justamente basándose en este texto —y otros más del Estagirita— algunos comentaristas señalan que la metáfora sólo tiene un papel estilístico y oratorio. Veamos:

Algunas cosas se expresan no por homonimia ni por metáfora, ni por término propio como, por ejemplo, si se define la ley como medida o imagen de las cosas que son justas por naturaleza. Semejantes expresiones son peores que la metáfora. Porque la metáfora da a conocer de algún modo, mediante la semejanza, lo significado, pues todos los que se valen de la metáfora lo hacen conforme a cierta semejanza. Pero esta expresión no da a conocer pues ni siquiera existe la semejanza conforme a la cual la ley pueda ser medida o imagen ni tampoco se acostumbra a llamarla así en propiedad. De modo que, si alguien dice que la ley es en propiedad medida o imagen, miente. Porque sólo es imagen aquella que se produce por imitación, lo cual no ocurre con la ley. Pues, si no habla con propiedad es evidente que habla obscuramente y peor que todas las expresiones que se hacen según metáfora.¹⁵

No hay que olvidar —para comprender esta disminución de la metáfora— que se trata de salvar o establecer con rigor su definición. Sigue siendo válida, en Aristóteles, la exigencia de semejanza que él mismo formula para la comparación o metáfora.

Pero, finalmente, ¿qué es lo que significa propiamente la semejanza en Aristóteles? Todo el problema de la metáfora y de la comparación estriba en esto. So pena de tener que eliminar todo lo anterior, tenemos que llegar a precisar, ponderar y

¹⁵ Aristóteles, *Tópicos*, 140a, 6-17.

aceptar —o no— la validez, tanto de la metáfora como de la comparación que — si hemos entendido a Aristóteles en este punto— descansan en la semejanza. Pensamos que no se trata de un problema sencillo, sino urgente.

En otra obra mayor Aristóteles¹⁶ había señalado que: "...el ser se dice de muchas maneras".¹⁷

Ahora bien, después de enumerar una serie de esas maneras múltiples del ser, lo mismo afirma Aristóteles de algo que vendría a ser como un correlativo del ser, la semejanza, pues más adelante añade: "...lo semejante se dice de muchas maneras".¹⁸

Parecería que Aristóteles simplemente ha eludido el problema; lo mismo que ha dicho para el concepto de ser lo afirma para un correlativo: la semejanza. Sin embargo, Aristóteles ha intentado definir lo semejante. Es más, lo intenta varias veces, aunque quizá no satisfecho del todo con las primeras definiciones que propone: "...son semejantes aquellas cosas cuya cualidad es una".¹⁹

Volvemos a encontrarnos con otra definición comprendida dentro de una enumeración de cosas que son semejantes: las que siempre o las más de las veces poseen las mismas afecciones según el filósofo griego: "Aquéllas cuya cualidad es una, las que en común poseen más cualidades contrarias o más importantes".²⁰

En otro pasaje de la misma obra, en la cual hace otra enumeración, Aristóteles reitera de varios modos la pertenencia a la misma especie como razón de ser de la semejanza, aun cuando, por otro lado, los ejemplos señalados —nos parecen— caen bajo la unicidad de la cualidad común, que se ha visto en anteriores definiciones o descripciones de lo semejante: "Por ejemplo, el estaño es semejante a la plata en lo blanco, y el oro al fuego en lo amarillo y rojizo".²¹

Después de todo lo anterior podemos concluir lo siguien-

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, L. IV, Cap. 2, 1003b.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1054b, 14.

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1021a, 11-12.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1018a, 15-18.

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1054b, 11-12.

te: la semejanza viene a ser el contenido conceptual de la comparación, contenido del cual arranca —o en el que gravita, depende el ángulo desde el cual observemos— todo lo demás. Y esto porque de la semejanza entre el objeto de la comparación y el objeto comparado arranca la acción que tiende a conocer a este último; *i. e.*: la función propia de la comparación, como forma de pensamiento. Así como también la validez crítica de la comparación descansará, obviamente, en la pretendida semejanza que ella formula.

IV. Finalidades de la comparación en Aristóteles

Varias son las finalidades que Aristóteles se propone con las metáforas —o comparaciones— que emplea a lo largo de sus escritos. En primer lugar trata de enseñar algo al que no sabe; o enseñar mejor al que ya sabe. En una palabra, la metáfora o comparación pretenden cumplir una función pedagógica:

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 género; porque las dos se han marchitado. También las comparaciones de los poetas producen el mismo efecto.²²

Si se observa con cuidado este texto de Aristóteles, se puede concluir que lo que realmente enseña es la metáfora. En efecto, las palabras conocidas ya no nos enseñan nada y las desconocidas, por razones diferentes, tampoco. Esto nos muestra —como ya se ha podido observar— la predilección de Aristóteles por lo isomorfo o análogo sobre lo unívoco, en filosofía.

Todo esto tiene gran congruencia con el pensamiento general de Aristóteles. Sabemos, en efecto, que en el *Organon* dice que existen “cosas más cercanas a nosotros” y que en este sentido son mejor conocidas para nosotros. Existen, por otra parte, objetos que siendo más cognoscibles en sí mismos, lo son

²² Aristóteles, *Retórica*, 1410b, 10-16.

menos para nosotros. La demostración, la ciencia, la enseñanza del maestro consiste en llevar al alumno de lo que es más conocido “para nosotros” a lo que es más conocido “por sí o en sí mismo”. Esta trayectoria la realiza también la metáfora. La comparación, bien manejada ciertamente, permite que nuestra inteligencia pase de lo sensible a lo inteligible, lo cual es otra manera de expresar lo que ya se ha señalado.

Otro de los objetivos o finalidades que Aristóteles se propone cuando emplea —o cuando enseña el papel de— la metáfora es aprovechar que ésta —o la comparación— posee una validez crítica o gnoseológica. Son múltiples los lugares en donde aparece la explicación de Aristóteles en relación con lo que se viene diciendo. Uno, quizá, de los más lúcidos aparece en su *Moral o Ética Nicomaquea*. Allí nos hace ver que al tratarse del comportamiento humano las cosas no pueden ser consideradas de manera absoluta; es decir, en el caso del hombre y su comportamiento, las cosas sólo pueden ser aproximadas —como, por otra parte, ocurre con la salud, con la medicina y con la navegación. Y, si esto es así, al tratarse de la ética, con mayor razón lo será en cada uno de los casos particulares en los que el mismo sujeto deberá juzgar de la conveniencia —o no— del acto según las circunstancias; así:

En primer lugar hay que tener presente que las cualidades morales son de tal naturaleza que se destruyen por defecto y por exceso, como vemos en las fuerzas y en la salud, pues nos vemos obligados a valernos de testimonios visibles a propósito de las cosas invisibles. Así, los ejercicios excesivos y los deficientes destruyen las fuerzas, y de modo semejante la bebida y la comida perjudican a la salud, si son excesivas o deficientes, mientras que las cantidades adecuadas la producen, la aumentan, la preservan. Así ocurre también con la templanza, el valor y las demás virtudes.²³

Son varios los elementos que integran el aserto, fundamental para nosotros, de que nos encontramos obligados a valernos de testimonios visibles a propósito o acerca de aquello que es invisible para nosotros. Entre estos elementos se en-

²³ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1103b.

cuentran, por un lado, los testimonios visibles, la necesidad violenta, en ocasiones, que tenemos para recurrir a ellos y las cosas invisibles o, en todo caso, no aparentes, no manifiestas.

Ahora bien, esta necesidad del medio sensible pertenece a la dimensión crítica de la metáfora. Aparece un cariz que estaba ausente en el elemento anterior. En efecto, aquí se trata de un sentido objetivo-subjetivo y no meramente subjetivo como se destacó renglones arriba. Así, vemos que la metáfora remite, conduce al sujeto que está conociendo hacia el objeto invisible —hacia lo inteligible— que es la meta del conocimiento.

Convine destacar aquí que no puede reducirse esta consideración a la función pedagógica, como más de alguna vez se ha pensado. En efecto, en esta segunda función la metáfora no sólo ilumina al sujeto en relación con un objeto invisible —función pedagógica— sino que, además, la metáfora constituye un testimonio objetivo, una cierta prueba de que el objeto invisible, el objeto inteligible *es*, en realidad, tal y como se le presenta, a través de la analogía con el objeto visible.

En este sentido, podemos decir que la analogía —en la metáfora o comparación— no viene solamente a iluminar sino que se constituye en la razón de la realidad que análoga.

Esta concepción que Aristóteles tiene acerca de la metáfora lo lleva, incluso, a formulaciones *prima facie* sumamente audaces. En efecto, en Aristóteles encontramos que este dar testimonio tiene un doble carácter crítico-ontológico:

Si damos fe a lo que observamos en los objetos a nuestro alcance, podemos deducir que la naturaleza de la substancia primera es eterna e inmutable. Pues parece que el *logos* da testimonio a los fenómenos, y los fenómenos al *logos*.²⁴

En todos los textos que se han mencionado y en sus comentarios aparece la idea de Aristóteles acerca de la realidad; en efecto, para el filósofo griego la realidad no es “unidimensional”, tiene varios niveles, no todo se encuentra en la superficie, ni tampoco todo se encuentra en las profundidades. Esto hace, entre otras cosas, que la realidad, en ocasiones nos sea

²⁴ Aristóteles, *Del cielo*, 270b, 4-5.

difícil de alcanzar; mejor dicho, su verdad no nos es tan fácilmente alcanzable. La dificultad de hacerlo resulta doble: "Porque, así como se comportan los ojos de los murciélagos para con la luz del día, así también el entendimiento de nuestra alma para con las cosas más claras por naturaleza".²⁵

En otro lugar se refiere a lo mismo aunque procede en sentido inverso: "El demostrar las cosas claras por las oscuras es propio del que no sabe discernir lo que es conocido por sí y lo que no lo es".²⁶

De este esbozo o ensayo acerca de la naturaleza y la función que la comparación tiene dentro de la concepción de Aristóteles, podemos extraer conclusiones que permitan tener una noción clara de las ideas que aquí se han expuesto.

V. Conclusiones

1ª. Aristóteles está convencido de que la realidad tiene una diversa densidad. Existen niveles de profundidad mayor y niveles más superficiales. En este sentido se expresa de manera clara señalando que existe el conocimiento de lo sensible y el conocimiento de lo inteligible.

2ª. En el tratamiento que Aristóteles hace de la comparación se aprecia una gran congruencia con una de sus más queridas tesis: su forma de concebir el conocimiento. En efecto, Aristóteles señala que nada existe en la inteligencia —en el alma— que antes no hubiera pasado por los sentidos. La comparación viene a ser como un puente entre lo sensible —sentidos— y lo inteligible —el alma.

Apoyo lo anterior con la siguiente cita de Aristóteles:

... y como la facultad sensible se relaciona con los sensibles, de modo semejante, el entendimiento debe relacionarse con los inteligibles. Por tanto, es necesario que sea libre de toda mezcla para que conozca; porque si mostrase alguna forma propia juntamente con la extraña, aquélla se opondría a ésta y la interceptaría.²⁷

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 993b, 9-11.

²⁶ Aristóteles, *Física*, 193a, 4-6.

²⁷ Aristóteles, *Tratado del alma*, 431b, 24-432a, 3.

3^a. Son varias las funciones que Aristóteles le confiere a la comparación. Aquí, fundamentalmente, se ha señalado su función pedagógica y su función crítico-ontológica.

Resumo brevemente el contenido de la presente ponencia con un texto de Aristóteles y un comentario mínimo:

Las cosas anteriores y más conocidas lo son de dos maneras, porque no es lo mismo lo que es anterior por naturaleza, y lo que es anterior para nosotros, ni lo que es más conocido por naturaleza, y lo que es más conocido para nosotros. Llamo, pues, anteriores y más conocidos para nosotros los objetos más cercanos a la sensación, y anteriores y más conocidos de una manera absoluta a los objetos más alejados —de los sentidos. Y las cosas más alejadas son las más universales mientras que las más cercanas —a la sensación— son las individuales; y se corresponden unas y otras mutuamente.²⁸

El tránsito de lo sensible a lo inteligible lo lleva a cabo la comparación. Esta es una de sus funciones.

²⁸ Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 71b. 33-72a 5.

PAULETTE DIETERLEN

La democracia: un mercado político*

A LO largo de la historia de la teoría política se ha tratado de señalar que las concepciones de democracia y liberalismo no siempre han caminado de la mano: mientras que la primera ha defendido el discutido concepto de igualdad, el segundo ha tomado como caballito de batalla el no menos discutido concepto de libertad.

El supuesto ejercicio de la libertad nos ha llevado a la conclusión de que la única forma de conservarla es garantizar que todos los individuos, por medio del voto, obtengan cierto grado de participación en el gobierno; quizá se ha pensado que la democracia es el único sistema de gobierno que se acerca al ideal kantiano de ser súbdito y soberano en una república de fines.

Ahora bien, no todos los puntos de vista sobre la relación entre libertad y democracia participan de este ideal, uno de los ejemplos más claros es el artículo de Joseph Schumpeter "dos conceptos de Democracia".¹

La primera parte de este artículo está dedicado a criticar la concepción que él llama clásica. Según esta definición el método democrático es un arreglo institucional para alcanzar decisiones políticas que ayuden a lograr el bien común y que permita a las personas que decidan por sí mismas en ciertos asun-

* Conferencia leída el 6 de marzo de 1986 en el Seminario de Democracia del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Joseph Schumpeter, *Two Concepts of Democracy*, En: Quinton A. Ed. *Political Philosophy*, Oxford University Press, 1978, pp. 153-188.

tos mediante elecciones individuales, las cuales en conjunto les ayudarán a realizar la voluntad colectiva.

Según Schumpeter esta noción de democracia está basada en los siguientes supuestos:

- a) existe una noción de bien común que cualquier hombre puede descubrir por medio de un argumento racional;
 - b) la noción de bien común contiene una respuesta para cualquier clase de pregunta, de tal manera que cualquier hecho social puede ser catalogado inequívocamente como "bueno" o como "malo";
 - c) todos los miembros de la comunidad, conscientes de las metas que les falta por alcanzar, pueden discernir lo que es bueno y lo que es malo;
 - d) dadas las características anteriores todas las personas tienen la posibilidad de controlar los asuntos públicos de una manera activa y responsable.
- Pero lo que Schumpeter pretende es demostrar que ninguno de estos puntos se sostiene.

El primer problema es la inexistencia de algo considerado como "bien común", que sea único y determinado, y susceptible de ser descubierto por el ejercicio de la racionalidad. El problema no radica tanto en el hecho de que algunas personas desean otro tipo de bienes que se alejan de lo común, sino en el hecho de que los individuos o grupos pueden entender el bien común de diferente manera.

Ahora bien, hay dos maneras de tratar la noción de bien común. Una semimística, que correspondería a la concepción romántica, y cuya aplicación práctica ha tenido, según Schumpeter, resultados que nada tienen que ver con la democracia. Y otra, que a él le interesa discutir, es la noción utilitarista, la cual entiende el bien común como la máxima satisfacción económica.

Pero aunque todos estuviéramos de acuerdo con esta segunda noción, no se resolverían, según Schumpeter, los problemas individuales. Por ejemplo, podría haber opiniones dis-

tintas con respecto a la *elección* de una política que maximizara económicamente el estado de las personas a corto o a largo plazo. Este problema nunca fue considerado de una manera seria y sustancial por los padres “utilitaristas” de la doctrina democrática, ya que ninguno de ellos consideró que podría haber un cambio sustancial y serio en la red económica de la sociedad burguesa.

Otro punto discutible es la suposición de que lo que desea la voluntad del pueblo es discernible para todos. En lugar de recurrir a una entidad como “alma del pueblo”, los utilitaristas derivaron la voluntad popular de la suma de voluntades individuales. Schumpeter analiza el fracaso de este proyecto.

Según él la voluntad común o la opinión pública suele surgir de un complejo infinito de situaciones individuales, de voliciones, de influencias, de acciones y de reacciones. De esta situación resulta que el proceso democrático no sólo carece de unidad racional sino también de sanción racional.

Por unidad racional se entiende, desde un punto de vista analítico, que el proceso democrático es simplemente caótico, y que el resultado no va a tener significado en sí mismo, como la realización de un fin o un ideal. (Según Schumpeter, para el analista nada puede ser tan caótico que no pueda ser ordenado mediante principios explicativos.)

Por sanción racional se entiende que si la expresión de la voluntad popular no es congruente con algún fin, de tal modo que el resultado no implique una dignidad ética, no se ve cómo va a otorgar una confianza a las formas democráticas de gobierno.

Podríamos, sin embargo, para simplificar la argumentación, aceptar el punto de vista utilitarista de “bien común”; pero, según Schumpeter, para llegar a este acuerdo tendríamos que aceptar que el sujeto tiene las siguientes características:

- a) posee una voluntad, una independencia y una calidad racional muy poco realistas;
- b) el sujeto tiene que saber lo que quiere;
- c) tiene una voluntad definida que se pone en práctica mediante la capacidad de observar y de interpretar correctamente los hechos que le son accesibles;

- d) debe ser capaz de llegar a una conclusión clara y rápida, de acuerdo con las reglas de la inferencia; a partir de la existencia de la voluntad definida y de la existencia de ciertos hechos.

Parece ser que la preferencia a la que este modelo se refiere se denomina simple. Lindblom² afirma que en la teoría económica el gusto del consumidor en el mercado es tratado como preferencia simple. Distingue cuatro tipos de elección:

- a) no se necesita buscar razones (Me gusta el helado de vainilla);
- b) dependientes de hechos, de probabilidades estimadas a través de análisis, etc.;
- c) de acuerdo con reglas éticas;
- d) preferencias irracionales o no racionales (no deberíamos fabricar y comprar armas nucleares, pero no sé por qué las compramos).

Según Lindblom las preferencias de los votantes no son tan simples como *a* y *d* ya que contienen una gran cantidad de elementos de análisis y de juicios morales. Esto nos lleva a concluir que las características que menciona Schumpeter son, en efecto, poco realistas y que por lo tanto las voluntades individuales no pueden ser semejantes a la voluntad común: a largo plazo hemos podido ver cómo la historia ha demostrado que es mucho mejor un gobierno para el pueblo que un gobierno por el pueblo (ejemplo: Napoleón). Después de mostrar las dificultades que presenta la noción de voluntad individual, Schumpeter analiza la noción de naturaleza humana que se encuentra detrás del concepto clásico de democracia.

Schumpeter critica la racionalidad porque, según él, hay razones para pensar que no es real. Por ejemplo, la psicología de masas muestra que una aglomeración de personas actúa de manera diferente a como lo haría cada una si tuviera que mostrar abiertamente sus preferencias; además, hay aspectos de la

² Charles Lindblom, *Politics and Markets*, New York, Basic Books, Publishers, 1971, p. 134.

conducta humana que hacen pensar que la racionalidad no es real. Por ejemplo: la mayoría de las veces lo que las personas desean no está definido, y las acciones que las llevan a lo que desean ni son rápidas ni provienen de una inferencia lógica; los individuos son moldeables, ya sea por la publicidad o por otros métodos de persuasión; el sentido de responsabilidad es reducido. Esto, en relación con la ausencia de volición efectiva, explica la ignorancia y la carencia de juicios de los ciudadanos respecto a cualquier asunto relacionado con la política tanto nacional como internacional.

Esta debilidad del proceso racional provoca que las decisiones no las tomen los ciudadanos sino ciertos grupos.

Ahora bien, a pesar de que la doctrina clásica tiene muchos inconvenientes, aun así hay elementos en ella que se salvan. Schumpeter explica por qué.

La democracia se ha convertido en un ideal y no en un método. Hay formas y frases de la democracia clásica que están asociadas con la historia de un país. Hay determinados patrones sociales a los cuales la doctrina clásica se aplica con suficiente aproximación. Además, "los políticos aprecian la fraseología que llega a las masas y que ofrece excelentes oportunidades no sólo para evadir responsabilidades sino para aplastar a los oponentes en nombre de las personas".

El segundo concepto de democracia al que se refiere Schumpeter es el "contemporáneo", y lo define como "un arreglo institucional para llegar a decisiones políticas en las que los individuos adquieren el poder de decidir mediante una lucha competitiva que se establece para obtener el voto de las personas".

Esta definición ofrece las siguientes ventajas:

- 1) proporciona un criterio eficiente y razonable para distinguir entre gobiernos democráticos y los que no lo son;
- 2) permite reconocer el fenómeno del liderazgo y la competencia que éste produce;
- 3) aclara la relación que subsiste entre democracia y libertad individual, ya que permite que las personas en-

tren "libremente" en la competencia para alcanzar el liderazgo político.

En una democracia, afirma Schumpeter, la función primaria del voto del elector es producir un gobierno. Y producir un gobierno es decidir quién o quiénes van a ser las personas que serán los líderes, puesto que los miembros del parlamento o de las cámaras no sólo forman un gobierno, sino que legislan y administran cada acto parlamentario, y con excepción de las resoluciones y las declaraciones en materia política, producen leyes en un sentido formal.

Schumpeter pone como ejemplo de práctica política la práctica militar: cuando dos ejércitos se encuentran frente a frente, es decir, cuando sus movimientos individuales están orientados hacia objetos particulares determinados por la táctica o la estrategia. Pueden combatir por una colina o por una parte del país, pero el deseo de conquistar tal o cual zona proviene de un propósito práctico: vencer al enemigo. Así, el principal objetivo de los partidos políticos es prevalecer sobre los otros para llegar al poder y permanecer en él.

Y de la misma manera que la conquista de un país o de una colina no es un fin, la decisión de los asuntos políticos tampoco lo es. El verdadero fin es el material de la actividad parlamentaria.

Ahora bien, un partido político prevalece sobre otro cuando tiene más votos a favor. Y bajo esta nueva concepción el voto no sólo significa buscar representación sino, fundamentalmente, confianza.

El sistema democrático tiene una ventaja: su esencia es la competencia y, por lo tanto, no puede haber ningún líder absoluto, como en el mercado no puede haber monopolio.

Hay que destacar también que la elección no surge de la iniciativa de los ciudadanos, sino que va a ser *formada*. Según Lindblom³ la clave de esto es la persuasión. Por medio de la persuasión se llega a despertar preferencias del tipo *b y c*, es decir, preferencias dependientes de hechos, análisis, probabilidades estimadas, etc.; y preferencias basadas en reglas éticas.

³ *Ibid.* p. 137.

Para Schumpeter, desde este punto de vista, un partido no es un grupo de hombres que intentan promover un bien público basado en un principio en el que todos creen. Un partido es un grupo de personas que compiten por el poder político. El partido surge como una respuesta ante el hecho de que la masa electoral es incapaz de ejecutar alguna acción que no sea una "estampida".

En la competencia por el poder entran en juego muchos elementos: las técnicas de administración del partido, los anuncios del mismo, los eslóganes, que no son elementos accesorios sino la esencia de la política.

Para Schumpeter hay otro problema que este modelo resuelve: el de los grupos minoritarios que, de acuerdo con el modelo clásico, sobre todo en la versión utilitarista, quedan sin representación. El modelo de Schumpeter no los elimina, sino que los inserta en la parte que les corresponde. Todas las voliciones pueden quedar latentes y en un momento dado algún político las tomará en cuenta y las convertirá en un factor político. Así, la situación política compuesta por la interacción de intereses seccionales, la opinión pública y la manera de producir el modelo aparecen desde este ángulo bajo una luz más clara.

Schumpeter reconoce que el concepto de competencia por el liderazgo presenta dificultades similares al de competencia en la esfera económica, pues ésta, por ejemplo, nunca es perfecta, y por lo mismo no se excluyen fenómenos que pueden ser tachados de sucios y de fraudulentos, ya que si los excluyéramos nos quedaríamos con una idea de competencia completamente irreal.

El nuevo concepto de democracia también nos aclara una antigua controversia: quien acepte la doctrina clásica de la democracia y por lo tanto crea que el método democrático garantiza que los asuntos van a ser resueltos y que las políticas se establecen de acuerdo con la voluntad de las personas, deberá sorprenderse ante el hecho de que a pesar de que esta voluntad es innegable, real y definida, la decisión de la simple mayoría la distorsiona en vez de hacerla efectiva. Evidentemente, dice Schumpeter, la voluntad de la mayoría es la voluntad de la mayoría y no de las personas. Esta voluntad de las personas es un

mosaico que aquella nunca representa. Igualarlas por medio de una definición no resuelve el problema. Sin embargo, se ha tratado de encontrarle una solución a este problema mediante la representación proporcional; pero para Schumpeter esto es muy peligroso, ya que ésta puede impedir que se produzcan gobiernos *eficientes*, lo cual puede ser riesgoso en tiempos de crisis.

Por otro lado, si aceptamos que la elección de un líder es la verdadera función del voto la representación proporcional simplemente no funciona. Se trata, pues, de un modelo que abandona cualquier valor moral, al igual que la teoría económica basada en el mercado en aras de la *eficiencia*. Pero lo que queda muy claro es que en ningún momento podemos hablar, si somos “realistas”, de democracia al referirnos a un gobierno elegido por el pueblo.

Macpherson ⁴ llama modelo de equilibrio al propuesto por Schumpeter y le adjudica las siguientes características:

- 1) es elitista, ya que en el proceso político asigna el papel principal a un grupo de dirigentes que se eligen a sí mismos;
- 2) es pluralista, pues parte del supuesto de que la sociedad que se adapta a un sistema político democrático moderno es una sociedad plural, y se entiende por esto a un grupo de individuos que se orientan en distintas direcciones por su diversidad de intereses;
- 3) es de equilibrio porque presenta el proceso democrático como un sistema que mantiene un equilibrio entre la oferta de mercancías políticas y su demanda.

Además de estas características existen ciertas estipulaciones propias del modelo:

- 1) la democracia es simplemente un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos, no es un “tipo” de sociedad ni un conjunto de objetivos morales que hay que tratar de alcanzar. Por esto hay autores que prefieren llamar

⁴ C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 95-112.

poliarquía ⁵ a la democracia y por poliarquía entienden una forma de conducta que se caracteriza por poseer un grupo complejo de reglas autoritativas. Estas reglas limitan la lucha por la autoridad, precisan un orden particular y específico, y un proceso pacífico que reemplaza a un conflicto armado.

Lo que resalta en la lucha por la autoridad designada por las reglas es que la máxima autoridad se asigna como respuesta a las indicaciones de los deseos de los ciudadanos. Hay una elección y hay una indicación de que los votos cuentan por igual.

Parece ser que es imposible imaginar una manera de luchar por el poder más simple, más pacífica y más igualitaria.

- 2) El mecanismo es competitivo: los grupos de políticos que se eligen a sí mismos se organizan en partidos con el objeto de ganar votos, los cuales les darán las riendas del gobierno hasta las siguientes elecciones.

Por estas razones los votantes no deciden sobre asuntos políticos que sus representantes se encargarán de poner en práctica, sino que eligen a las personas que tomarán dichas decisiones. Tampoco se busca una representación, ya que ésta es imposible, y el voto, tal como Schumpeter lo afirma, es un voto de confianza.

Cuando los votantes eligen un partido manifiestan sus preferencias sobre un lote de mercancías políticas; los votantes se convierten así en consumidores y los políticos, en empresarios

En el capítulo X del libro *Democratic Theory* ⁶ Macpherson afirma que mientras la economía ha abandonado la noción de mercado como sistema puro de precios y ha regresado a la noción de economía como sistema de poder que se ejerce en bloques, la política ha tomado el concepto de equilibrio de precios y lo ha aplicado al proceso político. "Así, mientras que la economía adopta conceptos relacionados con el poder en bus-

⁵ Cfr. Lindblom, *op. cit.*, p. 131.

⁶ C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays Retineval*, Oxford University Press, 1977, pp. 185-194.

ca de realismo, la ciencia política adopta conceptos de mercado en busca de elegancia teórica".⁷

Todo modelo da por sentado ciertas proposiciones; dos, comunes a la economía y a la política, son las siguientes:

- 1) cada individuo racional trata de maximizar sus ganancias (o de minimizar sus costos reales);
- 2) existe un mercado libre y competitivo tanto de recursos materiales como de energía para producir objetos y para consumir los objetos producidos.

La primera proposición ha sido puesta en tela de juicio por pruebas empíricas, como el mismo Schumpeter señala; pero para Macpherson el problema se resuelve al incorporar a la teoría política el análisis de utilidad marginal. Si los individuos no actúan siempre racionalmente, sino que eligen sus preferencias a partir de un sistema lógico, los partidos se pueden aprovechar de esto para producir un tipo de irracionalidad pero hasta un límite que no rebase la posibilidad de conservar el sistema. Una manera de hacerlo es proponer, por ejemplo, programas ambiguos. La racionalidad de los votantes es paradójica: las reglas de un sistema democrático están hechas para distribuir poder político de una manera equitativa, pero dicha equitatividad no podrá lograrse si todos los hombres actúan racionalmente. Si se desea que la demanda del votante racional sea efectiva, éste deberá estar bien informado. Tendrá que calcularse que la inversión de tiempo, energía y dinero que tenga que invertirse para que el votante adquiera dicha información tiene que ser equivalente al beneficio esperado. Pero la inversión siempre es muy superior al beneficio, ya que *un solo voto* representa poca influencia política.

