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

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

13

A. GÓMEZ ROBLEDO *La estética de Santo Tomás en Eco*
F. PRIETO *Carlos Fuentes y México*
H. PÉREZ *Cristianismo e historia*
J.M. OROZCO *Fragmentación de los valores*

J. PATULA *La historia hoy en Europa central*
J. SERRANO *Homenaje a Eduardo Nicol*

M. TOURNIER *Isabelle Eberhardt*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

verano 1988

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

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

13

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

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

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

13

verano 1988

Rector: Javier Beristain
Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez
Director: Julián Meza
Subdirector: Armando Pereira
Consejo editorial: Margarita Aguilera, Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla, Paulette Dieterlen, Antonio Díez, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Carlos Mc Cadden, Franz Oberarzbacher, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla
Jefe de redacción: Alberto Sauret

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

ESTUDIOS aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Precio del ejemplar: $3 000 M.N. D.F. Extranjero: 8 dls. U.S.A.
Suscripción anual (4 números): $12 000 M.N. D.F.,
$15 000 M.N. interior de la República, 30 dls. U.S.A.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo 1, San Ángel
01000 México, D.F.
Tels. 550-93-00 ext. 320 y 328

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J.R. Anaya Rosique
Distribución: Difesa (locales cerrados e interior de la República)
Amado Paniagua 47-bis, Col. Moctezuma
15500 México, D.F. Tels: 784-66-96 784-67-22 762-28-13
Promoción y publicidad: Carlos Francesconi
Administración: Margarita Aguilera, María Elena Trejo
Tipografía en láser y formación: Promociones Azanca S.A.
Madero 12, Centro
Negativos, impresión y acabados: Cuicatl Ediciones
Gral. Gómez Pedraza núm. 13
Col. San Miguel Chapultepec, C.P. 11850. México, D.F.

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

Índice

TEXTOS

Antonio Gómez Robledo
La estética de Tomás de Aquino en el pensamiento de Umberto Eco 7

Francisco Prieto
Carlos Fuentes: densidad moral y realidad social de México 25

Herón Pérez
Cristianismo e historia: a propósito de Maravall 39

José Manuel Orozco
Razones, voluntad y fragmentación de los valores 67

Coloquios y conferencias

Jan Patula
La historia contemporánea desde la perspectiva centroeuropea 79

Jorge Serrano
Homenaje a Eduardo Nicol 97

Traducciones

Michel Tournier
Isabelle Eberhardt o la metamorfosis consumada 109

NOTAS

Antonio Tabucchi
Mirar los monstruos 115

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

Laura Benítez
Gaos y Gallegos Rocafull 118

RESEÑAS

Eduardo Milán
José Lezama Lima, *Muerte de Narciso: Antología poética* 129

Beatriz Urías
Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation* 130

Alberto Sauret
Risieri Frondizi, *Ensayos filosóficos* 136

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

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

La estética de Tomás de Aquino en el pensamiento de Umberto Eco*

Il problema estetico in Tommaso d'Aquino fue la tesis doctoral de Umberto Eco (la láurea como dicen ellos) presentada por su autor en la facultad de filosofía de la Universidad de Turín. Obra juvenil y primeriza a todas luces, no obstante lo cual el graduado sentó plaza de inmediato de egregio medievalista, al lado de Gilson, de Wulf y otros del mismo género. Antes de ser semiótico y novelista, Umberto Eco fue filósofo, y de los buenos, no por la originalidad que es imposible tener ahora en el tema escogido por él, pero sí en el tratamiento a que lo sujeta, con todo rigor y con agotamiento de todas las fuentes, primarias y secundarias, próximas y remotas. Como se hace allá, en suma, y no como se hace acá, en el verde continente de la esperanza, de la cual no hemos pasado hasta ahora.

Reconociendo de buen grado que su trabajo no era el primero, ni con mucho, en abrir brecha en el tratamiento del tema, sí cree Eco que en aquel momento, y particularmente en Italia, era necesario en razón de haber sido hasta entonces absoluta y definitiva la opinión de Benedetto Croce en cualquier asunto o tema referente a la estética. Ahora bien, Croce había sentenciado que las ideas estéticas de santo Tomás no tenían mayor interés por moverse en una atmósfera "generalísima", ya que la mente del santo estaba ocupada en otro mundo (*si travagliava in altro*), y porque, en general, "la especulación teológica había sofocado todo interés filosófico". A estas apreciaciones, un *cumulo di banalità*, según dice, opúsose Umberto Eco, alegando que la estética no había nacido con Baumgarten, quien la definió como *scientia cognitionis sensitivae*. Pero si la estética, sigue diciendo Eco, "es un campo de intereses acerca del valor belleza, su definición, su función y sus modos de producirlo, y de gozarlo, habrá que con-

* Texto leído en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el 13 de abril de 1988.

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

venir entonces en que el medievo ha podido hablar de estética... Y si por estética puede entenderse también toda reflexión sobre el arte, en este caso tanto la filosofía como la teología medieval abundan en cuestiones estéticas".

Antes de entrar en la estética del santo de Aquino, Umberto Eco da cuenta brevemente de los dos filones, así dice, de qué echó mano la estética medieval, y que remontan por lo menos a las *Enéadas* de Plotino, cuando no a Platón y Aristóteles, es decir la metafísica de lo bello y la sensibilidad estética concreta y corriente, o como decían los medievales, la belleza inteligible y la belleza sensible. Y de esta distinción se hace aún cargo en nuestros días, o poco menos, don Marcelino Menéndez Pelayo en el prólogo al célebre libro que escribió sobre las ideas estéticas en España, y la referencia no es ociosa, toda vez que Eco mismo recurre a menudo a esta obra, la cual, dice, "a pesar de su título, cubre toda la cultura europea".

A reserva de documentar después ampliamente la doctrina tomista en ambos aspectos de la estética medieval, Umberto Eco ha creído pertinente presentarnos al hombre de carne y hueso Tomás de Aquino, antes que como intérprete de la belleza, como creador de belleza él mismo y en su obra más personal. A este propósito, y después de recordar la educación musical que en su infancia recibió Tomás en la abadía de Montecasino, donde florecía una célebre *schola cantorum*, se refiere Eco a las composiciones cadenciosas que escribió el santo en sus plegarias, como en el *Adoro te devote*, y luego, siempre ante Jesús sacramentado, en la liturgia del *Corpus Domini*, cuyo oficio en total, la misa con su secuencia *Lauda, Sion*, y los himnos anexos, constituye, dice Eco, "uno de los documentos más altos de la literatura latina medieval". En tres himnos sobre todo, el *Verbum supernum prodiens*, el *Sacris solemniis* y el maravilloso *Pange lingua* (que el pueblo cristiano canta aún espontáneamente, no obstante haberlo desterrado el aberrante Concilio Vaticano II) percibe Eco "la fuerza expresiva y el sentido innato de la musicalidad" del santo napolitano. "Y todas estas consideraciones, termina diciendo Eco, no tienen sino una función introductoria, al efecto de demostrar que cuando Tomás habla de belleza y de forma artística, no maneja sólo nociones abstractas sin correspondencia con experiencias reales, sino que se refiere implícitamente a un mundo que le es familiar". El mundo en que se proyecta el alma musical del santo de Aquino.

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

Por las dos vertientes, en suma, por la de la belleza inteligible y la de la belleza sensible, por la metafísica de lo bello y la de la filosofía del arte, hemos de abordar, siguiendo a Umberto Eco, el problema estético en Tomás de Aquino.

Las propiedades trascendentales del ente

Si lo que se quiere en primer término es el saber si la belleza es o no una propiedad trascendental del ente, habrá que empezar, como lo hace nuestro autor, por hacerse cargo, así sea sumariamente, de la doctrina escolástica a este respecto.

Por más que santo Tomás haya tenido en este punto varios precursores, como Felipe el Canciller y Guillermo de Auxerre, en quienes, en sentir de Eco, se encuentra la primera formulación explícita de la teoría de los *trascendentalia entis*, el mismo Eco se atiene estrictamente, como es su deber, a los textos tomistas, el primero de los cuales es el célebre paso en el principio del *de Veritate*, donde Tomás se enfrenta derechamente con el problema del ser en toda su amplitud y sin ulterior calificación.

El problema, para decirlo de una vez, es el de saber cómo será posible predicar algo del ente en sí mismo sin que la predicación sea una mera tautología, toda vez que el ente, dice santo Tomás citando a Avicena, es aquello que como lo más patente concibe ante todo nuestro entendimiento, y en lo cual, además, se resuelven en última instancia todas sus concepciones: *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens.*

Al ente, por lo tanto, no puede añadirse nada entitativamente (*sit venia verbo*) como algo extraño por su naturaleza, como la diferencia se añade al género, o el accidente a la sustancia, ya que toda naturaleza, cualquiera que sea, es por esencia un ente.

¿Qué hacer, entonces, ya que Aristóteles no podía haber errado al decir que hay una ciencia del ente en cuanto ente y de las propiedades que en cuanto tal, una vez más, le son inherentes?

No quedaba sino una vía para hacer honor al filósofo, y fue la de encontrar ciertas notas que sin añadir nada entitativamente al ente en sí mismo, algo le añaden (*dicuntur addere supra ens*), sin embargo, en cuanto que declaran un modo manifestativo del ser que no está patente en el solo nombre del ente. Este nombre, en efecto, *ens*, en tanto que participio activo del verbo *esse*, no signi-

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

fica sino el acto de ser, o con mayor propiedad tal vez, el acto de existir. *Ens sumitur ab actu essendi*, dice santo Tomás, acogiéndose, una vez más, a la autoridad de Avicena.

Algo distinto, pues, del mero *actus essendi*, manifiestan con el *ens* los otros trascendentales que, según el texto *de Veritate*, resultan ser los siguientes: *unum, res. aliquid, verum, bonum.*

Con el tiempo quedarán reducidos a tres: *unum, verum, bonum*, el primero radicado en el ente en sí mismo, *indivisum in se, divisum ab aliis*, como una mónada sin ventanas, y los otros dos en cuanto que mientan una relación necesaria del ente con otros entes, con su entendimiento o con su voluntad. Con todo lo cual resulta ser el ente al propio tiempo impenetrable y comunicativo, hermético y difuso.

De Aristóteles, no hay ni que decirlo, recibieron los medievales esta doctrina, largamente explicitada por el filósofo en los textos metafísicos en lo que toca al *unum* y al *verum*, y en los textos éticos, como debía de ser, en lo que respecta al *bonum*, y no deja de extrañarme que, en lo que concierne a estos últimos, no haga Umberto Eco la menor referencia. Es, en efecto, en la *Ética Nicomaquea* (I, 4, 1096 a, 23-28) donde Aristóteles rompe lanzas con Platón al oponerse abiertamente a la Idea platónica del Bien, en razón de la pluralidad infinita del bien mismo, el cual puede predicarse, en todas las categorías, en tantos sentidos como el ente: *Tot modis dicitur quot ens in omnibus praedicamentis.* Con base en lo cual los filósofos postaristotélicos pudieron establecer la conversión radical entre el ente y el bien: *ens et bonum convertuntur.*

Esta fue, pues, aunque muy a grandes rasgos, la doctrina de los *trascendentalia entis*, que llenaba de riqueza y dinamismo la noción del ser, y que vino desdibujándose, hasta desaparecer del todo, a medida que el ser mismo, en la revolución cartesiana, quedaba reducido a la condición de *res extensa*, separada por un abismo de la *res cogitans*. El ser no estuvo ya más, en adelante, impregnado de valor, *ens verum, ens bonum,* sino que fue, como dice Louis Lavelle, el ente mortificado, *l'être mortifié,* es decir, muerto, al quedar reducido a la condición de cosa, sin valor alguno. Pero mientras estuvo vigente la doctrina de los *trascendentalia entis*, el ente estuvo permeado de valor y convertible con él en una convertibilidad absoluta.

No tenía, pues, por qué haberse molestado Agustín Basave y Fernández del Valle, el filósofo de Monterrey, en urdir su pere-

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

grina metafísica del habente en lugar del ente (*entia, habentia*) como último horizonte ontológico de la especulación humana. Bien enriquecido estaba ya el ente con su panoplia de trascendentales para que todavía tuviésemos necesidad de inyectarle nueva energía, por lo que no sin asombro leemos en Eduardo Nicol (*Metafísica de la expresión*, 1957, p. 31) que la doctrina que comentamos es "la parte más estéril de la metafísica tradicional", cuando por el contrario exuda fecundidad por todos sus poros, los de una apertura intencional cognoscitiva y amorosa hacia horizontes infinitos.

La belleza como trascendental del ente

Y ahora la gran cuestión, la que se plantea Umberto Eco al preguntarse si lo bello (*pulchrum*) no podrá adscribirse a la tabla clásica de los trascendentales, en forma tal que venga a ser una de las propiedades coextensivas al ser en todas sus manifestaciones.

Es un problema, sin la menor duda, de enorme importancia y del que se hace cargo Umberto Eco al decir lo siguiente: "Reconocer la trascendentalidad de la belleza significa conferirle una dignidad metafísica con una extensión universal a nivel cósmico, con lo que el cosmos conquista una perfección ulterior y Dios un nuevo atributo" (UE, p. 41), ya que los trascendentales son concomitantes a todo ente, finito o infinito.

Trátase de una cuestión, además, supremamente audaz, ya que si el *bonum trascendentale* estaba enderezado a privar de toda entidad positiva al mal en sentido metafísico, la afirmación del *pulchrum trascendentale*, por su parte, perseguía la eliminación de toda deformidad o discordancia en el cosmos, por patente que pudiera ser en apariencia, como los horrores de todo género de la segunda guerra mundial.

Antes de abordar directamente los textos tomistas, nuestro autor se detiene brevemente en los antecedentes doctrinales de la cuestión, aquéllos por lo menos de que pudieron echar mano los medievales. La fuente más remota estaba obviamente en Platón, y aunque la edad media no conoció sino el *Timeo*, este solo diálogo les brindaba, sin hipérboles leibnizianas o ironías volterianas, la visión del mejor de los mundos posibles, resplandesciente de orden y belleza, como que había sido construido por el Demiurgo, mediador entre la materia informe y las Ideas eter-

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

nas. "Viviente visible que encierra a todos los vivientes visibles, según leemos en las líneas postreras del diálogo, dios sensible, imagen del Dios inteligible, así nació este mundo máximo, óptimo, bellísimo y perfectísimo", este "cielo uno y unigénito", como en la primera página del cuarto evangelio.