En las sociedades modernas en que existe división del trabajo, la cantidad y el costo de la información necesaria para tomar una decisión racional es muy variada y llega sólo a unos pocos.

Los que no tienen acceso directo a las fuentes de información, piensan que una decisión racional es no pagar el costo.

⁷ *Ibid.*, p. 185.

Pero probablemente pagarían para que una agencia recabara la información. Si todos los hombres actuaran racionalmente su influencia en la política sería desigual: los que pagaran más tendrían más posibilidad de tomar una decisión, lo cual no sería igualitario. Por lo tanto, si los políticos actúan racionalmente los votantes no pueden hacerlo, ya que si lo hicieran la demanda efectiva sería muy costosa. Dadas estas conclusiones podremos prescindir del supuesto de la racionalidad.

Con respecto al punto del mercado como equilibrio parece que éste es la clave del modelo; sin embargo, hay algunos peros.

Por ejemplo, se afirma que el sistema político, además de equilibrar la oferta y la demanda de mercancías políticas, tiene que producir y sostener al gobierno, y conferir a ciertas personas en particular el poder de hacer leyes y dar órdenes, lo cual no sucede de la misma manera en el mercado económico. Sin embargo, según Macpherson la diferencia carece de importancia, pues se trata al gobierno como una olla de presión en la cual se encuentran mezclados, los intereses de los diversos grupos políticos.

La creación de leyes y órdenes es el resultado de la mezcla de dichos intereses políticos en la olla de presión, y, por lo tanto, no es importante saber quién ocupa los cargos, ya que el gobierno como mecanismo desde el cual se toman las decisiones se vuelve tan impersonal como el mercado en el modelo económico.

Después de haber aclarado esta dificultad veamos de qué manera el sistema competitivo produce equilibrio.

Primero: combina muchas demandas, algunas de las cuales son compartidas por un número diverso de individuos; de esta manera las decisiones políticas pueden ser reforzadas de manera continua y estable.

Segundo: el equilibrio se logra gracias a la competencia que existe entre los partidos por conseguir votos y entre los votantes por lograr que su partido sea el que lleve a cabo las acciones gubernamentales. Este proceso obliga a tomar ciertas decisiones que los ciudadanos están dispuestos a pagar con energía política y otros recursos.

El papel del político se asemeja al del empresario. Y así

como el empresario busca obtener provecho en los negocios y no realizar una función social, aunque a veces se vea obligado a hacerlo, el político también se ve obligado a realizar ciertas funciones sociales para obtener poder, prestigio u otras satisfacciones, y para que el partido o el grupo cuyos intereses representa siga trabajando normalmente.

Según Macpherson ⁸ una de las características del modelo 3 de democracia es que no sólo describe y explica la realidad política, sino que también la justifica.

Por lo que se refiere al modelo clásico de democracia la diferencia no reside en las descripciones que hace, sino en el alcance de los beneficios que aduce. Los dos modelos ven a los ciudadanos como consumidores políticos con ciertas necesidades y con demandas muy diversas. Consideran que el motor del sistema es la competencia entre los políticos por los votos de los ciudadanos y ambos modelos concluyen que este mecanismo produce un equilibrio estable. Pero no se ponen de acuerdo respecto a la manera en que se mide la soberanía de los consumidores políticos. Schumpeter no considera muy importante dicha soberanía, pues piensa que a los votantes se les dan elaboradas la mayor parte de sus opciones y que las presiones a que los mismos votantes pueden someter al gobierno no son muy eficaces.

Macpherson considera que la descripción del modelo de Schumpeter es idóneo, particularmente cuando afirma que es exacta la descripción del sistema real imperante en las naciones democráticas.

Esta es una afirmación realista porque está construida sobre la base de investigaciones empíricas. Sin embargo, hay ciertas omisiones en la descripción. Por ejemplo, no se explica sobre qué base las élites deciden las cuestiones que van a someterse a la consideración de los votantes. Además, es un modelo que se adapta más a la sociedad pluralista norteamericana que a países en los que los partidos se crean en función de las clases sociales. Finalmente, es un modelo de democracia que surge de una sociedad de mercado.

Ahora bien, los defensores de este modelo lo justifican de

⁸ C.B. Macpherson, *op. cit.*, p. 103.

varias formas. Afirman que el sistema, pese a todas las imperfecciones que pueda tener, es el único capaz de hacer lo que se debe o el que mejor puede hacerlo; es decir, crear un gobierno. Se creen realistas puesto que describen el comportamiento de las personas, piensan que el sistema produce un equilibrio óptimo y que otorga soberanía a los consumidores, y suponen que ambas cosas son buenas. Sin embargo, existen argumentos para señalar que el sistema de mercado político no es tan democrático, ya que el equilibrio que produce es desigual.

Dworkin⁹ señala, por ejemplo, que en una sociedad en donde las personas difieren sólo "en preferencias" el mercado podría ser la mejor opción gracias a sus resultados igualitarios, y que la desigualdad del bienestar económico sería una consecuencia del hecho de que existen preferencias más caras que otras, incluyendo la preferencia que se tenga entre una actividad y otra, o entre una actividad más lucrativa y el tiempo libre.

Pero si analizamos lo que sucede en el mundo real nos podemos dar cuenta de que en la sociedad actual existen otras diferencias distintas a las preferencias. Por ejemplo, el talento no está distribuido equitativamente, por lo que la decisión de trabajar en una fábrica o en una firma de abogados o de no trabajar depende más de la habilidad de una persona que de sus preferencias. Por otra parte, los hijos de los menos aventajados empezarán su vida con menos recursos que los hijos de los más aventajados. Además, algunas personas tienen necesidades especiales porque tienen, digamos, algún defecto y, por lo tanto, se les dificulta encontrar un buen empleo. Dworkin afirma que estas desigualdades tienen repercusiones catastróficas en la distribución de una economía de mercado.

Por su parte, Cohen¹⁰ afirma que la libertad de vender y comprar está relacionada con bienes y servicios de varios tipos. Cuando los bienes y servicios pueden obtenerse independientemente del mercado, los individuos no sienten necesariamente una carencia de libertad si los obtienen por otros medios.

⁹ Roland Dworkin, *Liberalism*. En: Hampshire, Ed. *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, 1980, p. 132.

¹⁰ G.A. Cohen, *Illusions about Private Property and Freedom*. En: Mepham y Rubens (Comp.) *Issues in Marxist Philosophy*, Harvester Press, 1981, p. 227.

Macpherson ¹¹ dice que en la medida en que el sistema de mercado tanto político como económico es lo bastante competitivo como para producir la oferta, así la distribución óptima de mercancías políticas, que es óptima en relación con la demanda, lo que hace es registrar y responder a lo que los economistas llaman demanda efectiva; es decir, demandas que cuentan con una capacidad adquisitiva suficiente para respaldarla.

A esto se le llama dinero en el mercado económico. En el mercado político también, aunque no exclusivamente, ya que la capacidad adquisitiva política incluye el gasto de energía en las campañas, en la organización y en el modo de participar en el proceso político.

Mientras que la capacidad adquisitiva en la política sea el dinero, difícilmente podremos decir que el proceso equilibrador es democrático.

En cualquier sociedad que exista una desigualdad considerable tanto de riqueza como de oportunidades, la oferta efectiva de algunos partidos será mayor que la de otros.

Ahora bien, según Macpherson, mientras la capacidad adquisitiva en la política sea un gasto directo de energía, esa capacidad será defendible. ¿Qué cosa puede ser más justa que un rendimiento proporcional al insumo de energía política?

Sin duda de los ciudadanos apáticos no se espera tanto rendimiento como de los activos. Pero esto sería coherente con la igualdad democrática si la apatía fuera un dato independiente, si fuera el resultado de una decisión maximizadora del individuo que posee la capacidad de establecer un balance entre los usos más rentables de su energía y su tiempo. Como por ejemplo, participar en política o hacer cualquier otra cosa.

Pero aquí también nos encontramos con que si hay desigualdades económicas habrá quienes tengan más dificultad que otros para adquirir, dominar y pesar la información necesaria para lograr una participación efectiva. La desigualdad económica crea apatía política, por lo que ésta no puede ser tomada como un dato independiente; además, el sistema de partidos de una sociedad desigual, y con sufragio masivo, necesita que se disminuya la responsabilidad del gobierno ante el

¹¹ Macpherson, *op. cit.*, p. 108.

electorado; con lo cual se reduce, a su vez, el deseo de los votantes de esforzarse en presentar una alternativa u opción.

Uno de los principales problemas que presenta el modelo de mercado es que dista mucho de ser competitivo y más bien es oligopólico. Hay pocos vendedores, por lo cual éstos no se ven obligados a responder a las demandas de los compradores. Los grupos de vendedores pueden fijar los precios y establecer el tipo de mercancía que ofrecen, ya que los vendedores mismos pueden crear la demanda.

Si bien Schumpeter reconoce que lo mismo en el modelo económico que en el político la competencia es imperfecta, no repara en que el oligopolio es también un tipo imperfecto de competencia.

Aunque este modelo también cae en una contradicción: parte del individuo. Pero por el oligopolio que existe en la competencia de los partidos y por la iniciativa de las élites, dicho individuo nunca manifiesta sus preferencias, sino que tiene una serie de demandas creadas por el propio proveedor. Además, las decisiones políticas quedan lejos de la responsabilidad de los votantes, ya que lo único que puede salvar al sistema son los expertos, que no necesitan justificación, pues sus razonamientos no pueden ser comprendidos por el pueblo.

Aunque, según Macpherson, este modelo sigue siendo el modelo descriptivo más correcto y lo seguiremos aceptando mientras las sociedades occidentales sigamos prefiriendo la abundancia a la comunidad y mientras sigamos creyendo que la sociedad de mercado puede darnos indefinidamente la abundancia.

Para concluir diré que mientras la libertad sea vista como posesión, como libertad de relaciones de mercado con los otros, no podrá ser vista como el valor último de la democracia moderna. Sólo si llegamos a una época en que las operaciones de mercado no se asuman como buenas automáticamente, o de hecho no se asuman como automáticas, la ciencia política, entonces, podrá buscar un nuevo modelo de democracia.

MARINA TSVIETÁIEVA

El poeta sobre el crítico* (Fragmentos)

Souvienné vous de celuy a qui comme on
demandoit a quoi faire il se peinoit si fort
en un art qui ne pouvoit venir a la cognois-
sance de guere des gens,

-“J’ en ay assez de peu”, répondit-el,
“J’en ay assez d’un. J. en ay assez de pas
un”.

Montaigne.

La crítica: oído absoluto para el futuro.

M. Ts.

LA primera obligación del crítico de poesía es no escribir malos versos o, en todo caso, no publicarlos.

¿Cómo puedo confiar en la voz de X si él mismo no ve la mediocridad de sus versos? La principal virtud del crítico es saber ver. Pero si éste no sólo escribe mala poesía, sino que además la publica, entonces es un ciego. Pero se puede ser ciego con lo propio y ver claramente lo ajeno. Se han dado casos como el de la lírica mediocre del gran crítico Sainte-Beuve. Sin embargo, Sainte-Beuve dejó de escribir versos; es decir, se comportó consigo mismo (poeta) como un gran crítico: tras valorar, censuró. Pero aunque hubiera seguido haciendo mala poesía, el Sainte-Beuve mal poeta, de todas maneras habría sido opacado por Sainte-Beuve, el gran crítico, jefe y profeta de toda una generación. Los versos son la debilidad de los grandes hombres; nada más. Pero sólo eso, una debilidad y una excepción. ¡Y qué no perdonamos a los grandes seres!(...)

No tiene derecho a juzgar al poeta quien no haya leído todos sus versos. La creación artística es herencia y continuidad. En

* Traducción de Selma Ancira.

1925 explico la obra que escribí en 1915. La cronología es la llave de la comprensión.

—¿Por qué sus versos son tan diferentes?

—Porque los años son diferentes.

Un lector inculto toma por estilo algo incomparablemente sencillo y complicado: el tiempo. Esperar del poeta versos idénticos en 1915 y 1925 es lo mismo que esperar que conserve en 1915 y en 1925 las mismas facciones.

¿Por qué ha cambiado usted tanto en estos diez años?

Por obvio, esto no se pregunta. No se pregunta, se atestigua y al hacerlo, se agrega: "Ha pasado el tiempo." Lo mismo sucede con los versos. La similitud entre ambos es tan perfecta que voy a ahondar en ella. El tiempo, como es sabido, no nos hace bonitos más que en la infancia. Y nadie que me haya conocido a los veinte años me dirá, ahora, a los treinta: "¡Qué bonita te has puesto!" A los treinta puedo tener las facciones más definidas, puedo ser más expresiva, original, tal vez hasta bella; más bonita, no. Lo mismo sucede con los versos. Los versos no se vuelven más bonitos con el tiempo. La frescura, la espontaneidad, la accesibilidad, *la beauté du diable* del rostro poético ceden su lugar a los rasgos esenciales. Ese "usted escribía mejor antes" (que tan frecuentemente escucho) significa únicamente que el lector prefiere mi *beauté du diable* a mi esencia. *Lo bonito a lo bello*.

Lo bonito es un criterio externo; *lo bello*, interno. Una mujer bonita-una mujer bella; un paisaje bonito-una música bella. Con la diferencia de que el paisaje puede ser, además de bonito, bello (intensificación, elevación de lo externo hasta lo interno) y la música, si es bella, no puede ser bonita (debilitamiento, degradación de lo interno hasta lo externo). Además, cuando lo que se juzga sale de la esfera de lo visible y lo tangible, ya no se le puede llamar bonito. Por ejemplo: un bonito paisaje de Leonardo. ¡Así no se dice!

"Música bonita", "versos bonitos" son formas de demostrar un analfabetismo musical y poético. Son expresiones vulgares.

Y bien, dijimos que la cronología es la llave de la comprensión. Dos ejemplos: el tribunal y el amor. El juez y el amante parten del momento presente y van hasta los orígenes,

hasta el primer día. El juez sigue las huellas a la inversa. No existe un acto independiente, existe un conjunto: el primer acto y todos los que le siguen. El momento presente es la suma de los anteriores y el origen de los futuros. Un hombre que no me haya leído desde *Album vespertino* (la infancia) hasta *El cazador de ratas* (el día de hoy) no tiene derecho a juzgarme.

El crítico es juez y amante.

Tampoco confío en aquellos críticos que no sabemos si son críticos o poetas. Algo en ellos no funcionó, algo fracasó y, sin embargo, no tienen deseos de despedirse del mundo de la poesía. A pesar de que su estancia en él resulte incómoda e imprudente, se ven atraídos por la experiencia (del fracaso) propia. Como yo no pude, nadie puede; como yo no tengo inspiración, no existe la inspiración. (Si existiera, yo sería el primero en tenerla.) “Yo sé cómo se hace esto...” Tú sabes cómo se hace, pero ignoras cuál es el resultado. Por lo tanto, a pesar de todo no sabes cómo se hace. La poesía es oficio; su secreto es la técnica; y el éxito depende de un mayor o menor grado de *Fingerfertigkeit* (destreza manual). (Si existiera, yo sería el primero en tenerla.) Generalmente, de este tipo de fracasados salen los críticos, los teóricos de la técnica poética, los críticos-técnicos, que en el mejor de los casos son minuciosos. Pero la técnica convertida en objetivo propio es el peor de los casos.

Algunos, ante la imposibilidad de convertirse en pianistas (la distensión de los tendones) se hicieron compositores; ante la imposibilidad de algo menor, algo mayor. Aunque también hay una excepción notable de esta triste regla: ante la imposibilidad de convertirse en algo mayor (ser creador) elegir algo menor (“compañero de ruta”).*

Esto último es lo mismo que si un hombre, cansado de buscar el oro del Rin, declarara que en el Rin no hay ningún oro y se dedicara a la alquimia. Se toma esto y esto y se produce oro. ¿Dónde está tu *qué* ya que sabes cómo? Alquimista, ¿dónde está tu oro?

Nosotros, los poetas, buscamos el oro del Rin y *creemos* en

* De “compañeros de ruta” se empieza a hablar en la Unión Soviética al terminar la guerra civil: son los intelectuales que sin ser marxistas ni comunistas son, sin embargo, favorables al régimen posrevolucionario. N. del T.

él. Y, a fin de cuentas, a diferencia de los alquimistas, lo encontraremos.*

Señores, se necesita justicia, y si no la hay, por lo menos hay que tener sentido común.

Para poder opinar sobre una cosa es necesario vivir en ella y amarla. Tomemos el ejemplo más burdo, es decir, el más evidente. Usted se compra un par de botas. ¿Qué sabe sobre ellas? Que le quedan bien o no. Que le gustan o no. ¿Qué más? ¿Qué las compró en el mejor almacén, supongamos. También conoce su actitud hacia la tienda y hacia la marca. (La marca es, en este caso, el nombre del autor.) Nada más. ¿Puede usted juzgar sobre su resistencia? ¿Su duración? ¿Su calidad? No. ¿Por qué? Porque usted no es zapatero; tampoco peletero.

Sólo quien vive y trabaja esa área puede juzgar sobre la calidad, la esencia y todo lo que no es la apariencia del objeto. La opinión es personal, pero la valoración le pertenece al especialista.

Lo mismo, exactamente lo mismo sucede con el arte. Tomemos un verso mío. Puede gustarles o no, tocarlos o no, puede ser "bonito" (en su opinión) o no. Pero únicamente un conocedor que ama, un ... maestro puede determinar si como verso es bueno o malo. Quien juzga un mundo en el que no vive, comete un abuso de derecho.

¿Por qué yo, poeta, cuando hablo con un banquero o con un político no le doy consejos, incluso *post factum*, tras algún fracaso bancario o estatal? Porque yo no conozco el banco ni el Estado, y porque tampoco los amo. Cuando hablo con un banquero o con un político yo, en el mejor de los casos, pregunto: "¿Por qué actuó usted así en esa situación?" Pregunto, es decir, deseo escuchar y, de ser posible, asimilar el juicio sobre ese objeto que me es desconocido. Como no tengo una opinión propia al respecto y no puedo tenerla, deseo escuchar la ajena. Aprendo.

¿Por qué ustedes, banqueros y políticos, cuando hablan con un zapatero no le dan consejos? Porque el zapatero se rei-

* Como a propósito el misterioso oro del Rin, en el que únicamente creen los poetas. (Rheingold, Dichtergold). Si se tomara el oro del Perú, el ejemplo sería más convincente. El primer ejemplo es más honesto.

ría en su cara y les diría: “Esto no es asunto suyo, señor”. Y con razón.

Sin embargo, ¿por qué ustedes mismos, banqueros y políticos, cuando hablan conmigo, poeta, me dan consejos: “Escriba así...” o “no escriba así”. Porque —aunque parezca increíble— yo, poeta, nunca me he reído de ustedes en su cara como el supuesto zapatero ni le he dicho: “no es asunto suyo, señor”.

Pero hay un detalle muy delicado en todo esto. Cuando ríe el zapatero, no teme ofender: el asunto “del señor” es superior. Con su risa únicamente señala la desigualdad. Pero si el poeta ríe, inevitablemente ofende: “el poeta”, desde el punto de vista pequeñoburgués, estaría entonces por encima del “banquero”. Nuestra risa, en este caso, no solamente señala al otro un lugar, sino que le señala un lugar inferior. “El cielo” señala a “la tierra”. Así piensa, así divide el pequeñoburgués. Y con esto, sin saberlo, nos quita nuestra última defensa. No es ofensivo ignorar todo sobre las botas, pero no ser un conocedor de poesía es, definitivamente, humillante. Nuestra autodefensa es la humillación del otro. Tendrá que pasar mucho, mucho tiempo hasta que el poeta logre superar esa falsa vergüenza y se decida a decirle al abogado, al político, al banquero: “Tú no eres juez para mí.”

No se trata de superior o inferior, se trata de tu ignorancia en mi campo y la mía en el tuyo. Estas mismas palabras se las diría, se las digo al pintor, al escultor y al músico. ¿Porque los considero inferiores? No. A ti tampoco te considero inferior. Las mismas palabras que te dirijo a ti, banquero, se las diría al propio Igor Stravinsky si éste no comprendiera la poesía: “No eres juez para mí.”

Porque cada quien es juez en lo suyo.

Todo lo dicho anteriormente dejaría de tener valor si hubiera alguien que pudiera borrar los límites de las profesiones. Y por eso, más que a los críticos y a los poetas, escuché las palabras del desaparecido F. F. Kokoshkin, que amaba y comprendía la poesía por lo menos tanto como yo, a pesar de ser un hombre de Estado. (...)

Respetá y ama lo mío como si fuera tuyo. Sólo entonces podrás juzgarme.

Pero regresemos a las botas y a los versos. ¿Qué botas son malas? Las que se desgastarán (el zapatero). Las que se desgastaron (el comprador) ¿Qué obra de arte es mala? La que no sobrevivirá (el crítico). La que no sobrevivió (el público). Ni al zapatero ni al crítico —maestros en su oficio— les hace falta comprobar sus juicios. Lo saben de antemano. El comprador, ya sea de un par de botas o de un tomito de versos, necesita la comprobación del tiempo. La diferencia reside en el tiempo que requiere dicha verificación. Para saber si unas botas son malas se requiere un mes; pero para descubrir si una obra de arte es mala, con frecuencia se necesita un siglo. Ya que “lo malo” (lo no comprendido, lo que no encontró profeta) puede resultar excelente, y lo “excelente” (lo que no encontró juez) puede resultar malo. Aquí nos topamos con la calidad del material de las botas y de los versos y con todas sus consecuencias; con lo tangible de la materia y lo intangible del espíritu. Cualquier zapatero regular puede decir si unas botas son buenas o malas con sólo echarles un vistazo. Para esto no necesita intuición. El crítico, para definir si una obra es buena hoy y *para siempre*, necesita, además de muchos conocimientos, intuición y don de profeta. El material de la bota (la piel) es tangible y finito. El material de la obra de arte (que no es el sonido, ni la palabra, ni la piedra, ni el lienzo, sino el espíritu) es intangible y eterno. No hay botas para siempre. Pero cada verso desaparecido de Safo es para siempre. Por esto (lo tangible del material) las botas que tiene el zapatero están en mejores manos que los versos que tiene el crítico. No hay botas incomprensibles, ¡pero cuántos versos incomprensibles hay!

Sin embargo, tanto los versos como las botas encierran, desde el momento de su creación, un juicio absoluto sobre sí mismos; es decir, saben desde el principio si son de buena o mala calidad. La buena calidad es para ambos la misma: la (per)durabilidad.

Coincidir con el juicio interno del objeto sobre sí mismo, adelantarse a los contemporáneos con cien o hasta trescientos años —esa es la tarea del crítico y puede cumplirse únicamente si hay *talento*.

En la crítica quien no es profeta es artesano. Con derecho al trabajo, pero sin derecho al juicio. (...)

Todo lo expuesto anteriormente se refiere también al lector. El crítico es un lector perfecto que ha tomado la pluma.

1926

MARINA TSVIETÁIEVA

Poema*

Algunos son de piedra, algunos son de barro,
yo resplandezco como plata.
Mi don es la traición y mi nombre, Marina.
¡Soy la leve espuma del mar!

Algunos son de barro, algunos son de carne;
de ellos son lápidas y féretros.
Fue con agua marina mi bautizo. En mi vuelo
fui muchas veces derrotada.

Por cada corazón, también por cada red,
atraviesa mi libertad.
¿Ves esta cabellera ensortijada? A mí
la sal no me hará de la tierra.

Si me estrello y me rompo contra pétreas rodillas,
vuelvo a nacer en cada ola.
Yo celebro la espuma, la magnífica espuma,
la grandiosa espuma marina.

23 de mayo de 1920

* Traducción de Selma Ancira y Gerardo Torres.

GILBERT HARDY

La espiritualidad en Oriente y Occidente*

Diálogo continuo e intensificado, apertura del Espíritu y obediencia con fe se necesitan para que el diálogo religioso Oriente-Occidente eventualmente favorezca tanto a Oriente como a Occidente.

LEJANOS están los tiempos cuando los cristianos podían vivir su fe completamente aislados de la molesta presencia de “otras religiones”. En aquella remota era de espiritualidad interna la cuestión del encuentro con religiones no-cristianas se consideraba dominio exclusivo de los historiadores de religiones, o si no, se le aparecía al cristiano educado con las biografías de santos y mártires de la fe. Además, en el pasado los encuentros religiosos estaban generalmente cargados de implicaciones políticas. Representaban, especialmente en el caso del islam, una amenaza política a la cristiandad. No es de extrañarse que el único diálogo al que dieron paso estos encuentros fuera el de la espada y que su arena fuera el campo de batalla militar.

Hoy el reto es más profundo y las formas de encuentro entre religiones, más sutiles. En nuestra era de comunicación instantánea no hay barreras para evitar que las ideas crucen el planeta y una conciencia más profunda de nuestra pertenencia a la misma familia humana hace no sólo más fácil, sino también más deseable una cierta interfertilización de peculiaridades culturales entre las naciones. La religión no puede considerarse exenta de esta corriente. El hecho es, nos guste o no, que las religiones orientales ya han afectado hondamente nuestro patrimonio espiritual de Occidente¹ y que, al mismo tiempo, Oriente, también, posiblemente por primera vez en la historia,

* Traducción de Jorge Hernández.

¹ Desde luego esto debe ser entendido dentro del contexto del diálogo Este-Oeste. El cristianismo no es, ni ha sido, exclusivamente de Occidente.

está acercándose cada vez más a Occidente con el fin de ser instruido por la herencia espiritual cristiana.²

Es fácil ver por qué este nuevo estado del asunto tiene una naturaleza ambivalente. Puede presagiar una indiferencia religiosa, pero también puede indicar un pacto de paz y una nueva era de lúcido entendimiento entre las religiones del mundo. Pero entonces ¿qué postura debemos tomar nosotros, como cristianos, a este respecto?

Sin embargo, antes de discutir esto, y para efectos de mi argumento definiré la religión como el intento permanente del hombre (esto es, de la humanidad) de alcanzar la perfección más elevada.³ Generalmente, aunque no universalmente, la idea de perfección más elevada está fusionada con la idea de algún tipo de *unión* con aquello que es lo más perfecto o con el Uno más perfecto. Por espiritualidad, por otro lado, entenderé la suma total de las creencias y actitudes que entran en la realización de la búsqueda religiosa. Obviamente que cualquier espiritualidad dada también engloba todas las presuposiciones teóricas (la ideología) de la religión particular que representa.⁴ Esto me dará más libertad para hablar en lo sucesivo alternativamente de religiones no-cristianas o de espiritualidades no-cristianas, dependiendo del énfasis que desee darle a los aspectos más teóricos o más prácticos de la búsqueda religiosa.

El problema teórico que respalda ahora la facilidad o la dificultad del cristiano que observa el presente surgimiento de diálogos interreligiosos es éste: ¿son contradictorias, contrarias o complementarias las diferentes religiones?

Y de nuevo, tomadas todas juntas, ¿cómo se relacionan con el cuerpo de creencias y prácticas cristianas? ¿Puede haber, por ejemplo, algún tipo de diálogo entre el Occidente

² El creciente número de encuentros, simposios y servicios de meditación es verdaderamente asombroso. Los boletines del Consejo Norteamericano del diálogo Este-Oeste (Sand Springs, Okla.) reportan, con frecuencia, los hechos más recientes en los Estados Unidos.

³ Esta definición no menciona el nombre de Dios intencionadamente ya que esto excluiría cualquier diálogo con el budismo. Pero es por lo menos discutible que la "búsqueda de" la mayor perfección implica siempre la búsqueda de Dios.

⁴ Por lo tanto, la espiritualidad como tal engloba las características de religión tanto en un sentido objetivo como subjetivo. Es la experiencia vivida y concreta de ser religioso.

cristiano y el Oriente hindú o budista? La pregunta es de gran importancia, pues cualquier diálogo que no es acompañado por lo menos con alguna esperanza de entendimiento y que no es respaldado por un sentido de legitimidad sólo se está dirigiendo hacia una catástrofe.

Puede ser útil en este punto recordar algunas reglas elementales de lógica. Las proposiciones contradictorias no pueden ser válidas juntas, así como nada puede ser y no ser al mismo tiempo cuando se le juzga desde la misma perspectiva. Sin embargo, las proposiciones contrarias dejan lugar para algún *tertium quid*, una síntesis mayor, normalmente realizada en alguna forma del ser más rica y sofisticada. Estas indican, al igual que todas las proposiciones complementarias, la imperfección del planteamiento o la riqueza inherente a la cosa en cuestión, riqueza que no puede ser captada en una idea o no puede ser realizada en un planteamiento.

Lo que se aplica al orden cognoscitivo también se aplica al orden de acción y a las manifestaciones externas. Las posiciones y las actitudes pueden también ubicarse en cualquiera de las tres interrelaciones antes mencionadas. Nuestra pregunta es, entonces, si una espiritualidad no-cristiana es, por definición, opuesta a la espiritualidad cristiana, o si puede serle complementaria. Deseo formular específicamente esta pregunta con respecto a la posible relación entre las espiritualidades del budismo zen y el cristianismo. Más adelante tocaré este punto.

Antes de proseguir es necesaria una distinción adicional: cualquier religión puede apreciarse en dos niveles, de acuerdo a la luz que la ilumina. Iluminadas como estaban con una luz tenue, las religiones sólo aparecen como formas o variaciones de la búsqueda humana de la perfección, como manifestaciones del permanente anhelo del alma de alcanzar un mejor estado.⁵ Pero cuando son iluminadas por una luz mayor, se manifiestan, en sus particularidades, como religiones de un credo particular y de un código definido de comportamiento.

Equipados con estas herramientas conceptuales, asumamos dos declaraciones que propongan la postura cristiana respecto de otras religiones: todas las religiones son testigo, aunque en diferentes grados, del viaje de la humanidad hacia Dios.

A través de sus espiritualidades particulares, incluso las religiones no-cristianas pueden ayudarnos a una mejor comprensión de la verdad de la revelación. La limitación de este ensayo sólo me permite hacer unas pocas sugerencias tomadas de la reciente enseñanza de la Iglesia y del vasto material de religión comparada.

*Todas las religiones son testigos vivientes
del camino de la humanidad hacia Dios*

Para fortuna del cristiano contemporáneo, la Iglesia ha delimitado claramente su posición en *Nostra aetate*, Declaración de las relaciones de la Iglesia con religiones no-cristianas, del Concilio Vaticano II, y en una lista continuamente creciente de pronunciamientos papales y otras declaraciones eclesíásticas de elevado nivel. El Concilio dice lo siguiente: ⁵

Desde la Antigüedad hasta el presente, ha existido entre diversos pueblos una cierta percepción del poder oculto que revolotea sobre el curso de las cosas y sobre los eventos de la vida humana... Así, en el hinduismo los hombres contemplan el misterio divino y lo expresan con un inagotable florecimiento de mitos y a través de la búsqueda de una pesquisa filosófica. Buscan liberarse de la angustia de nuestra condición a través de prácticas ascéticas o profunda meditación o un vuelo amoroso y confiado hacia Dios. El budismo, en sus múltiples formas, reconoce la insuficiencia radical de este mundo cambiante. Enseña un camino por el cual los hombres, con un espíritu devoto y confiado, pueden u obtener un estado de libertad absoluta u obtener un alumbramiento supremo por sus propios esfuerzos, o por ayuda más elevada. De igual manera, otras religiones para ser encontradas por todas partes intentan de distintas maneras responder a las incansables búsquedas del corazón humano proponiendo "formas", que consisten en enseñanzas, reglas de la vida y ceremonias sagradas. La Iglesia católica no rechaza nada que sea verdadero y sagrado en estas religiones. ⁶

⁵ A este respecto la religión manifiesta una característica de la naturaleza humana y es estudiada desde la visión de la filosofía del hombre. Scheller lo llamó "el eterno en el hombre".

⁶ *Nostra Aetate*. cap. 2.

Se nota que el Concilio puso énfasis en el empuje religioso básico de cada religión —empuje que surge de “las incansables búsquedas del corazón humano”, siguiendo la profunda introspección de San Agustín. El elemento común del corazón incansable, considerado como experiencia fundamental de la humanidad, es como un puente dorado que toca las costas de incluso religiones tan diferentes como el budismo y el cristianismo e hinduismo e islam. Así, la experiencia religiosa es, desde este punto de vista, una experiencia de búsqueda, de peregrinaje, en donde todos participan, marchando hacia la gloriosa Jerusalén. Esta ciudad puede ser llamada Grail, Nirvana o el Paraíso occidental —siempre es la consumación de paz, amor y unión. No es de extrañarse que los monasterios benedictinos a menudo muestren la inscripción. *Pax*, Paz, sobre el portal. Jerusalén es una ciudad de paz. Y el gran Dogen Zenji dio a su monasterio budista el nombre de *Eiheiji*, que significa “el templo de eterna paz”.⁷

La raíz más profunda de este anhelo de todas las religiones ha de ser encontrada en la naturaleza del espíritu o, más precisamente, en las ocultas energías de nuestra propia alma espiritual. Es propio del espíritu romper las limitaciones de la materia y buscar la autorrealización en un reino que comúnmente llamamos el reino de los valores. El movimiento del espíritu es hacia el infinito; su criterio es el de la perfección absoluta. La belleza estética es ya la huella del espíritu en cuestión; la fuente de las aspiraciones éticas está en los manantiales profundos del espíritu del hombre. Belleza estética, aspiraciones éticas y nuestra incansable búsqueda de la verdad y el entendimiento, como Platón y Aristóteles nos lo recuerdan, son todas, manifestaciones de la naturaleza espiritual del hombre. Pero sobre todo —punto que ha sostenido con fuerza Kierkegaard— la búsqueda religiosa es lo que mejor indica la naturaleza espiritual del hombre o, a la inversa, dado que el alma humana es un alma espiritual, estamos, por nuestra propia naturaleza, comprometidos con la búsqueda religiosa. Esta es, finalmente, el significado del famoso dictado de Tertuliano, *anima naturali-*

⁷ Este es el templo de la provincia de Echizen y es aún el centro espiritual de la secta soto zen.

ter Christiana, o del recordatorio inmortal de Agustín, “Nos has creado, Señor, para ti mismo”.⁸

De esta manera, entonces, la religión es el sedimento que deja la actividad del espíritu en el alma. De la misma manera que no hay un ser humano sin un alma espiritual, así tampoco hay un alma espiritual sin la potencialidad innata —la *dynamis* de Aristóteles— para la búsqueda religiosa. Así es como entiendo a Pablo cuando habla de la creación “quejándose en un gran acto de alumbramiento” con la esperanza de liberarse de su condición presente (*Rom. 8:22-23*). Todas las religiones participan de este acto de “quejarse” y en eso todas son, de hecho, testigos vivientes del encaminamiento eterno de la humanidad hacia la gloriosa Jerusalén.

*Las religiones no-cristianas pueden (o no) ayudarnos
a comprender mejor, y vivir más auténticamente,
la verdad de la revelación*

La búsqueda religiosa del alma humana es una búsqueda concreta, articulada dentro de las diferentes religiones del mundo. Podemos lamentar el hecho de que hay tantas religiones en el planeta y podemos sentir culpa por la idea de que se han cometido tantas hostilidades a través de la historia de la humanidad en nombre de la religión. Pero demorarse en estos hechos sería un terrible error: de hecho, sería el desdén de una gracia que es únicamente nuestra, a saber, la gracia de la reconciliación y el entendimiento entre las religiones, la gracia de aprendizaje y disculpa mutuos. Pero debemos admitir que este momento de gracia está cargado de peligros dado que ahora podemos estar tentados a movernos de una actitud previa de rechazo total a una actitud de aceptación acrítica —postura que podría poner en peligro, o incluso traicionar, los tesoros de la palabra de Dios ocultos en los evangelios. El diálogo sólo puede ser fructífero si es sincero e intensamente indagatorio. Tal aventura intelectual-espiritual requiere de fidelidad a la tradición personal junto con la humildad de la apertura hacia otras convicciones. Un ejemplo de tal actitud ha sido dado reciente-

⁸ En este siglo filósofos como Bergson, Blondel, Jaspers y Marcel han dado testimonios similares. De Lubac, Rahner, Lonergan y otros le han dado una expresión teológica.

mente por el arzobispo Jadot, presidente de la Secretaría de no-cristianos, cuando declaró: "Estoy consciente de la unicidad de la revelación de Cristo Jesús. No nos ha sido dado otro nombre para la salvación. Sin embargo, otras tradiciones religiosas pueden ayudarnos a una comprensión más profunda de todo lo que Jesús nos ha enseñado en la Iglesia por casi 2 000 años."⁹

¡Qué lejos está esta posición de la generalmente auto-complaciente actitud de la teología católica preconiliar! Hoy vemos cumplida la visión del Papa Juan XXIII: aire puro ha entrado en las antiguas bóvedas de la catedral. Lo que ha sido refrescado y rejuvenecido es una forma de pensar y un arte de amar dentro de la Iglesia: nos hemos movido de la quietud del rechazo al diálogo de los encuentros.

El diálogo religioso debe seguir ciertas reglas para ser fructífero. Estas expresan verbalmente esas predisposiciones en el alma y esas actitudes mentales que son necesarias para estar adecuadamente "sintonizados" con la longitud de onda del compañero dialogante. Mencionaré aquí sólo cuatro reglas.

La primera regla es la empatía. Esta es la capacidad mental de entender una posición u observar una práctica desde dentro de la religión en cuestión. Para acercarse a una religión de esta manera se requiere de un aislamiento, de alejamiento, como si se tratara de nuestras propias convicciones religiosas.¹⁰ Este "alejamiento" sin embargo, no es retraimiento: la empatía no es la aceptación de la posición de los demás, sino una disposición y deseo de escucharla y apreciarla desde la postura de sus partidarios.

La segunda regla es la simpatía. Así como la empatía, la simpatía está, sin embargo, más en la voluntad que en el intelecto. Un interrogador simpático es un interrogador interesado, alguien cuyo verdadero interés es apropiarse la riqueza de la espiritualidad a la cual se le ha dado acceso. Además, la sim-

⁹ Consejo Norteamericano del diálogo Este-Oeste 17 (mayo 1988): 3. La afirmación fue hecha durante un seminario interreligioso llevado a cabo en marzo, en el seminario de la Inmaculada Concepción, en Mahwah, N.J.

¹⁰ No lo digo en un sentido despectivo. La suspensión del juicio en los diálogos interreligiosos prepara a la mente y al corazón para la posibilidad de un entendimiento con no-cristianos.

patía no es una preferencia adelantada, una predilección garantizada, sino el fruto de ese amplio amor que hace del interés del vecino nuestro propio interés. No hay simpatía sin humildad, así como no hay empatía sin el don del entendimiento.

En tercer lugar, un diálogo productivo debe encaminarse a *un entendimiento global* de la religión en cuestión. Pues si éste se detiene en detalles insignificantes puede ser peligroso y confuso. Cada parte de la configuración de creencias y prácticas que componen a una religión debe ser considerada sólo como parte y reinstalada en el contexto global del cual fue tomada. Esta regla es especialmente importante en el caso de relatos mitológicos y en la interpretación de símbolos. Luego de trabajos precursores como las *Mythologiques* de Lévi-Strauss y los estudios de Ricoeur sobre el símbolo y la metáfora, uno no puede aventurarse justificadamente en la maleza del simbolismo religioso con la ingenua esperanza de recuperar ahí el significado de expresiones simbólicas en un nivel de significación inmediato.¹¹ De igual manera, la determinación de géneros literarios de los tipos de discurso utilizado (el recurso lingüístico favorito del budismo, por ejemplo, es la vía negativa, mientras que en el cristianismo esto está generalmente reservado para la literatura mística). Y el enredo cultural de las referencias originales son todas de una importancia hermenéutica crucial en el intento por comprender global y contextualmente una religión que no es la propia.

Finalmente, en diálogos con religiones no-cristianas *los puntos de convergencia* han de ser rescatados y apreciados primero, dejando que las diferencias hablen por sí mismas. Es una experiencia interesante en encuentros correctamente conducidos, ecuménicos, ver que muy a menudo, aun bajo posiciones superficiales claramente contradictorias, aparece una corriente interna compartida por las partes opositoras. El diálogo, entonces, debe desarrollarse sobre las líneas de esta profunda posición, y es desde esta postura de complementariedad que debe ser construida una plataforma para una discusión posterior (referente a los contrarios o a las contradicciones según el ca-

¹¹ Ver, especialmente, P. Ricoeur, *Interpretation Theory* (Fort Worth: Texas Christian University, 1976) pp. 45-69.

so). Para ilustrar este punto veamos el problema de la naturaleza del mal y algunos de los medios de liberación en el cristianismo y en las grandes religiones orientales.

La conciencia religiosa judeo-cristiana parte de la realización del *estado pecaminoso* del hombre. Las primeras páginas de la Sagradas Escrituras describen la desobediencia rebelde del hombre contra Dios. Para recuperarse del pecado se requiere que uno siga un camino de purificación que lleva de regreso a Dios, que es un padre misericordioso. Los medios del regreso son los sacramentos —canales de la gracia de Dios y portadores de la vida divina del alma.

El hinduismo y el budismo ven la raíz de todo mal en los deseos egoístas de un yo ignorante. Intentan liberar al hombre de las cadenas de pasiones y deseos excesivos, y reintegrarlo a (l) a realidad (ser) misma (o). La espiritualidad, aquí, es concebida principalmente dentro del contexto del monismo estricto, pero también, aquí y allá, especialmente en la literatura vedanta del hinduismo, se deja entrever una noción trascendente de Brahman. De la misma manera la eficacia de la oración y alguna noción de gracia también aparece (especialmente en el budismo de Tierra Pura) en escena, pero obligatoriamente el Ser debe encontrar todos los recursos de liberación en sí mismo. De aquí el enorme esfuerzo que requiere de sus devotos.

En el taoísmo, confucianismo y en el sintoísmo japonés el mal toma la forma de una alienación de la naturaleza. Su meta es el establecimiento del hombre en armonía original con la naturaleza (Tao, Sinto) o en una vida humana, estructuralmente simple, dentro de la naturaleza (Confucio). Los medios para obtener esta meta son también, como en el budismo, esfuerzos personales, aunque las creencias místicas complementan a estas tres religiones para darles un grado superior de eficacia.

Desde esta lista parece que la naturaleza del mal y nuestra liberación de él se conciben de manera muy diferente en las religiones citadas. Mas las posiciones se juntan en la convicción compartida de que la existencia terrenal no es todo lo que hay para la vida humana y que, a través de un proceso de purificación, se alcanzará una perfección superior. El cristiano se sabe poseedor de estas verdades a través de la revelación divina. No

necesita buscar en otro lado para discernir el misterio del mal, la verdadera naturaleza de purificación y la meta última de la vida humana. Las respuestas que tiene a estos misterios —pecado original, la gracia que Dios nos comunica a través de la muerte en la redención y resurrección de Cristo, el hijo de Dios, y la visión beatífica— rebasan por mucho a la más elevada introspección que las religiones no-cristianas hayan obtenido en sus respuestas de estas mismas preguntas.¹² Sin embargo, así como los puntos de convergencia naturalmente refuerzan la doctrina cristiana, las diferencias también deben iluminarla al enfocar mejor su carácter sobrenatural. También debe reconocerse que muchas religiones no-cristianas —precisamente porque sus límites de eficacia no pueden rebasar los límites de sus propios recursos humanos— se han impulsado, con un esfuerzo más consistente, a un nivel más elevado e imaginativo de expresión ritual y verbal, que el que ha alcanzado el cristianismo como un todo.¹³ Desde esta perspectiva, el presente resurgimiento del interés por religiones orientales puede ser visto también como la expresión de una sed de formas religiosas que son más auténticas, exigentes y existencialmente penetrantes.

El cristiano, entonces, puede enriquecerse a través de por lo menos algunos aspectos de todas las otras religiones. Es su sagrada obligación escudriñar las formas en que el Espíritu mueve al alma humana a una verdadera *metanoia*, ya sea dentro o fuera de la Iglesia. Algunas de estas formas pueden ser confusas, molestas o desafiantes; otras pueden resultar más vigorosas para la vida de los cristianos actuales que las toneladas de panfletos piadosos que aventamos diariamente sobre nuestra cansada generación precaria de lecturas. ¿Qué no la advertencia del Apóstol, “Intenta todo y conserva lo bueno”, nos invita a hacer precisamente esto?

Aquí se ha argumentado que todas las religiones contie-

¹² Desde luego el cristianismo es aquí el complemento del judaísmo. El islam, por otro lado, ha tomado mucho de la tradición judeo-cristiana.

¹³ Estoy pensando en ritos paganos tales como las expiaciones de los muertos, las purificaciones, los sacrificios —no incluyo los humanos— o las danzas sagradas. El ritualismo elaborado de servicios budistas o el dinamismo de un matsuri sinto, sorprenden al observador cristiano, aún si conoce la belleza y la riqueza de, digamos, las liturgias ortodoxas (cristianas).

nen alguna verdad sobre el hombre y su relación con Dios y que, consecuentemente, pueden incluso ayudar, directa o indirectamente, al creyente cristiano a tener una mejor comprensión de la palabra de Dios y a una apreciación más profunda de los recursos espirituales del cristianismo. Esta posición será ahora puesta a prueba al abordar un tema de gran importancia, tanto por su inmediata aplicación a la vida espiritual como por su gran popularidad en nuestros tiempos: la práctica de la oración y la meditación en las religiones orientales. La pregunta es la siguiente: ¿puede el cristiano unirse a esta práctica sin causarle daño a su propia fe y, si así lo fuera, puede beneficiarse con esto? Por razones prácticas, aquí voy a estar primordialmente interesado en el budismo zen, rama del mahayan al cual yo mismo he tenido un gran acceso. Pero confío que mis observaciones se aplicarán de igual manera, *mutatis mutandis*, al hinduismo y el hinayana o budismo tibetano. Luego de delimitar el espíritu de la oración en el budismo zen, lo confrontaré con el de la Iglesia —el *ecclesia orans*— y veré si el primero puede tener algún efecto positivo, o si transforma o enriquece al último.

*El espíritu de oración zen budista:
¿puede ser integrado a la espiritualidad cristiana?*

Si por oración queremos decir algún tipo de comunicación verbal con el Ser supremo, entonces la posición del budismo es ambigua con respecto a la oración.¹⁴ Incluso un encuentro superficial con doctrinas y prácticas budistas debe ser suficiente para convencer a cualquiera de la profunda desconfianza que los budistas sienten por las palabras. O, al menos, eso parece. La razón de su desconfianza es el hecho de que las palabras crean una distancia, por decirlo así, entre el locutor y el objeto del cual se habla, y esto es una discriminación y alienación —esto es lo que más aborrecen los budistas.

De hecho, desde un punto de vista budista ¿por qué debe uno rezar? La fuente de todo mal está en el Ser, pero en él tam-

¹⁴ Ciertamente que la oración es mucho más que una "comunicación verbal", pero alguna forma de verbalización es parte de cada oración. Las palabras son el vehículo del alma en la oración.

bién, la fuente de liberación del mal. Para descubrir esta fuente uno necesita, primordialmente, observar profundamente el propio Ser. Además, la sabiduría (el dharma) se transmite de mente a mente en un destello de iluminación, no por comunicación verbal. Aunque si algo prepara para esto, es la práctica. El Camino, como tienden a decir los budistas zen, es “caminar sobre la brecha de los budas y patriarcas”; hacer las cosas que hacían ellos. Si se sigue fielmente este camino, la iluminación invadirá como relámpago algún día al practicante, y cuando esto suceda las palabras se volverán inútiles y toda la sabiduría adquirida se derrumbará en pedazos.¹⁵ Por esta razón los grandes maestros zen, especialmente en la tradición soto zen, acostumbraban exhortar a sus alumnos a no querer aprender o, incluso, estudiar los sutras, sino concentrarse en la forma más auténtica de autopenetración, la meditación. Este es el significado de la regla dorada del zen: “sólo sentado” (shikan taza).

Mas en otro sentido las palabras sí expresan lo inexpressable y pueden ser verdaderamente útiles para alcanzar el alumbramiento. Esto se pone especialmente de manifiesto en la importancia que el zen rinzai da a los koanes. Los koanes son acertijos verbales, aparentes sin sentidos, que, sin embargo, propiamente estudiados y dominados, abren la mente a la luz de la sabiduría budista. Por ejemplo, un conocido koan pregunta ¿cuál es el sonido de una sola mano que aplaude? ¹⁶ Hecha así la pregunta no tiene sentido. Pero el aprendiz que lucha por entenderla eventualmente se dará cuenta que (para hablar en un estilo budista), el sonido está en todas partes y que una vez que uno es (se identifica con) el sonido mismo, el sonido de una o de dos manos no es diferente. Así, el verdadero significado de las palabras y textos debe ser encontrado en un nivel más elevado de significación. En este nivel el significado es más profundo y rico, y va más allá de los estrechos límites de una mera vocalización. Para el maestro Sung Yuan, “hablar no es cuestión de mover la lengua”.¹⁷

¹⁵ En otras palabras, la introspección, aquí, toma el papel del razonamiento discursivo.

¹⁶ A diferencia de la mayoría de los koanes, éste no es de origen chino. Fue ideado por el maestro zen japonés, Hakuin, en el siglo dieciocho.

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Toward a Philosophy of Sen Buddhism* (Tehran, 1977), p. 99.

Ir más allá del primer significado de las palabras es un ejercicio dialéctico, que invita tanto al locutor como al oyente a sobrepasar las limitaciones inherentes al lenguaje. Este es un esfuerzo constante en el budismo y la parte esencial de todo entrenamiento religioso. Es expresado enfáticamente por el maestro Wu-Men:

La escuela zen hace del espíritu de las palabras de Bukkna la base y de la no-puerta, el acceso al Dharma. Pero si sólo existe la no-puerta, ¿cómo puede uno pasar? ¿no conoces el dicho: “lo que pasa por la puerta no es el tesoro de la casa”? ¿Cómo puede uno comprender mientras permanece atado a las palabras? El uso de las palabras es como pegarle a la luna con una vara o rascarse el zapato por sentir comezón en el pie.¹⁸

Recalquemos en esta afirmación la dialéctica de puerta y barrera. La palabra del Buda es “no-puerta” mientras uno permanece atado a ella. Esto es, sabiendo la palabra del Buda como palabra, uno no ha avanzado ni el mínimo trecho en el dharma. Pero en cuanto uno penetra en el significado esencial de la palabra del Buda, la palabra se vuelve “la puerta”, la entrada a la sabiduría iluminada. Sin esta transformación de las palabras, éstas no sólo fracasarán transmitiendo el dharma, sino que incluso lo esconderán, cubriéndolo como los zapatos nos cubren los pies.

Este también es el sentido de la a menudo citada pero rara vez comprendida afirmación del gran maestro Mumon: “Cuando conoces al Buda, lo matas; cuando conoces a los patriarcas, los matas. Al filo de la vida y la muerte, impones la perfecta libertad.”¹⁹ De nuevo, el significado de esta enigmática afirmación es que a menos que uno haya alcanzado la perfecta libertad —una libertad que es desligarse tanto de las palabras del Buda como del Buda mismo— uno no puede ser su fiel seguidor.

La ambivalencia que caracteriza el uso de palabras en general, *a fortiori* caracteriza la actitud del budismo hacia la ora-

¹⁸ Karlfield Durchheim, ed. *The Grace of Zen* (New York: Seabury Press, 1976), p. 56.

¹⁹ Mumonkan, caso 1.

ción. En ocasiones la oración es necesaria, pero en otras ocasiones necesita ser descartada, ya que la oración es sólo un paso intermedio entre la perfección y la imperfección, entre la iluminación y la ignorancia. Posiblemente una retrospectiva de la vida religiosa hindú, en la que radican las raíces del budismo, nos ayude a entender mejor esto.

En el hinduismo el camino a la perfección es el yoga, que significa literalmente “amarrarse a” o “estar unido a” con el Absoluto. Pero el hinduismo distinguió eventualmente tres formas de yoga, cada una conduce a la unión con el absoluto, y sin embargo sigue un camino diferente. El karma-yoga enfatiza la aceptación total de nuestra vida, y requiere una humilde sumisión a ella; bhakti-yoga es, esencialmente una forma de prácticas devotas; dhajana-yoga es el camino de la sabiduría, la meditación y la introspección, el cual conduce a la más elevada perfección y a la perfecta unión con la Realidad absoluta. La oración está esencialmente —aunque no exclusivamente— ligada con el bhakti-yoga, que también significa que no es un medio indispensable para la iluminación. Esta idea de oración es fundamental para la noción zen de perfección y explica su posición subordinada con respecto a la práctica de la meditación.

Por lo que a esto se refiere, es típico el silencio acerca de la oración en la obra clásica budista del siglo v. *El despertar de la fe*. En la parte cuarta, “Sobre la fe y la práctica”, la obra da una lista de cinco maneras que permiten al hombre perfeccionar su fe: caridad, observancia de los preceptos, paciencia, celo y observación clara.²⁰ Ni una palabra sobre la oración. La “observación clara” encabeza la lista. Esto puede ser discutido ya que se refiere a un entendimiento luminoso de la realidad. Pero de cualquier manera es una perfección intelectual que sigue la línea de zazen, que significa “sentado en meditación”. No es de extrañar, entonces, que los monasterios zen enfatizen la meditación más que la oración, lo cual culmina con los sesshins, periodos de meditación intensa y prolongada, que practican día y noche, sólo con interrupciones muy necesarias, por espacio de unos días o, incluso, durante todo un mes. Mas esto no quiere

²⁰ *The Awakening of Faith*, trad., con comentario, Yoshito S. Hakeda (New York: Columbia University Press, 1967), p. 93.

decir que la oración (en el sentido antes definido) esté ausente de los requerimientos de las prácticas espirituales del budismo. De hecho, la recitación de los sutras y los mantras (una forma de oración como el rosario) y el canto de himnos, son una práctica diaria en los monasterios y juegan un papel importante en la vida de cualquier devoto.

Aún hay más. El budismo mahayana se desarrolló bajo la noción de los bodhisattvas, que son, y fueron, intermediarios entre el hombre y los budas. Se puede recurrir a ellos para favores especiales e incluso el patriarca Dogen exhorta a sus monjes a rezarle a los “ángeles guardianes”, quienquiera que sean éstos.²¹ Posiblemente veamos en todo esto una contradicción dentro de la espiritualidad budista, y a partir de esto hay, de hecho, una contradicción entre esta doctrina y su práctica. Pero es mejor ver esta tensión como una sola tensión entre “palabras” y “no-palabras”, “puerta” y “no-puerta”—como otro ejemplo de la radicalmente dialéctica naturaleza de la espiritualidad budista. En efecto, en aras de llegar más allá de toda apariencia fenoménica el budismo debe negar toda afirmación, pero entonces, igualmente debe negar a la negación misma.

¿Tiene todo esto alguna importancia para la espiritualidad cristiana? ¿Puede ejercer la comprensión zen de la oración una influencia positiva sobre las maneras en que los cristianos rezan y sobre las formas en que intentan encontrar un nuevo sentido en la práctica de la oración? En pocas palabras, ¿pueden las oraciones y prácticas budistas integrarse igualmente al cristianismo?

Al abordar un tema tan amplio uno necesita distinguir cuidadosamente entre las dimensiones o perspectivas de la pregunta, dado que la oración puede ser comparada con un poderoso árbol que tiende sus ramas y hojas hacia el cielo, repartiéndolo sus raíces a lo largo y hondo de la tierra, y sosteniéndose en un poderoso tronco que, a su vez, sirve de intermediario entre la copa y las raíces. Si esta imagen es paradigmática, también en la oración podemos distinguir por lo menos tres nive-

²¹ Esto aparece repetidamente en *Regulations For Monasteries*, Shobogenzo y Shobogenzo Zuimonki de Dogen.

les: el psicológico, el filosófico y los estratos teológicos que tienen que ver en el encuentro del hombre con Dios.