Con haber sido Platón, como acabamos de decir, la fuente suprema, todavía corrieron más abundantes, en la edad media, las de los neoplatónicos, Proclo, Porfirio, y sobre todo el Seudodionisio, este genio incomparable, y hasta hoy oculto en el misterio, de la filosofía y de la teología, y en el cual, dice Umberto Eco, la visión estética del universo encuentra su pleno sentido y su más amplia y sugestiva expresión. Todo el capítulo IV del *De divinis nominibus*, continúa diciendo nuestro autor, presenta al universo como una cascada de hermosura que desciende de la Fuente primera, en infinitos esplendores sensibles que se diversifican en cada criatura. Todas las cosas son bellas (*pancalia*) y llámase así la belleza (κάλλος) porque atrae y llama a sí (καλέω) a todas las cosas: *sicut omnia ad seipsum vocans, unde et* κάλλος *dicitur*. No respondemos de lo bien fundado de la etimología, pero los textos son de gran fascinación y grande arrastre.

Que esta doctrina hiciera una profunda impresión en Tomás de Aquino, es algo que parece estar rigurosamente demostrado, ya que en el tiempo que estuvo en Colonia, en los escaños de la cátedra de Alberto Magno, las lecciones de este último, entre 1248 y 1252, versaron precisamente sobre el pensamiento del Areopagita, la primera fuente, por tanto, en que pudo abrevarse el joven estudiante para su futura temática filosófica sobre la belleza. Las huellas de este primer encuentro pueden encontrarse, sigue diciendo Eco, tanto en el *Comentario* a las sentencias de Pedro Lombardo, como sobre todo en el *Comentario* al *De divinis nominibus*. A juzgar por los extractos que de esta obra podemos leer en el libro que comentamos, el *pulchrum trascendentale* tendría una raíz teológica, más bien que metafísica, en cuanto que no sería sino una participación en las criaturas de la hermosura de Dios: *pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus partecipata*.

Participación, subraya Eco, y no sólo reflejo de una Belleza que se identifica con la naturaleza divina, de la cual seríamos *consortes* en el orden natural, como lo somos en el orden sobrenatural, según el texto de san Pedro: *consortes divinae naturae*.

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

Una vez, sin embargo, que ha terminado su comentario a los textos del Areopagita, añade Tomás algo de su propia cosecha, por lo menos así lo estima Eco, y que es lo siguiente: *Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.* (Eco, p. 50)

A decir verdad, de todos y cualquiera de los trascendentales puede decirse lo que acabamos de leer, ya que si no difieren entre sí sino con distinción de razón, son idénticos en el ente mismo (*idem subiecto*), con lo que lo bello, por su diferencia conceptual de lo bueno, bien podría ser un trascendental, siempre que en todos los entes resplandezcan la *consonantia* y la *claritas*, que es lo que está todavía por averiguar. Del *bonum*, en cambio, no hay la menor duda, porque el acto de existir es un bien en sí mismo, y el ser sin ulterior calificación es el ser en acto: *ens simpliciter dictum significat actu esse*.

Veamos si es posible dirimir la aporía en que estamos con el recurso a los textos de la mayor madurez de Tomás, como dice Eco (*la stagione più matura di Tommaso*) o sea a las dos *Sumas*, la filosófica y la teológica.

La posición de Tomás de Aquino

Comencemos, como lo hacen todos los autores, Eco entre ellos, por la *Suma teológica*, cuestión quinta de la primera parte, *de bono in communi*. El bien como trascendental surge en seguida y sin la menor dificultad, en razón de lo que antes dijimos sobre el acto de existir del ente: *omne ens, in quantum ens, est bonum*. Hasta aquí vamos por camino trillado y no hay la menor dificultad.

En seguida, sin embargo, viene el artículo cuarto de la misma cuestión, donde el autor vuelve sobre el problema ya tratado en su comentario al *De divinis nominibus*, de la posible identificación entre lo bueno y lo bello, y que ahora resuelve el santo sustancialmente en el mismo sentido, sólo que ahora entran diversos conceptos tanto en la identidad *in subiecto* de lo bueno y de lo bello, como igualmente en su diferencia racional. Nada lo dirá mejor que los textos mismos, estos textos maravillosos en que ninguna palabra sobra ni falta, y cuya reproducción, tanto en el libro de Eco como aquí mismo, es en absoluto indispensable.

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

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Pulchrum est idem bonum sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus... Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. (*S.T.* I, 5, 4 ad 1, y I-II, 27, 1, ad 3)

Por más que Eco no se detenga en esto para calificarlo o comentarlo, a mí me ha tenido siempre desasosegado la primera parte del texto, donde se nos dice que la identidad entre lo bello y lo bueno fúndase sobre la misma cosa, o sea sobre la forma: *super eandem rem fundantur, scilicet super formam.* Es un pasaje muy difícil, porque el bien importa razón de causa final, la cual atrae, como a su bien, el *appetitus voluntatis*, y lo bello, en cambio, se refiere a la causa formal, ya que una de las definiciones de la belleza, que procede de los neoplatónicos y llega hasta santo Tomás, es la de *splendor formae*. ¿Cuál será entonces la forma del *bonum*? ¿La forma sustancial de cada ente, la que lo constituye en un ente determinado? Yo por lo menos no sabría decirlo. Como quiera que sea, subsiste la razón formal de lo bello que, al contrario del bien, no guarda relación a la *vis appetitiva*, sino a la *vis cognoscitiva*, por lo cual, y con esto introduce Tomás su célebre definición de la belleza, "dícense cosas bellas las que vistas agradan": *pulchra enim dicuntur quae visa placent.*

Se ha cavilado de lo lindo sobre si lo bello, con arreglo a esta definición, está librado al arbitrio subjetivo, al *homo-mensura* protagórico en la interpretación platónica; y como el santo de Aquino no aclaró su pensamiento, dependemos en última instancia de conjeturas. En este terreno, sin embargo, la interpretación objetivista tendría grandes probabilidades de imponerse, ya que en una obra atribuida a Alberto Magno, *de pulchro et bono*, y cuya exposición oral oyó Tomás de Aquino en Colonia, podemos leer

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

que lo bello no depende de la contingencia de la visión, ya que, según dice Alberto, *virtus claritatem quandam habet in se per quam pulchra est, etiamsi a nullo cognoscatur.*

"Lo que caracteriza a lo Bello, comenta Umberto Eco, no es el hecho de que lo mire alguno de algún modo, sino el que la forma resplandezca con armonía objetiva sobre las partes proporcionadas de la materia". (UE, *op. cit.*, ed. 1970. p. 65)

Puede conjeturarse, por tanto, que ésta fue la interpretación de Tomás de Aquino, avalada por la reverencia que siempre tuvo por su maestro, cuya enseñanza, y particularmente sobre el problema estético, recibió en Colonia.

La conclusión a que llega Umberto Eco, razonando de propia cuenta, es la que sigue:

> "Con respecto a la adscripción de lo bello a los trascendentales, los textos antes examinados son implícitamente afirmativos, y sobre todo si los vemos a la luz de los *Nombres divinos*. Bajo esta luz, en efecto, parece claro que lo bello sea una propiedad estable de cualquier ente, y esto no en virtud de una intuición del cosmos en clave estética, que sería como un sentido pánico (del dios Pan) injustificable con arreglo a categorías racionales, antes bien, por el contrario, con base en precisas reducciones categoriales, por las cuales y a través de una simplificación metacategorial se llegaría a la identificación de lo bello con el ser en cuanto tal. Todavía, sin embargo, los textos son *implícitamente* afirmativos, por faltar en ellos una expresión explícita como la siguiente: *ens et bonum et pulchrum convertuntur*. El *pulchrum* adhiere al ser sólo por la mediación del *bonum*". (UE. *op. cit.*, p. 55)

Es una posición, como puede verse, de extrema cautela, y no queda sino reconocer, como lo hace el mismo Eco, que cuando Tomás opera no bajo la luz dionisíaca, sino de su propia minerva, o se olvida totalmente del *pulchrum* al enumerar los trascendentales del ente en el texto capital del *De veritate*, o bien, cuando habla de él, lo reduce al *bonum* (*S.T.* I-II, 27, 1 ad 3). Al margen de este pasaje el cardenal Cayetano, con gran probabilidad el *princeps thomistarum*, escribió lo siguiente: *Pulchrum est boni species*. O sea, puntualmente, la καλοκἀγαθία, el ápice de la perfecta *paideia*. Y si hubiéramos de seguir por este orden, he

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

aquí el otro texto célebre según el cual en la vida filosófica, la de todos nosotros, reside esencialmente y por sí misma la belleza, por ser la filosofía el acto perfecto de la razón: *In vita contemplativa quae consistit in actu perfecto rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo.*" (*S.T.* II-II, q.180, a, 2, ad 3). No es poco decir y de ello debemos ufanarnos los filósofos.

Dejémoslo, pues, reposar, por ahora y por un tiempo diuturnísimo, como *la belle au bois dormant*, y sobre todo porque la cuestión anda hasta hoy a la greña entre los tomistas de mayor nombradía, en torno a la interpretación de los textos del santo sobre el *pulchrum* como trascendental del ente.

Con toda pertinencia observa Umberto Eco que el momento metafísico está lejos de agotar la problemática de lo bello en la estética tomista. Con no menor vigor que aquello acentúase la relación vital y concreta entre el hombre y la belleza sensible: *homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium* (*S.T.* I, 91, 3 ad 3). Máxima, a primera vista por lo menos, de corte objetivista, pero que ya san Agustín se había planteado dubitativamente: *utrum ideo pulchra sint quia delectant, aut ideo delectent quia pulchra sunt.* Es como la aporía del *Eutifrón* sobre si lo santo es santo porque agrada a los dioses, o por el contrario, agrada a los dioses por ser santo.

Ahora bien, la dubitación de que hablamos no ha podido resolverse satisfactoriamente hasta hoy, con respecto al texto tan fundamental en la estética tomista como el de que "son bellas las cosas que vistas agradan": *pulchra enim dicuntur quae visa placent.* Para ciertos tomistas, y de gran importancia por cierto, como De Munnynck, "*Quod visum placet* es la definición esencial de lo bello según santo Tomás", *senz' altro*, según comenta Eco, lo cual es abrir de par en par las puertas al subjetivismo. *Quia visum, pulchrum*, sin otra razón ni instancia, del mismo modo que una zafia labradora del Toboso se transforma, por obra de su enamorado, en un modelo de perfecta hermosura. Umberto Eco, por su parte, opónese abiertamente a este subjetivismo radical, alegando con toda razón que el *visa placent* debe completarse con otros textos igualmente respetables, como el de *pulchrum in debita proportione consistit*, o el otro tan fundamental que *ad pulchritudinem tria requiruntur*, todo lo cual, comenta Eco, parece postular explícitamente ciertas condiciones objetivas en la estructura ontológica de la belleza.

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

En lo que sí, por el contrario, parece haber hoy consenso general en la interpretación del texto que comentamos, es en la apertura del término *visio*, el cual no puede obviamente circunscribirse a la sola visión ocular, ya que de lo contrario no tendríamos la percepción estética de la música, por lo que debe haber, *sit venia verbo*, una visión auditiva (¿o no dejó escrito Claudel *l'oeil écoute*?) por ser el ojo y el oído, según dice santo Tomás, los dos sentidos que con mayor celo sirven a la razón: *maxime rationi deservientes*. Por todo lo cual, sigue diciendo el santo, el término *visio*, por su dignidad y certidumbre, puede extenderse a los demás sentidos, y puede aún ampliarse hasta el conocimiento intelectual, según leemos en el evangelio: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (*Mat.* 5). Para mayor claridad, copiaremos el texto original de la *Suma teológica*:

> *De aliquo nomine dupliciter convenit loqui; uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo secundum usum hominis. Sicut patet in nomine visionis quod primum impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum... Et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. 5: Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt* (*S.Th.*, I, 67, 1 co.).

Tomemos nota, antes de seguir, que si Tomás extiende el término *visio* hasta la visión intelectual, es sólo por conformarse al texto evangélico de las bienaventuranzas, donde la felicidad paradisíaca se describe, a falta de otro término, como visión de Dios, cuando nadie sabe cómo será aquello, ni lo sabrán sino los favorecidos con la gracia de la salvación. La *visio intellectualis*, en el pasaje arriba transcrito, está estrictamente circunscrita a la situación indicada, la de los espíritus electos, y no es lícito, como advierte Eco, hacer los fantasiosos paralelos en que se extasían ciertos escolásticos, con la intuición bergsoniana o crociana (la intuición como expresión) o con la *Wesensschau* husserliana, *e via dicendo*.

De la belleza sensible

Aclarado este punto, entra Eco directamente en la exégesis de los textos tomistas declarativos de los criterios formales de lo be-

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

llo, o dicho de otro modo, de los principios concretos de individuación del objeto estético. El texto fundamental, amén de otros que sería por demás aducir en esta reseña, es el siguiente:

> *Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.* (*S. T.* I, q. 39, a.8 c.)

De paso creo interesante recoger la pertinente observación de nuestro autor en el sentido de que dos de los tres caracteres de lo bello antes enunciados, la *consonantia* y la *claritas*, estaban ya registrados en el comentario del santo a los *Nombres de Dios* del Areopagita, bajo cuyo influjo, podemos decirlo, estuvo Tomás en todo el discurso de su vida. Contra lo que se cree comúnmente, tan poderosa fue en él, o poco menos (esto lo digo por mí mismo) la herencia platónica, neoplatónica mejor dicho, como la herencia aristotélica. La cosmovisión de Plotino, en efecto, la emanación de lo Uno y el regreso a él mismo, está presente en las dos *Sumas* tomistas, la filosófica y la teológica, las cuales, las dos, lo subrayo, empiezan con el *exitus creaturarum a Deo*, para terminar con el *reditus in Deum*, que en la *Suma teológica* está en la tercera parte, *de Christo Salvatore, in quo tota nostra salus, spes et beatitudo consistit.* Aquí, una vez más, no hay de Aristóteles nada en absoluto, sino la escatología triunfante del *Fedón* y las *Enéadas* con la revelación cristiana.

Pasando ahora a la tríada de principios constitutivos de lo bello y variando ligeramente el orden en que santo Tomás los enumera, introduce Eco en primer lugar la *proportio*, en razón de que, según dice, trátase del concepto estético más difundido en toda la antigüedad y la edad media, el único universalmente aceptado y entendido unívocamente no obstante la riqueza de sus matices. Sobran los textos que podrían citarse para justificar estas apreciaciones, por lo que aquí y ahora nos limitamos a tres de entre los citados por Eco.

Para Pitágoras, según el testimonio de Jámblico (82 Diels, 45 C) "la belleza consiste en el orden y la simetría, y la fealdad, al contrario, en el desorden y la asimetría".

Para san Agustín (*Epist.* 3) *omnis pulchritudo est partium congruentia cum quadam suavitate coloris.*

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

Para Cicerón, por último (*Tusc.* IV, 31) *corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo...*

Es una lástima que Eco no haya citado completo el pasaje de las *Tusculanas*, porque se habría visto cómo Cicerón traslada enseguida la debida proporción de los miembros corporales (*apta figura membrorum*) al dominio espiritual al decir que "así también en el ánimo la igualdad y constancia de las opiniones y juicios, con la firmeza y estabilidad que contiene la esencia misma de la virtud, denomínase belleza". Es ésta, por tanto, la belleza en el orden del espíritu, y con sólo esta cita habría bastado para justificar la aserción de Umberto Eco, de que la *proportio* de que hablan santo Tomás y sus precursores no está confinada al dominio de la realidad corpórea, sino que pertenece igualmente, y no por metáfora, al reino del espíritu, por ser, como dice también Eco, un principio metafísico.

En busca de otros textos tomistas que puedan allegarnos una mayor intelección del que estamos examinando, nuestro autor llama nuestra atención a la sinonimia que en el mismo texto se establece entre la debida proporción y la consonancia (*debita proportio sive consonantia*) lo que nos indica sin lugar a dudas, que el sentido primario de la *proportio* es un sentido musical, y por extensión plástico y colorístico, como lo declara el siguiente pasaje de la *Suma teológica*:

> *Homo delectatur secundum alios sensus, propter convenientiam sensibilium, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato* (*S. T.*, II-II, 141, 4 ad 3).

"Mas la proporción, sigue diciendo Eco, no es tan sólo un ligamen sensible, sino que es también conveniencia racional pura, ligamen lógico, proporción armónica con las leyes del pensamiento, como también proporción moral en acciones y pensamientos proporcionados a los dictámenes prácticos de la razón natural y a los dictámenes superiores de la razón divina" (U.E., *op. cit.*, p. 115).

Los textos tomistas que cita Eco en apoyo de estas aserciones, están tomados, según lo dice él mismo, del comentario de santo Tomás a la segunda epístola de san Pablo a los corintios; pero en lugar de citar este texto, cita Eco varios lugares de la *Suma*

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

teológica, donde no hemos encontrado los textos susodichos, con lo que todo se vuelve una confusión inextricable. En la imposibilidad de desenredar esta madeja, nos limitamos a citar los textos tal como los presenta Umberto Eco, a saber:

> *In actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum in quibus lumen rationis resplendet, et dicitur turpitudo quando ibi non est... et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem* (*S. Th.* II-II, 145, 2 co.). "*Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem*" (*S. Th.* II-II, 142, 2 co.).

Con estas afirmaciones, comenta Eco, Tomás de Aquino súmase a la larga tradición que de Cicerón a Guillermo de Alvernia había puesto en relación lo *pulchrum* con lo *honestum* (*kalós kai agathós*). Más aún, en la interpretación que hace Eco de los textos tomistas, la belleza radicaría no sólo en la sustancia concreta, forma o acción, sino inclusive en "el simple ritmo espiritual, no encarnado en acción alguna, o sea en la razón en sí misma, y hasta podría decirse que aquí reside la proporción fundamental y la belleza más pura y la más verdadera" (U.E., *op. cit.*, p. 116), conforme al siguiente pasaje:

> *Utrumque autem eorum (proportio et claritas) radicaliter in ratione invenitur... Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo* (*S. Th.*, II-II, 180, 2 ad 3).

Pasando a la segunda nota de lo bello, en el texto tomista la primera, coloquémonos, para empezar, frente al texto mismo:

> *Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt.*

Por lo demás, la *integritas* es, de los tres caracteres de lo bello, el de más fácil intelección, toda vez que santo Tomás lo ha hecho sinónimo de perfección (*integritas sive perfectio*) con lo que está claro que, como dice Eco, uno y otro término deben entenderse como "la completa realización de lo que debía ser la cosa". Una

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

obra de arte, en consecuencia, puede ser completa y perfecta con la representación de figuras que en la realidad serían feísimas, según podemos leerlo en nuestro vate jarocho:

"Una cosa en la práctica es fiemo,
es horror, es feísimo extremo;
mas exacta en la intensa pintura,
resplandece magnífica y pura".

Enfrentémonos, por último, con la *claritas*, el término de más difícil exégesis entre los componentes de lo bello, mas al propio tiempo el más esencialmente (*sit venia verbo*) constitutivo de la belleza. ¡Cuántas cosas hay, en efecto, debidamente proporcionadas e íntegras, y que por falta de *claritas* no tienen absolutamente razón de hermosura! De una silla por ejemplo, por bien proporcionada e íntegra que sea, nadie dirá que es bella, mientras no reciba una elaboración artística.

Viniendo a los textos, los citados por Eco, podríamos decir que la *claritas* no es sino la expresión luminosa (la luz juega un gran papel en la estética cristiano-medieval) de los otros dos caracteres de lo bello antes explicitados, la integridad y la debida proporción, las cuales, si bien se mira, son una y la misma cosa. Un cuerpo humano, por ejemplo, no podrá decirse bello si no tiene la integridad de sus miembros y en la proporción debida entre sí, con arreglo al siguiente pasaje:

Et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur (*S. Th.* I, 39, 8 co). *Ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio... Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debita coloris claritate* (*S. Th.* II-II, 145 2 co. Cfr. D.N., IV, 5 exp. 339).

En otros textos, como el siguiente, la *claritas*, dice Eco, es simplemente efecto de la luz:

Pulchritudo coelestium consistit in luce (IV Sent. 48, 2, 3).

Es un texto, obviamente, alusivo a los astros, pero que luego se traslada, en Dante, a realidades espirituales, según podemos

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

leerlo en el libro que comentamos: "El *Paradiso* dantesco utiliza todo un repertorio de metáforas y convenciones patrísticas para traducir en términos de luminosidad las realidades teológicas" (U.E., *op. cit.*, p. 137).

Ahora bien, yo no seré ningún dantista, pero es indudable que en el *Paradiso* desaparece del todo el antropomorfismo que había dominado en las dos cánticas anteriores, infierno y purgatorio, para no dejar sino sonido y luz, o luz y canto, como queramos, para expresar la realidad de los espíritus triunfantes en la Cándida Rosa.

La espiritualización de la *claritas* tiene lugar sobre todo en la claridad del espíritu o en la luz de la razón (*lumen rationis*). Por razones estéticas sobre todo, más que éticas, según Umberto Eco, se condena en la *Suma teológica* el pecado de intemperancia, o sea porque en el intemperante, en el ebrio en concreto, se entenebrece o se apaga la luz de la razón, de la cual nace toda la claridad y hermosura de la virtud: *minus apparet de lumine rationis, ex qua tota claritas et pulchritudo virtutis* (*S. T.* II-II, 142, 4 c). Y hay, por último, sigue diciendo nuestro autor (U.E., p. 135) la *claritas* escatológica, "una claridad de tipo particular que no se encuentra en la tierra", y que es "la del cuerpo de los bienaventurados y de Cristo transfigurado": *et resplenduit facies eius sicut sol (Mat.* 17, 2). Y la visión beatífica se la representa san Pablo como una peregrinación infinita e interminable, *a claritate in claritatem*, de una claridad en otra mayor aún, conforme los espíritus electos van abismándose, por una eternidad de eternidades, en el misterio de la esencia divina.

No es sino una conjetura mía, huelga decirlo, pero creo que el texto de Mateo, con otros seguramente, prorrumpe en el Areopagita, y por él en Alberto Magno y en Tomás de Aquino, en el *splendor formae* como el carácter más propiamente constitutivo de la belleza, tanto con referencia a la forma física o accidental, como a la forma sustancial o metafísica, según resulta del siguiente pasaje del Seudodionisio recogido en el *de pulchro et bono* de Alberto Magno:

> *Pulchrum (dicit) splendorem formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas. Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae supra partes materiae proportionatas vel super diversas vires vel actiones. Pulchritudo non consistit*

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

in componentibus, sicut in materialibus, sed in resplendentia formae, sicut in formali.

La belleza, en suma, actúa como causa formal, y el bien, en cambio, como causa final, y por esto el *pulchrum* no es reducible al *bonum* en la visión metafísica de los *trascendentalia entis*.

No es posible decir más sobre la metafísica tomista de lo bello (otra cosa es la filosofía del arte, que dejo intacta), o de las oscuridades o posibles contradicciones que hemos podido registrar en el *corpus thomisticum*. Lo mejor será dejar la palabra a Umberto Eco:

> "La respuesta consiste en hacerse cargo de que Tomás no se ocupó jamás exprofeso de problemas estéticos, a los que no dedicó nunca un tratado o un artículo, ni sintió la necesidad de reducir a sistema sus ideas estéticas. Tomás afrontó siempre el problema de lo bello al acaso, y no por desinterés estético, sino precisamente por la razón contraria, ya que una visión del mundo en términos de belleza le era por completo natural y espontánea, fácil y cotidiana, y se manifestaba como la tonalidad dominante de un clima sentimental y religioso, más que como cuestión filosófica abierta a soluciones encontradas, tales como el problema de los universales o de la presciencia divina. La visión estética de las cosas era entonces un hecho natural y corriente y que bastaba sistemar en sus grandes líneas... Así y todo, la estética tomista representa el punto más maduro, a lo que nos parece, de una posible estética medieval" (U.E., pp. 146 y 252).

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

FRANCISCO PRIETO

Carlos Fuentes: densidad moral y realidad social de México

La obra de Carlos Fuentes incide en la experiencia poética de la degeneración, tanto social y política como humana. Y como es Carlos Fuentes, ante todo, un novelista, sus novelas de índole social y política suelen encarnarse en personajes, es decir, conllevan un tratamiento de situaciones humanas concretas o, dicho de otro modo, la estructura de esas novelas se gesta a partir de ciertas existencias singulares.

De hecho, hay otras dos vertientes en la obra de Fuentes que nos remiten al relato fantástico —*Aura* sería el mejor ejemplo, pero también *Una familia lejana*, el cuento "Muñeca Reina" y, en cierto sentido, *La cabeza de la hidra*—, pero también a una especie de narración abstracta y hermética emparentada en más de un sentido con el movimiento francés conocido como *nouveau roman*, donde se insertarían *Cumpleaños* y *Zona Sagrada*.

En todo caso, la mayoría de la obra de Fuentes obedece a las características descritas anteriormente y aun así una clasificacion es difícil, ya que estamos ante un virtuoso capaz de mostrarse y metamorfosearse en los ropajes más diversos. Así, y desde una perspectiva exclusivamente formal, podría establecerse un paralelismo entre *La región más transparente* y *Manhattan Transfer*; *Las buenas conciencias* y *Doña Perfecta* (u otras novelas galdosianas inscritas en el realismo crítico)...

Fuentes, además, ha sido capaz de desarrollar obras tan personales y llenas de hallazgos como *La muerte de Artemio Cruz* y *Cambio de Piel*. Qué decir de *Terra Nostra*, donde todas las vertientes del novelista se encuentran.

Creo, sin embargo, que el desarrollo fenomenológico de un proceso de degeneración es común a Fuentes, encontrándose de uno u otro modo en todas sus obras. Como resulta que el novelista nació en 1928, recién iniciada la primera guerra cristera y en vísperas de la rebelión vasconcelista —ambos movimientos

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

populares que pusieron a prueba e hicieron tambalearse la organización política preludiada por el general Obregón y diseñada por el presidente Plutarco Elías Calles hasta consolidar el sistema que hasta hoy rige en nuestro país— y resulta, asimismo, que era Fuentes un niño de diez años cuando el general Cárdenas consumara la expropiación petrolera, puede decirse que la adolescencia del escritor transcurre a partir del gobierno de Manuel Ávila Camacho, esto es, cuando para los diversos estudiosos de la historia de México la revolución concluye, señalan unos, o se interrumpe, aclaran otros. Mas sucede que Carlos Fuentes ha pasado buena parte de su niñez y adolescencia en distintos países sudamericanos y en los Estados Unidos por ser hijo de diplomático, lo que, según sus mismas palabras, le hizo perder ciertas raíces y ganar determinadas perspectivas (Cfr. *Tiempo Mexicano,* Ed. Joaquín Mortiz, México, 1971, pp. 63 de la sexta edición). En todo caso, vivir fuera sabiéndose pertenecer a otra realidad que, en buena medida, se encuentra en la propia casa, cuando esa realidad es conflictiva se vuelve una presencia que a un poeta en ciernes no puede sino avivarle la imaginación y despertarle el sentido del compromiso: cada regreso a "casa" era reabrir forzosamente los ojos, deslumbrarse, escandalizarse...

Pero el tema que nos ocupa aquí es la problemática sociopolítica mexicana según nos la permiten conocer las obras de Fuentes. Y como la obra de este autor es tan abundante como compleja y prolija, permítaseme establecer una hipótesis que establezca los límites de este trabajo y facilite su comprensión. Creo, sin temor a equivocarme, que hay en el novelista una obsesión determinante por la degeneración espiritual del individuo que está en la base de la densidad de su obra literaria, al coincidir con la circunstancia de la decadencia de la sociedad desde la cual escribe. En otras palabras, si *La muerte de Artemio Cruz* es la conjunción perfecta de cuanto acabo de señalar, *Aura* es la experiencia poética más honda que yo conozca en que se plasma, como en la pintura negra de Goya, una atmósfera de disolución y desesperanza, mientras que por su parte, *Gringo Viejo* constituye una exploración implacable en el individuo que asume su propia e indefectible corrupción y la asume vivenciándola hasta el final, que estaba desde el principio. Curiosa y profunda coincidencia con Artemio Cruz, novela que se inicia y termina con la muerte de la criatura fracasada.