No dudaré en afirmar que las teorías psicológicas que subyacen en la práctica de la oración en el budismo y las técnicas desarrolladas a partir de ahí son muy superiores a las que se conocen y se practican en el cristianismo “contemporáneo”; porque nosotros también hemos tenido, especialmente en los primeros siglos de la Iglesia, un acercamiento a la oración más desarrollado, más integrado y puramente sagrado. Los grandes capadocios y los Padres del desierto en el Oriente, los institutos de Casian e incluso la Regla Benedictina en Occidente, son algunos de los muchos testigos que indican que en el cuerpo y alma de la temprana vida de la Iglesia, los sentimientos, y las emociones formaban una unidad más dinámica e intensa, dirigida ésta a una *elevatio mentis ad Deum*, que lo que Occidente ha conocido por mucho tiempo ya bajo el concepto demasiado vago y particularizado de oración. Si bajo la influencia del hinduismo y el budismo empezamos a recobrar el sabor de lo que San Benito llama (siguiendo una larga tradición que le había sido transmitida) *pura oratio* —oración pura— no podemos menos que sentir agradecimiento hacia la influencia oriental por desempolvar las superficies de nuestras devociones de oración instantánea. Esto lo digo por algunos encuentros de primera mano con la meditación zen en los escenarios cristiano y budista. La profundización y apertura a dimensiones más amplias de mi vida de oración en el despertar (o inicio) de mi encuentro con el zen japonés, fue más grande de lo que yo esperaba. Esto lo atribuyo a una mayor apreciación del escenario de la conducta, la relación equilibrada de cuerpo y mente, y el espíritu del silencio y la sencillez en la oración. Para mayores detalles sobre la experiencia zen cristiana uno debe leer las destacadas obras de autores tales como los sacerdotes Enomiya-Lassalle, Demoulin o Kadowaki.²²

La apreciación de los ingredientes filosóficos que componen la elaboración sistemática de una teoría de la oración en el

²² Particularmente ilustrativas son el “Zen Way to Enlightenment” de Enomiya-Lasalle (London: Sheed and Ward, 1966); William Johnston, *Cristian Zen* (New York: Harper and Row, 1971); Heinrich Dumoulin, *Zen Enlightenment* (New York: Weatherhill, 1979).

budismo es una tarea mucho más difícil y compleja de lo que fue la evaluación de los aspectos psicológicos. De entrada, toda la filosofía oriental —hinduismo, budismo, las filosofías de China y Japón— es básicamente filosofía religiosa. Ciertamente uno puede extraer de ellas una psicología, una cosmología, lógica o metafísica, pero la interpretación de estas ramas de la filosofía, consideradas aisladamente del contexto total de su empuje religioso, inevitablemente estrecharían, o incluso distorcionarían, su verdadero significado. Incluso la metafísica hua-yen u obras clásicas del budismo chino tales como *El despertar de la fe* o el *Ensayo sobre el león de oro*,²³ que supuestamente tratan de cuestiones metafísico-epistemológicas, están tan entretrejidadas con temas morales y religiosos que deberíamos considerarlas obras religiosas y evaluarlas como tales.

Pero incluso a la luz de esta filosofía religiosa debe agregarse una *característica*. La variedad de sistemas en el budismo es mucho mayor que lo que el incauto occidental imagina normalmente. Las diferencias abordan temas vitales tales como la naturaleza del Ser y la identidad personal, la naturaleza de la realidad cósmica, el nirvana, la iluminación, y otros. Por esta razón mantendré mis comentarios dentro de los confines del espíritu de la oración en el budismo zen, como se señaló anteriormente, y preguntaré si la práctica de la oración zen transformada en meditación pudiera ser, desde un punto de vista religioso-teológico, sabrosa o tal vez beneficiosa para el creyente cristiano. Voy a señalar, en primer lugar, los obstáculos que el cristiano practicante debe encontrar, juntándolos en tres observaciones de gran importancia.

Primero, la oración cristiana está dirigida a un Dios trascendental, señor del cielo y la tierra. Dios y hombre no están sobre la misma plataforma en el cristianismo; en medio de ellos permanece abierto el insondable vacío que se yergue entre el infinito y lo finito. El piadoso judío en el Antiguo Testamento exaltaba a Dios “sobre las alturas” (*Sal. 57:5-11*) y le reconocía una grandeza que pertenece sólo a Dios (*Sal. 86:10*). El

²³ Este clásico ensayo de Fa-tsang (649-712) da buena cuenta del idealismo epistemológico budista, al analizar las apariencias contra la realidad de un león de oro.

Nuevo Convenio (Nuevo Testamento) sólo refuerza lo mismo cuando ordena, por ejemplo, que nadie debe jurar, “ya sea por el cielo, pues es el trono de Dios; o por la tierra, que es su pedestal” (Mateo 5:34-35). La perspectiva cristiana es pues un universo en dos niveles, radicalmente diferente del monismo estricto del contexto religioso budista.

Segundo, el Dios de la fe cristiana es eminentemente personal: Él es tres personas en una sola naturaleza divina. La oración en el cristianismo es un diálogo y un verdadero encuentro, un asunto de corazón a corazón. “Debes orar”, dijo Jesús, “así: Padre nuestro que está en el cielo...” (Mateo 5:9). Rezarle al Padre (“Padre nuestro”) es reconocer que somos hijos e hijas, niños de Dios (*Gal.* 4:6; *Lucas* 11:11-13), y por esta razón el cristiano recurre a Él en todas sus necesidades y “en cada ocasión posible” (*Ef.* 6:18). En el budismo, por otro lado, la oración no puede más que permanecer como un mero ejercicio mental, una introspección hacia un ser más profundo con la esperanza de encontrar ahí la posibilidad de una reintegración esencial con la realidad misma. No es que la oración budista no pueda ser profunda —lo es, sólo que carece de ese aspecto yo-tú que le da un carácter personal único al balbuceo de los niños con sus padres, a las palabras que los amigos o los amantes intercambian entre sí. La oración cristiana, en todas sus formas, es interpersonal: una palabra viviente enviada a un Dios viviente.

Y por último, la oración del cristiano tiene una dimensión temporal, ya sea como acto de súplica, adoración o agradecimiento. Se murmura aquí y ahora, y su eficacia se sustenta en el acto histórico del sacrificio redentor de Jesucristo. Es por esto que para el cristiano no puede haber otro nombre por el cual uno se pueda salvar más que por el de Jesús, el Señor (*Hechos* 4:12). De nuevo, la diferencia con el budismo es sustantiva: no hay lugar para tal intersección de lo temporal con lo eterno y de lo humano con lo divino en el idealismo pancósmico de la *Weltanschauung* espiritual budista.

Estas (y seguramente más puntos afines podrían ser mencionados) son restricciones muy serias a la aplicación de la práctica budista zen de oración a la oración cristiana. Pero el reverso de la moneda también debe ser visto y apreciado. No-

sotros, cristianos, podemos también contar fácilmente con la eficacia de la gracia de Dios (*ex opere operato*) y pasar por alto las consecuencias prácticas de la profunda introspección teológica que la gracia antecede a la naturaleza. Lo que esto significa va más allá de cuestiones de técnicas en la oración; señala la necesidad de orar con todo lo que tenemos y todo lo que somos. La muy lamentada ruptura entre la espiritualidad dominical y la que se dirige al resto de la semana es sintomática del profundo abismo que hay dentro del hombre occidental.

La englobadora y consistente búsqueda de la unidad en el budismo puede ejercer un muy necesitado efecto de sobriedad sobre nuestras a menudo dualistas (y, de hecho, farisaicas) aproximaciones a la perfección, y pueden ayudarnos a redirigir nuestra atención a la importancia de un integracionismo vital en la vida espiritual. La desenfaticación de “hablar” con el énfasis agregado de la meditación puede también actuar como un saludable incentivo hacia un tipo de espiritualidad más contemplativa, la cual estará más cerca de acuerdo con la comunidad de Jerusalén que se había reunido en torno a María, la madre del redentor, en la esperanza del Espíritu Santo.

Recientemente, en un periódico del Vaticano se publicó un interesante testimonio del obispo Bamruhtrakul de Tailandia, en el que describe las formas en que su encuentro con el budismo y su participación en lo que él ha denominado “Meditación cristiana asiática”, ha profundizado en su propia comprensión de la “liberación del pecado” del hombre en contraposición a la doctrina de “liberación de la autocentralización” en el budismo.²⁴ Y el obispo agregó este bien pensado comentario: “Si la liberación de la autocentralización es sólo el aspecto negativo de la vida concentrada en Dios, en el Espíritu Santo, sería muy interesante estudiar si Buda recibió, usando la terminología cristiana, “la gracia” de la redención, expresada de acuerdo a la cultura religiosa de su tiempo.²⁵

Subrayemos de esta cita el término “aspecto negativo”. El budismo se expresa, como ya se señaló, a través de la vía nega-

²⁴ En el Boletín de los Secretariatus pro non-Christianis 17, no. 2 (citta del Vaticano, 1982): 239-247.

²⁵ En el Boletín de los Secretariatus pro non-Christianis, p. 246.

tiva, sacando así la inefabilidad de la búsqueda religiosa. En nuestra cultura positivista inflada por un espíritu de autoconfianza, esto también puede ser un muy necesitado empuje para reactivar nuestro interés en la tradición mística cristiana, en donde encontramos una preocupación similar con expresiones a menudo muy similares a aquéllas de los grandes líderes espirituales de religiones orientales. Meister Eckhart, Tauler, Gertrudis de Hefta, el autor de la *Nube del desconocido* y San Juan de la Cruz son sólo unos cuantos ejemplos de la gran y muy olvidada tradición mística occidental.

Para estar seguros, así como también Balthasar lo ha señalado, el ideal cristiano de perfección no es la espiritualidad de los místicos sino la de los santos.²⁶ Es a aquéllos que buscan a Dios a través del sencillo pero heroico acto de amor, sean místicos o no, que Dios, se revela como un Padre amoroso. Ellos son los santos, los brillantes ejemplos de fe y vida cristianos. Mas, podemos preguntar, ¿qué no nosotros, en nuestro tiempo de autoconfianza y ciencias computarizadas, necesitamos hoy desesperadamente el reconocimiento de que el Dios del amor es un Dios de amor infinito, un misterio inefable y la fuente insondable del Ser? Los místicos (los carismáticos parece ser que han entendido esto bien) pueden devolvernos el extraviado don del asombro, de la sorpresa y la introspección. Esto es posiblemente lo que siempre sugirió Przywara cuando hablaba de Dios como *semper maior*, el cual siempre está trascendiendo nuestras limitadas posibilidades conceptuales. La apreciación de la vía negativa, que es también la vía mística, tan poderosamente sugerida por todas las religiones orientales, puede ser un saludable incentivo en esa dirección.

Pero, ¿podemos ir más allá de meramente reconocer los efectos de la espiritualidad oriental sobre la espiritualidad cristiana como saludables incentivos o útiles consejos? ¿podemos decir, o desear, que el cristiano también puede encontrar su Dios dentro y a través de la iluminada experiencia de las religiones no-cristianas, orientales? ¿Puede el señor de Abraham, Isaac y Jacob, puede el Padre de nuestro señor Jesucristo reve-

²⁶ "Christian and non-Christian Meditation" *Word and Spirit* 2 (1980):147. En realidad, Balthasar se refiere aquí a los estudios de Jacques Albert Cottat.

larse al cristiano que participa en, digamos, una sesión intensiva sesshin del budismo zen?²⁷

Me parece que aún no estamos preparados para responder apodócticamente a esta pregunta. Necesitamos más tiempo, más experimentación y posiblemente más humildad de cada lado para obtener más luz sobre la aparentemente impenetrable pregunta de “el sentido de Dios en el budismo”. Acepto la prudente y honesta afirmación del padre jesuita William Johnston sobre este tema:

El trabajo precursor no es algo que deba ser tomado a la ligera o en forma caballeresca. Puede ser el llamado de algunos que han experimentado profundamente a Cristo en su propia cultura y están dispuestos a aceptar el cruce cultural, la angustia y el conflicto que necesariamente acompañan cualquier intento de reconciliar aparentes contrarios.²⁸

Lo que necesitamos, entonces, es un diálogo continuo e intenso, abertura al Espíritu y obediencia en la fe. Este también fue el tema de los repetidos discursos del Papa Juan Pablo II en ocasión de su visita al lejano Oriente en 1981. Sólo haciendo esto podemos esperar, no con la ingenua esperanza de los eternos optimistas, sino con la esperanza de aquellos que depositan su confianza en Dios, que el diálogo religioso Oriente-Occidente agrade tanto a Oriente como a Occidente. Pues como dijo Qoheleth hace mucho:

Así como no conoces el camino del viento o los misterios de una mujer embarazada, no podrás conocer el trabajo de Dios que está atrás de todo (*Ecles. 11:5*).

²⁷ Ver John Bauker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 244-307.

²⁸ William Johnston, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion* (San Francisco: Harper and Row, 1978), p. 86.

Notas

ENRIQUE MERCADO

Borges y Bianco: senderos que se bifurcan

A Aristeo Vera Bermúdez

CON UN PAR de meses de diferencia, han muerto José Bianco y Jorge Luis Borges, dos escritores argentinos de primerísima importancia (casi da pena afirmarlo, porque es obvio para todos). La muerte se ha encargado de reunir otra vez a dos escritores que no sólo se conocieron sino que también emprendieron juntos muchos afanes literarios y compartían admiraciones e intereses. Sin embargo, difícilmente podrían hallarse dos personalidades literarias más divergentes que las de Bianco y Borges, cada uno de los cuales representa por su parte una manera íntima y vital de ejercer el oficio de escribir, maneras que en realidad se contraponen y se rechazan. Sus muertes —la de Bianco, el 26 de abril, apenas referida por la prensa, y la de Borges, el 14 de junio, profusamente cubierta por las agencias internacionales de noticias— parecen querer decirnos que esas diferencias en su obra y en el modo de hacer literatura son, a fin de cuentas, accidentales, porque lo que resta de ambos es ese trabajo de las cuartillas. Pero entonces habría que utilizar la expresión inventada por Luis Cardoza y Aragón para referirse a André Breton y a Louis Aragon, y decir que Bianco y Borges son los *hermanos enemigos* de la literatura latinoamericana contemporánea.

Una relación de sus oposiciones: frente a la prolijidad de Borges —casi 70 libros escritos individualmente o en colaboración—, la paciente esterilidad de Bianco —cuatro libros: una novela, un tomo de cuentos, dos de ensayos—; ante la diversidad de los temas y los lugares borgianos —la biblioteca, los libros, el Oriente, el tiempo, el pasado, la identidad—, el estrecho perímetro de los temas de Bianco —el fracaso literario, algunas fantasmagorías, Buenos Aires siempre—; frente a la fama creciente de Borges, casi inevitable para el autor —traducciones, premios, cursos en universidades extranjeras, el acoso impertinente de la prensa—, el anonimato de Bianco; ante la construcción, aparentemente modesta pero siempre decidida, de una fi-

gura literaria en Borges, el deseo irrenunciable de Bianco de no reconocerse ni en sus propias páginas —José Bianco le confiesa a Danubio Torres Fierro en una entrevista aparecida en *Plural* en enero de 1976: “En la actualidad, tampoco me considero un escritor.”

Podían tener muchos puntos de encuentro, pero finalmente las obras de Bianco y de Borges son la negación del espejo: entre una y otra se tiende una diferencia atroz que las hace inconciliables. De todas maneras, ambos gustaban de la paradoja, y lo es afirmar que sus diferencias los hermanan: ambos deseaban una literatura que abarcara el mundo, que reuniera sus mejores esencias en un punto y en un momento determinados; ambos creían, a pesar de las declaraciones de Bianco, en el deber moral de entregarle a la literatura su existencia toda, ya fuera como lectores o como escritores; ambos deseaban la elaboración de libros perfectos y la obra de Borges lo es en la misma medida en que *La pérdida del reino*, la gran única novela de Bianco, es perfecta en su exhibición de una carrera literaria —la de Rufino Velázquez— sustentada en el fracaso y la imposibilidad.

Los unió *Sur*, la revista que Victoria Ocampo fundó en los años treinta, de la cual Bianco fue secretario de redacción durante 23 años (entre 1938 y 1961) y donde Borges publicó algunos de sus mejores textos. Los unió su gusto por Henry James, su pasión por la escritura fantástica, su total adhesión a la literatura. Los unió la muerte.

José Bianco pierde su reino

¿Cómo entender la obra de Bianco? toda ella parece fruto de la casualidad: *Sombras suele vestir* —su primer relato, publicado junto con *Las ratas* por Siglo XXI— fue escrito para la *Antología de la literatura fantástica* que prepararon Adolfo Bioy Casares, Silvina Ocampo y Borges; sin embargo, Bianco se demoró tanto en escribir su cuento que finalmente la *Antología* se publicó en 1940 sin él; *Sur* lo presentó en su número 85, de octubre de 1941, y en 1967 fue incluido en la nueva edición de la *Antología*: se tardó 27 años en llegar a su sitio supuestamente original. *La pérdida del reino* fue iniciada en 1950 y publicada en 1972, 22 años después; la verdad es que Bianco la había abandonado desde 1955, y en 1970, “porque andaba bastante aburrido, decidí continuarla”. Los libros de ensayos *Ficción y realidad (1946-1976)* —Monte Avila Editores— y *Homenaje a Marcel Proust seguido de otros artículos* —UNAM— son en realidad el producto de los trabajos escritos por Bianco para periódicos y revistas, que se animó a seleccionar y editar gracias a los estímulos de sus amigos. *Las ratas*, su otro relato, publicado por las ediciones de *Sur* en 1943, parece ser el único de sus textos que no necesitó de una urgencia exterior para completarse,

pero uno podría aventurar que Bianco se vio compelido por *el otro*, por su conciencia tal vez, para lograrlo.

Bianco hizo literatura a pesar de sí mismo, y aún más: contra su más explícita voluntad. En su terror por una obra grandiosa puede hallarse tanto la conciencia de sus propios límites —sobre todo si, como parece ser, tenía siempre frente a sí la imagen adorada de Proust— como la perversa certeza de, negándola, construir una obra superior, tan superior y exquisita que no puede prodigarse en derroches sino concentrarse en un par de tomos incomparables. Los de Bianco lo son pero, aun así, uno no deja de ver en ellos una construcción trunca, inacabada, inarmónica.

Hablando de Marcel Proust, Bianco da la clave de una interpretación que, especulativa y todo, me parece la más justa: de la enfermedad y el sufrimiento surgen las obras admirables. Proust escribió *En busca del tiempo perdido* luego de la muerte de su madre y como un recurso secreto para recuperarla y para deshacerse de ella definitivamente; en Borges es evidente también el deseo de reconquistar un pasado glorioso, el de sus abuelos militares, a través de las palabras; Truman Capote lo dice de otro modo en el prólogo de su *Música para camaleones*: Dios da al mismo tiempo la página y el látigo: la página para que el escritor se exprese en ella, y el látigo para que se torture; en *El arco y la flecha*, Edmund Wilson sustenta en la desdicha vital toda una teoría literaria, y hace de Dickens (huérfano, pobre, solitario) un ejemplo clásico; Juan Quiñones, el personaje de la tetralogía de Emilio Rabasa, ese divertido escritor mexicano del siglo XIX, lo dice en *El cuarto poder*: “El hambre es el origen del talento”. En fin, esta tradición literaria puede llegar al infinito y tiene en Lord Byron, en Oscar Wilde y en Jean Genet algunos de sus arquetipos. Bianco no sufrió ni tuvo enfermedades, no fue *herido* jamás: ¿de qué podía escribir? Sólo de la imposibilidad de hacerlo. Hizo de su felicidad la causa de su tristeza, el único surtidor de una literatura que desea permanecer.

Escribir de no poder escribir. *La pérdida del reino* —que toma su nombre de los versos de Darío que sirven de epígrafe, extraídos de su *Nocturno* dedicado a Mariano de Cavia: “Y el pesar de no ser lo que yo hubiera sido, / la pérdida del reino que estaba para mí...” — es la relación del fracaso literario de Rufino Velázquez, un hombre acosado por una biografía monocorde y atroz, perseguido por la insatisfacción de una vida sexual descubierta tardíamente y convencido de que es imposible escribir de lo que se ignora. Rebasada la línea de los cuarenta años e impulsado por una de sus amigas-musas-amantes, Velázquez empieza a reunir materiales para una novela que será la narración de su propia existencia, una vida que parecía garantizada

hacia la felicidad y que con el asesinato del padre, el descubrimiento de sus infidelidades y el enamoramiento imposible de Rufo —su nombre típico en el libro— por su media hermana, Inés Hurtado (luego Inés Venturelli) y por Laura Estévez (a su vez, laberínticamente, media hermana de Inés), termina por ser arrastrada a la desdicha y la confusión. Una muerte temprana, producto de una enfermedad que conduce a la parálisis progresiva, cierra definitivamente la puerta de Velázquez hacia la literatura e interrumpe los aprestos de conquista del reino que estaba para sí.

Bianco se sirve de un recurso conocido pero eficaz para contar la desgracia de Rufino Velázquez: inventa a un narrador anónimo que, en las primeras páginas de la novela, conoce accidentalmente a un Velázquez en la víspera de la muerte; se identifican, congenian y, poco antes de fallecer, el escritor fracasado pone en manos del escritor desconocido la caja de sus apuntes y recuerdos. La novela ha empezado por el final, que es su verdadero principio; el narrador entiende el absurdo compromiso moral en el que se encuentra, y de esa caja íntima extrae los elementos para escribir la novela de la vida triste de Rufino Velázquez que Rufino Velázquez no pudo escribir.

El juego es extraordinario y revela nuevamente la obsesión de Bianco por separarse de la literatura para permanecer en ella. Su gran novela es la novela escrita por una mano anónima acerca de la novela que el novelista original no escribió; es, entonces, un producto bastardo, un accidente, un proyecto realizado por el sentido del deber, una simple casualidad. A reserva de interpretaciones ambiciosas y fallidas, y sin el deseo de caer en la trampa de identificar a Rufino Velázquez con José Bianco, todo Bianco está aquí, más que en la trama, en la estructura de la novela, en el *modo* elegido para escribirla. Y Bianco está también en el tema —ser escritor es imposible, nadie es escritor, nuestras mejores páginas las han escrito los otros— y en el sentido de las anécdotas: si la vida, como resulta evidente, es aburrida, la literatura no tiene por qué no serlo. Uno descubre estas cosas luego de la angustiada lectura de la novela, pero en su transcurso no puede eludirse la idea de que las modestas orgías y las risibles subversiones de esos jóvenes burgueses de Buenos Aires son triviales y absolutamente prescindibles. Es molesto descubrir esto en Bianco, verlo de pronto narrar como en México lo hacían Juan García Ponce, Salvador Elizondo o alguno más de los escritores de los sesenta, aferrados a una sensualidad “perversa” o a cierto experimentalismo formal que ahora —y tal vez desde entonces— huelen a rancio

Hay que agradecerle a Bianco esa épica del fracaso; agradecerle la musicalidad y el final súbito de *Las ratas*, con ese fascinante personaje adolescente desde cuya perspectiva están narrados los hechos;

agradecerle la magia torturante de *Sombras suele vestir* —el título se debe ahora a Góngora en *Varia imaginación*— y la gracia, la erudición, el buen sentido y la ironía de sus mejores ensayos: “Centenario de Proust”, “El ángel de las tinieblas” (sobre Proust y Léautaud), “De nuevo Julien Benda” y “Así es Sarmiento”; agradecerle también ese *Señor Baranowski* de Modigliani en la portada de su libro. Yo, por mi parte, le agradezco a Bianco un milagro que le atribuyo: haber encontrado, diez años después de su publicación, la edición original de *La pérdida del reino*, que desde siempre tuvo fama de inencontrable, en una librería desconocida de la ciudad de México.

Jorge Luis Borges: “Recorrí nuevos reinos, nuevos imperios”

Es inútil escribir sobre Borges luego de la profusión de sus admiradores —no siempre lectores— y de sus exégetas. Los libros de Ana María Barrenechea, Juan García Ponce y Emir Rodríguez Monegal (una biografía escrita originalmente en inglés, que el Fondo de Cultura Económica está a punto de publicar) son apenas la punta del *iceberg* de una bibliografía que imagino tan infinita como los corredores de las bibliotecas de la imaginación del propio Borges, y que debe estar integrada por libros íntimos, lecturas rigurosas y tesis doctorales de estudiosos norteamericanos.

Borges es un imperio extensísimo, inabarcable. Una lectura seria tiene que pasar por el “Jardín” y los “Sábados” de *Fervor de Buenos Aires*, por “El general Quiroga va en coche al muere” de *Luna de enfrente*, por “Fundación mítica de Buenos Aires” y “La noche que en el Sur lo velaron” de *Cuaderno San Martín*, por la “Historia del tango” de *Evaristo Carriego*, por “El otro Whitman”, “Paul Groussac” y “Flaubert y su destino ejemplar” de *Discusión*; por “Los traductores de las 1001 Noches” de *Historia de la eternidad*, por “Pierre Menard”, “Funes” y “El jardín de senderos que se bifurcan” de *Ficciones*; por “El Aleph” y “Emma Zunz” de *El Aleph*, por “La flor de Coleridge” de *Otras inquisiciones*, por la dedicatoria “A Leopoldo Lugones” de *El hacedor*, por el “Poema conjetural”, el “Poema de los dones”, “Borges y yo”, el “Otro poema de los dones”, los “Fragmentos de un Evangelio apócrifo”, las “Trece monedas” y “El oro de los tigres” de tantos otros títulos; por “Beppo” y la “Milonga de Juan Muraña” de *La cifra*, por ese impresionante “Cristo en la cruz” de *Los conjurados*, el último de sus libros, publicado en 1985. De esa lectura saldrá el Borges infinito al que es imposible eludir, fascinado por el libro y su forma, por el tigre y su fisonomía, por el puñal y su brillo, por la poesía nórdica, por el juego de las identidades que toda existencia supone, por la obsesión de un destino dibujado en el pasado, por la búsqueda

incesante de un Oriente más literario que real, por el regreso a Stevenson, a Carlyle, a Joyce, a Dante (cuya *Commedia* leyó en un tranvía), a Burton, a sí mismo. De aquí y de su H. Bustos Domecq y de su Isidro Parodi —personajes creados junto con Adolfo Bioy Casares— saldrá el Borges irónico, escéptico, paradójico, ingenuo, entregado a la eternidad.

Ante la imposibilidad de una lectura que recorra el inmenso terreno de estas páginas, queda la referencia del encuentro propio y generacional con Borges. Los anoto aquí porque parecen temas de sus cuentos: conocí a Borges en el hallazgo accidental de su *Historia universal de la infamia* en el librero de un compañero de estudios, y entonces leí el “Hombre de la esquina rosada” sin comprender casi todos sus renglones; en las conversaciones con un amigo durante los descansos del servicio militar (tan militar como los sonetos gloriosos de Borges); en el examen para entrar a un trabajo, cuando nos dictaban, sin que los aspirantes lo supiéramos, fragmentos de “Una vindicación del falso Basilides”, de *Discusión*. Borges me llegó, y le llegó a mi generación, como un hecho consumado, como un enorme tomo verde de las *Obras completas*, como un gurú que suscitaba las más escandalosas admiraciones —y las más feroces reprimendas por sus “opiniones políticas”. En fin, mi generación ha tenido que hacer su propia lectura de Borges con la desventaja de los juicios contundentes y apriorísticos y con la ventaja de hallarse frente a una obra cumplida, dispuesta a dar todo de sí. Lo que extraemos de esa obra, más que sus exotismos temáticos, es una postura moral y una lección literaria (la *ética* y la *estética* de Borges): la honestidad y la modestia frente a la página en blanco, la decisión de leerlo todo para después recibir las fuerzas para escribirlo. Borges no es un escritor: es una literatura.

Este artículo parece un intento desproporcionado. Si Bianco se lleva el mayor espacio es a causa de su anonimato; en cambio, nadie puede ahora *descubrir* a Borges, sino glosarlo. En todo caso, esta desproporción se alía a una de las *Monedas* de Borges para que le sirva de epítafio a su amigo José Bianco —y, con suerte, quizá a él mismo: “La meta es el olvido./ Yo he llegado antes”.

JULIÁN MEZA

La rutina, el juego y el tiempo del mundo

HACIA 1950 LUCIEN Febvre le pidió a Fernand Braudel que lo acompañara en una aventura intelectual: escribir la historia de la civilización material, la economía, el capitalismo, los pensamientos y las creencias de Occidente, en el periodo que va del siglo XV al XVIII. Febvre se instalaría en el campo de las ideas y las creencias; Braudel, en el de la civilización material, la economía y el capitalismo. Febvre murió antes de emprender la aventura, con lo cual nos privó de una obra que tal vez habría sido notable. Solo, Braudel se dio a la tarea de explorar una tierra ignota y, veinte años después, terminó una obra de la que al menos los historiadores no pueden prescindir.*

Sin aspirar a una síntesis, tan imposible como necia, de *Civilización material, economía y capitalismo*, he aquí unas reflexiones que se derivan de su lectura.

Historia y práctica económica

Frente al mundo de las ideas económicas Braudel es contundente: no existe la economía en sí. Su búsqueda de las economías se despliega, por ello, en el espacio de los intercambios donde prácticamente se construyen. Debido, en consecuencia, a que esta búsqueda apenas se inicia, pues ha sido frenada en gran medida por la creencia en una economía en sí, la llamada historia económica, a juicio de Braudel, no hace mucho que ha empezado a construirse. Es lamentable que así haya sido hasta ahora, sobre todo si se piensa que, desde cierto punto

* Además de *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II, Escritos sobre la historia, El Mediterráneo, Europa y La identidad de Francia* (por aparecer), Braudel nos legó *Civilización material, economía y capitalismo*, en 3 volúmenes: "Las estructuras de lo cotidiano", "Los juegos del intercambio" y "El tiempo del mundo".

de vista, se trata de la historia entera de los hombres. Es la historia de los grandes actores, los grandes acontecimientos, la coyuntura y la crisis. Es también la historia masiva y estructural, que evoluciona lentamente al filo de la larga duración, con sus equilibrios y desequilibrios profundos, y que es precisamente el objeto de la reflexión de Braudel.