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

Pues bien, la hipótesis anunciada se complementaría con que la historia de México durante la segunda parte del siglo XX se caracteriza, precisamente, por un proceso de deterioro moral, de modo que el escritor se vuelve un médium para la comprensión del fenómeno desde situaciones vitales.

Ahora bien, si Carlos Fuentes tiene, a juicio mío, dos precursores en la generación anterior de novelistas en lo que toca al proceso descrito, a saber, José Revueltas y Rafael Bernal hay una diferencia fundamental que distingue a Fuentes, aparte de otras consideraciones formales, y que consiste en la carencia de densidad ética. En otras palabras, Revueltas y Bernal, marxista el uno y católico el otro, si bien no son ni por asomo escritores de tesis, animan sus obras con la intensidad dramática de aquellos que, posesos de la fe, dejan hablar a la vida, pues son también artistas, y de la confrontación entre existencia y convicción personal suele surgir la luz en la penumbra; la paz del reconocimiento del misterio; hacerse un espacio la piedad en el concierto de voluntades destructivas. En otras palabras, el compromiso de la persona frente a ese otro que emana de la autonomía de su vida de artista —no han elegido a sus personajes ni sus temas sino en cuanto los fueron asumiendo— genera la densidad moral de sus obras. Mas resulta que ni Revueltas ni Bernal lograron una obra tan compleja, variada y extensa como la realizada por Fuentes hasta el momento, cuando aún no alcanza los sesenta años. Por otra parte, si la degeneración individual y colectiva es una de sus obsesiones, ésta refleja no sólo el pasado reciente de México sino el mundo moderno y, además, el eclecticismo y pragmatismo de sus personajes principales es correspondiente a las tendencias dominantes en la vida social y política de México, categorías que caracterizan, por cierto, a un sinnúmero de individuos de los diversos sectores de nuestras clases medias. Podemos, entonces, aventurar la hipótesis que estamos ante un narrador contemporáneo que nos permite acceder, mejor que ningún otro, al conocimiento del México contemporáneo.

Debemos sin embargo encontrar estas afirmaciones en la obra de Fuentes. Y lo que me parece más significativo al respecto es la evolución de Jaime Ceballos, el protagonista de "Las buenas conciencias". Porque Jaime Ceballos, a quien el autor ha prestado una sensibilidad fina y despierta que le lleva no solamente a establecer una hermosa amistad con un chico de la clase

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

baja y marginal, sino a profundizar una relación con un perseguido a quien protege y, lo que es más, a asumir al nivel de la conciencia su inquietud religiosa al tiempo que se ha impregnado de los valores reales o imaginarios de su medio familiar, Jaime Ceballos, digo, concluye con una especie de iluminación repentina que le lleva a negar su agonía y afirmar:

> No he tenido el valor. No he podido ser lo que quería. No he podido ser un cristiano. No puedo quedarme sólo con mi fracaso; no lo aguantaría; tengo que apoyarme en algo. No tengo más apoyo que esto: mis tíos, la vida que me prepararon, la vida que heredé de todos mis antepasados. Me someto al orden, para no caer en la desesperación. Perdón Ezequiel; perdón Adelina; perdón Juan Manuel. (Cfr. *Las buenas conciencias,* F.C.E., 4a. reimpresión, 1969, p. 190).

Consciente de que su madre había muerto miserablemente después de haber sido orillada a la prostitución por una familia que nunca la aceptó, consciente de la injusticia que pesaba sobre su amigo Juan Manuel, consciente de que su tío había denunciado y condenado para siempre al fugitivo Ezequiel, Ceballos, que no abandona sus creencias religiosas puesto que confiesa su desengaño al Cristo, lejos de caer en esa impotencia a la que Fuentes pudo haber dado el hálito trágico de la desesperación, Ceballos, digo, "supo entonces que sería un brillante alumno de Derecho, que pronunciaría discursos oficiales, que sería el joven mimado del Partido de la Revolución en el estado, que se recibiría con todos los honores, que las familias decentes lo pondrían de ejemplo, que se casaría con una muchacha rica, que fundaría un hogar: que viviría con la conciencia tranquila. (Cfr. Op. cit., p. 190).

No se trata, claro está, que este crítico pretenda que el autor hubiera escrito otra novela, se trata de constatar la moral laxa imperante en el país y que Carlos Fuentes nos da un tanto abruptamente en su segunda novela; en uno de sus relatos, por tanto, de aprendizaje. Relato maravillosamente contado en tercera persona y donde la vida interior de los personajes en ningún momento hace que se desdibuje la acción, *Las buenas conciencias* concluye de un modo convincente sólo por razones extra-literarias.

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

Y me interesa particularmente dicha novela, por varias razones que enuncio de inmediato:

1. *Las buenas conciencias* presentiza un ahondamiento en la vida interior, el inconsciente y la pasión que engendra la actividad intelectual, que difícilmente se encuentran en la novela mexicana. En esto, Fuentes se emparenta con la tradición de la novelística europea.

2. *Las buenas conciencias* desenmascararía, con su final inesperado y novelísticamente inverosímil, una especie de puesta en escena de la conciencia si no fuera porque el relato rebosa vitalidad expresiva y precisión en todas sus vertientes.

3. El modo en que tan fácilmente Ceballos resuelve su vida haría pensar que toda su angustia, que cristaliza unas pocas páginas antes del final, era una mascarada, pero resulta que el Ceballos que se nos queda, con el que seguimos viviendo una vez cerrado el libro, es precisamente el anterior al que cierra el libro y que el autor nos había presentado, fiel a su resolución, en una novela anterior, *La región más transparente*.

Entonces la pregunta que se hace el crítico es la siguiente:

¿Por qué Carlos Fuentes ha concluido su obra de esa manera?

Y como el crítico es más que tal crítico, un novelista que ahora, en este momento, hace crítica y que, por tanto, sólo puede acercarse a otro novelista movido por la simpatía, se atreve a sugerir que el escritor cedió a un impulso de verismo social que terminó por dañar a la novela en su afán de ser fiel a la realidad. En todo caso, ¿por qué después de haber realizado una novela experimental, que siendo tal es una obra lograda, como *La región más transparente*, escribe nuestro autor un libro tan ligado a la novelística realista del siglo XIX como *Las buenas conciencias*? Asunto éste que no deja de tener interés cuando sabemos que Carlos Fuentes, en su ensayo sobre la nueva novela hispanoamericana escribió: "lo que ha muerto no es la novela, sino precisamente la forma burguesa de la novela y su término de referencia, el realismo, que supone un estilo descriptivo y sicológico de observar a individuos en relaciones personales y sociales". (Cfr. *La nueva novela hispanoamericana*, Ed. Joaquín Mortiz, 6a. edición, p. 17.).

Creo que hay una dificultad para estudiar a Carlos Fuentes que ningún otro novelita que no haya leído presenta, dificultad que consiste en la diversidad. Porque Carlos Fuentes, que parece

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

capaz de escribir lo que quiera, de lo que quiera y como quiera, no es un artesano de la literatura, un escritor de oficio, sino un artista, capaz de múltiples desdoblamientos, de bautizar nuevas e ignoradas realidades, de hallar belleza en el horror, de producir deleite, cualidades éstas que se manifiestan, quizá como en ninguna de sus creaciones en *Aura*, novela que, por otra parte, vendría a ser la contrapartida estilística de *Las buenas conciencias*.

Aura, historia que se desarrolla envolviendo al lector en una atmósfera enrarecida, situándolo en el corazón de ese punto donde la realidad y el deseo, la claridad y el misterio se funden, no sólo constituye una experiencia poética que ahonda en la aniquilación del hombre, desgarrado como vive entre lo ilimitado de sus sueños y la contingencia que le impone la carne, sino que es para nosotros, hispanoamericanos, una novela social donde se esencializan las obsesiones de Fuentes. En efecto:

El autor se refiere al protagonista en segunda persona al modo que inventara Butor, procedimiento ya empleado por él en *La muerte de Artemio Cruz*, y que en este caso habla directamente al lector al tiempo que el escritor se desdobla en él, de modo que lo vuelve un ente simbólico con resonancias universales. El tú narratorio me vuelve, de inmediato, yo-otro. Pues bien, Felipe, el protagonista, un historiador joven, es un hombre sin ocupación precisa, un desempleado lleno de posibilidades que no se concretan, un hombre, por tanto, sumido en la identidad inestable. Una criatura como tantísimas otras en la sociedad moderna; como tantísimas más en un país como México.

Y he aquí que este hombre, que acude movido por un anuncio en el periódico a la busca de un empleo, cuyo anuncio en el periódico es un retrato hablado suyo —¿de qué ha vaciado al hombre medio la sociedad contemporánea sino del reconocimiento a su persona más que a su quehacer, desesperado como vive pues éste niega a aquélla?—, ese hombre, digo, acude a esa cita en el centro de la ciudad donde pensaba que nadie vivía, adonde sólo se iba de compras, o al teatro, de paseo... Y entra ese hombre en una casa sombría habitada por dos mujeres, la tía Consuelo y su sobrina Aura, la vieja y la joven. A ese hombre se le encarga desentrañar y completar el manuscrito del general Llorente, marido de Consuelo que murió sin ver terminadas sus memorias. En esa casa sin luz donde debe trabajar, sin salir de ella, la reconstrucción histórica que de México había hecho el general, el pro-

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

tagonista siente la atracción de Aura. ¿Y cómo se nos muestra Aura sino como una joven bella pero mustia, con una sensualidad contenida que es necesario despertar? Ese hombre, el protagonista, va a desentrañar el pasado del general, de una etapa de ese país suyo que se desdibuja, para renacer a la vida en el presente de una mujer que ignora su energía, encerrada como vive en una casa sin luz tan próxima al centro histórico de un país.

Toda la novela de Fuentes contiene un discurso soterrado pero vivo que es una presencia constante del nacimiento posible, el verdadero, que surgiría de las cenizas del pasado. *Aura* parte de un mundo de circunloquios, de diálogos secretos, de ocultamientos que preludian el cambio de piel, anuncio de un nuevo ser, la ruptura. Mas cuando Felipe, finalmente, amanece al lado de Aura, la joven, la sobrina, promesa del alba, se percata con horror de que hunde su cabeza y sus ojos abiertos en el pelo plateado de Consuelo. Queda sólo la esperanza, irremediablemente distante, de que Aura volverá, que ella Consuelo, la hará regresar junto con él, Felipe, el protagonista, que queda atrapado en un ayer sin vida que cercena toda posibilidad de reconstrucción de sí.

Este mundo viejo que devora toda posibilidad de afirmación de sí y va pudriendo todos los brotes, incide en la obsesión de nuestro novelista por la corrupción. Es interesante, a este respecto, recordar cómo en su obra teatral *Todos los gatos son pardos*, el mundo viejo de los aztecas conoce el cenit en el esplendor, y el mundo nuevo que simboliza Cortés se va impregnando, progresivamente, de los gérmenes de descreimiento que acabarán por destruirlo. Cómo no evocar en este momento la farsa escénica *Orquídeas a la luz de la luna*, donde las dos grandes estrellas de la llamada época de oro del cine mexicano sostienen un largo diálogo en plena decadencia, y ésta a un nivel tal que el lector (y el espectador también, puesto que Fuentes señala que pueden ser caracterizadas por dos hombres) presiente que se trata de dos alienadas cuya inestabilísima identidad las ha llevado a vivirse como Dolores del Río y María Félix. Importa, para el tema que aquí nos ocupa, que Del Río y Félix no sólo significan en el texto (y en la vida real) dos tipos de mexicanidad que se desarrollan a la par que la Revolución mexicana y que llegaron a ser en el cine norteamericano y europeo respectivamente, la representación de ese otro mundo: exótico y disecado, atrayente y amenazador. En todo caso, Fuentes las hace vivir como sombras

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

de sí mismas, carcomidas por la nostalgia y la pretensión, ridículas y enternecedoras, cual sombras que sólo serán símbolos para una sociedad vaciada de proyecto, sociedad magníficamente encarnada por el tercer personaje de la pieza, el "fan" metamorfoseado en periodista (o viceversa) que las aborda.

Y es que así como hay dos mundos estéticos en Carlos Fuentes, el uno más o menos ligado al realismo crítico y el otro a la literatura fantástica, ambos están conectados no sólo por el demonio de la corrupción, sino por ese otro que giraría en torno a una realidad de significados ambiguos y múltiples que sería México y por un tratamiento que muestra una moralidad en un frágil equilibrio. En efecto:

México es parte nuclear en la obra de Fuentes y no a la manera en que Graham Greene es inglés aunque sitúe buena parte de sus novelas en ultramar; México es para el novelista una hembra a la que se encuentra ligado, con quien comparte la vida y está en él, pero que se le resiste y lo burla. Fuentes es, al mismo tiempo, un producto del México contemporáneo. Como otros novelistas, quizá la mayoría, quedaron atrapados para siempre en vivencias radicales de la infancia, como en otros esas vivencias no conocieron la luz sino a merced a situaciones límites vividas en la juventud, la obra de Fuentes parece provenir de un extrañamiento profundo en casa, una casa que ha parasitado desde siempre y de la que conoce todos los rincones. Me explico:

Como señalé en un principio, la vida del escritor va con el proceso de modernización del país. Pocas novelas mexicanas describen tan bien ese proceso como *La región más transparente*, obra donde prácticamente todos los personajes perciben el mundo como lucha y reivindicación sólo resarcidas en el aniquilamiento del prójimo; donde otros parecen vegetar hasta que un día la muerte les llega de un modo casual, irracional, y luego se nos revela que no hay tal casualidad, que han vivido en una sociedad necrofílica, que llevan la muerte dentro pero ésta puede aparecérseles a la vuelta de cada esquina. Y la mirada del novelista es de asombro. Como sus personajes cosmopolitas, como el mismo Fuentes narrador de *La cabeza de la hidra* y *Una familia lejana* él es de natural un hombre moderno, y no un converso al modernismo, como Artemio Cruz o Federico Robles; un hombre con energía en superávit, amante de la vida, ¡tan distinto a esos mexicanos antiguos de las narraciones de Rulfo para quienes la

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

realidad es a un mismo tiempo concreta y metafísica, enraizada en la culpa, fincada en una inmanencia que no es tal pues sus voces entonan siempre una plegaria! Y es que los personajes de Fuentes parecen no tener ataduras y la voz del autor guiarlos por los caminos más distintos.

Ese sentido de destino, de culpabilidad, de desmerecimiento y resentimiento, el autor lo ve críticamente y a distancia. Es la realidad contra la que ha luchado, a la que no se ha sometido, que le ha sido deparada. De ahí que en *La región más transparente* nos revela una inteligencia prodigiosa capaz de mostrar las capas más diversas de una ciudad que en boca de uno de los personajes, no ha merecido que se le haga una canción. Fuentes, que no vive desde dentro como un mandato moral, la existencia como una carga o un misterio, muestra una connaturalidad sorprendente con la moral laxa mexicana en lo referente a la sexualidad. Y es que es Fuentes, un hombre de su tiempo, de esta segunda mitad del siglo XX, que como el mexicano paradigmático que describe Octavio Paz en *El laberito de la soledad*, es bastante más libre y pagano que el español —como heredero de las grandes religiones precolombinas— y que, por tanto, no condena al mundo natural (Cfr. *El laberinto de la soledad*, F.C.E. 3a. reimpresión, 1973, p. 33). Lo que a Fuentes repugna e intriga es la carencia de un ordenamiento social que posibilite un proyecto colectivo, proveniente, si nos fiamos de sus personajes, de una necesidad demostrativa de éxito que se manifiesta por el aplastamiento del prójimo; pero todo lo maneja el escritor en el ocultamiento o disimulamiento de un posible conflicto interior que sus criaturas nunca enfrentan. Hay en sus personajes mestizos, tales como Robles y Artemio Cruz, pero también Norma Larragoiti y el militar Arroyo, una necesidad de venganza, venganza contenida siempre, que espera el momento en que, más allá de todo riesgo, pueda explotar y verterse a plenitud. Norma Larragoiti, criolla por fuera que oculta sus orígenes, al repudiar a Robles cuando éste entra en bancarrota, parece repudiarse a sí misma, echar en cara al marido todo el odio contra ella misma. He aquí una situación paralela a la de Artemio Cruz con respecto al nuevo conquistador, el nuevo extraño o el norteamericano, es decir, gringo.

Y Carlos Fuentes, que ha sabido describir a los nuevos jóvenes de las clases medias urbanas como atrapados radicalmente en los

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

modos modernos de vida, pueriles y ahistóricos, los ha sabido situar también en medio de una sociedad que no pueden ver pero que los observa paciente y aun obsequiosa, como preparándoles una muerte el día menos pensado a la vuelta de una esquina cualquiera. Así, en el guión cinematográfico que hiciera película Juan Ibáñez, *Los caifanes*, aparecen nítidamente tres mundos que parasitan un mismo país pero que sólo superficialmente se han tocado y cuyo encuentro sólo puede preludiar la destrucción y la soledad: los nuevos ricos que se dicen ciertas cosas que quieren ser íntimas y profundas en inglés cada vez que se topan con el extraño, o sea, el mestizo, el indio; los mestizos de la clase baja, lúdicos o ladinos si no ambas cosas a un mismo tiempo; los intelectuales que observan pero están fuera del juego vital propuesto por los unos y por los otros.

Lo que sucede con Carlos Fuentes es que no puede sufrir con sus personajes, de ahí que sus obras no alcancen la dimensión de lo trágico, que proviene siempre de la densidad ética del autor. La angustia, la desesperación de las obras de un Mauriac, Faulkner, Sábato o Kundera no se encuentran en los libros de Carlos Fuentes. No puede sufrir con ellos, aunque los ha visto y recreado en su entorno y su lenguaje. Muy alejado del medio tono nacional, como antes que él quizá sólo Vasconcelos y en cierta medida Revueltas, lo han sido antes de llegar a la generación de los nacidos en los cuarenta, quienes como él no sienten el resto del mundo como lo otro, lo extraño o lo indeseable pero que a diferencia de él el México tradicional les es en buena parte extranjero, y a diferencia de él también quisieran comprenderlo y en sus sueños imaginar amarlo. Muy alejado, en fin, de la indignación de una *angry generation* (Agustín, Sainz, Manjarrez...), Carlos Fuentes se vuelve el escritor indispensable para comprender el México medular sobre el cual se asienta el presente. Y, para ello, quiero analizar brevemente dos historias que componen un volumen de cuatro, me refiero a *Agua Quemada*.

El día de las madres es una esencialización de una problemática que perturba a Fuentes y que es un retrato sorprendente y revelador del México actual. En esa historia se trenzan tres vidas que nos refieren a tres generaciones El general Vergara, su hijo y su nieto. El general había sido una fuerza bruta, una energía en expansión que en alguna medida sigue siéndolo en su vejez y a quien han refrenado la revolución hecha gobierno y la edad. Ese

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

hombre salido de las entrañas del pueblo para penetrar en la perpetración definitiva de un México ligado al mundo moderno, ese hombre a quien la guerra, y con ella la rapiña, hicieron a un mismo tiempo revolucionario y ladrón, hombre de sociedad, potentado; incómodo y satisfecho a un mismo tiempo, es el hombre que llega a reflexionar con palabras ya elaboradas y a decir: "Después del amor a la Virgen y el odio a los gringos, nada nos une tanto como un crimen alevoso, así es, y todo el pueblo se levantó contra Victoriano Huerta por haber asesinado a don Panchito Madero" (Cfr. *Agua Quemada*, F.C.E., 1a. edición 1981, p. 16). El general Vergara habla con el nieto, se dirige constantemente al nieto, que ni odia ya a los gringos ni siente devoción especial por la Virgen Madre, y ese viejo, ligado al general Calles y anticlerical, no niega al nieto que había bautizado con el Jefe Máximo de padrino, ya que el bautismo está ligado a tener nombre (como, por otra parte, el Partido Oficial es identificado por la mayoría de los campesinos de México con el gobierno sin más) y asimismo, dirá al nieto que la virgen de Guadalupe es una virgen revolucionaria. Entonces el nieto, azorado, preguntará al abuelo que cómo si gracias a él no fue a una escuela religiosa le sale con esas cosas y el abuelo dirá que lo que pasa es que la Iglesia, en realidad, sólo sirve para bien nacer y para bien morir.

Retrato magnífico del eclecticismo nacional, Fuentes va entrelazando la relación de las generaciones: si el nieto es un muchacho fascinado por la vida de acción, cargada de sentidos del abuelo, que le va haciendo patente lo triste y plano del mundo que le ha tocado en suerte, al tiempo que disfruta de ese mundo que es el de cualquier otro adolescente del mundo desarrollado, su padre, el hijo del general Vergara, es el hombre que sistemáticamente niega el mundo del que proviene y no solamente quiere que su muchacho haga como él una carrera universitaria sino que pase algunos años en una buena escuela de los Estados Unidos. Pulcro, con un refinamiento que se impone, el padre, que no sabe de guerra ni de asesinatos como el abuelo, es un empresario que practica el fraude y la explotación guardando hasta el extremo las apariencias. Pero entre el abuelo y el padre hay una historia de odio acumulado y medido: si el primero acabó casándose con Clotilde, lo hizo sometiéndola por una necesidad irracional de casar con mujer de una clase social supe-

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

rior, de distinta procedencia; si el segundo se casó con una muchacha que había sido reina del carnaval de Mazatlán, el viejo se dedicó a zaherirla con pretextos diversos, como ése de que no daba los pechos a su nieto y era en el fondo una puta, para amargar la vida al hijo con eso otro de que no se imponía a la mujer; cuando ésta acaba entendiéndose con otro, será asesinada por el abuelo y el padre y sobre ello el silencio y las formas que se guardarán siempre, aun cuando el nieto llega a saber la verdad, aun cuando llega a sincerarse con él su abuelo. Cuando el relato concluye el día de las madres, con los tres hombres frente a las tumbas de las dos mujeres, todo se pasa como si nada grave hubiese turbado jamás a esa familia.

Finalmente, "El hijo de Andrés Aparicio" es un relato que nos muestra el proceso de cómo el hijo de un hombre digno de origen humilde termina convertido, sin mayores problemas de conciencia, en sujeto a sueldo del tipo que ocasionó la destrucción de su padre y le orilló, a su madre y a él, a llevar una vida de penurias; sujeto a sueldo en una banda paramilitar de jóvenes que hizo su aparición en México en 1968 y entró en escena de nuevo en 71 destinada a golpear y matar a estudiantes e inconformes. La insensibilidad moral del hijo de Andrés Aparicio es contada mediante una prosa límpida y en un estilo puro y clásico que resalta la impasibilidad del novelista ante estos hechos de la cotidianeidad mexicana: el sacrificio de Andrés Aparicio, que enfrentó a los poderosos para salvar a su gente, fue tan inútil como la gesta de Zapata, la masacre de Topilejo o, más recientemente, Tlatelolco.

México se presenta a lo largo de la obra de Carlos Fuentes como un país que ha ido cambiando de piel pero cuya entraña permanece idéntica hasta anular todo sentido de movimiento y transfiguración. Como señala Ixta Cienfuegos, la gran criatura simbólica creada por Fuentes como centro referencial de *La región más transparente*, mestizo que es un español demasiado callado o un indio en exceso puntual en sus razonamientos:

> Nací y vivo en México, D.F. Esto no es grave. En México no hay tragedia: todo se vuelve afrenta. (Cfr. *La región más transparente*, F.C.E. 8a. reimpresión, 1984, p. 19).

La muerte de Artemio Cruz, general de la Revolución, hombre

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

de negocios, es la negación de la tragedia y el apogeo de la afrenta. Su palabra había sido "la chingada" que se lo llevó finalmente como él antes a otros tantos.

Hombre contemporáneo, desde la raíz inmerso en un país antiguo, este escritor ha iluminado el vacío de la modernidad instalada a contrapelo de la tradición. Como lo ha hecho fuera de la intensidad moral de la fe, en ello reside la objetividad de su visión y la tristeza sin fondo de su obra. Mas como el mundo hegemónico sucumbre progresivamente en la identidad inestable (vaciamiento de los valores sustentantes cívicos y religiosos, mestizaje cultural creciente por las nuevas tecnologías informativas y de recreación, asentamientos masivos de inmigrantes de diversas procedencias...) la obra de Carlos Fuentes adquiere una importancia singular.

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

HERÓN PÉREZ

Cristianismo e historia: a propósito de Maravall

Luego de veinte años de aparecida la primera, reaparece en segunda edición la importante obra de José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos,* ahora bajo el prestigiado auspicio de la madrileña Alianza Editorial.[1] Maravall tenía a esas horas, más de un cuarto de siglo rondando en torno a la modernidad como aspiración de la cultura occidental. En palabras suyas, *Antiguos y modernos* afronta la cuestión

> de cómo los europeos habían vivido el paso del tiempo, la marcha de la historia y, después, cómo se desarrolló en ellos una teoría o interpretación intelectual de los hechos históricos que ha venido intentando organizar la sucesión de los mismos bajo el esquema de la idea de progreso.[2]

Este "esquema de la idea de progreso" es buscado afanosamente por Maravall con una ejemplar disciplina que escudriña sus modelos en riguroso orden cronológico. Empezando por la "antigüedad clásica" el autor, como en una máquina del tiempo, recorre período a período el devenir de la historia occidental en busca de testigos inconformes cuya mirada esté puesta en el futuro y los mueva el afán de modificar el *status quo.*

Antiguos y modernos se divide en cuatro partes y una conclusión: "la estimación de lo nuevo" (parte primera), "las bases de una herencia cultural, hacia una visión dinámica de la historia" (parte segunda), "factores ideológicos de la conciencia de progreso en el renacimiento" (parte tercera) y, finalmente, "los sectores de avance de la cultura según el pensamiento del hombre moderno" (parte cuarta). La conclusión ("los orígenes de la teoría del progreso") de Maravall desemboca en el momento en

[1] *Antiguos y modernos* Alianza Universidad, 458, Madrid, 1986

[2] *Idem,* p.x.

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

que la disputa entre antiguos y modernos, documentada en la obra, engendra "un tercer grupo, esto es, con los futuros"[3] para quienes "el mañana es propiamente el reino del progreso".[4]

Recorriendo *Antiguos y modernos* a ojos de síntesis, diría que Maravall busca conceptos en su primera parte. O si se quiere, con la idea de progreso en la mano vuelve a leer la historia. Así de la Edad Media saca en limpio que "el hombre está deseoso de cambiar de postura",[5] que "en la experiencia renacentista" hay un marcado "interés por la novedad"[6] y que el gusto por la novedad consiste y se manifiesta en la pretensión de originalidad, el interés por el invento, la curiosidad por lo extraño y, finalmente, la incorporación de lo juvenil en la vida social.[7] La parte segunda —"las bases de una herencia cultural: hacia una visión dinámica de la historia"— tiene como propósito rastrear, de atrás para adelante,

> de dónde reciben las clases que en la época moderna se ven interesadas en afirmar la tesis del progreso del mundo, su noción previa de herencia cultural, en cuyo suelo homogéneo se apoyan para iniciar una marcha progresiva.[8]

En este afán transita por el tiempo —arrancando de la "antigüedad clásica" y deteniéndose en lo que Maravall llama "el prehumanismo del siglo XV"—, a pasos de capítulo, por el cristianismo, la cultura islámica y la edad media. Maravall encuentra que la idea de progreso pasa por las edades como herencia hasta las puertas del renacimiento. La parte tercera, en cambio, la más extensa,[9] es un repaso del renacimiento desde la perspectiva de la idea de progreso. Llégase así a la última parte de la obra. Erudita como todo lo anterior, recorre las artes y las letras, los escritores de política, los economistas, los tratadistas del arte

[3] *Idem*, p. 610.

[4] *Ibidem*.

[5] *Idem*, p. 31.

[6] *Idem*, p. 43.

[7] *Idem*, pp. 25-110.

[8] *Idem*, p. 116.

[9] *Idem*, pp. 281-478.

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

de la guerra llegándose hasta los dominios del *homo faber* y a las puertas de la "conclusión" ya mencionada.