Pero ¿a qué se debe, además, el hecho de que sólo ahora se esté construyendo esa historia? Braudel piensa que, en buena medida, a los perjuicios; a que se trata de una historia plebeya, sin título nobiliario. Tal vez también a que, al menos en parte, sobre todo en países como México, todavía somos prisioneros de la rigidez, la inercia y la lentitud propias de esa economía aún elemental que coexistió con los movimientos limitados y minoritarios, aunque vivos y poderosos, del crecimiento moderno en tiempos de la economía preindustrial (siglos XV a XVIII), en los que es posible observar, por un lado, a campesinos casi autónomos o cuasiautárquicos y, por el otro, a una economía de mercado y a un capitalismo en expansión que sólo se explican mutuamente y por sus vínculos con las estructuras de lo cotidiano.

1. Las estructuras de lo cotidiano

Al penetrar en el mundo de lo cotidiano, Braudel observa las inercias de una historia a primera vista oscura, situada fuera de la conciencia clara de los hombres. Vista así, la vida cotidiana aparece como un inconsciente mecánico donde se alojan los hábitos o, mejor aún, la rutina; donde florecen y se acaban mil gestos de los que apenas nos damos cuenta; donde hay incitaciones, pulsiones, modelos, maneras, obligaciones para actuar que, a veces, proceden del fondo de los tiempos. Ciertamente, también hay osadías, riesgos, cambios, aventuras e inventos. Pero pesa más esa historia mediocre vivida, sin edad, que todavía hoy, en ciertos lugares y momentos, es posible observar cuando se procede a la manera de Braudel: como explorador, al margen de las turbias, convencionales y caprichosas maneras que se adoptan, por ejemplo, para mirar sin ver la vida cotidiana en México.

Braudel inicia su recorrido por lo cotidiano con el número, ligado a la demografía. En su opinión, es el poder biológico el que guía los destinos de los individuos, sin que estos se den cuenta. El juego demográfico tiende, es verdad, al equilibrio, pero éste raramente se alcanza: siempre somos demasiado numerosos o demasiado pocos.

¿Qué ha hecho entonces el hombre para sobrevivir a las pestes, a las enfermedades, a los cataclismos, a las guerras, a la falta de higie-

ne? ¿Realmente ha hecho algo para poder sortear todos estos peligros? ¿O ha sido el poder biológico el que le ha permitido sobrevivir y multiplicarse?

Sin higiene, sin medicina moderna, China duplicó su población al igual que Europa en el transcurso del siglo XIX. Con frecuencia el hambre es, en América Latina, un factor que incrementa los índices demográficos.

Más que responder a una pregunta, Braudel hace surgir interrogantes a propósito de una cotidianeidad (el número de hombres).

En otro tipo de reflexiones sobre la historia de los hombres estos son, a lo sumo, factores de la producción, fuerzas productivas que no comen ni beben ni se excitan con alcoholes, cafeínas o nicotinas. Pero *Der Mensch ist was er isst* (el hombre es lo que come). Y por esto mismo la aparición de los alimentos no es sólo una anécdota. Es todo un descubrimiento. De la elección de un cereal deriva toda una civilización. Se puede afirmar con justicia, en efecto, que Europa es el trigo, Asia es el arroz y América es el maíz.

Intimamente vinculados a la elección del alimento están el vestido, el alojamiento y el mobiliario que, por otro lado, guardan estrecha relación con la técnica.

Sin ciencia (por lo menos como la entendemos ahora), el hombre hizo técnica; durante milenios trabajó la piedra, la madera, el hierro. El hombre comenzó a hacer muchas cosas antes de sistematizarlas y perfeccionarlas. ¿Por qué hoy ocurre lo contrario? ¿Por qué hoy el hombre no hace prácticamente nada que escape a una repetición avalada por alguna teoría? ¿Cuándo y por qué se produjo una inversión en los criterios que guiaban las actividades de los hombres? Tal vez la monotonía, la rutina y la búsqueda de comodidad señalen el camino a las posibles respuestas a estas preguntas.

El cuadro de la vida cotidiana que con todo detalle pinta Braudel en *Las estructuras de lo cotidiano* se completa con la inmemorial cotidianeidad y, a la vez, con la más reciente modernidad de monedas y ciudades.

Braudel necesitó más de veinte años para llegar a la meta que se había fijado en vida de Febvre. ¿Cuántos años habrán de transcurrir antes que se empiecen a generar los efectos de su lectura? El conformismo y la rutina hacen temer, no sin razón, que todavía pasará algún tiempo antes que su percepción de la realidad sustituya los esquemas en los que, sin darse cuenta, se ahogan muchos de nuestros historiadores, pues el primer volumen de esta obra monumental circulaba en español ya en 1974. Contra la rutina y la monotonía tal vez algún día

logre abrir brecha Fernand Braudel, historiador de la rutina y la monotonía.

2. *Los juegos del intercambio*

Entre 1400 y 1800 existe una muy imperfecta economía de intercambio, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos y de la que muy lentamente emerge la economía de mercado. Por lo tanto, constituye una auténtica arbitrariedad reducir la historia económica a la economía de mercado. Es cierto que el intercambio es la vida económica, pero ésta no se puede reducir a una sola forma de intercambio, de la misma manera que no se puede homologar la economía de mercado con el capitalismo. Tampoco, por otro lado, se puede confundir el uso (o valor de uso, si se quiere) de los productos con una categoría económica, ya que el uso es del dominio de la vida material.

El mercado no es, por lo tanto, una categoría económica invariable y aún hoy, en 1986, podemos y debemos preguntarnos, por ejemplo, ¿qué características presenta el mercado en un país en el que, como México, todavía hay buhoneros, pregoneros, tenderos y mercados y ferias de pueblo hasta una o dos veces por semana?, aun cuando estas formas de intercambio coexisten con el complicado y sofisticado juego de las acciones que se venden y revenden sin que se las posea de acuerdo con los modernos procedimientos de ventas a plazo o con prima.

A partir del siglo XVIII, que es un siglo de aceleración económica en Europa, la economía de mercado crece sin cesar (tiendas y mercados urbanos llegan incluso a los pueblos, los buhoneros multiplican sus actividades y se desarrolla el *private market* —es decir, el mercado de las compras directas, a menudo anticipadas, a los productores, y el de las compras a los campesinos, fuera del mercado, de lana, trigo, telas—, por oposición al *public market*, vigilado por autoridades urbanas altaneras), pero su crecimiento no se generaliza ni mecánica ni automáticamente. Dentro de la misma Europa cada país tiene sus regiones marginales frente a esta economía: Beaucaire en Francia, los Alpes y el Mezzogiorno en Italia, los Balcanes, Polonia, Rusia y, por supuesto, el Nuevo Mundo que, todavía hoy, mantiene otro tipo de economías en muchas regiones. Esto es obvio en el caso de México, pero es evidente sobre todo en Guatemala, El Salvador, Honduras, Bolivia, etc. Ciertamente, en su obra Braudel habla sobre todo de Europa, y no sin razón, pues el oficio de historiador se desarrolló en Europa, y de aquí que los historiadores europeos se hallen, por lo tanto, ligados naturalmente a su propio pasado. Pero nada de esto anula otras historias, como la de América Latina, de las que

Braudel habla aun con mayor conocimiento de causa que muchos historiadores locales; sabe perfectamente que aun cuando, comparada con otras economías, la europea parece deber su desarrollo a la superioridad de sus instrumentos e instituciones (bolsas, diversas formas de crédito), todos los mecanismos y artificios del intercambio se encuentran fuera de Europa, desarrollados y utilizados en diferentes niveles.

En esta obra rebotante de ideas se escribe sobre el capitalismo no para execrarlo, sino para observarlo atentamente, sin vergüenza y sin actitudes maniqueas. Por primera vez no asistimos a un enfrentamiento entre los buenos y los malos, sino a una confrontación entre lo que se hace y lo que no se hace, entre lo posible y lo imposible, entre lo cotidiano y lo inesperado, entre los inventos y las reacciones contra los inventos. Y precisamente por esto no hay lucha de clase sino intercambios, grandes o pequeños, que no son teleológicamente gobernados. Del siglo XV al siglo XVIII es posible observar en Europa un enorme sector de autoconsumo ajeno a los intercambios que, por su parte, existen gracias a una economía de mercado y a un capitalismo que maneja a esa misma economía que es, a la vez, su condición previa. Visto así, el capitalismo es para Braudel una realidad del Antiguo Régimen, que no traduce un nivel superior, brillante y sofisticado, que no abarca al conjunto de la vida económica y que no crea un "modo de producción" propio que tienda por sí mismo a generalizarse.

Un error frecuente entre los historiadores de la economía consiste en creer que todo es economía de mercado (precios del mercado con sus altas, sus bajas, sus crisis), en reducirlo todo a economía de mercado. O bien, en privilegiar a tal punto esta economía que se olvidan absolutamente de la producción y el consumo y, también, de que esta economía *únicamente* pone en relación a la producción con el consumo. Al proceder así se dejan de lado, en beneficio de la economía de mercado y el intercambio, pero no de la realidad, la vida material y el capitalismo. Además de la economía de mercado existe la masa profunda de la vida material a la que llegan a tocar los precios del mercado, pero no la penetran ni la arrastran siempre. No tomar en cuenta esto implica hacer de la historia económica algo terriblemente incompleto. Es verdad que del siglo XV al XVIII existe una economía de mercado a escala planetaria. Planetaria, pues, pero no absoluta: existe por doquier, pero sin absorber todo lo que existe.

Hay muchas cosas que han hecho cambiar o han falseado al mercado. Por ejemplo: los precios, que pueden ser arbitrariamente fijados por los monopolios de hecho o de derecho.

Se puede creer, como Braudel, en las virtudes y en la importan-

cia de una economía de mercado, pero no se puede creer en la exclusividad de su dominio.

Entre los siglos XV y XVIII hay ciertos procesos que no se pueden incluir dentro de la economía de mercado. Para describirlos, Braudel utiliza esa palabra desacreditada: capitalismo.

La revolución industrial se anuncia mucho antes del siglo XVIII y, aunque el uso de la palabra capitalismo es reciente (Werner Sombart, 1902), el capitalismo existía desde antes. Un terrible ejemplo de este capitalismo son los países que hoy tratan de realizar, infructuosamente, su revolución industrial. No existe una ruptura total ni una discontinuidad absoluta entre el pasado —aun lejano— y el presente.

La palabra capitalismo recibe su sentido de las dos palabras que lo subtienden: capital y capitalista.

Si el capital no es otra cosa que masa de medios sin cesar puestos en obra, y el capitalista el hombre que preside o trata de presidir la inserción del capital en el proceso de producción al que están condenadas todas las sociedades, el capitalismo es, en suma, la manera como es conducido, con fines poco altruistas, ese juego de inserción. Pero la palabra clave es la palabra capital (que en los estudios de los economistas se ha convertido en bienes de capital), dado que no sólo designa las acumulaciones de dinero, sino también los resultados utilizados y utilizables de cualquier trabajo llevado a cabo con anterioridad. Los bienes de capital, en cambio, no merecen este nombre más que cuando participan en el progreso renovado de la producción. Y por esto mismo no existe una sola sociedad que no haya acumulado ni acumule bienes de capital, que no los utilice regularmente en su trabajo, los reconstituya y los haga fructificar. Es evidente, entonces la existencia del capitalismo sin que exista, al mismo tiempo, una economía de mercado. Pero, ¿cómo distinguir entre el capitalismo y la economía de mercado?

No es posible una distinción perentoria, pues existen por lo menos dos formas de economía de mercado. Una de ellas es la que Braudel llama transparente. En ella están presentes los intercambios cotidianos del mercado, los tráficos locales o de corta distancia y, a más larga distancia, los regulares y previsibles, de donde emerge, precisamente, el proceso capitalista. También están aquí presentes, es obvio, el productor, el intermediario y el cliente. Y es precisamente a través del intermediario como se cede un poco el lugar a la otra economía, es decir, a la economía no transparente, en la que la competencia casi no existe. Pero la economía no transparente también puede ser el resultado de una hambruna, por ejemplo.

En el siglo XV el comercio interior de Portugal, observado en

su masa y en su valor monetario supuesto, es superior al comercio de la pimienta y de las especias, pero se halla bajo el signo del trueque, del valor de uso. En cambio el otro se liga a la economía monetaria y permite una gran acumulación de capital que hará surgir a los grandes negociantes separados de la masa de mercaderes. El capitalismo no es, resulta evidente, el mundo de la producción, sino el de las letras de cambio, los banqueros, etc.

El mundo de la mercancía era un mundo muy jerarquizado, que iba de los oficios más humildes a los negociantes, pasando por los tenderos, los cajeros, los corredores, los usureros. Pero la división del trabajo, o especialización, o modernización que afecta a toda la sociedad, no afecta a su cima: los negociantes-capitalistas. Hasta el siglo XIX el comerciante de altos vuelos jamás se limitó a una sola actividad. No era comerciante en una sola rama y era, en cambio, al mismo tiempo y según las ocasiones, armador, asegurador, prestamista, prestatario, financiero, banquero y aun empresario industrial o explotador agrícola. No fue necesario esperar, es evidente, la fusión del capital industrial con el bancario para llegar al capital financiero y al imperialismo. Por lo visto, los imperialistas siempre han existido.

Por otra parte, no es verdad que el comerciante haya dividido sus actividades entre diversos sectores para limitar sus riesgos. No se diversificó. Braudel piensa que el comerciante no se especializa simplemente porque ninguna rama de actividad a su alcance es suficiente para absorber toda su actividad. Contra lo que se cree, en tiempos pasados no escaseaban los capitales. Así, los comerciantes compraban la tierra para explotarla, o tentados por especulaciones inmobiliarias urbanas, o debido a prudentes aunque repetidas incursiones en la industria, o atraídos por especulaciones mineras. Salvo excepciones, no se interesaban en el sistema de producción, sino en el trabajo a domicilio. Por todo esto, hasta el siglo XIX las manufacturas no son más que una pequeña parte de la producción. El gran comerciante cambia a menudo de actividad porque la ganancia cambia de sector. El capitalismo es de esencia coyuntural. Todavía hoy una de sus grandes fuerzas es su capacidad de adaptación y de reconversión. Sería inútil pensar en un capitalismo que hipotecara su existencia a sus reservas petrolíferas o cerealeras.

Sólo una especialización tuvo a veces tendencia a manifestarse: el comercio del dinero. Pero antes de 1830-1860 su éxito jamás duró mucho tiempo. Tal vez el edificio económico no podía nutrirlo suficientemente. El capitalismo financiero no triunfa sino hasta el siglo XIX, cuando la banca somete a la industria y el comercio, y la economía adquiere el rigor necesario para sostener a esta construcción.

En resumen, hay dos tipos de intercambio. Hay uno que se

efectúa terrenalmente, es transparente y competitivo. El otro, en cambio, es superior, sofisticado y dominante. Y no son ni los mismos mecanismos ni los mismos agentes los que rigen a estos dos tipos de actividad. La esfera del capitalismo se sitúa en el interior del segundo tipo de intercambios.

Ciertamente, hay un capitalismo pueblerino y aun un microcapitalismo de tenderos, pero es en la cima de la sociedad en donde el capitalismo se despliega, afirma su fuerza y se muestra a nuestros ojos. El capitalismo se aloja en casa de Bardi en el siglo XIV, o en casa de Jacques Coeur, Jacob Fugger, John Law y Necker.

Si con mucha frecuencia no se distingue al capitalismo de la economía de mercado se debe a que los dos han progresado al mismo paso y a que, equivocadamente, a menudo se ha presentado al capitalismo como el motor del progreso económico (Marx). En realidad, todo el peso ha recaído sobre la espalda de la vida material. Cuando ésta crece todo prospera. La economía de mercado también crece rápidamente a sus expensas y extiende sus nexos. El capitalismo, por su parte, siempre se beneficia con esta extensión. Schumpeter se equivoca cuando dice que el empresario es el *deus ex machina*. Si hay algo determinante es el movimiento de conjunto y el capitalismo existe a la medida de las economías sobre las cuales se asienta.

Aun cuando es el privilegio de unos cuantos, el capitalismo es, sin embargo, impensable sin la complicidad activa de la sociedad. Forzosamente, es una realidad del orden social, del orden político y aun de la civilización, pues es preciso que, de cierta manera, la sociedad entera acepte más o menos concientemente sus valores —aunque no ocurre así siempre, al menos en su periferia.

3. *El tiempo del mundo*

Todas las sociedades se descomponen en múltiples “conjuntos” económicos, políticos, culturales y social-jerárquicos. Ningún conjunto se comprende sin sus nexos (acción, interacción) con los otros. Esa forma particular y parcial de la economía que es el capitalismo sólo se explica en sus relaciones con los otros “conjuntos”. Así, el Estado moderno, que no hizo al capitalismo sino que lo heredó, a veces lo favorece, a veces lo desfavorece, a veces lo deja extenderse, a veces lo bloquea. Pero lo que sí es verdad es que el capitalismo sólo triunfó cuando se alió con el Estado. Desde este punto de vista su primera gran fase la cubren las ciudades-Estado de Italia: Venecia, Génova y Florencia. Después vino Holanda, en el siglo XVII. Siguió a este país Inglaterra, a partir de la revolución de 1688. Francia tuvo su momento en 1830.

El Estado es hostil o favorable al mundo del dinero de acuerdo con su propio equilibrio y su fuerza de resistencia. Lo mismo ocurre con la cultura y la religión. Al principio, la religión le dijo no a las novedades del mercado, el dinero, la especulación y la usura. Después, acabó por decirles sí. No son pocos los escritores y los pintores que, en el siglo XX, en México, le han dicho sí al Estado como manera de decirle sí al dinero.

Desde el punto de vista de Braudel es falso, por lo tanto, que el capitalismo haya sido creación del protestantismo o aun del puritanismo (Max Weber). Los países del norte no hicieron otra cosa que ocupar el lugar brillantemente ocupado durante mucho tiempo antes que ellos por los viejos centros capitalistas del Mediterráneo. Además, no inventaron nada ni en la técnica ni en el manejo de los negocios. Así, Amsterdam copió a Venecia, Londres copió a Amsterdam, Nueva York copió a Londres y México no copiará a Nueva York.

Lo que está en juego cada vez es el desplazamiento del centro de gravedad de la economía mundial. Y esto por razones económicas que no afectan a la naturaleza propia o secreta del capitalismo: las finanzas, el tiempo del mundo. En cada momento hay un país nuevo que triunfa sobre un país viejo y hay también un vasto cambio de escala, como el que se produce, hacia fines del siglo XVI, al pasar del Mediterráneo al Atlántico. También se puede percibir en cada ocasión un ensanchamiento de la economía en general, de los intercambios del *stock* monetario. Pero es el progreso de la economía de mercado la que, fiel a la cita en Amsterdam, soportará sobre sus hombros las construcciones amplificadas del capitalismo (las finanzas).

El error de Weber deriva del hecho de haber exagerado el papel del capitalismo como promotor del mundo moderno. Pero el problema esencial no es éste. La verdadera suerte del capitalismo se juega frente a las jerarquías sociales.

Cualquier sociedad evolucionada admite varias jerarquías dispuestas a abandonar la planta baja donde vegeta el pueblo. Por esto existen diversas jerarquías religiosas, políticas, militares, monetarias. De una a otra hay, según los siglos y los lugares, oposiciones, compromisos, alianzas y a veces aun confusión. En el siglo XIII, en Roma, la jerarquía religiosa y la política se confunden, al mismo tiempo que en torno a la ciudad, gracias a la tierra y a los rebaños, nacen los grandes señores, y dentro de la ciudad los banqueros de la curia ascienden muy alto dentro de la jerarquía. En Florencia, a fines del siglo XIV, la antigua nobleza feudal y la nueva gran burguesía no se distinguen. Contrariamente a lo que ocurrió en Roma y Florencia, durante mucho tiempo la Francia del Antiguo Régimen no asignó a

los comerciantes, aun cuando eran ricos, más que un papel sin prestigio frente al rey y la corte.

Hay tantas formas de éxito como sociedades. Y si bien es cierto que en Occidente los éxitos de individuos aislados no son raros, la historia muestra que estos éxitos deben inscribirse en el activo de las familias vigilantes, atentas, empecinadas en acrecentar poco a poco su fortuna y su influencia, y con mucha paciencia, puesto que su ambición se inscribe dentro de la larga duración. Así, se habla de los méritos de las grandes familias, del linaje, de lo que se llama, con un término que se impuso tardíamente, historia de la burguesía, portadora del proceso capitalista, creadora y utilizadora de la jerarquía que será la espina dorsal del capitalismo, dado que para que éste asiente su fortuna y su poder debe apoyarse simultánea o sucesivamente en el comercio, la usura, el comercio con países lejanos, el oficio administrativo y la tierra.

La feudalidad es, en beneficio de las familias señoriales, una forma durable del reparto de la riqueza de la tierra. A lo largo de varios siglos la burguesía fue el parásito de esta clase privilegiada. Vivió cerca de ella y contra ella. Se aprovechó de sus errores, de su lujo, de su ociosidad, de su falta de previsión. Se apoderó de sus bienes gracias a la usura y, finalmente, se deslizó dentro de sus filas hasta confundirse. La burguesía ya se había mezclado con la nobleza cuando se inició la modernidad. En ese momento ya estaban listos otros burgueses que iban a emprender la misma lucha. El parasitismo burgués es, en suma, un parasitismo de larga duración, pues la burguesía nunca acaba de destruir a la clase dominante de la que se nutre. Y como muestra es suficiente un botón. Basta con remontar el linaje de los dirigentes de los países totalitarios de hoy para convencerse. Más allá de una oposición ideológica —a menudo formal— existe la cooperación económica entre el Este y el Oeste. Por supuesto que existen otras diferencias, que no podríamos llamar menores, pero también hay entendimiento, sobre todo cuando se trata de intercambios y de operaciones financieras.

Ocurre que tal vez pasamos actualmente por una especie de descentramiento. La economía, mundo que hasta hoy tuvo su polo en Nueva York, quizá se está desplazando hacia otro lado. Aunque Braudel no cree en esta hipótesis, no es del todo válido descartarla como una posible explicación de las luchas, de los enfrentamientos entre aliados y de la crisis económica actual. Ciertamente, el desplazamiento no se produciría de manera inmediata, pero hay signos que parecen anunciarlo. También puede ocurrir que no estemos al borde de un descentramiento, sino de un recentramiento que constituiría toda una novedad en el tiempo del mundo.

JOSÉ RUBÉN SANABRIA

Simone de Beauvoir Rebelión y libertad

HA MUERTO SIMONE de Beauvoir. Y con ella, quizá, toda una época. Una época no plenamente definida. Pero una época interesante en varios aspectos. Murió Simone seis años después —el 14 de abril de este 1986— que su compañero Jean-Paul Sartre —fallecido el martes 15 de abril de 1980. Dos vidas aunadas voluntariamente en una meta común, dos vidas paralelas orientadas al mismo fin.

Se dice, con frecuencia, una frase que pretende ser un elogio a la mujer: “Detrás de un gran hombre, siempre hay una gran mujer.” No es un elogio porque en realidad la frase convierte a la mujer en una sombra: es la sombra del varón, es la proyección del hombre. ¿Por qué no, en todo caso, la mujer al lado del hombre? Pero vayamos a Simone. Ella nunca estuvo detrás, sino al lado de Sartre; unidos para siempre en un ideal común largamente acariciado.

Una vida multifacética, como la de Simone, rechaza la simplificación. Sin embargo, parece que esa vida, rica y plural, se desarrolló dentro de dos coordenadas: la rebelión y la libertad. O, si se prefiere, en Simone el ansia de libertad tuvo como condición para ser posible la rebelión: se rebeló para ser libre. Creyó haberlo logrado. Por ello luchó incansablemente. Hasta el fin. Creyó haberse liberado de todas las alienaciones que por siglos han impedido que la mujer sea ella misma, que tenga plena conciencia de su propio ser y de su propio valor, de su vida y de su destino. Ella pensó que se había liberado. Y se ofreció al mundo como paradigma de quien ha conquistado una categoría humana, igual a la del hombre, más allá y por encima de su condición femenina.

1. En busca de la libertad

Simone Lucie Ernestine Marie Bertrand de Beauvoir nació en París el 9 de enero de 1908 en el seno de una familia pequeñoburguesa. Re-

cibió una educación cristiana, más como parte de la estructura social que como forma de vida. Fue piadosa, tal vez con exageración. Ella misma confiesa: “Era muy piadosa... me confesaba dos veces al mes... comulgaba tres veces por semana, leía cada mañana un capítulo de la *Imitación*; entre clase y clase corría a la capilla del Instituto y oraba allí largamente con la cabeza entre las manos; durante el día elevaba frecuentemente mi alma a Dios”.¹ Y continúa: “Yo adoraba locamente a Cristo... Hacía un retiro cada año... Deseaba ardientemente unirme a Dios, pero ignoraba cómo hacerlo”.² Incluso decide entrar de monja carmelita para consagrarse solamente a la gloria de Dios. “Yo sabía —dice— que una implacable lógica me llevaba al claustro.” A nadie le comunicó su decisión. Únicamente anunció en su casa que ella no se casaría. El padre, sonriente, le dijo: esas cosas son de adultos, no de niños.

En sus *Memorias* Simone narra sus primeros años, su infancia deseosa de libertad. La infancia: he aquí su primera desgracia. Su familia parecería normal: familia burguesa, ambiente delicado, educación católica, una madre amorosa, un padre culto y escéptico. Pero la niña Simone no es feliz; quiere ser ella misma y no modelada por gustos y opiniones ajenas. Ella, en la edad madura, admite paladinamente, junto con Descartes, que todo el mal radica en la infancia. Y expresa: “La desgracia del hombre procede de que ha tenido que empezar por ser niño.” Reniega de ser niña, no de haber nacido mujer. Y cómo deseaba no haber tenido que pasar por esa etapa de la vida. “Lo que caracteriza la situación de la infancia es que se halla arrojada en un universo que se le presenta como lo absoluto al que no tiene más remedio que someterse... El mundo verdadero es el de los adultos, a los que tiene que respetar y obedecer. Los toma por dioses. Contra el riesgo que implica la existencia, el niño se siente protegido por esta cubierta que las generaciones humanas han levantado sobre su cabeza”.³

Simone es la pequeña, la oprimida, la sojuzgada. Los adultos son los poderosos, los dominantes, los violentos. Entre la niña y los adultos hay un abismo; son dos mundos enfrentados. Los adultos no la comprenden: “me tomaban por bestia, por cosa”. “Esta niña es insociable”, “Simone es testaruda como una mula”, repetía su padre. Y ella se defiende. Se encierra en sí misma, no juega como las demás niñas, no le gusta salir a la ciudad. En el hogar hay división entre su

¹ *Mémoires d'une fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958, página 101. La traducción es mía.

² *Mémoires...* p. 103.

³ *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1974, p. 51.

padre y su madre. “A consecuencia de esto —dice— yo me acostumbré a considerar mi vida intelectual —personificada en mi padre— y mi vida espiritual —dirigida por mi madre— como dos dominios radicalmente heterogéneos entre los cuales no podía haber interferencia”.⁴ Y por supuesto Simone se decide por su padre. Ve la falsedad del mundo de los adultos. Y sobre todo le molesta la pasividad y la resignación de la mujer. Siente el peso de su niñez como una carga insostenible.

Con la infancia terminó la sumisión fingida de Simone —“yo estaba condenada a la mentira”.⁵ Y la oposición se convierte en franca rebeldía. Hacia los doce años se libera del pesado yugo que le habían impuesto. Por naturaleza Simone era radical —o todo o nada— y decide afrontar las consecuencias de su nueva vida. Había perdido la fe. “Comprendí —asegura— que nada me haría renunciar a los placeres de la tierra. ‘Ya no creo en Dios’ me dije un día como del modo más natural. Si hubiera creído en él, no habría consentido en mi interior ofenderle. Yo había pensado muchas veces que todo lo de este mundo nada valía comparado con la eternidad; él valía más que todo; yo lo amaba; ahora de pronto ya no se hacía sentir: todo esto se debía a que su nombre no hacía más que recubrir un espejismo. La idea que yo tenía de él se había sublimado de tal modo que había perdido los contornos, ya nada tenía que ver con la tierra y con la realidad. Su perfección excluía su realidad. Por eso encontré tan poco sorprendente su ausencia en mi corazón y en el cielo. No lo negaba para quitarme de encima un estorbo, más bien me daba cuenta de que ya no tenía nada que hacer en mi vida y *concluí que había dejado de existir para mí*”.⁶

Rechazó al Dios recibido de los adultos, al Dios impuesto. Y ella, Simone, no quiere imposiciones. Ha leído mucho y quiere ser ella misma, quiere encontrar por sí misma su camino en la vida. El Dios impuesto es irreal. Y Simone ya no cree: “tenía que llegar fatalmente a esta decisión y liquidación. Yo era muy extremista para vivir bajo la mirada de Dios diciendo al mundo sí y no. Por otra parte me había repugnado saltar con mala fe de lo profano a lo sagrado y afirmar a Dios viviendo sin él. No podía hacer componendas con el cielo. Por poco que se le rehúse, es demasiado si Dios existe; por poco que se le conceda, es excesivo si no existe. Desde que he visto claro, corté por lo sano”.⁷ Y más adelante asegura: “*mi incredulidad no vaciló*

⁴ *Mémoires...*, p. 59.

⁵ *Mémoires...*, p. 193.

⁶ *Mémoires...*, p. 190.

⁷ *Mémoires...*, p. 191.

jamás". Ya no tiene opresión religiosa ni opresión familiar; es ella misma, ha conquistado la añorada libertad. Pero queda sola, radicalmente sola. Se da cuenta de ello. Y asume con valentía esa realidad: "yo estaba sola. Sola: por primera vez comprendía el terrible sentido de esta palabra. Sola: sin testigo, sin interlocutor, sin recursos". Esta soledad es el precio de haber dejado de ser niña, y sobre todo de haber dejado de creer. Y al experimentar su soledad se da cuenta de que debe empezar a experimentar su libertad.

2. *Los caminos de la libertad*

Derribados los ídolos construidos en su niñez acontece la "conversión", el inicio de los "caminos de la libertad". Simone empieza su vida juvenil ya sin el obstáculo religioso y familiar. Por ello dice: "cuando renuncié al cielo, se pusieron de manifiesto mis ambiciones terrenas. Era necesario hacerse notar".⁸ La filosofía, que a los quince años había elegido, será el medio para hacerse notar. Decide ser intelectual, escritora célebre. Su ambición es desmedida; su propósito es claro y nadie se lo puede impedir: "apropiarme el mundo".⁹ Se dedica febrilmente al trabajo: organiza sus lecturas, duerme poco, descuida su arreglo personal, evita conversaciones inútiles y habla muy poco con su familia. Cuando asiste a las comidas en casa siempre trae consigo un libro y lo lee mientras come. Aprende griego. Y acrecienta su afán por saber. Entra con prisa por los "caminos de la libertad". La fuerza de su voluntad es superior a su edad. "Me abismé en la lectura —dice— como en otro tiempo me abismaba en la oración. La literatura ocupó en mi existencia el puesto que en otro tiempo tuvo la religión. La penetró completamente y la transfiguró".¹⁰

Había querido ser ella misma. Y estrenó su libertad sólo como rechazo de la ingerencia de los demás. Con avidez busca su camino y avanza entre entusiasmos y fracasos. Pero su mundo ya es otro. Y experimenta que vivir en libertad es vivir en soledad: "*Estoy sola —recuerda. Siempre se está solo. Yo estaré siempre a solas.*" Hacia los diecisiete años siente la necesidad de amar. Lo recuerda y escribe: "lloro, luego amo".¹¹ Su mundo crece. Simone vive su libertad. Se une a movimientos antiburgueses. Pretende igualarse a los hombres, asiste a los salones de baile, pasa en los bares la mayor parte de la noche y bebe, acepta sin más invitaciones de jóvenes a pasear en coche por la ciu-

⁸ *Mémoires...*, p. 201.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Mémoires...*, p. 259.

¹¹ *Mémoires...*, p. 239.

dad. En lo intelectual, sabe por dónde ir: “yo rechazaba a Aristóteles, a Santo Tomás, a Maritain, igual que a los empirismos y materialismos”.¹² No rechaza ser mujer, pero quiere vivir como los hombres: “nunca me ha pesado ser mujer —dice. Más bien esto me ha dado grandes satisfacciones... Los hombres han sido para mí camaradas, no adversarios. Lejos de envidiarlos, mi posición me parecía de hecho privilegiada... Yo presumía reunir en mí un corazón de mujer en un cerebro de hombre. Me encontraba única”.¹³ Ella sabe que esto es verdad. Lo que sintió en su juventud, lo encontró realizado siendo adulta: un cerebro de hombre en cuerpo de mujer.

Ha rechazado a Dios. No le queda más que la tierra. Y descubre que su cuerpo es el medio para vivir en plenitud, para beber todas las copas, para quemarse en todas las llamas. Encuentra que el cuerpo es el medio para vivir en libertad. A veces el pasado vuelve a su memoria. Sabe que en su interior Dios ha muerto, pero la acosa el temor de que resucite: “Una noche —escribe— yo reté a Dios, a que si existía se declarara. *El se estuvo quieto* y desde entonces ya nunca le dirigí la palabra. En el fondo, estaba muy contenta de que no existiera”.¹⁴ ¿Y si Dios existe? Simone no quería vivir en la duda. Por eso optó por la libertad. Y como la libertad —se dice para sí— es un absoluto, no puede coexistir con Dios. Dios no existe porque la libertad es el absoluto. Ella optó por la libertad contra Dios.

3. Encuentro con Sartre

A los veinte años Simone de Beauvoir tiene una amplia cultura, grandes cualidades para escribir, inteligencia penetrante y, sobre todo, una voluntad indómita. Hacia el final de las vacaciones de Pascua conoce a André Herbaud, miembro del “clan intelectual” formado por él y por otros dos jóvenes, Paul-Ives Nizan y Jean-Paul Sartre. Estos tres jóvenes normalistas, antirreligiosos, separatistas, terroristas, formaban una especie de banda. Herbaud trabó amistad con Simone. Le abrió las puertas de un mundo nuevo que le ayudara a desprenderse de su pasado religioso y moral. Después de algún tiempo de esta amistad Herbaud hizo a Sartre un elogio de Simone. Sartre manifestó grandes deseos de conocerla. El encuentro tuvo lugar a principios de julio de 1929. Ella tenía veintiún años. Y recuerda con fruición: “cuando Herbaud le habló de mí, en seguida quiso conocerme, y ahora estaba muy contento de acapararme; a mí me parecía que

¹² *Mémoires...*, p. 324.

¹³ *Mémoires...*, p. 413.

¹⁴ *Mémoires...*, p. 378.

todo el tiempo que no estaba con él era tiempo perdido".¹⁵ Era ya miembro del clan. De ahí en adelante Sartre y Simone marcharían juntos por la vida. Simone confiesa: "cuando lo dejaba, a principios de agosto, sabía que nunca más saldría de mi vida"... "mi vida quedó estrechamente ligada a Jean-Paul Sartre".¹⁶ Quedó cautivada por su pensamiento, sobre todo, y lo aceptó como era: "Sartre era el más terrible de los tres; tenía una cabeza excepcional, pero se le acusaba de beber".¹⁷ Tenían que preparar los exámenes y empezaron a estudiar juntos. "Durante los quince días que duró el examen oral del concurso —dice—, no nos separamos más que para dormir." "A partir de ahora —dirá Sartre a Simone— yo te tomo de la mano." Con él aprendió filosofía, un lenguaje nuevo, una actitud rebelde y revolucionaria ante la vida.

Simone se creía única. Pero ante Sartre tuvo que reconocer: "Era la primera vez en mi vida que yo me sentía intelectualmente dominada por alguno".¹⁸ Admiración por el talento de Sartre, amor por sus cualidades viriles. Deciden unir sus vidas, pero en un amor libre porque ni Simone ni Sartre aceptan el matrimonio. "Sartre —asegura Simone— no tenía la vocación de la monogamia; le gustaba estar en compañía de las mujeres, a las que encontraba menos cómicas que los hombres; no comprendía, a los veintitrés años, el renunciar para siempre a su seductora diversidad." De todos modos ella lo ama y lo acepta como es. El propone la fórmula de su relación: "Entre nosotros se trata de un amor necesario, pero conviene que también conozcamos amores contingentes." Ambos cumplieron este pacto filosófico: él tuvo muchos amores contingentes, ella no tantos. Aun así llegó a sentir celos porque Sartre volvió, en el mismo año 1929, con Simone Jolivet —es "Camille" a la que había conocido desde 1925 y "a la que estaba muy apegado".

En ese mismo 1929 Simone alquila un departamento para independizarse totalmente de sus padres. Tiene por fin la plena libertad que tanto había deseado. "¡Qué gozo poder cerrar mi puerta y pasar mis días lejos de todas las miradas curiosas!".¹⁹ Es libre. Puede volver a casa a la madrugada, leer toda la noche, si le place, salir a la hora que quiere, cumplir sus caprichos. Ella y Sartre completamente libres: "la libertad era nuestra única regla". Y tenían que luchar por el hombre nuevo. Sabían que había que empezar desde los fundamentos: "en todos los campos ignorábamos el peso de la realidad. Nos

¹⁵ *Mémoires...*, p. 336.

¹⁶ *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, p. 10.

¹⁷ *Mémoires...*, p. 433.

¹⁸ *Mémoires...*, p. 480.

¹⁹ *La force de l'âge*, p. 15.

propusimos como lema una *libertad radical*”²⁰ Buscan una libertad sin límites, una libertad con proyección al infinito. “No pertenecíamos a ningún lugar, a ningún país, a ninguna clase, a ninguna profesión, a ninguna generación. Nuestra verdad estaba en otra parte. Se inscribía en la eternidad, y el futuro la revelaría: éramos escritores”.²¹ Esta libertad total se manifiesta como tenaz oposición a todo lo establecido. Se ufanan de no tener modelos de vida ni normas ajenas que cumplir. Son anarquistas. Son antiburgueses, antiespiritualistas —casi antitodo— porque creen que su libertad omnipotente surge de sí misma y es desafío constante que se basta a sí misma en perpetuo comenzar.

Varias circunstancias personales los obligan a separarse por algún tiempo, pero siempre buscan la oportunidad para verse y estar juntos. Ella confiesa: “A mis ojos sólo contaba el tiempo que estaba con Sartre.” Precisamente para estar siempre juntos Sartre le propone que se casen. Así, por ejemplo, les darían clases en la misma ciudad. Pero Simone no acepta. “Esta perspectiva me cogió desprevenida. Hasta el momento no habíamos ni siquiera soñado en atarnos a la costumbre: la idea de casarnos nos era extraña. En principio nos repugnaba. Teníamos dudas en muchos puntos, pero nuestro anarquismo era tan sólido y tan agresivo como el de los viejos amantes de la libertad; como a ellos nos llevaba a rehusar la ingerencia de la sociedad en nuestros asuntos privados. Eramos hostiles a las instituciones porque la libertad se aliena en ellas, y hostiles a la burguesía de donde han nacido: lo más normal nos parecía acomodar nuestra conducta a nuestras convicciones. Vivir solteros nos iba bien”.²² Simone no podía ceder a la sugerencia del matrimonio porque éste —piensa ella— multiplica las obligaciones y puede incluso matar el amor. “No me fue preciso deliberar, no tuve la menor duda, no me puse a calcular, mi decisión se tomó en mí sin mí.” Es una decisión de acuerdo a su libertad. El matrimonio, además, nada añadiría a lo que estaban viviendo. ¿Los hijos? ¿Para qué! Simone confiesa: “Ningún fantasma afectivo me ligaba a la maternidad; simplemente eso no era para mí; al quedar sin hijos, yo seguía mi condición natural”.²³ La relación entre ellos había surgido en la plena libertad ¿por qué suprimirla con el matrimonio? Por eso afirma: “Si un hombre hubiera tenido tanto egoísmo y mediocridad para pretender reducirme, yo lo habría juzgado, lo habría detestado y me habría separado de él.”

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

²¹ *Ibid.*, p. 24.

²² *Ibid.*, p. 81.

²³ *Ibid.*, p. 83.

Simone procura acrecentar su cultura y trata de estar al día en los diversos aspectos del mundo intelectual. Ella y Sartre deciden viajar y conocen casi todo el mundo.

4. *Entre femineidad y libertad*

Simone quería ser ella misma. Y casi lo era. Por más que rehúsa ser mujer en relación, lo es: su vida gira en torno a Sartre. Dos libertades que se unen para hacer una libertad más radical y más agresiva, aunque de hecho no sea así. Ella ha ejercido su libertad más bien tratando de igualarse a los hombres que como mujer. Confiesa que el arreglo personal no tiene sentido: le parece perder tiempo. Su oposición a lo burgués la lleva a rechazar lo que pueda asemejarse al lujo. No le importa la opinión de los demás. Bebe y fuma sin miramientos. Frecuenta reuniones de hombres y no de mujeres. Muchos pensaron que procuraba esconder su condición de mujer. Ella protesta en varias ocasiones porque se piensa que reniega de ser mujer. Y pregunta: "¿acaso he escrito yo jamás que las mujeres son como los hombres? ¿Acaso he pretendido no ser una mujer? Al contrario, mi esfuerzo ha sido tratar de definir en su particularidad la condición femenina que es la mía. Recibí una educación femenina; terminados mis estudios mi situación siguió siendo la de una mujer... En la mayor parte de las circunstancias como la mujer que era".²⁴ Ciertamente Simone se sabe y se siente mujer. Pero vive y actúa como si no lo fuera: "No me consideraba como una mujer: era yo misma." Quizá porque le parecía que la palabra *mujer* estaba cargada de un sentido negativo: ser secundario, ser en dependencia, degradado. Es mujer, pero quiere vivir y destacar como ser humano, no como mujer. Piensa que ser humano es más importante que ser mujer. No es feminista todavía: "el feminismo y la lucha de sexos carecía de sentido para mí" —dice—, pero quiere que se trate a la mujer como ser humano. Ella, Simone, como ser humano no se siente inferior a ningún hombre, más aún, se siente superior por su talento. Quiere ser única y estar por encima de cualquier clasificación. Es mujer, pero actúa como hombre; renuncia al matrimonio, pero no al amor conyugal; es casi esposa, pero esposa-soltera para conservar su libertad. Así entre femineidad y libertad opta por la libertad, aunque la femineidad quede ofuscada. Le parece que vale mucho más como escritora que como mujer. Por eso decide pasar a la posteridad como quien trajo a las mujeres un modo nuevo de entender —y sobre todo de vivir— la femineidad. Y afirma: "lo que distingue mi tesis de la tesis tradicional es que, según mi parecer, la

²⁴ *Ibid.*, p. 375.

femineidad no es una esencia ni una naturaleza: es una situación creada por las civilizaciones a partir de ciertos datos psicológicos”. Incluso llega a decir: “la mujer no nace mujer, se hace. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que reviste en la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la sociedad el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que es calificado como femenino”.²⁵ Y se lamenta de que en toda la historia la mujer no ha sido considerada como persona, sino como sexo. Si desaparece —opina— la desigualdad entre hombre y mujer, su encuentro, en un nivel de plena igualdad, vendría a ser el encuentro entre dos libertades.

5. Libertad y fundamento

Simone de Beauvoir, después de vivir en plenitud su libertad trató de darle un fundamento teórico. Había comenzado con una actitud, con una búsqueda existencial. Aun entonces teoría y praxis van juntas. Sólo que el pensamiento tiene menos relieve en Simone, menos pasión, menos vida que la praxis. No quería reducirse a contemplar el mundo, quería transformarlo. Para ello recurre a la filosofía —¿no era acaso su profesión? Quería justificar filosóficamente su vivencia de la libertad, su opción existencial. La vivencia quedaba en el nivel de la praxis, la fuerza de la razón calaba más profundamente en el plano teórico. Una mujer libre filosofa acerca de la libertad. Esa vivencia llevó a Simone a buscar su fundamento.

A pesar de que pretendió ser original, ser ella misma, su pensamiento filosófico tiene muy poco de original: es más bien un eco de la filosofía de Sartre. Y acepta ser “la gran sartreana”. Es, pues, existencialista. ¿Renunció Simone a la originalidad filosófica sólo porque quiere identificarse más con Sartre o porque en realidad nada propio tiene que decir? ¿Se desprende de lo propio para dedicarse a difundir —y defender— el pensamiento de Sartre? ¿No podía hacer más? ¿*Chilo sa?* De cualquier manera el filosofar de Simone tiene como tema central la comprensión de la existencia humana en situación, cuyo núcleo es la libertad absoluta. De modo que el hombre ya no es el ser que tiene libertad, sino que *es* libertad. Así libertad y existencia coinciden. La libertad es la esencia del hombre. Y como la libertad es dinámica, el hombre tiene que trascenderse.

Sartre separa hombre y realidad, conciencia y ser, nada y ser. Sólo el hombre existe; las cosas son. El hombre existe como conciencia y libertad. El hombre es proyecto siempre, tiene que ir más allá de

²⁵ *El segundo sexo* (versión esp.), Buenos Aires, 1972, v. II, p. 13.

lo que es. Es *ser-para-sí*. Existir es venir desde la nada de ser e ir hacia la nada de contingencia. Existir es trascenderse. Simone parte de esta base sartreana para sus reflexiones antropológicas.

En *Pyrrhus et Cinéas* (1944) habla del hombre que siempre desea ir más allá y del que está consciente de que toda empresa humana está condenada al fracaso. Mejor dicho: en cada hombre hay estos dos personajes que luchan entre sí. Ser hombre es estar proyectando siempre, pero también es tener conciencia de que todo es inútil. Ser hombre es tender a la trascendencia. Pero es una trascendencia inútil porque la trascendencia humana no puede ir más allá del hombre mismo. Sólo se vive la acción constante en cuanto que la conciencia tiende a lo que ella no es. Pero este dinamismo, por un lado, no tiene fin, y, por otro, no alcanza lo que pretende. Es un movimiento sin fin y sin objeto definido. El hombre está condenado a la trascendencia porque jamás coincide con sus actos, pero también está condenado al fracaso porque "no es lo que es y es lo que no es". La trascendencia lo empuja a poseer lo absoluto, lo lleva a pretender ser dios, pero también sabe que no puede romper las cadenas de su contingencia. Nada humano puede ser duradero. Y Simone apunta: "Porque el hombre es trascendencia, jamás podrá imaginar un paraíso. El paraíso es el reposo, la trascendencia negada, un estado de cosas ya dado, sin posible superación. Pero en ese caso ¿qué haremos? Para que el aire sea respirable tendrá que dejar paso a las acciones, a los deseos, que a su vez tenemos que superar: tendrá que dejar de ser paraíso. La belleza de la tierra prometida es que ella prometía nuevas promesas. Los paraísos inmóviles no pueden prometer más que un eterno aburrimiento".²⁶ Lo importante es el dinamismo, la vida que no se detiene, la conciencia que nunca es idéntica a sí misma. La trascendencia es un eterno empezar.

La trascendencia —afirma Simone— antes se llamaba el absoluto y era Dios. El hombre ha pretendido llegar a Dios. Esto es absurdo porque el único absoluto es la libertad. Además, "si Dios existiera sería importante para guiar la trascendencia humana. El hombre jamás está en situación sino ante los hombres y esta presencia o esta ausencia en el fondo del cielo no le concierne".²⁷ La trascendencia es propiedad del hombre, no de Dios. Si él existiera acabaría con la libertad del hombre, acabaría con el hombre. "Si Dios es la infinitud y la plenitud del ser, no hay distancia entre su proyecto y su ser realidad, su voluntad es el fundamento inmóvil de su ser. Lo que quiere se hace, quiere cuanto es... Tal Dios no es una persona singular, es el univer-

²⁶ *Pyrrhus et Cinéas*, Gallimard, Paris, 1944, p. 257.

²⁷ *Pyrrhus et Cinéas*, p. 267.

sal, el todo inmutable y eterno. Y lo universal es silencioso... La perfección de su ser no deja ningún lugar al hombre porque el hombre no podría trascenderse en Dios si Dios ya está todo entero dado. En tal caso el hombre no es más que un accidente indiferente a la realidad del ser; está en la tierra como un explorador perdido en el desierto; puede ir a la derecha o a la izquierda, puede ir a donde quiera; jamás irá a ningún lugar y la arena cubrirá sus huellas".²⁸

Si Dios existiera, el hombre estaría hecho para cumplir la voluntad de Dios. Pero no hay modo de conocer esa voluntad porque el horizonte del hombre es este mundo. Por ello el hombre sólo se trasciende el seno de la inmanencia: "el hombre pretende trascenderse en Dios, pero él jamás se trasciende sino en el seno de la inmanencia".²⁹ Como Dios no existe, el hombre es el único que decide; cada quien es punto de partida y fin de sí mismo. "Nuestra relación con el mundo no está decidida de antemano. Nosotros somos los que decidimos".³⁰ Entonces la trascendencia no es más que el anhelo del hombre de llegar a ser él mismo Dios. Por lo que la trascendencia humana es utopía, finitud, es inmanencia. Es un juego al que está condenado el hombre. Es el absurdo de tener que partir siempre de nada para llegar a la nada. El hombre, a fin de cuentas, es absurdo, como en Sartre.

Si la libertad es la fuente de donde surgen todos los valores Simone tiene ya el fundamento de una moral —moral existencialista. El existencialismo es no tanto una filosofía del absurdo y de la desesperación, sino una "moral de la ambigüedad". Decir que la existencia es absurda es lo mismo que negar que tenga sentido; decir que es ambigua, es declarar que el sentido no está fijado de antemano, sino que en cada situación se debe conquistar. No hay que preguntar en abstracto "qué acción es buena y qué acción es mala": hay que decidir en cada caso de acuerdo con la propia experiencia.³¹ Por ello el existencialismo es la única filosofía en la que puede haber una moral.³² El primer principio de esta moral es la libertad absoluta: "quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión" ya que la meta suprema de la existencia es realizar la propia libertad.³³ El segundo principio es la liberación porque quererse libre es querer libres a los otros, es comprometerse a luchar por la liberación de los demás. Realizar la existencia equivale a amar la vida, es decir, obtener la sa-

²⁸ *Ibid.*, p. 268.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 247.

³¹ *Pour une morale...*, p. 124.

³² *Cfr. ibid.*, p. 34.

³³ *Cfr. ibid.*, pp. 18, 25, 34.

tisfacción de todos los placeres,³⁴ en busca siempre de la mayor utilidad o del menor perjuicio en vistas al bienestar.

6. Feminista y escritora

Por ser mujer y porque desde muy temprano vio las condiciones en que vivían muchas mujeres en todo el mundo, Simone aprovecha su preparación literaria y filosófica para tratar el problema de la mujer. El feminismo —dice— no ha llegado al fondo del problema: la opresión a la que el hombre ha sometido a la mujer. Y debe ser liberada ya que no es considerada como ser humano, sino que ha quedado relegada a un segundo plano —*Segundo sexo*—, ha sido reducida a objeto sexual para satisfacción del hombre. El tema de la mujer aflora —de una manera o de otra— en toda la producción de Simone. Y protesta y grita porque quiere ver libre a la mujer. Ve como propio el problema de las demás.

Tres obras de Simone de Beauvoir destacan en la temática femenina: *Les bouches inutiles* (1945), *Le deuxième sexe* (1948-1949) y *La femme rompue* (1967). La primera es una obra de teatro —la única que publicó— en la que el tema se reduce a que la mujer, relegada por el hombre a las funciones biológicas, es un estorbo, una *boca inútil* que hay que alimentar y que no produce nada culturalmente hablando. La segunda es un ensayo —y es su mejor obra: “es el libro más importante entre los escritos en todos los tiempos sobre la mujer”, Buytendijk, *La femme*, 25— expresa que la mujer, oprimida por el hombre, ha vivido su condición de hembra como ser en dependencia, como *segundo sexo*. La tercera es una novela en la que describe a la mujer resignada a cumplir sus papeles de esposa y de madre —es decir su femineidad—, pero al paso del tiempo advierte que todos sus esfuerzos y sacrificios no han servido de nada, que su vida al final se le rompe en mil pedazos: es una *mujer rota*.

El segundo sexo causó gran impresión, incluso escándalo. Ella dice: “Las derechas no podían sino detestar mi libro”; las izquierdas no aceptaban su tesis porque despreciaba la maternidad, proclamaba la libertad sexual, defendía el aborto. Por supuesto no faltaron personas que acogieron bien el libro. Actualmente ese libro sigue conservando interés. Ya no escandaliza. Porque se comprende mejor el problema. Muchas mujeres han ido más allá que Simone. Pero a ella le corresponde el mérito de haber sido una de las primeras y, sobre todo, de haber tratado a fondo el tema y de manera coherente con su filosofía. Y dice: “A fin de cuentas, entre todos mis libros, éste es el

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 130.

que me ha dado más satisfacciones.” No quiere que la cuenten entre las *feministas*. Pero ayudó en gran manera a que las mujeres tomaran conciencia de su situación y lucharan por sus derechos.

Simone pretendió ser una gran escritora. Y lo fue. A sus grandes dotes se unió la mano experta de Sartre. Confiesa: “Era la primera vez en mi vida que me sentía intelectualmente dominada por alguno”.³⁵ Su abundante obra literaria se puede catalogar así: 1) novelas: *L'invitée* (1943), *Le sang des autres* (1945), *Tous les hommes sont mortels* (1946), *Les mandarins* (1954), *Les belles images* (1966), *La femme rompue* (1968); 2) ensayos: *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), *L'Amérique au jour le jour* (1948), *L'existentialisme et la sagesse des nations* (1948), *Le deuxième sexe I y II* (1948-1949), *Privileges* (1955), *La longue marche* (1957), *La vieilleuse* (1970); 3) memorias: *Mémoires d'une fille rangée* (1958), *La force de l'âge* (1960), *La force des choses I y II* (1963), *Une mort très douce* (1964), *Toute compte fait* (1972); 4) teatro: *Les bouches inutiles* (1945); 5) testimonios: *Djamila Boupache* (en colaboración con G.H., 1962), *La cérémonie des adieux* seguido de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (1981).

7. Conclusión

Ante la imposibilidad de analizar en unas cuantas páginas la rica, fecunda y polifacética personalidad —humana, filosófica y literaria— de la mujer excepcional que fue Simone de Beauvoir, basten estas pocas pinceladas para tener una imagen de la compañera de Sartre y defensora acérrima de los derechos de la mujer. La pasión que puso en su vida y en sus escritos contagió, en todo el mundo, a muchas mujeres que encontraron en ella un modelo y una inspiración.

Simone de Beauvoir ha muerto. Ahora vive en la historia. Así lo deseó durante su vida. Su deseo se ha cumplido. Para unos su mayor mérito es haber sido la amiga inseparable —o al menos la más constante— de Sartre. Otros pensarán que su valor estriba en haber sido una de las primeras feministas —quizá la más lúcida— y haberlas convocado para la lucha. Habrá bastantes personas que destaquen sus méritos literarios. Ciertamente los tuvo —tantos que recibió el codiciado premio Goncourt—, pero ¿son tantos que opaquen las otras facetas de su rica personalidad? Tal vez no sean muchos los que insistan en su filosofía. La tuvo, es verdad, pero en tono menor, como en sordina. Y aunque discutía filosóficamente con Sartre, a la hora de escribir se ve que la filosofía de Simone es un reflejo, o una explicación, o una prolongación, o una defensa, de la filosofía sartreana.

³⁵ F.J.J. Buytendijk, *La femme*, Paris, 1953, p. 25.

El tema fundamental de la actividad intelectual, literaria y social de Simone fue la mujer. Pensaba que para rescatar a la mujer era preciso devolverle su libertad. Pero una libertad total: una libertad condicionada —opina— deja de ser libertad. Al mundo que se derrumba, construido por los hombres, hay que oponer un mundo nuevo, no construido por las mujeres, sino por ellas y por los hombres, iguales en todo, especialmente en su dignidad humana. Y sólo desde la libertad total, proyectada hacia el futuro, surgirán la trascendencia auténtica y el éxito. Para lo cual es necesario que hombres y mujeres en correlación asuman su tarea humana. Porque vivimos en un mundo en el que lo único importante son los hombres.

El mensaje de Simone de Beauvoir, plural en la forma y único en el fondo, es vida real transmitida, con valentía y belleza al mundo femenino. Porque hundió sus raíces en la propia experiencia. Ella trató de vivir en plenitud la libertad como esencia humana. Y la defendió con pasión. Y la llevó hasta el extremo. Por eso su estilo es directo, tajante, irónico a veces y molesto. Simone no sabe de medianías. Su lema era: o todo o nada. Y su mensaje tuvo acogida. Luchó por una gran causa —la de la mujer. Y lo hizo con originalidad y con valor, en ocasiones con prestancia. Trató de crear conciencia de que la mujer es un ser humano y no un objeto sexual, no una hembra para disfrute del macho, no un segundo sexo. Verdad elemental, pero casi siempre olvidada. Y Simone apuntó la solución: no desde el punto de vista del varón, sino desde la vida y la experiencia de la mujer como ser humano. El hombre es el que ha errado el camino. El es el que se ha equivocado al convertir a la mujer en esclava.