Empero Maravall se encierra en el ámbito de una cultura laica. Su rastro ignora, o poco menos, una vertiente en la que, a su modo, se alimentó la idea de una historia lineal y con ella la idea de progreso: me refiero al concepto de historia del judeo-cristianismo, al que Maravall dedica apenas un capítulo ("Cristianismo e historia") de escasas treinta y cinco páginas y algunas referencias dispersas.[10] Y sin embargo, no es difícil mostrar las reminiscencias judeo-cristianas de los conceptos e imágenes rastreados por Maravall. Es objetivo de este ensayo enfatizar esta línea y las huellas que ha dejado en los elementos más sobresalientes de la cultura occidental.

Cristianismo e historia

Es el título que da Maravall al capítulo en que, se puede decir, despacha la aportación del judeo-cristianismo a los conceptos de historia y progreso por él rastreados. Su punto de partida es una cita del conocido y discutido Hans Kohn en su *Historia del nacionalismo*: "Los judíos y los griegos fueron los pueblos de la antigüedad que poseían un sentido de la historia".[11] Por su cuenta, Maravall agrega que "son los dos pueblos cuyas culturas están más directamente ligadas al desarrollo inicial del pensamiento cristiano".[12] Habría que señalar, al respecto, que es —al menos— inexacto reducir los vínculos judíos con el pensamiento cristiano sólo al "desarrollo inicial". Maravall se apoya en Kohn para asentar: los judíos originaron la idea de que el fluir del tiempo es un proceso unitario cuando entendieron a Yahweh como señor de la historia entendida como el campo de la acción de Dios sobre la humanidad. Se basa en que "los libros sagrados de los hebreos son una narración historiográfica de la acción histórica de Dios en el mundo".[13] Esta afirmación, empero, es ine-

[10] El judaísmo, sobre todo el profetismo, y luego el cristianismo desarrollan un concepto de historia tendiente a una *anakainosis* (renovación) total. Esta "renovación" sirvió de paradigma político en la edad media y alimentó sus ideologías historiográficas.

[11] México, 1949, p. 42 citado por Maravall en la p. 138, nota 2.

[12] *Idem*, p. 138.

[13] *Ibidem*.

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

xacta, por muchas razones, y por lo mismo parcial. Por lo menos se puede decir que ha corrido mucha tinta para mostrar la variedad textual de la Biblia hebrea. Y ciertamente es abusivo reducirla a una "narración historiográfica". La Biblia, pues de ella se trata, contiene sí textos historiográficos pero también contiene canciones, refranes, códigos legales, novelas, poemas amorosos, obras de teatro, adivinanzas, poemas, textos sapienciales y una gama muy variada que empieza por los mitos. Maravall parece aproximarse a esta literatura con la investidura de un individuo común y corriente, a medio ilustrar, más tirándole a la piedad popular que a la ciencia.[14]

Sin embargo, una faena como la que él lleva a cabo en otros rincones de la cultura europea —muy personificada, por lo demás, en la española— requieren una mínima aproximación a lo que ha solido llamarse las "ciencias bíblicas" y que incluyen desde arqueología, historiografía, geografía, lingüística, filología, crítica literaria y lingüística del texto hasta una muy variada y sofisticada metodología de análisis textual. Lo menos que podría pedirse a quien se acerca a la Biblia con afanes de historiador es que esté al tanto de las principales conclusiones de la investigación bíblica a la hora de leer sus textos. La investigación crítico-histórica sobre la textualidad bíblica tiene más de cuatro siglos de antigüedad. Por lo que hace a la historiografía bíblica, nadie puede responsablemente acercarse a ella sin conocer los resultados de la crítica histórica —al menos desde Julius Wellhausen (1844-1918) hasta nuestros días— y los postulados de la denominada "nueva hipótesis documental"[15] por ejemplo.

La aproximación, en efecto, a la historiografía bíblica desemboca inevitablemente en lo que técnicamente se conoce como la historia del criticismo sobre el Pentateuco.[16] En resumen consiste en que detrás de los libros históricos de la Biblia, incluyendo la obra del cronista, subyacen magnas construcciones historiográfi-

[14] Abundan las introducciones a la Biblia con afanes científico-literarios. Como ejemplo cito la de Otto Eissfeldt *The Old Testament. An introduction,* Oxford, 1966, con abundante bibliografía sobre cada uno de los tipos textuales.

[15] Cfr. Hans Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des alten Testament,* Neukirchen, 1956.

[16] Puede verse como ejemplo del caudal bibliográfico el capítulo de Eissfeldt, citado en la nota 14, titulado "The History of Pentateuchal Criticism" (pp: 158-181).

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

cas cada una de las cuales tiene su propia ideología, circunstancia y, desde luego, historia. En palabras de Antonio Fanuli:[17]

> esta hipótesis sostiene que los cinco libros del pentateuco son el resultado de verdaderas y propias fuentes preexistentes, llamadas "documentos". Entre ellos los más antiguos, y en gran parte paralelos, son los documentos *Yahvista* y *Elohísta*; el *Deuteronomista* es posterior y seguirá siendo siempre independiente; además, se encuentra íntegro en el Deuteronomio; finalmente se compuso el *Sacerdotal.*

Lo fundamental de esta hipótesis fundamental consiste en defender que cada documento fue redactado en lugar, fecha y con una finalidad distintos: el Yahvista (cuya sigla técnica es J) fue redactado en Judá en el siglo IX (a.C.); el Elohísta (E) un siglo más tarde en el reino del norte; el Deuteronomista (Dtr.) a fines del siglo VII, en Judá por supuesto, al unísono de la reforma religiosa de Josías (621, a.C.); finalmente el Sacerdotal (conocido por la sigla P de *Priesterkodex*) sería posterior al exilio de Babilonia y está en relación con la obra de reconstrucción llevada a cabo por Esdras, gran promulgador del documento. En la misma época de Josías, un redactor, conocido técnicamente como RJE, fundió en un solo texto las fuentes de J y E. Un trabajo redaccional análogo tuvo lugar a principios del siglo IV a.C.: otro redactor incorporó el texto JE refundido en el marco narrativo de P y así dio lugar a los cuatro primeros libros del Pentateuco tal cual se conocen; el Dtr. concentrado en el Deuteronomio se habría extendido a otros documentos.[18]

Regresando a la afirmación de Maravall de que los libros sagrados de los judíos con una "narración historiográfica de la acción histórica de Dios en el mundo" cabe decir que, en efecto, esa es la perspectiva del documento J. El yahvista fue el primero

[17] "Las tradiciones en los libros históricos del Antiguo Testamento" en Rinaldo Fabris (Ed.), *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas,* Ed. Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 19-22.

[18] Martín Noth en *Uberlicferungsgeschichte des Pentateuch, Kohehammer,* Stuttgart, 1948, ofrece una sinopsis del problema crítico literario del Pentateuco (pp. 4-44) y *Uberlieferungsgeschichtliche Studien* presenta en detalle la estructura literaria y la perspectiva ideológica de la obra deuteronomística (pp. 3-109), la obra del cronista (pp. 110-179) y la relación entre P y la redacción del Pentateuco. Sobre el estado actual de la cuestión puede verse el ya citado artículo de Fanuli en la nota anterior.

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

que no sólo puso por escrito la historia sino que recupera la prehistoria de Israel e incorpora, dentro de su esquema, la historia de la humanidad en cuyo centro coloca la historia de Israel: Israel es el pueblo elegido por Yahweh para favorecer a través de él a la humanidad entera. Israel queda, así, al centro de la historia humana y en el corazón de Israel está la familia davídica. El documento J es obra de un conjunto de ideólogos ligados a la familia davídica para justificar no sólo la ascención al trono, otrora de Saúl, sino la unificación del país bajo un solo cetro, el cetro davídico, ante la amenaza de disolución del imperio davídico-salomónico a la muerte de Salomón (ocurrida el año 925 a.C.): "Judá e Israel, dice Noth, se constituyeron en pequeños reinos separados en medio de los demás reinados siropalestinos".[19] El yahvista, pues, "judío" contemporáneo a Salomón, escribe, el primero, una historia de la salvación de la humanidad con Israel en medio y con la familia davídica como guía.[20]

El Elohísta tiene una perspectiva totalmente diferente. Su autor no es un sureño; viene del norte, es un "israelita". Escribe hacia el 740 a.C. Cinco años antes, hacia 745, habían muerto Ozías, rey de Judá, y Jeroboam II, rey de Israel, tras sendos reinados. Asiria, convertida en la potencia de la región, también estrenaba rey por la misma fecha: subía al trono Tiglatpileser III, "general infatigable y un conquistador victorioso".[21]

La amenaza asiria era una realidad que se vislumbraba ya cerca: Siria y Palestina eran una conquista que había de hacerse si se quería tener expedito el camino hacia Egipto. Ante este panorama de amenaza nacional el Elohísta remite al pueblo a su historia, a sus tradiciones nacionales. No le interesan, por tanto, los países extranjeros. Los seres humanos son frágiles ante un Dios trascendente y santo que sólo se acerca al pueblo a través de sus mediadores, los profetas; la alianza es un regalo de salvación hecho por Dios a su pueblo. Por tanto la ley —parte de la alianza— es al mismo tiempo obligación y posibilidad de salvación. Si Israel se ve amenazado por Asiria se debe a que ha quebrantado el

[19] Martín Noth, *Historia de Israel,* Ed. Garriga, Barcelona, 1966, p. 215.

[20] *Idem,* p. 235.

[21] Sobre el Yahvista puede verse el estudio ya clásico de Hans Walter Wolf. "Das Kerigma des Jahwisten" en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (n. 22), Kaiser Verlag, München, 1964, pp. 345-373.

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

pacto y se ha hecho acreedor al consiguiente castigo divino. Para que Israel sea salvado de Asiria debe regresar a su compromiso. Pero aun así sólo un pequeño "resto" se salvaría para, a partir de él, preparar un nuevo comienzo.

En relación a Maravall diría que para este documento, Dios no actúa directamente en el mundo. Tiene intermediarios: los profetas como sus portavoces; los reyes y, en general, los distintos agentes sociales —así Tiglatpileser III— son sus instrumentos. Las reglas del juego están estipuladas en la alianza. La perpectiva de la obra historiográfica deuteronomística es totalmente diferente: la catástrofe ha sobrevenido; el año 586 a.C. había tenido lugar la segunda deportación a Babilonia por Nabucodonosor; Ezequiel, el gran poeta de la catástrofe, describe así los males del destierro:

> Comerán el pan con susto,
> beberán el agua con miedo,
> porque devastarán y despoblarán su país
> por las violencias de sus habitantes;
> arrasarán las ciudades habitadas,
> y el país quedará devastado. (Ezeq. 12, 19-20)

Los deuteromistas, glosando a Ezquiel, añadirán esta descripción en tono profético de lo que pasó:

> El príncipe que vive entre ellos se cargará al hombro el hatillo, abrirá un boquete en el muro para sacarlo, lo sacará en la oscuridad, y se tapará la cara para que no lo reconozcan.
>
> Pero tenderé mi red sobre él y lo cazaré en mi trampa; lo llevaré a Babilonia, país de los caldeos, donde morirá sin poder verla. A su escolta y a su ejército los dispersaré a todos los vientos y los perseguiré con la espada desenvainada... pero dejaré a unos pocos, supervivientes de la espada, del hombre y de la peste, para que cuenten sus abominaciones por los pueblos a donde vayan; y sepan que yo soy el señor.[22]

[22] EZ 12, 12-16. La concepción deuteronomista coincide con aquel célebre dicho de *Daniel* (2.21) referido a Yahweh: "el ordena los tiempos y las circunstancias, quita y pone reyes".

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

Eso pasó. Los deuteronomistas,[23] historia en mano, se propusieron demostrar a los exiliados que el destierro es una justa consecuencia de su conducta. Si se corrigen, pueden vislumbrar la esperanza del retorno. Para los fines de Maravall, en la teoría del "resto" —ya expresada también por el Elohísta— hubiera podido encontrar la firme convicción de una renovación permanente como dinámica de la historia. Las catástrofes, como el exilio, son obras de purificación, no de destrucción: siempre quedará un "resto" para comenzar de nuevo. La idea de "resto" y de comienzo nuevo, empero, implica una renovación que va siempre adelante, no una permanente vuelta hacia atrás; indica la convicción de que la historia no se interrumpe pese a los individuos, pues siempre habrá un "resto" con qué seguir adelante. Y sí, la historia o mejor dicho el devenir histórico es concebido como un todo controlado por Dios —por sí o por intermediarios— quien aparece cual "Señor de la historia" como queda claro, sobre todo, en el libro de Isaías (c.c. 13-23 y 28-39). Este concepto de renovación (*anakainosis*) pasará de aquí al Nuevo Testamento. Es significativa aquella frase del último libro de la Biblia, el Apocalipsis, que hace exclamar al "que está sentado en el trono: todo lo hago nuevo".[24]

El documento sacerdotal (P), también exílico, es el documento de la esperanza del regreso a la patria. Se trata de una esperanza más definida que en la obra deuteronomística: si el pueblo observa la ley y, sobre todo, si practica el culto emanado del pacto, se convertirá en una comunidad pura y santa, digna de experimentar la benigna presencia de Dios; no sólo tendrá consuelo en el infortunio del destierro sino que Dios se acordará de su alianza y de sus promesas y llevará a los exiliados, nuevamente, a la tierra que prometió a sus antepasados. En todo caso, es induda-

[23] Sobre el deuteronomista y su visión de la historia puede verse el artículo de Hans Walter Wolf "Das Kerigma des deuteronomistischen Geschichtswerks" en *Gesammelte Studien* (vid. nota anterior) pp. 308-324. Sobre la imagen de Yahweh como Rey de reyes véase a Martin Noth en "Gott, Könnig, Volk im Alten Testament" en *Gesammelte Studien Zum Alten Testament,* n. 6, Kaiser Verlag, München, 1966.

[24] Apoc. 21,5. Las referencias bíblicas sobre la teoría del "resto" son abundantes sobre todo en los profetas. Para mayores datos véase, por ejemplo, R. de Vaux, *Le "Reste d'Israel" d'apres les prophetes,* Revue Biblique, 42, 1933, 526-539. Puede verse, además, W.E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im A.T.*

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

ble que aquí se encuentra el concepto de herencia cultural rastreado.