Pero el radicalismo de Simone es cuestionable: carece de base ontológica y es un reduccionismo. El hombre se reduce a existencia y la existencia se reduce a libertad. Libertad absoluta, total, que se devora a sí misma sin fundamento y sin verdadera trascendencia. Dios queda eliminado para que el hombre sea libre; la naturaleza desaparece para que surja la libertad. Todo se funda en ella, pero la libertad así o es suprahumana o es inconsistente. Libertad es soledad. Porque, en todo caso, “el hombre fundamentalmente es deseo de ser Dios” (Sartre). Esa es su “pasión inútil” que se extravía por los “caminos de la libertad”. Y queda la libertad sola, entre el riesgo y la aventura, entre la angustia y la desesperación.

Ha muerto Simone de Beauvoir. Ella, como casi todos los humanos, tuvo miedo a la muerte. Así lo confiesa: “La muerte me asustó desde que comprendí que yo era mortal.” Buscó olvidarse de ella viviendo como de prisa. Pero al mirar hacia el pasado se angustia por el hecho de tener que desaparecer. Y dice: “...detesto como lo he he-

cho siempre el tener que desaparecer”.³⁶ No se arrepiente de haber vivido como vivió y reconoce con orgullo: “Estoy satisfecha de mi destino y no lo quisiera cambiar en nada. En su conjunto mi destino ha sido afortunado.” Vivió la libertad como quiso. Y, sin embargo, no pudo menos que preguntarse: “La libertad ¿para qué?”³⁷ Para nada. ¿No hay en esa frase una confesión de fracaso? ¡Tanto luchar y luchar, para nada! Simone rechazó todo fundamento porque ella pensó que era su propio fundamento. Su vida fue avidez inagotable de libertad. ¿Búsqueda sin encuentro? Una vida condenada a la libertad y a ser conciencia que nunca coincidiría consigo misma. Por eso afirma: “Toda búsqueda del ser está abocada al fracaso. Pero hasta el mismo fracaso puede ser asumido. Cuando uno renuncia al sueño de hacerse Dios, puede darse por satisfecho simplemente con existir”.³⁸ ¡Tanto esfuerzo para llegar a contentarse simplemente con existir! Por otra parte, en *Les mandarins* confiesa con palabras de uno de sus personajes: “Cuando niña creí en Dios... (más tarde) Dios se convirtió en una idea abstracta... y un día lo borré. Jamás he hechado de menos a Dios: él me robaba la tierra. Pero un día comprendí que al renunciar a Dios me había condenado a muerte”.³⁹ Simone, sin embargo, quiere permanecer fiel a su decisión y asume la actitud de Sartre para quien “el ateísmo es una empresa cruel y larga: creo haberla llevado hasta el fin”. La adolescente Simone de Beauvoir negó a Dios para afirmarse a sí misma. Y se planteó el dilema: o Dios o yo. Y llevó su decisión hasta las últimas consecuencias.

Ha muerto Simone de Beauvoir. Cuando lo supe recordé las frases que escribió en *Une mort très douce*: “Duro trabajo, morir, cuando se ama tan fuertemente la vida”,⁴⁰ “Mamá amaba la vida como la amo yo y experimentaba ante la muerte la misma rebelión que yo”⁴¹ ... le decían. Y cuando algunos pretendían animarla ante el temor a la muerte y le decían: “desaparecer, eso no es nada, vuestra obra quedará”, ella dice: “a todos ellos les respondía dentro de mí que ellos se equivocaban... Que se le imagine celestial o terrena, la inmortalidad, cuando se está tan apegado a la vida, no consuela de la muerte”...⁴² Simone de Beauvoir ha muerto. Y cómo vienen a la mente sus palabras: “No hay muerte natural: nada de lo que acontece al hombre jamás es natural puesto que su presencia pone al mun-

³⁶ *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1963, II, p. 507.

³⁷ *La force de l'âge*, p. 9.

³⁸ *Tout compte fait*, Paris, 1972, p. 34.

³⁹ *Les mandarins*, Gallimard, 1945, pp. 26-27.

⁴⁰ *Une mort très douce*, Gallimard, Paris, 1964, p. 113.

⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

⁴² *Ibid.*

do en cuestión. Todos los hombres son mortales: pero para cada hombre su muerte es un accidente y, aunque se le conozca y consienta en ella, una violencia indebida”.⁴³ Simone ya pasó por este accidente y por la violencia que tanto amarga nuestros días.

Ha muerto Simone de Beauvoir, la extraordinaria mujer que supo hacer de la rebelión un camino hacia la libertad.

⁴³ *Ibid.*, p. 152.

Reseñas

Edgar Morin. *Ciencia con consciencia*, Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, Col. dirigida por José Ma. Ortega, Barcelona, Anthropos, Editorial del hombre, 1984, 376 pp. ISBN: 84-85887-34-4.

Una teoría no es el conocimiento; permite el conocimiento. Una teoría no es una llegada; es la posibilidad de una partida. Una teoría no es una solución, es la posibilidad de tratar un problema. Dicho de otro modo, una teoría sólo cumple su papel cognitivo, sólo adquiere vida con el pleno empleo de la actividad mental del sujeto. Y es esta intervención del sujeto, la que le confiere al término de 'método' su papel indispensable.

E. Morin

Está de más presentar a Edgar Morin. Desde hace tiempo conozco la mayor parte de sus obras. Recientemente llegó a mis manos *El Método I* y *El Método II* y *Ciencia con consciencia*, libro que forma parte de la colección que dirige José Ma. Ortega. Para más de alguno este libro de Morin ha sido un —¿pequeño?— desengaño. En efecto, no es propiamente un libro más que por el formato. En realidad se trata de una serie de artículos ya publicados, conferencias y ponencias —en total veinte.

Los textos compilados no tienen la unidad de una obra, de un libro; pero tampoco se puede decir que simplemente se trata de unos cuantos artículos, uno al lado de otro. En todos existe la misma preocupación: reformar la nueva visión que tenemos actualmente de la ciencia. En efecto, estos textos, precedidos por un prefacio de Morin, recogen sus principales ideas sobre la Investigación científica en general. Y quizá la idea central podría resumirse en la célebre frase de Adorno: "la totalidad es la novedad".

Puede ser, sin embargo, que para otros lectores una simple compilación de artículos y conferencias se considere superior a un libro. La ligereza de los artículos y las ponencias, cuando están bien realizados, y la brevedad —pues resumen admirablemente tres o cua-

tro ideas— son muy apreciadas por un considerable número de lectores.

En el prefacio —“Señas e identidad”— el autor aclara su posición y responde a una serie de objeciones y críticas que se le han hecho por ser —según sus críticos—, junto con otros escritores, “un ultrajante glorificador del azar”. En su defensa Morin recurre a una idea que ya Popper había descubierto: que la objetividad de la ciencia, así como el rigor de las teorías científicas no es una cuestión individual, propia de los hombres de ciencia, sino una cuestión social que es resultado de su crítica mutua, de la división del trabajo amistoso-hostil entre científicos, de su colaboración, tanto como de su rivalidad. Ya quisieran muchos de sus críticos —continúa Morin— disponer de la cualidad perceptiva, descriptiva, analítica, de un Proust o de un Musil —¡sólo literatos! En efecto, un gran escritor sabe ver porque sabe pensar, y sabe pensar porque sabe ver.

Los trabajos de Morin han sido “distribuidos” en tres partes. La distribución de los textos no es tan afortunada como suele serlo, por ejemplo, el orden de los capítulos de un libro. La primera parte de esta compilación —“Ciencia con consciencia”— agrupa cinco textos. Las ideas más importantes de esta primera parte tienen un objetivo: despertar la conciencia de los investigadores. Según Morin, las ciencias humanas no tienen conciencia de los aspectos físicos y biológicos de los fenómenos humanos. Las ciencias naturales no están conscientes de pertenecer a una cultura, a una sociedad, a una historia. Las ciencias no están conscientes de los principios ocultos que la determinan. Las ciencias no están conscientes de que les falta conciencia. Sin embargo, hay muchas razones para que surja una ciencia con conciencia. Ha llegado el momento de estar consciente de la complejidad de la realidad —física, biológica, social, política— y de la realidad de la complejidad. Ha llegado el momento de tomar conciencia de que una ciencia carente de reflexión y una filosofía puramente especulativa son insuficientes. Una conciencia sin ciencia y una ciencia sin conciencia están mutiladas y son mutilantes.

Esta falta de conciencia de la ciencia es fundamental, en el sentido estricto del término, y también lo es en el sentido externo de cada ciencia. Conocemos, cada vez con mayor certidumbre, la composición física y química de nuestro universo, las leyes de interacción que lo rigen; conocemos nuestro lugar en este universo físico —estamos en el tercer planeta de un pequeño astro en una galaxia de extrarradio—; cada vez conocemos mejor la organización de nuestro sol; sabemos situarnos cada vez con mayor precisión en la evolución que ha hecho que una rama primática, a través de una evolución muy diversa, haya producido diferentes especies homínidas, entre ellas, li-

nalmente, la de *homo sapiens*. “Pero, al mismo tiempo que hemos adquirido estas certidumbres, hemos perdido algunas certidumbres antiguas, algunas pseudocertidumbres, y hemos ganado una incertidumbre fundamental: hemos dejado de creernos en el seno de un Universo fijo y eterno, no sabemos de dónde procede nuestro Universo, no sabemos a dónde va, no sabemos por qué nació. Ahora sabemos que la vida se organiza en función de un código genético que se encuentra en el ácido desoxirribonucleico. Pero, ¿de dónde ha nacido esta información codificada? ¿Cómo se ha producido? ¿Cuál es el sentido de la evolución, si es que lo tiene? ¿Cuál es el sentido de nuestra existencia? ¿Y cuál es la naturaleza del espíritu con que pensamos todo esto? dicho de otro modo: al mismo tiempo que un progreso de los conocimientos, hay un progreso de las incertidumbres, y diría que incluso un progreso de la ignorancia” (p. 71).

Morin repara también en la importancia de disciplinas recientes que muchos científicos no han querido incorporar todavía a su saber, porque son víctimas de generalizaciones banales, arbitrarias y, sobre todo, falsas. Así, por ejemplo: “la importancia de la teoría de la información y de la cibernética puede ser de una gran fecundidad para las ciencias sociales, como lo testimonia la obra de Abraham Moles” (p. 80). “Así, al hacerla compleja, la cibernética ha restaurado científicamente la idea de finalidad; ha restaurado la idea de totalidad, no en el sentido global, difuso, vago o imperialista, sino en el sentido de organización de un todo que no se reduce a la suma de sus partes: ha enriquecido la causalidad con las ideas de retroacción negativa y positiva. Este es un fecundo aspecto de la cibernética, pero es evidente que en otro ha servido para reducir lo social, lo humano, lo biológico, a la lógica unidimensional de las máquinas artificiales”. (pp. 80-81).

Morin añade que el problema se agrava cuando los científicos no cobran conciencia de que la forma de hacer ciencia a la manera clásica, racionalista y reductora, ha conducido a *impasses* extremadamente peligrosos. Apreciemos que, en efecto, la forma clásica de hacer ciencia se encuentra inerme:

La pregunta ¿qué es la ciencia? no tiene respuesta científica. El último descubrimiento de la epistemología anglosajona es que lo científico es lo reconocido como tal por la mayoría de los científicos. Es decir, que no existe ningún método objetivo para considerar a la ciencia como objeto de la ciencia y al científico como sujeto.

La dificultad de conocer científicamente a la ciencia se ve aumentada por el carácter paradójico de este conocimiento:

—progreso inaudito de los conocimientos, correlativo a un progreso increíble de la ignorancia;

—progreso de los aspectos benéficos del conocimiento científico, correlativo al progreso de sus caracteres nocivos y mortíferos;

—progreso creciente de los poderes de la ciencia, e impotencia creciente de los científicos en la sociedad respecto a esos mismos poderes de la ciencia.

El poder está fragmentado a nivel de la investigación, pero está reconcentrado y engranado a nivel político y económico.

La progresión de las ciencias de la naturaleza lleva consigo regresiones que afectan al problema de la sociedad y el hombre.

Además, la hiperespecialización de los saberes disciplinares ha fragmentado el saber científico (que sólo puede estar unificado ya a niveles de formalización muy alta y abstracta), incluidas en él, sobre todo las ciencias antropológicas, que tienen todos los vicios de la superespecialización, sin tener sus ventajas. Así, todos los conceptos molares que se aplican a diversas disciplinas son triturados o lacerados entre estas disciplinas y no son reconstituidos en absoluto por tentativas interdisciplinares. Resulta imposible pensar científicamente al individuo, al hombre, a la sociedad. Algunos científicos han acabado por creer que su impotencia para pensar estos conceptos probaba que las ideas de individuo, de hombre, de vida, eran ingenuas e ilusorias, y han promulgado su liquidación. ¿Cómo concebir, entonces, la responsabilidad del hombre respecto de la sociedad y la de la sociedad respecto del hombre cuando ya no hay hombre ni sociedad? (pp. 89-90).

La segunda parte —“Los ingredientes de la complejidad”— reúne diez textos. El título es el más afortunado de los tres. En esta segunda parte se analizan cuidadosamente y con gran euforia todo aquello que en la ciencia clásica —según Morin— ha sido orillado, desdeñado o, a lo sumo, tolerado: “desorden”, “ruido”, “indeterminismos”, “azar”. No hay que olvidar que

Los descubrimientos más admirables del pensamiento científico han sido formulaciones de algoritmos. Pero, ¿no podemos preguntarnos si en el universo real no existe lo no-algoritmizable, lo no reductible, lo no unificable, es decir, lo incierto, lo impredecible, el alea, el desorden, el antagonismo?

A partir de ahora, ¿no se convierte el problema del conocimiento, no en expulsar y rechazar fuera de su reino lo incierto, lo impredecible, el alea, el desorden, el antagonismo, sino en buscar el diálogo con ellos? (pp. 114-115).

La preocupación constante de Morin en esta parte del libro es tomar en cuenta algo que la ciencia clásica nunca quiso admitir: la ciencia debe acostumbrarse a vivir con todo esto que siempre ha sido desechable para la ciencia de ayer. “En lo que a mí concierne escribo:

lo único que es real es la conjunción del orden y del desorden, y digo que el problema de todo conocimiento moderno es concebir esta conjunción" (p. 113). Esta idea está presente en alguna de las anteriores obras de Morin (me refiero a *El método I*, Barcelona, Ed. Cátedra, 1981, p. 85).

Morin no puede negar que el determinismo responde a las necesidades especulativas y prácticas del espíritu humano. Sin embargo, nos previene:

El mito de un universo totalmente determinista se ha convertido en la ideología de la dominación de la naturaleza, donde nada podría escapar al control del espíritu y de la técnica de los humanos. Se ha convertido, correlativamente, en el sueño idealista de un universo que debe obedecer necesariamente a los esquemas más simples de nuestra lógica humana. Con lo que se llega a un idealismo diafoiresco: lo que no puede ser formalizado, no tiene derecho a la existencia. Lo real debe obedecer a lo formal, y no aplicarse lo formal a lo real. Por lo demás... a mí me parece (ser) "realista" creer que lo real desborda en riqueza y complejidad a lo formal y lo racional. Renunciar al determinismo ontológico es abrirse a la idea de que nuestra lógica, necesaria, es insuficiente para concebir la riqueza de lo real (p. 123).

Por otro lado, no se trata de jerarquizar la relación orden/desorden concediéndole a uno de estos dos términos el papel de *vedette* y, al otro, el papel de utilidad.

Así, en el fenómeno de fluctuación que desencadena la aparición de una estructura nueva, no hay jerarquía, tanto en un sentido como en el otro, entre el "dinamismo determinista subyacente que modela la estadística de las fluctuaciones" y la "fluctuación desencadenante". Se trata de la complementariedad indispensable de dos realidades de orden diferente para concebir la aparición de las formas, estructuras, organización nuevas, como por ejemplo, la aparición de un mutante que se convierte en el fundador de una nueva especie (p. 125).

Más adelante Morin pone su atención en el "evento" y la importancia que éste tiene en la nueva concepción de la ciencia...

La naturaleza singular, singular y evolutiva del mundo es inseparable de su naturaleza accidental y evenencial. El cosmos no se convierte en lo que debería ser, a la manera hegeliana, por el desarrollo autogenerador de un principio que obedezca a una lógica dialéctica interna (la del antagonismo o de lo negativo; aunque no podría rechazarse esta tesis por completo), sino que evoluciona en tanto que es:

- a) una sucesión de eventos, comenzando por su surgimiento físico-espacio-temporal;

- b) una haz de procesos engarzados, con asociaciones, combinaciones, choques mutuos y explosiones;
- c) y un devenir constituido por metamorfosis, es decir, transposiciones más allá de lo dado original que se modifica en su desplazamiento a través y por encuentros y rupturas (de allí la posibilidad de desarrollo).

Si consideramos ahora el orden físico, hoy parece que no se puede distinguir la noción de elementos, es decir, la partícula-unidad de base de los fenómenos físicos, de la noción de evento. El elemento de base manifiesta en efecto ciertos caracteres evenciales: la actualización (bajo ciertas condiciones de observación o de operación), el carácter discontinuo, la indeterminabilidad y la improbabilidad. A un cierto grado microfísico hay, pues, analogía o coincidencia entre elemento y evento (p. 138).

De todos modos, la vida no sólo se nos presenta como fenómeno de la clase que Morin nos advierte, sino también como sistema evencializado de donde surge el alea. De tal manera que

...la relación ecológica entre la organización biótica, sistema abierto, y el medio que engloba a las demás organizaciones bióticas, es una relación en la que eventos y sistemas están en interrelación permanente. La relación ecológica es la relación fundamental, en la que hay conexión entre evento y sistema. Por mi parte, añadiría incluso que la historicidad profunda de la vida, de la sociedad, del hombre, reside en un vínculo indisoluble entre el sistema por una parte y el alea-evento por la otra. Todo ocurre como si cualquier sistema biótico, nacido del encuentro entre sistemas físico-químicos complejos, estuviera constituido por el azar, por el alea para jugar con los eventos. (De allí la importancia antropobiótica de lo lúdico: se ve que el juego no sólo es aprendizaje de tal o cual técnica, de tal o cual aptitud, de tal o cual saber-hacer. El juego es un aprendizaje de la naturaleza misma de la vida que está en juego con el azar, con el alea) (p. 143).

Aborda Morin las doctrinas transdisciplinares de las ciencias humanas, la de Marx y la de Freud, en donde se nota no sólo que la evolución autogeneradora desempeña en ellas un papel importante, sino también que el evento puede encontrar su lugar en los dos sistemas. Si en Marx la noción de luchas de clases se acopla de manera indesarraigable a la noción de desarrollo de las fuerzas de producción, esto significa que la evolución no se debe solamente a una lógica económico-técnica que se desarrolla autogenerativamente por sí misma: comporta relaciones activas, es decir, conflictivas, entre sujetos-actores históricosociales: las clases. Parece que el desarrollo histórico es el producto de antagonismos, de "contradicciones" (y esta palabra nacida de una lógica idealista, expresa muy bien el carácter "hetero-

géneo” de los sistemas sociales complejos), y el choque contradictorio de los antagonismos resulta “generador”. La misma noción de lucha de clases, si se la examina un poco más, revela un aspecto aleatorio, como toda lucha, y remite a eventos y, por tanto, a esas batallas decisivas que son las revoluciones o contrarrevoluciones. Las revoluciones —“locomotoras de la historia”— son eventos-clave, y en sus obras históricas, como *El 18 Brumario*, Marx ha estudiado estratégicamente, es decir, en el plano de las decisiones, la lucha de clases. Tal sesgo permite hacer el enlace, que de otro modo estaría completamente ausente, entre una teoría fundada en determinismos absolutamente rigurosos, por un lado, y una práctica que exige decisiones extremadamente osadas, por otro.

Pero, igualmente nos invita a examinar

...cómo el acoplamiento antagonista o heterogéneo de la herencia genética y la herencia cultural, fuente permanente de eventos internos, permite al evento-alea desempeñar un papel en la formación del sistema biocultural que constituye un individuo humano. Estas pocas indicaciones nos muestran que las teorías de Marx y Freud dejan un lugar, en ocasiones vacío, al evento. Pero el marxismo y el freudismo contemporáneos, al derivar uno y otro en dogmático y vulgático han intentado rechazar el problema evenencial que contenían fundamentalmente las teorías geniales de Marx y Freud. Bajo la influencia del determinismo economicista, de la glaciación estalinista y, en último lugar, del estructuralismo althusseriano, la evenencialidad, incluso lo evenencializado, han sido expulsados de los marxismos ortodoxos (p. 153).

Es indudable que para Morin la noción de sistemas debe tenerse muy en cuenta. Nos recuerda

...que la ciencia, que en lo sucesivo puede concebir mejor las condiciones de la evolución cradora, no puede más que constatar y situar una “virtualidad creadora”, como en el siglo XVII se constataba la “virtud dormitiva del opio”. Y, si explicar es reducir (al antecedente lógico o cronológico), no se puede explicar el suplemento “irreductible” que aporta toda creación (p. 188).

Ahora bien

...la teoría de los sistemas ha revelado la generalidad del sistema; no ha develado la “genericidad” del sistema. La generalidad del sistema: todo lo que en el siglo pasado era materia se ha vuelto sistema (el átomo, la molécula, el astro), todo lo que era substancia viviente se ha convertido en sistema viviente; todo lo social ha sido concebido siem-

pre como sistema. Pero esta generalidad no basta para dar a la noción de sistema su lugar epistemológico en el universo conceptual.

Aparentemente, la teoría de sistemas ha zanjado el problema: el sistema depende de una teoría general (la teoría de los "sistemas generales"), pero no constituye un principio de nivel paradigmático; el principio nuevo es el "holismo", que busca la explicación a nivel de la totalidad y se opone al paradigma reduccionista, que busca la explicación a nivel de los elementos de base. Ahora bien, yo quisiera mostrar que el "holismo" depende del mismo principio simplificador que el reduccionismo al cual se opone (idea simplificada del todo y reducción al todo). La teoría de sistemas ha omitido ahondar en su propio fundamento, elucidar el concepto de sistema. Por ello, el sistema, como paradigma, sigue siendo larvario, atrofiado, sin despejar; la teoría de sistemas sufre, pues, de una carencia fundamental: tiende a recaer sin cesar en los atolladeros reductores, simplificadores, mutilantes, manipuladores, de lo que se consideraba que iba a librarse y a librarnos (p. 197).

Pero, por otro lado, tenemos la organización, que

...es un concepto de carácter paradigmático superior. El paradigma de la ciencia clásica veía la explicación en la reducción al orden (leyes, invariancias, medias, etc.). Aquí no se trata de sustituir el orden por la organización, sino de conjuntarlos, es decir, introducir el principio sistémico-organizacional como principio explicativo no reducible. Semejante introducción introduce al mismo tiempo el desorden. La organización crea orden (al crear su propio equilibrio sistémico), pero también crea desorden: por una parte, el determinismo sistémico puede ser flexible, comportar sus zonas de alea, de juego, de libertades; por otra parte, el trabajo organizador, como se ha dicho, produce desorden (aumento de entropía). En las organizaciones, la presencia y producción permanente del desorden (degradación, degeneración) son inseparables de la propia organización. El paradigma de la organización comporta igualmente en este plano una reforma de pensamiento; en lo sucesivo, la explicación ya no debe expulsar el desorden ni ocultar la organización, sino que debe concebir siempre la complejidad de la relación "desorden-organización-orden".

El nuevo paradigma comporta, pues, incertidumbres, antagonismos, al reunir términos que se implican mutuamente. Pero el nuevo espíritu de la ciencia, inaugurado por Bohr, consiste en hacer progresar la explicación no eliminando la incertidumbre y la contradicción, sino "reconociéndolas"; es decir, hacer progresar el conocimiento poniendo en evidencia la zona de sombra que comporta todo saber, haciendo "progresar" la ignorancia, y digo bien progresar, pues la ignorancia reconocida, inscrita, y por así decirlo, profundizada; se vuelve cualitativamente distinta de la ignorancia ignorante de sí misma (pp. 207-208).

Las ideas de Morin acerca de la autonomía, más aun, de la "ciencia de la autonomía" son luminosas. Casi todas habían sido expuestas en obras anteriores. Aquí, sin embargo, aparecen sistematizadas junto con ideas más complejas, frente a las cuales aumenta su luminosidad. Parte

...de la paradoja con la que se encuentra tanto el sociólogo como el actor político o social. La "paradoja" es que si aplicamos la visión científica, "clásica" a la sociedad, entonces no vemos más que determinismos. Este tipo de conocimiento excluye toda idea de autonomía en los individuos o en los grupos, excluye la individualidad, excluye la finalidad, excluye al sujeto.

Por este hecho, el sociólogo o el "político" viven una situación esquizofrénica. Por un lado su experiencia subjetiva, la de todo ser humano, es la de —cree él— su relativa libertad, su responsabilidad, sus deberes, sus intenciones; a su alrededor ve no sólo determinismos, sino también actores con los que está en relaciones de competición, de conflicto o de cooperación. A partir de ahí se produce un divorcio total entre esta vida subjetiva "vivida" y la visión llamada científica. Y la solución, para cada uno, es una solución esquizofrénica, es decir, con dos estadios de pensamiento que jamás se comunican. Así, por ejemplo, el economista ve en la sociedad determinismos, mecanismos, procesos, pero, de vez en cuando, el tecnócrata da un salto filosófico, ve la sociedad hecha de conciudadanos y de sujetos que tienen problemas o necesidades. El marxista, a su vez, también vive esta situación esquizofrénica: por un lado posee la ciencia de la historia sometida a procesos deterministas, pero por el otro, como por ejemplo lo hizo Lenin, concede a la decisión, a la elección estratégica, un papel capital, exalta la voluntad, la toma de consciencia, manda y denuncia, es decir, se sitúa en el terreno moral.

¿Podemos, debemos aceptar vivir todavía de este modo? Pero, ¿se puede salir de ahí? Lo que me propongo decirles es que efectivamente existe una vía para salir de ahí.

¿Qué ocurre actualmente en el dominio de las ciencias sociales? Ocurre que en realidad hay "dos sociologías en una sociología". Existe la sociología que quiere ser científica y la sociología que se resiste a esta cientifización. La sociología que se cree científica ha adoptado el modelo físico determinista clásico del que he hablado al comienzo de esta exposición. Se sirve de nociones mecánicas y energéticas de las que, efectivamente, elimina las ideas de actores, de sujetos.

La otra sociología habla de actores, de sujetos, de toma de consciencia, de problemas éticos, pero en estos momentos tiene la reputación de no ser en absoluto científica. Es denunciada por los "científicos" como literaria, ensayista, periodística, términos cargados de maldición para las batas blancas. Efectivamente no tiene fundamento científico.

Por otra parte, la sociología que se llama científica está cerrada con relación a la biología. No se ha cerrado para defender la especificidad del fenómeno humano, sino para huir de la complejidad de la realidad bioantroposocial. Este cierre es empobrecedor de hecho. Los fenómenos antroposociales son reducidos a estructuras de pensamiento surgidas del modelo físico clásico más simple que el modelo biológico contemporáneo. Por eso, la sociología se convierte en una ciencia privada de vida (pp. 127 y ss.).

Y como en las ciencias el concepto de causalidad es utilizado, Morin no deja de abordarlo desde el punto de vista de esta su nueva concepción de la ciencia.

La causalidad en “bucle” es, por ejemplo, la de la calefacción central en la que el efecto producido por la caldera, el aumento de la temperatura en la habitación, determina, a través del termostato, que la calefacción se pare. En semejante sistema, la retroacción reguladora produce la autonomía térmica del conjunto calentado, en relación a las variaciones externas de temperatura. Ahora bien, este fenómeno de autonomía térmica es producido, mediante procesos ciertamente mucho más complejos, pero de la misma naturaleza retroactiva y reguladora, en los organismos vivientes de los animales llamados homeotermos. La homeotermia es una propiedad, entre otras, de “homeostasis”, es decir, de producción y mantenimiento de una “constancia” en la composición y la organización de los constituyentes físico-químicos de nuestros organismos. Vemos, pues, que la causalidad retroractiva permite concebir la constitución de una causalidad interna o “endocausalidad”, que, en cierta forma, emancipa al organismo frente a las causalidades exteriores, aunque experimente sus efectos. Experimenta sus efectos, pero al reaccionar a estos efectos los contraría o los anula. Lejos de ser alcanzado y degradado por el frío exterior, el homeotermo responde a éste con una producción incrementada de calor interior y, paradójicamente, el frío (exterior) provoca el calor (interior). Llegamos a esta idea capital: un sistema que se “embucla” sobre sí mismo crea su propia causalidad y, por ello, su propia autonomía. Como dijera de manera esclarecedora Claude Bernard en el siglo pasado, “la constancia del medio exterior es la condición de la vida autónoma” (pp. 220-221).