Tiene razón Maravall cuando afirma: "para los judíos, la historia está dominada por la idea de pacto". En cambio, simplifica y es impreciso cuando dice que "tres pactos señalan el comienzo de cada una de las fases decisivas del curso histórico —con Noé, Abraham y Moisés—".[25] La formulación es imprecisa en la medida en que hay otros momentos cruciales para la historia de Israel en que tiene lugar una alianza —además de los citados por Maravall—: de hecho, fuera de la alianza sinaítica, según Deut. 28,69 el mismo Moisés concluye un segundo pacto en tierra de Moab, al este del Jordán; más tarde, su sucesor Josué (Jos. 24, 7-28), congrega en Sikem al pueblo, celebran un nuevo pacto con Yahweh y levanta una gran piedra en señal de alianza y, finalmente, cabe mencionar de nuevo el pacto promovido por Josías en 621 (a.C.) después del hallazgo del libro de la ley (2 Re 22,8). La bibliografía sobre la alianza y el papel que juega en la configuración de la teoría de la historia israelita es abundantísima e importante. Para efectos de este texto me basta con citar el ya clásico libro de Dennis J. McCarthy *Treaty and covenant*[26] y el que no menos clásico de Klaus Baltzer, *Das Bundesformular.*[27] Baltze. luego de analizar la estructura del formulario de la alianza a partir de los textos fundamentales, realiza una contrastación con el resto de los textos fundamentales, realiza una contrastación con el resto de los textos bíblicos en que se plantean renovaciones de la alianza. Con esta herramienta se dedica a buscar las huellas del formulario de la alianza en textos judíos extrabiblícos y otros provenientes del cristianismo primitivo para concluir lo que ya McCarthy y Mendenhall[28] habían demostrado, a saber: el for-

[25] p. 138. La idea de pacto, por lo demás, está ligada a otra afirmación muy importante en la Biblia poco atendida por Maravall y que, sin embargo, como veremos, tendrá una importancia decisiva en la génesis de la idea occidental de modernidad y progreso. Me refiero a la expresión "Yahweh es rey" tan frecuente, sobre todo en los salmos (véase, p.e., 145, 10-13; 146,10; 47;93; 96; 97; 99, etc. Ambas categorías son categorías políticas.

[26] Analecta Bíblica 21, Roma. Allí se puede encontrar una abundante bibliografía. También útil es, del mismo autor, *Der Gottesbund im Alten Testament,* SBS, Stuttgart, 1967, con nueva bibliografía en las páginas 7-16.

[27] Neukirchener Verlag, 1964, las páginas 196-205 contienen una selecta bibliografía sobre el tema.

[28] *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East,* Pittsburg, 1955.

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

mulario de la alianza guarda estrecha relación con los pactos entre pueblos en el antiguo oriente. Su formulario se desarrolló a la sombra de los pactos hititas de vasallaje. Con algunas modificaciones el formulario atraviesa la Biblia, la literatura judía extrabíblica, los textos de Qum-Ram y llega, pasando por el Nuevo Testamento, hasta los autores cristianos de los primeros siglos: observar los mandamientos es avanzar hacia la promesa de Yahweh.

Maravall recorre rápida y vagamente el N.T. en donde podría haber encontrado rastros más explícitos de la idea de progreso que las discutibles referencias a que acude. Por citar casos y nombres, yo recordaría la célebre obra de Oscar Cullmann *Cristo y el tiempo*[29] cuyo objetivo es exponer "el concepto de tiempo y de historia en el cristianismo primitivo". Maravall despacha el asunto con esta breve y desconcertante frase: "en cambio, San Pablo y todos los demás apóstoles se refieren preferentemente a la realización final de la historia, hablan del fin del mundo, del juicio final, se preocupan por un negocio futuro como la salvación".[30] En cambio Cullmann en una primera parte destinada a mostrar, justamente, "la continuidad de la línea de salvación",[31] discute, contrastándola, la terminología neotestamentaria del tiempo y de la historia: la concepción del tiempo en la historia bíblica, dice, tiene un comienzo y avanza hacia una meta (*Telos*) que es Dios. Está representado por una línea recta. El concepto helenístico del tiempo y, por tanto, de la historia contrasta con la cristiana: es cíclico. El tiempo es una cárcel: el hombre y, por ende, la historia, se mueven en una gran rueda que avanza siempre hasta su punto inicial; siempre, por tanto, hacia atrás, como los ciclos naturales. No hay, pues, progreso.

En la segunda parte[32] Cullmann muestra que para los teólo-

[29] Cito por la edición italiana *Cristo e il tempo,* Il Mulino, Bologna, 1965.

[30] *Idem,* p. 138. La imprecisión conduce al error. Las visiones historiográficas del Nuevo Testamento son tantas y tan diversas unas de otras como los autores, culturas y vertientes que allí confluyen. No es lo mismo la visión lucana, por ejemplo, que la mateana o juanea; ni las cartas de Pablo coinciden con escritos erróneamente atribuidos a él como la llamada "carta a los hebreos", cuya perspectiva historiográfica es evidente y en donde la contraposición del orden nuevo con el orden antiguo es manifiesta y polémica.

[31] *Idem,* pp. 59-150.

[32] *Idem,* pp. 151-210. El estudio de Maravall podría haber encontrado en Cull-

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

gos del Nuevo Testaménto Cristo está al centro de la historia: la historia pasada se orienta hacia él, de él arranca el futuro de la historia. La historia humana postcristiana tiene, por tanto, según los autores del Nuevo Testamento, dice Cullmann, su significación siempre en Cristo. Y si se tratara de ofrecer datos extraídos siempre en Cristo. Y si se tratara de ofrecer datos extraídos de los textos bíblicos, habría que recordar la tesis de Hans Conzelmann sobre la estructura literaria de la obra lucana (tercer evangelio - Hechos de los Apóstoles). Su libro, clásico ya, se llama significativamente, *El centro del tiempo.*[33] Conzelmann muestra que el propósito lucano es escribir una obra unitaria; el tercer evangelio mostraría que el tiempo de Israel desemboca en el tiempo de la actuación de Jesús que es, por ello, el centro del tiempo, pues de él arranca el tiempo de la iglesia (Hechos de los Apóstoles). Conzelmann lo dice así:

> Lucas presenta su cristología mediante el desarrollo de la posición de Cristo en el centro de la historia de la salvación. Este centro es calificado por Lucas (4,1) junto con Lc. 22,3 como lapso temporal libre de la actuación satánica... Este "centro" separa la época primera —Israel—, de la época tercera y última —la iglesia—.[34]

Hubiera sido muy oportuno para Maravall recalcar esta intensidad con que la literatura bíblica proyecta la historia hacia adelante, hacia el futuro, concibiéndola, precisamente, como un permanente "progreso". Mucho más que de la "antigüedad clásica" la idea de progreso cuyas raíces rastrea Maravall brota en esta concepción bíblica aguzada al máximo en la literatura neotes-

mann el cuadro neotestamentario sobre el concepto de historia; sobre todo si se le compara con el viejo texto de la conferencia de Martin Noth en el Jahresfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universitat el 18 de noviembre de 1949 titulada, precisamente, *Geschichte und Gottesworth im Alten Testament* puede verse en *Gesammelte Studien* n. 6, supra cit., pp. 230-247. Cfr. H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theol, des Lukas,* Kaiser V., Munich, 1966.

[33] Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* Studien Zur Theologie des Lukas, J.B. Mohr, Tübingen, 1964; la primera edición es de 1953. Existe traducción al español en Ediciones Pax, Madrid, 1974.

[34] *Idem,* p. 241 de la versión española y 158 del original alemán.

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

tamentaria. La historia, pues, es una línea en cuyo centro, Cristo, confluyen pasado y futuro; es, por tanto, una historia universal, única para creyentes y no creyentes, como lo demuestra Cullmann en las partes tercera y cuarta de su ya mencionado libro.

No quiero concluir esta parte de mi texto sin mencionar al último libro de la Biblia. Maravall lo despacha con estas palabras:

> una historia apocalíptica es siempre una historia cuyo máximo interés gravita hacia adelante y que se interesa preferentemente por el porvenir.[35]

Sin entrar al grandioso campo de la apocalíptica judía, olvidada por Maravall con la de Qum-Ram, una encuesta terminológica nos convence de la importancia del *Apocalipsis* en la búsqueda que lo ocupa en *Antiguos y modernos*. Por un lado, cabría señalar que el vocablo "apocalíptica", usado sin recelo por Maravall, parece equiparar su significado con el concepto afín de "escatología" que, al menos en el uso de los antiguos dogmatistas, designa dice Cullmann, "el apartado que se refiere al futuro".[36] Más adelante[37] el mismo Cullmann mostrará la ambigüedad del vocablo "apocalíptica". Por otro lado y, sobre todo, un rastreo terminológico en el Nuevo Testamento de vocablos afines a la idea de progreso nos convence de la necesidad de detenerse un poco más en el Apocalipsis. Tomemos, por ejemplo, *kainós* tan frecuente en el Nuevo Testamento como *anakainosis*, su derivado. Comparado con *neós*, *kainós* añade a la connotación cronológica el sentido de lo "reciente" y, por ende, "nuevo", el aprecio de lo aún no estrenado (otro tipo de "novedad"); *kainós* es, entonces, algo "desconocido" y que por ello lleva consigo el misterio de lo no experimentado. Ese tipo de "novedad" es resaltada por *kainós* cuando, en su carta a los efesios (XX, 1), Ignacio de Antioquía

[35] *Idem*, p. 138. Sobre la apocalíptica bíblica véase Martin Noth *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokaliptik* que remonta a 1953 y que puede verse en el ya citado *Gesammelte studien* 6, pp. 248-273.

[36] Oscar Cullmann, *La historia de la salvación*, Ed. Península, Barcelona, 1967, p. 83.

[37] *Idem*, pp. 84-88. Sobre este tema puede verse M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.

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

habla del "hombre nuevo" (*kainón ánthroopon*)[38] en el sentido de "un nuevo tipo de ser humano"[39] y, desde luego, en relación al "hombre a la vieja usanza" de Pablo en la carta a los romanos, por ejemplo.[40] Este sentido de "novedad", de progreso con respecto al antiguo orden, de que el cristiano es un hombre volcado hacia el futuro y que, por tanto, pone su mano en el arado sin voltear atrás (Luc. 9, 62), aparece por doquier en los escritos tanto neotestamentarios como en la literatura patrística. Esta cita de Ignacio de Antioquía me sirve, simplemente, para asentar el hecho de que tanto en la patrística como en la cultura occidental rezuma este sentido de "novedad". Nada extraño, por tanto, encontrarlo en Jerónimo, Agustín o Isidoro de Sevilla —por citar a los testigos más sobresalientes de Maravall— y nada extraño tampoco encontrarlo en la literatura y las artes de la cultura hispánica, recalcitrantemente cristiana. En el arte, por ejemplo, el pantocrator que presidía las catedrales y los templos es el señor de la historia, el rey que ha de venir. Y el hecho de que el cristiano crea en un "señor" elevado a la derecha de Dios hacia el que se orienta toda la vida del individuo y que al final de los tiempos, como profesa el credo —"ha de venir a juzgar a los vivos y muertos"— hace de toda la cultura cristiana y de la cultura occidental —radicalmente cristiana— una cultura vuelta hacia el futuro, recorriendo la historia en línea recta, sin mirar atrás, hacia realidades desconocidas. Por eso subrayo la importancia, para Maravall, de rastrear esta línea que arranca no sólo desde la antigüedad clásica —cuyos testimonios son esporádicos— sino en las viejas obras historiográficas —las fuentes documentales— que arraigando en la tradición oriental sirvieron de base en el siglo IV a.C. a los redactores de la Biblia, en la que, además, desde el profetismo se había insistido ya en un nuevo tipo de hombre para el futuro. Y de allí la literatura cristiana y patrística, y de allí las grandes reflexiones teológicas medievales, su iconografía, su literatura y de allí, desde luego, que el hombre nuevo del renacimiento europeo no sea una simple réplica del hombre grecorromano.

[38] Daniel Ruiz Bueno (versión, introducción y notas), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe completa, BAC 65, Madrid 1979, p. 459.

[39] *der neuartige Mensch* cfr. Walter Bauer, *Worterbuch zum neuen Testament*, Ed. Alfred Töpelmann, Berlin, 1958.

[40] *Idem*, p. 778. Véase Rom, 4,22; 6,6; 7,24, entre otros textos.

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

El *Apocalipsis* presenta un vidente de una "*nueva* Jerusalén" (3,12; 21, 2), "un cielo *nuevo* y una tierra *nueva*" (21, 1-2) preconizando los tiempos nuevos del hombre nuevo.

> Vi entonces un *cielo nuevo* y una *tierra nueva*, porque el *primer cielo y la primera tierra habían desaparecido* y el *mar ya no existía*. Y *vi bajar* del cielo, de junto a Dios, a la ciudad santa, *la nueva Jerusalén*, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente que decía desde el trono:
> —Esta es la residencia de Dios entre los hombres;
> él habitará con ellos
> y ellos serán su pueblo;
> Dios en persona estará con ellos
> y será su Dios.
> El enjugará las lágrimas de sus ojos,
> ya no habrá muerte ni luto,
> ni llanto ni dolor,
> *pues lo de antes ha pasado.*
> y el que estaba sentado en el trono dijo:
> —*Todo lo hago nuevo.* (Apoc. 21, 1-5)

No es el lugar para un estudio literario de este hermoso texto. Ya otros, por ejemplo, han resaltado la resonancia de la literatura profética en él —sobre todo de Ezequiel—. Maravall tendría aquí un precioso ejemplo de una escatología cristiana completamente volcada hacia una *anakainosis* total. Alló[41] comenta al respecto:

> Desde siempre, una Jerusalén enaltecida había sido el lugar asignado al bienestar del fin de los tiempos. Si la ciudad terrestre estaba en ruinas, existía en el cielo, en los sueños de los apócrifos, una ciudad preparada por Dios, de la que la ciudad terrestre era sólo una pálida copia y que un día debía ser conocida y puesta a disposición de los elegidos.

Esa es, por lo demás, una convicción constante en otros escritos del judaismo tardío. Según Strack-Billerbeck,[42] la primera

[41] E. B. Allo, *Sain Jean, L'Apocalypse*, Gabalda, París, 1921, p. 308.

[42] En Charles Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse*, Labor et tides, París, 1966[5], p. 353.

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

noción de esta transformación substancial cósmica se encuentra en la segunda carta de Pedro (3, 7 ss.). Allí se expresa la convicción veterotestamentaria de que "la tierra se envejecerá como un vestido" (Is. 51, 6) y de que todo el universo será renovado. Strack-Billerbeck[43] ha demostrado la frecuencia con que los escritos judíos hablan de la renovación del universo: los libros de Henoc, los libros sibilinos, el *Apocalipsis de Baruc* (3,7-4,1) y el *Libro de los Jubileos* (23, 18), entre muchos otros textos. La idea de progreso, pues, se encuentra firmemente arraigada en la tradición oriental. *La ciudad de Dios,* de San Agustín es una exégesis de este texto del Apocalipsis.

Tiene razón Maravall, por lo demás, cuando afirma que la visión cristina de la historia es "una verdadera novedad",[44] que en esta visión los hechos son cambios auténticos en el modo de ser humano. De allí la importancia historiográfica, dice, de las "pequeñas cosas": cada momento, dice Maravall, según esta visión cristiana de la historia, "tiene su propio sentido que se articula a su vez en la unidad de sentido del acontecer".[45] Cada momento, pues, es singular y trae consigo su novedad, no es la repetición de un esquema cerrado. Tiene razón Maravall cuando capta desde esta perspectiva la concepción cristiana de la historia. Empero diré que la formulación primitiva no era tan homogénea ni, ciertamente, tan avanzada. Para los primeros cristianos es evidente que se dieron muchas interpretaciones del hecho cristiano: las más importantes de ellas han dejado su huella en lo que ahora constituyen los escritos neotestamentarios. Los ejemplos son muchos y no es el lugar de citarlos: la crítica bíblica ha puesto de relieve, en todo caso, distintos esquemas hermenéuticos, distintas ideologías y distintas conclusiones de ellos. Ya se sabe que una vertiente del cristianismo más antiguo esperaba el fin del mundo antes de que terminara esa generación. San Pablo, por ejemplo, en el célebre texto de la primera carta a los tesalonicenses (4, 13-18) les dice:

[43] Strack-Billerbeck, *kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash,* München, Vol. III, p. 775. Cfr. también M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977, especialmente "Dios y la historia en los apocalípticos" en donde la historia es presentada como prevista, dirigida, significante y única (p. 48) a decir de Delcor.

[44] *Idem,* p. 139.

[45] *Ibidem.*

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

> no queremos que ignoren la suerte de los que mueren, para que no se aflijan... *nosotros los que quedemos vivos para cuando venga el señor* no llevaremos ventaja a los que hayan muerto.

La "parusía", pues, es algo inminente, la historia no tiene futuro. En cambio las concepciones teológicas más tardías como la lucana o la juanea —arriba mencionadas— ofrecen una reflexión sobre el futuro, el tiempo y la historia.

Maravall avanza en su reflexión con esta observación: "que el cristianismo se vea como una novedad en la historia no es lo mismo que el que resulte capacitado para ver lo nuevo en el curso temporal de los hechos humanos y estimar el crecimiento y mejoría de los tiempos, en su caso".[46] Muy cierto. Una cosa es la novedad de la ideología cristiana y otra, muy distinta, la actuación de los cristianos ante la renovación de las cosas de cada día, es decir, ante la historia "de carne y hueso". Por otro lado, la ambigüedad del pensamiento cristiano le permitió enfatizar, con el mismo ímpetu con que propugnaba la *anakainosis* con respecto al mundo antiguo, la concepción derivada de la inminencia del fin del mundo: el cristiano está de paso en esta tierra, su verdadera patria está en el cielo, debe despreciar los atractivos del "mundo" porque el discípulo de Cristo está en el mundo pero no pertenece a él (cfr. Joh., cap. 17).[47] Empero el método empleado por Maravall no es, ciertamente, el de encontrar actitudes reformistas en individuos cristianos sino rastrear las raíces de las concepciones reformistas. Por otro lado, el cristianismo no debe ser visto sólo "como una novedad en la historia" sino como aportando una nueva concepción de la historia.

No obstante Maravall insiste en asumir cristianismo como novedad y en considerarlo sólo un parteaguas de la historia. Metodológicamente, pues, hay un cambio en la lógica de Maravall. Concluye este apartado sobre "la conciencia de las edades" contrastando la "ruptura" significada por el cristianismo con la continuidad consciente que marca la transición de la cultura griega a la romana.

Empero Maravall no rastrea la línea teológica que desde fines

[46] Cfr. Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Mohr, Tübingen, 1971[3].

[47] *Idem*, p. 145.

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

del primer siglo cristiano se empeña por construir una teoría de la historia a partir de la aceptación del hecho de que la *parusía* no acaece: el tiempo postcristiano es el tiempo del espíritu que sopla donde quiere y va congregando, sin moldes preconcebidos, a la nueva humanidad hasta el fin de la historia. Esta concepción tiene su expresión sobre todo en los textos que hablan del espíritu, del hombre, o de la iglesia. Maravall insiste en la polémica que los apologistas griegos emprenden en el Siglo II contra la cultura antigua a pesar de tratarse de un proceso normal en los choques ideológicos. El siglo III es, para Maravall, de "reforma y mejoramiento de los tiempos".

> Eusebio de Cesarea, Lactancio y otros, consideran que la venida de Cristo ha reformado el mundo de manera tal que lo ha llevado a su mejor estado.[48]

El tono propagandístico de las bondades del cristianismo para el bienestar social que Maravall rastrea en escritores del siglo III y primera mitad del siglo IV lo hace pasar por Atanasio de Alejandría, Basilio, Cipriano, Tertuliano, Ambrosio y, desde luego, Eusebio y Lactancio, hasta que desemboca en el español Aurelio Prudencio.

Sin embargo, las citas que Maravall escoge dentro del gran caudal de Prudencio son muy endebles y ciertamente no hacen de él un propagandista de las bondades y aportaciones terrenas del cristianismo. Por cada una de las dos referencias se pueden mencionar muchas más en donde aparece más bien un marcado escatologismo. Así.

> —El cuerpo es cárcel del alma: *Cathemerinon,* himnos VIII, 59 y 10,22; *Apotheosis,* verso 891, etc.
> —El alma es huésped del cuerpo (*Apotheosis,* 829) su patria es el cielo (*Cathemerinon,* himno X, verso 24).
> —El cuerpo debe ser mortificado por ayunos (*Cath.,* VII-VIII, no se deben comer carnes de cuadrúpedos (*Cath.,* III, 56), debe ser alimentado con verduras y frutas, leche y miel (*Cath.* III, 51)
> —El hombre consta de dos elementos separables (*Contra ora-*

[48] *Idem,* p. 145.

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

tionem Symmach y II, 377 y sigs.), fue creado para el cielo (*ibid.*, 260 y sigs.)
—El mundo será destruido después del juicio final (*Cath.* XI, 106). Símbolo de esta destrucción fue la destrucción de Sodoma (*Hamartigenia,* 735)

A este propósito, son muy expresivas las palabras de Prudencio.

Nemo, memor Sodomae, quae mundi forma cremandi est, ut semel e muris gressum promoverit, ore post tergum verso respectect funera rerum.

Que nadie cuando se acuerde de Sodoma, imagen de este mundo condenado al fuego, una vez fuera de las murallas voltée a contemplar la destrucción total.[49]

Prudencio, pues, no es buen testigo en la búsqueda de Maravall. Los testigos principales, sin embargo, de la idea de herencia cultural los saca Maravall de dos conversos ilustrados provenientes de la cultura romana al cristianismo: Jerónimo y Agustín. Al lingüísta y traductor le admira su afán por promover el saber humano de la época. Al obispo de Hipona no sólo por su maravillosa construcción de una teoría de la historia sino también por el respeto que siempre tuvo a la cultura profana. Su *La ciudad de Dios* no hace sino reproducir su propia conversión.

Recapitulación

Si intentara recapitular lo hasta aquí dicho, tendría que reconocer que la búsqueda de Maravall por el cristianismo es fugaz. Que si se trata sólo de rescatar su idea lineal del tiempo y de la historia hay datos mucho más explícitos. Si se quiere ver una sociedad volcada hacia el futuro, la encontrará, sin mucho buscar, en el cristianismo primitivo escatologista consumado por influjo sobre todo, de la corriente salida de Qum-Ram. Si se trata de encontrar una teoría cristiana de la historia, resultante, de la tardanza de la parusía la obra lucana la tiene. Si en cambio, una

[49] Véase Aurelio Prudencio, *Obras completas,* BAC, 427, Madrid, 1981.

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

teoría de la historia para tiempos de persecución, puede hallarla en la obra Juanea. Maravall no busca entre los llamados "padres apostólicos". Allí hubiera encontrado que todas las tendencias y corrientes que es posible descubrir en los escritos neotestamentarios se prolongan, pugnando entre sí, en los siglos venideros. Si la apologética es la textualidad dominante del siglo II es porque el siglo II es el de la verdadera confrontación entre un cristianismo que apenas asomaba la cabeza y la sociedad romana: es el comienzo del "desarrollo del cristianismo y primer florecimiento de la iglesia docente";[50] es el tiempo, por ende, de las persecuciones de Trajano, Adriano y Marco Aurelio. Si los siglos III-IV permiten a Maravall hablar de "reforma y mejoramiento de los tiempos" es por la incorporación del cristianismo en la estructura del poder imperial, es el tiempo de la "paz constantiniana". Sin embargo, ello desataría la violencia escatologista de un Crisóstomo.[51] Los dos ejemplares del progreso, Agustín y Jerónimo, son conversos de la cultura romana. Sacadas esas cuentas la ascendencia cristiana de la idea de progreso aparece, sí, muy raquítica.

De lo cristiano a lo moderno

Maravall prefiere, por eso, apoyar la construcción de la modernidad sobre los cimientos que quedaron tras la ruina de lo grecorromano. Sin embargo, la edad media europea adquirió tintes cristianos desde su nacimiento. No fueron raras las utopías que a la zaga de la transfiguración (Mc 9, 5 y paral.) empezaron a buscar una continuidad entre la morada terrestre y la celeste. La convivencia con el poder romano había ido encontrando acomodo para justificar el bienestar terreno sin renunciar al celeste: la tesis de las dos ciudades avanza hacia un edificio en donde el brazo secular, la espada, está al servicio de la cruz como la filosofía del medievo será una "ancilla" de la teología. La iglesia está por encima de los imperios, el papa, por encima de todos:

[50] Llorca/García Villoslada/Montalbán, *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid, 1964, vol. I, p. 172.

[51] Cfr. *Obras completas de San Juan Crisóstomo. Homilías sobre S. Mateo*, 2 vols., BAC, Madrid, 1955.

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

> El juez no será juzgado ni por el Augusto, ni por todo el clero, ni por los reyes, ni por el pueblo. La primera sede no será juzgada por nadie.[52]

En la edad media la ciudad secular queda, pues, sometida a una ciudad celeste representada omnímodamente por el papado. Esta convivencia, empero, no ahoga las tendencias escatologistas que ven en la ciudad secular las huellas del mundo viejo que debe dar paso al hombre nuevo: se construye una ciudad secular, Roma, que avance y se transforme también ella —a través de un permanente progreso— en la ciudad celeste. El mundo viejo no debe ser destruido sino transformado pues "es necesario, dice T. de Aquino, que todo pertenezca a un solo mundo".[53] El asunto, por tanto, del progreso y la modernización de la sociedad no es cuestión pura ni principalmente "cultural" sino "política". En el mismo cristianismo las imágenes del progreso son siempre políticas: las visiones de la historia de las "fuentes" del Pentateuco son formulaciones a la medida de situaciones políticas, las imágenes de la "nueva Jerusalén", el "reino de Dios", la "parusia", etc., son imágenes políticas. El cambio radical que tiene lugar en la interpretación de las realidades temporales por la iglesia medieval es provocado por la convivencia de la jerarquía con el poder imperial. Las utopías como la de Moro, a las puertas del renacimiento, son, después de todo, intentos de afincar en la tierra la ciudad celeste del Apocalipsis de Crisóstomo y de Agustín entre muchos otros. Ya Oscar Cullmann demostró las repercuciones políticas de la terminología escatologista del Nuevo Testamento.[54]

[52] Ya san Buenaventura había diseñado, en su *De reductione artium ad Theologiam,* una epistemología teológica en el sentido de las palabras del papa Nicolás I (858-867) en su carta *proposueramus quidem* de 865 cfr. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* n. 330, Herder, Barcelona.

[53] *S. Th.* 1 q.47 a.3 in c. En la *Summa contra gentiles* precisará las relaciones de armonía entre lo natural y lo sobrenatural de la ideología político-religiosa del medioevo.

[54] Oscar Cullmann, *El estado en el Nuevo Testamento,* Taurus, Madrid, 1966. Existe una amplia bibliografía que atestigua la presencia, en la edad media, de una profecía política de los oráculos sibilinos: véase a este respecto Mario Erbetta (Ed.), "Testi sibillini e profezia politica nel medioevo" en *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* Marietti, 1969, vol. III, pp. 527-29.

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

En la alta edad media el orden político, pues, aparecerá como un intento de realizar en la tierra el "reino de Dios", categoría política de la teología de la historia neotestamentaria que arranca desde el grito veterotestamentario? "Yahweh es rey". Esta implantación del "reino de Dios" en la tierra tiene las apariencias de una *anakainosis*; renovación que pretende reponer el orden originario quebrantado por el pecado. El vocablo "perfección" tan importante en la espiritualidad, se politiza. El orden político y el orden religioso, con sus respectivos simbolismos, se entrecruzan: mientras el cielo medieval es una especie de corte y el Cristo del arte románico lleva una corona imperial sobre su cabeza (es un Cristo Rey), el rey terreno es asumido como representante suyo a la vieja usanza del Yahweh rey veterotestamentario y la realeza israelita. La teología medieval había demostrado en efecto, la unidad substancial entre el orden natural y el sobrenatural. Así, Tomás de Aquino (1 q. 44 a. 3 in C.) podrá afirmar: "Dios es la causa primera ejemplar de todas las cosas". El pensamiento político de la alta edad media estaba, pues, dominado por la idea de renovación (*anakainosis*) mientras que la estructura lógica que lo sustenta responde a la tesis tomista de la causa ejemplar: el cielo es arquetipo de los reinos terrenales, la Jerusalén celeste es el modelo arquetípico de la nueva Jerusalén, la Jerusalén de la Tierra Nueva.[55]

El punto de arranque de esta visión cristiana de la historia es el imperio de Carlomagno. García-Pelayo[56] lo