Después de exponer estos temas, que a Morin le parecen capitales dentro de la investigación científica, los explica, pero relacionándolos entre sí.

A partir de ese momento aparece aquí el punto más crucial de la nueva noción de autonomía: “un sistema abierto es un sistema que alimenta su autonomía, pero a través de la dependencia con respecto al

medio exterior” Esto quiere decir que, contrariamente a la oposición simplificante entre una autonomía sin dependencia y un determinismo de dependencia sin autonomía, vemos que solamente se puede concebir la noción de autonomía en relación con la idea de dependencia, y esta paradoja fundamental es invisible para todas las visiones disociadoras para las que existe una antimonía absoluta entre dependencia e independencia. Este pensamiento clave de autonomía/dependencia es lo que la realidad nos obliga a concebir. Y por lo demás, cuanto más desarrolle un sistema su complejidad, más podrá desarrollar su autonomía, más dependencias múltiples tendrá. Nosotros mismo construimos nuestra autonomía psicológica, individual, personal, a través de las dependencias que hemos experimentado, que son las de la familia, la dura dependencia en el seno de la escuela, las dependencias en el seno de la universidad. Toda vida humana autónoma es un tejido de dependencias increíbles. Por supuesto que si aquello de lo que dependemos nos falta, estamos perdidos, estamos muertos; esto quiere decir también que el concepto de autonomía es un concepto no sustancial, sino relativo y relacional. No digo que cuanto más dependiente se es, se sea más autónomo. No existe reciprocidad entre estos términos. Digo que no se puede concebir la autonomía sin dependencia (pp. 222-223).

En esta segunda parte, la más extensa, Morin no pierde la oportunidad de hacernos ver la importancia que en la investigación científica tienen los conceptos de “organización”, “sistematicidad”, “interrelación”, “interdependencia” y “complejización”. Estos encuentran su aplicación en las ciencias que hoy en día constituyen la gran novedad en el terreno del cultivo y desarrollo de estas ciencias, así como en el aspecto epistemológico de las mismas: la biología y la sociología.

Al final de la segunda parte Morin toma partido acerca de la verdad de la ciencia. Este problema fue central —y lo sigue siendo—

...porque durante mucho tiempo, y hoy todavía para muchos espíritus, nuestra concepción de la ciencia era identificada con la verdad. La ciencia parecía el único lugar de certidumbre, de verdad cierta, en relación al mundo de los mitos, de las ideas filosóficas, de las creencias religiosas, de las opiniones. La verdad de la ciencia parecía indudable, puesto que se fundaba en verificaciones, en confirmaciones, en una multiplicación de observaciones, que confirmaban siempre los mismos datos. Sobre esta base, una teoría científica que constituía una construcción lógica, y la coherencia lógica que parecía reflejar la coherencia misma del Universo, la ciencia no podía ser sino verdad. Y sin embargo, podía ya ser planteada la cuestión de saber cómo era que (como dijo Whitehead) la ciencia era mucho más cambiante que la teología. El problema tiene una respuesta extremadamente clara: al

fundarse en lo inverificable, la teología puede tener una enorme estabilidad; por el contrario, la ciencia hace surgir incesantemente datos nuevos que contradicen y hacen obsoleta la teoría que existe. La aparición de datos nuevos necesita de teorías más amplias o diferentes. Estos nuevos datos surgen de manera ininterrumpida, pues el movimiento de la ciencia moderna es al mismo tiempo un movimiento de perfeccionamiento de los instrumentos de observación y de experimentación (desde el anteojo de Galileo hasta el radiotelescopio y los instrumentos de detección que usan los satélites y los viajeros del espacio). Esto se ha visto en la exploración de Saturno: las observaciones que habían sido reveladas con anterioridad no eran falsas; eran totalmente insuficientes y por ello conducían a teorías erróneas (pp. 280-281).

Se señala, igualmente que:

...es preciso dejar de soñar con una ciencia pura, una ciencia liberada de toda ideología, una ciencia cuya verdad sea tan absoluta como la verdad del " $2 + 2 = 4$ ", es decir, una ciencia "verdadera" de una vez por todas; por el contrario, es preciso que haya conflicto de ideas en el interior de la ciencia, y la ciencia comporta ideología. No obstante, la ciencia no es pura y simple ideología, pues, animada por la obsesión de la objetividad, traba un comercio permanente con el mundo y acepta la validez de los observadores y experimentadores, cualesquiera que sea su raza, color, opiniones, etc. Si, en efecto, la ciencia traba un comercio particular con la realidad del mundo de los fenómenos, su verdad en tanto que ciencia no reside, sin embargo, en sus teorías, sino en las reglas del juego de la verdad y del error (p. 283).

La tercera parte del libro lleva el nombre de "Por el pensamiento complejo". Al comienzo de esta tercera parte Morin aclara un concepto del que luego echará mano hasta el final del libro: "las ambigüedades de la racionalidad". Y en efecto, si miramos hacia atrás podemos apreciar que:

...a partir del desarrollo de las técnicas y de la visión racionalista del mundo, se desarrollan ideologías y procesos racionalizadores que eliminan lo que, en lo real, es irreductible a éstos. De este modo el economismo se vuelve ideología racionalizadora. Todo lo que, en la historia humana, es "ruido y furor", todo lo que se resiste a la reducción, pasa al triturador del principio de economía-eficacia. De allí la tendencia a explicarlo todo en función de los intereses económicos (por ejemplo, se ha podido explicar los campos de exterminio hitlerianos por la preocupación que tenían las grandes firmas industriales alemanas por hacer jabón barato con la grasa de los deportados...)

Más ampliamente, el desarrollo económico-tecnoburocrático

de las sociedades occidentales tiende a instituir una racionalización “instrumental”, donde eficacia y rendimiento parecen aportar la consecución de la racionalidad social. A partir de ahí, la “sociedad industrial” aparece como sinónimo de racionalidad en relación al resto de las sociedades consideradas como infra-rationales (pp. 296-297).

Y como ejemplo de lo que se viene señalando se puede

...considerar ahora el panorama histórico de la racionalidad industrial... La racionalización ha considerado en primer lugar al trabajador, no como una persona, sino como una fuerza física de trabajo. En el interior de la empresa, las primeras racionalizaciones del trabajo han sido descomposiciones puramente físicas y mecánicas de los gestos eficaces, ignorando voluntaria y sistemáticamente el trabajador.

Después se han dado cuenta de que la descomposición obligaba cada vez más a tareas —la parcelación del trabajo—, aparentemente racionales en el plano físico-mecánico, que conducían a una baja de rendimiento más allá de cierto umbral; al mismo tiempo, las experiencias mostraban que el tener en cuenta un residuo irracional denominado factor humano (el placer o el displacer del trabajador) y al favorecer determinadas satisfacciones del factor humano, se podía aumentar el rendimiento. A partir de ese momento el trabajo comienza a humanizarse, pero porque el principio de economía y de rendimiento se desplaza, se corrige, una vez se ha hecho la prueba de que la racionalización debe tener en cuenta la persona del trabajador (pp. 298-299).

De todo lo anterior se deduce la importancia que para Morin tiene la ciencia contemporánea y el concepto adecuado que se tenga de la racionalidad. Su conclusión es, pues, definitiva:

... Como hemos dicho, el desarrollo de la ciencia, lejos de identificarse con el desarrollo del racionalismo, corresponde a un proceso inestimable de desracionalizaciones y re-racionalizaciones que, constituyen las aventuras de la racionalidad en las tierras desconocidas y oscuras de lo real. Por lo demás, en los países anglosajones la ideología científica ha sido mucho más empirista o pragmática que racionalista.

El nuevo curso científico, desde hace un siglo, hace estallar el marco de una racionalidad estrecha. Se observa la irrupción del desorden (azar, alea) en la ciencias físicas (termodinámicas, microfísica, teoría del universo), la irrupción de aporías (o anti-nomias lógicas) en el corazón del conocimiento microfísico y del conocimiento antropológico (¿cómo puede ser el hombre su propio objeto, cómo encontrar un punto de vista universal cuando se forma parte de una sociedad particular?), y la irrupción correlativa del problema del sujeto observador-conceptuador en las ciencias físicas y humanas.

La historia de la ciencia no aparece como un progreso continuo y acumulativo, sino como una serie de revoluciones desracionalizantes, entrañando cada una de ellas una nueva racionalización —como nos lo ha hecho ver Kuhn.

La visión epistemológica de Popper indica que se puede encontrar la falsedad, no la verdad de una teoría científica... Y también se nos indica “que no se puede escamotear las condiciones históricas, sociales y culturales de la producción del saber científico, lo que conduce a relativizar el valor universal de la científicidad” (pp. 302-303).

Al considerar el punto de vista de otros autores contemporáneos. Morin recoje la enseñanza de Piaget y propone:

La razón es un fenómeno evolutivo que no progresa de manera continua y lineal, como creía el antiguo racionalismo, sino por mutaciones y reorganizaciones profundas. Piaget vio con claridad este carácter “genético” de la razón. Habrá, pues, que “desreificar a la razón, que se convierte (así) en una realidad evolutiva. En segundo lugar se plantea el carácter ‘kuhniano’ de esta evolución” es decir, que, las “construcciones operatorias, creadoras de novedades” corresponden a los cambios de paradigma. Por último, enlaza la razón a la organización biológica; en este sentido, la razón debe dejar de ser mecanicista para hacerse viviente y, por ello, biodegradable (p. 304).

Y lo mismo se puede decir de:

La disyunción sujeto/objeto es uno de los aspectos esenciales de un paradigma más general que disyunción/reducción, por el que el pensamiento científico, o bien pone en disyunción realidades inseparables sin poder considerar su vínculo, o bien, las identifica por reducción de la realidad más compleja a la realidad menos compleja. Así, física, biología, antroposociología, se han convertido en ciencias en total disyunción, y cuando se ha querido o se quiere asociarlas es por reducción de lo biológico a lo físico-químico, de lo antropológico a lo biológico.

Para promover una nueva transdisciplinaridad, necesitamos, pues, un paradigma que ciertamente permita distinguir, separar, oponer y por tanto, poner en relativa disyunción estos dominios científicos, pero que pueda hacer que se comuniquen sin operar la reducción. El paradigma que yo llamo de simplificación (reducción/disjunción) es insuficiente y mutilante. Necesitamos un paradigma de complejidad que oponga y asocie a la vez, que conciba los niveles de emergencia de la realidad sin reducirlos a las unidades elementales y a las leyes generales (pp. 314-315).

Los señalamientos que complementan el trabajo y que se refieren al método deben tenerse muy en cuenta; *v. gr.*:

...tenemos la mala costumbre de pedirle al método una receta. Ahora bien, sólo las pequeñas metodologías dan recetas. Un método de un viático para pensar solo, para correr los riesgos inevitables de todo pensamiento. Existen los principios elementales de todo conocimiento científico: no seleccionar arbitrariamente de lo real, verificar lo más posible, etc. Pero más allá interviene el sujeto reflexivo, autocrítico, autocorrector; cosa que olvidan todos los manuales y de la que los filósofos prescinden locamente. ¿Es que nuestros filósofos de universidad son más lúcidos, más reflexivos, más sabios, más racionales que los no filósofos? Ustedes lo saben: mucho menos. El pensamiento es una aventura que a cada instante corre el riesgo de confusión y simplificación. No olvidemos que el pensamiento es el arte de navegar entre confusión y abstracción, el arte de distinguir sin aislar, es decir, hacer que se comunique lo que está distinguido. La distinción requiere la conexión, que requiere a su vez la distinción, etc. No están jerarquizadas la una a la otra. En este sentido, los procedimientos de la simplificación forman parte del pensamiento complejo tanto como éste se grega los antídotos contra la simplificación.

Hay que seleccionar, focalizar en lo real, pero saber que focalizamos y seleccionamos..... recorto lo que me interesa de una realidad y difumina el resto. Lo importante es saber permanentemente acordarse de que simplificamos por razones prácticas, heurísticas, y no para extraer la quintaesencia de la realidad (pp. 347-348).

Y algunas páginas más adelante recalca esta misma idea:

Añado que la complejidad de la esfera antroposocial, lejos de aparecer cuando se la pone en disyunción con la esfera biológica, por el contrario, se empobrece y conduce a la necesidad de la reducción espiritualista o culturalista. Que las más altas instancias culturales de nuestro tiempo, desde el Collège de France hasta los menores colegios de Francia, nos hayan enseñado que la cultura excluía a la naturaleza, prueba el poder de cretinización que puede nacer de la cultura. Además, la complejidad no es considerar al hombre bien sea únicamente como ser biológico, bien sea únicamente como ser cultural, bien sea, incluso como uno y otro al 50%, sino como ser totalmente biológico y totalmente metabiológico (cultural, espiritual, político, etc.). Somos seres bioculturales (embruclándose cada uno de estos términos en el otro, es decir, coproduciendo al otro), desde nacer hasta el morir, pasando por el hablar, el defecar, el comer, el copular, el pensar. La idea de humanidad es totalmente biológica (tiene sus raíces en la unidad genético/cerebral de la especie 'homo') y totalmente metabiológica, incluso meta-social, puesto que rebasa el marco de las sociedades, Estados, imperios (pp. 352-353).

Sin embargo, habra que tener cuidado:

...la complejidad no consiste únicamente en referir nuestros problemas humanos y sociales a un conocimiento de la naturaleza, particularmente biológico. La complejidad también consiste en referir este conocimiento de la naturaleza, particularmente biológico, a nuestras determinaciones antropológicas. En otras palabras, siempre debemos ver que, al mismo tiempo que somos producto de una evolución biológica, la noción de evolución biológica es producto de una evolución sociocultural. No podemos ignorar el condicionamiento sociocultural del conocimiento científico, que hace que una teoría científica sea también una ideología de la sociedad. Pero hay ideologías e ideologías. La ideología es "teoría" cuando es abierta y acepta ser discutida, o sea, refutada por la prueba de los datos fenoménicos y del razonamiento. La ideología es "doctrina" cuando se cierra sobre sí misma, haciéndose inmune a toda irrupción de lo real fenoménico, del evento no conforme, que entonces se convierte en el "enemigo", y, por creerse verificada de una vez por todas se convierte por ello mismo en no biodegradable (p. 353).

Regreso a mi idea del comienzo: la obra —que no libro— de Morin, es muy sugerente; estimulante por muchos conceptos y llena de consideraciones, advertencias y sugerencias que hacen que su lectura sea muy provechosa para los que se interesan en el conocimiento científico.

Dos últimas consideraciones. Una externa: es frecuente en la obra de Morin —las razones ya se expusieron— encontrar discontinuidades, reiteraciones, repeticiones y, aparentemente al menos, fallas cronológicas en la exposición. Los distintos destinatarios, los intereses del autor frente a su auditorio —o a los lectores de sus ponencias— son muy distintos. Otra interna: quizá Morin —como muchos innovadores— en su afán de proponer "una nueva ciencia" y una nueva forma de hacerla nos muestra la invalidez e insostenibilidad de ciertas tesis clásicas que, entiendo, deberían estar matizadas y no descontextualizadas. Así, por ejemplo, cuando Morin se refiere a que la biología clásica desterró de su estudio a la vida, cuando identifica cosmos y caos, cuando habla de la historia de la materia, cuando se refiere al todo y a las partes, se tiene la impresión que estos temas están tratados con exceso de libertad.

JORGE SERRANO

Patrik Süskind, *El perfume. Historia de un asesino*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1985, 237 pp. (ISBN: 84-322-0531-1)

Hay novelas que desde el principio producen en el lector una clara sensación de placer o de disgusto, de tranquilidad o de zozobra, de curiosidad o de complacencia. Otras provocan una enorme atracción o un intolerable aburrimiento. (Jamás olvidaré el insoportable tedio en el que me sumergió *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez.) Así, no deja de resultar extraña e inquietante una novela que, a la vez, seduce y repugna.

Desde sus primeras páginas *El perfume* de Patrik Süskind cautiva y repele, tal vez como el aroma de una esencia que, confundido con los humores de un cuerpo, presa de la luminosidad solar, nos atrae y, al mismo tiempo, nos empuja, a menudo sin conseguirlo, a escapar de su influjo. A esta ambigua sensación se suman la curiosidad, el disgusto y la zozobra que despierta en el lector la odorífera evocación, hecha por Süskind, de un momento de la historia de Francia.

Sin apoyarse en un sustrato material, ajeno a descripciones arquitectónicas, paisajísticas o urbanas, Süskind nos cuenta, mediante el recurso del olfato, cómo era Francia antes de las grandes revoluciones de finales del siglo XVIII; o bien: nos dice a qué olía una ciudad europea de entonces, pues el olfato es su guía en la descripción del singular universo donde el Antiguo Régimen distraída, despreocupadamente se acerca a su abismo. Así vistos, o, mejor aún, así olidos, los campos, los bosques, las montañas, las ciudades de provincia y, con sus barrios, la capital de Francia son un olor. Pero no sólo Francia es un olor.

Si el hombre es lo que come y lo que hace, también es lo que transpira o lo que deja de transpirar, en relación con sus alimentos cotidianos, su manera de prepararlos y secretarlos. Así, cada país, cada ciudad y aun cada cuerpo tienen su propio olor. Norteamérica es, predominantemente, aun en sus bosques, el olor a asepsia. México huele a maíz, cal, humo de leña tierna. El metro de París huele a ajo; el de Barcelona a aceite de oliva mezclado con agua de colonia. El *trastévere* romano huele a la antigüedad de su historia.

Es probable que exista una memoria del olfato, pues la historia misma es, a fin de cuentas, un olor, como se lo sugirió a Marcel Proust su reencuentro con la *petite madeleine*:

Pero, cuando de un antiguo pasado no subsiste nada, después de la muerte de los seres, después de la muerte de las cosas, solos, más frágiles pero más vivaces, más inmateriales, más persistentes, más fieles, el olor y el sabor siguen todavía mucho tiempo, como almas, recor-

dando, aguardando, esperando sobre la ruina de todo lo demás, llevando sin doblegarse, sobre su gotita casi impalpable, el edificio inmenso del recuerdo (*En busca del tiempo perdido*, Pléiade, p. 47).

Quizá no es equivocado pensar que algo tan evanescente como el olor de los seres y de las cosas es más persistente, más perdurable que los monumentos descomunales, los acontecimientos mayúsculos y los grandes personajes.

Que nuestro pasado sigue viviendo en los pequeños olores es algo que mostró con toda claridad Marcel Proust en su historia de la *madeleine*. Algo semejante ocurre en *El perfume* de Süskind, aun cuando no se trata, en este caso, de una pequeña *madeleine*, sino de un asesino que, a semejanza del Huguenau de Broch, no recuerda sus asesinatos o, peor aún, ni siquiera se da cuenta de que asesina, pues por encima de sus crímenes prevalecen sus designios olfativos.

Dar cuenta de la historia de un asesino resulta algo demasiado simple cuando se tienen a la vista los crímenes de la rue Morgue o la declaración de un gato negro. No es igual cuando el personaje alimenta las 237 páginas de *El perfume*. Un hombre sin sombra, una voz sin sonido, un cuerpo sin olor o unos dedos sin huellas digitales jamás dejarán un rastro. Y aun cuando quede alguna noticia de su existencia el solo aroma del perfume puede siempre borrar el recuerdo. O, como ocurre en el caso de la novela de Süskind, puede avivarlo hasta convertirlo en un crimen.

Ciertamente, como ocurre en el caso de *El perfume*, se puede llegar al olvido del perfume por exceso. Entonces, la abundancia no sólo provocará una carencia, sino que aun la anulará. El exceso en el bien siempre produjo el mal; el exceso en el amor puede provocar aun el canibalismo y la muerte.

Sería inútil pensar que *El perfume* podría ser un camino para llevarnos a nosotros mismos. Tampoco nos secuestra o nos pierde en el laberinto de sus olores. Tan sólo es quizá una advertencia, en un siglo en el que el olor ha llegado a carecer de significado... en la ducha, en el armario, en la cocina misma... aun cuando su recuerdo nos asedie, *contra natura* como una *petite madeleine*, a lo largo de toda nuestra existencia.

Los buenos recuerdos son los buenos olores, aun si, como ocurre en el caso de *El perfume*, son también los crímenes, no siempre sancionados por un tribunal que se embriaga y pasa de largo sobre el cadalso, pesado y ligero como la guillotina, como el perfume. Tan pesado y ligero como *La insostenible levedad del ser* de Kundera, tan insostenible en su ligereza o su pesadez como el perfume; tan joven o tan tierno como la *Lolita* de Navokov; o tan Gilles de Rais como los

personajes de Tournier. Y todo esto sin olvidar la memoria del olfato que la magia de Proust hizo salir de una taza de té.

Más allá de una horizonte hecho de imperceptibles olores, el recuerdo del perfume nos gana para su causa, aun cuando su aroma resulte francamente desagradable.

Más allá de Marcel Proust y de su recuperación del tiempo, más allá de la ingrátida pesadez que nos aplasta con el peso de Kundera, más allá de la temprana edad de las flores navokovianas o del acechante Gilles de Rais con el que nos asedia Tournier, *El perfume* continúa su azarosa marcha rumbo a la pérdida del olfato, rumbo a la pérdida de la memoria que nos *desagrega* hasta convertirnos en migajas.

Detrás de usted una sombra sin olor acecha. Ojalá el viento la desvanezca o, como ocurre en el caso de esta novela, se convierta en un aroma capaz de suscitar el entusiasmo de sus olfatos enemigos. Y así hasta el momento en que una piedra ya no sea capaz de *desagregar* un olor, una máscara ajena a su rictus.

Así como el amor jamás fue recompensado, el poder siempre obtuvo su castigo. Y si no que el poder, o el amor, haga la lectura de *El perfume*.

JULIÁN MEZA

En el número anterior de *Estudios* aparece un error anfibológico. Rectificamos; dice: "A partir de las pruebas, y de las cuatro combinaciones señaladas, dos son de conceptos de imposibles, aparte de los conceptos 2 y 3, y sólo las otras dos son de conceptos de posibles, excepto los conceptos 1 y 4 o posibles metafísicamente"; y debe decir: "A partir de las pruebas, y de las cuatro combinaciones señaladas, dos son de conceptos de imposibles fuera de los conceptos (2 y 3), y sólo las otras dos son de conceptos de posibles fuera de los conceptos (1 y 4) o posibles metafísicamente."

Enmendado el error, hemos devuelto al texto su evidente y cabal sentido. *Mea culpa.*

Atte.

La redacción

**Cada billete de lotería encierra
un maravilloso potencial de desarrollo
y progreso comunitario...
¡Que usted pone en marcha!**



Olga Velasco
Ama de casa

LN **LOTERIA NACIONAL**
PARA LA ASISTENCIA PUBLICA



era

CUADERNOS POLITICOS/45

⊕ Georg Simmel ▶ Las grandes ciudades y la vida del espíritu

◀ El sismo de septiembre y la vida en la ciudad ▶

⊕ Carlos Monsiváis ⊕ Adriana López Monjardín ⊕ Carolina Verduzco Ríos ⊕ Juan Manuel Ramírez Sáiz
⊕ Julia Carabias ⊕ Ana Herrera ⊕ Carlos Rodríguez Ajenjo

⊕ Antonio Navarro Wolff / Rubén Jiménez Ricárdez ▶ M-19: paz y guerra en Colombia

Revista trimestral de Ediciones Era



Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Agosto, 1986 427



DESARME NUCLEAR: ASPIRACIÓN DE LA HUMANIDAD

Por Alfonso García Robles

Texto sobre Jorge Luis Borges
Poema inédito de Pier Paolo Pasolini

Edificio Anexo de la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Primer Piso. Ciudad Universitaria.
Apartado Postal 70288, C. P. 04510, México, D. F. Tel. 550-55-59 y 548-43-52

☐ Suscripción Renovación Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de \$ 2,000.00 (dos mil pesos 00 / 100 moneda nacional),
☐ Adjunto cheque por la cantidad de 50 Dls. U.S. Cy. (Cuota para el extranjero)

nombre _____ dirección _____
colonia _____ ciudad _____ estado _____ país _____ teléfono _____

Gar-Vel

INDUSTRIAS Y REPRESENTACIONES GAR-VEL, S.A.

● **CALEFACCION**

● **VENTILACION**

● **AIRE ACONDICIONADO**

GUILLERMO BARROSO No. 10
FRACCIONAMIENTO TECNICO
INDUSTRIAL LAS ARMAS
TLALNEPANTLA
EDO. DE MEXICO

394-84-99

394-59-18

394-58-19

lea

La Jornada

Un diario a la medida de su tiempo



Entérese y participe del diario acontecer de nuestro país y del mundo. Llene este cupón y envíelo a:

suscríbese ahora

518-1764

DEMOS, Desarrollo de Medios, S.A. de C.V.
Balderas N° 68, Centro, México 06050, D.F.

Nombre: _____

Teléfono: _____ Ext: _____

Dirección: _____

Colonia: _____

Delegación: _____ C.P.: _____

Entre calle: _____ y _____

ADJUNTO CHEQUE GIRO BANCARIO

EDITORIALES • ECONOMIA • JUSTICIA • CULTURA • ESPECTACULOS • DEPORTES

◆ seis meses \$10,400.00 ◆ sólo para el d.f. ◆

GOOD YEAR - OXO

CORONADO
S.A.

PARQUE VIA 210

535-37-36

566-27-92

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

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: AV. CONTRERAS 516 3er. PISO. SAN JERONIMO LIDICE JUAREZ
03910 MEI0200, MEXICO. I D.F. TEL. 683-56-33

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Presidente: JOSE ANTONIO MARAVALL
Director: FELIX GRANDE
Jefe de Redacción: BLAS MATAMORO
Secretaria de Redacción: MARIA ANTONIA JIMENEZ
Número 433/434/435, julio-septiembre de 1986.

Homenaje a FEDERICO GARCIA LORCA

Incluye un reportaje a Federico GARCIA LORCA y Pablo NERUDA (Buenos Aires, 1934) y colaboraciones, entre otros, de: Fernando QUIÑONES, Antonio COLINAS, Enrique MOLINA, Valeriano BOZAL, Manuel ALVAR, Christopher MAURER, Antonina RODRIGO, Ian GIBSON, Sumner GREENFIELD, José MONLEON, José Luis CANO y Concha ZARDOYA.

Dirección, secretaria literaria y administración: Avenida de los Reyes Católicos 4.28040 MADRID. Teléfonos: 244-06-00 extensiones 267 y 396. Edita el INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA

Dos grandes momentos de la historia de México plasmados en



Banco de México a través de Banca Cremi, le ofrece las Monedas Conmemorativas del 175 aniversario de la iniciación de la Independencia Nacional y el 75 aniversario del comienzo de la Revolución Mexicana, acuñadas con calidad espejo proof, por primera vez en México.

Estas bellas monedas de edición limitada mantendrán su precio actual hasta el día 25 de julio.

Aproveche esta última oportunidad y conserve estos 2 grandes momentos históricos.

Obténgalas en cualquier oficina de Banca Cremi en esta localidad.

 **BANCA CREMI**
Siempre junto a usted

BIBLIOTECA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

5 SET. 1986



¿ PUEDE LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL AYUDAR A UNA PEQUEÑA EMPRESA COMO LA MIA?

Prácticamente cualquier empresa que contribuya al desarrollo de nuestro país puede contar con la ayuda de Nacional Financiera, porque Nacional Financiera está aquí, para fomentar la industria nacional.

Pero la ayuda no sólo se limita a proporcionar asistencia financiera en condiciones preferenciales a través de sus diferentes fondos y fideicomisos. Nacional Financiera le ofrece créditos para realizar estudios técnicos y financieros, tecnología, planes para sacar más razonablemente sus recursos.

Facilidades para exportar, incluso locales adecuados en parques industriales que le pueden brindar mayores facilidades técnicas, fiscales y de mano de obra.

¿Por qué no consulta con Nacional Financiera?

**Nacional Financiera está aquí, con usted.
Porque... Nacional Financiera es la Banca de Fomento Industrial.**

BIBLIOTECA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO



Nacional Financiera
LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL

5 SET. 1986

BIBLIOTECA DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

5 SET. 1986

ESTUDIOS

en librerías de la Ciudad de México:

Extemporáneos(San angel) Batik Abaco
CIDE El Agora El Relox(San Angel) F.C.E
Gandhi Hamburgo Interacadémica (Son.)
Joaquín Porrúa José Martí Miguel Angel Porrúa
Interacadémica El Parnaso Universo Zaplana
(Insurgentes) Extemporáneos(Juárez) Fernando
Porrúa Barba Roja Madero Polanco INBA
Bibliorama ITAM Allende Gusano de Luz
Casa del Libro(Satélite) Interacadémica(Copilco)
Allende(Copilco) Fernando Porrúa Del Prado
y en las 24 Librerías de Sanborn's.

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 _____

_____ Ciudad y Estado _____

Teléfono _____ Fecha _____

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina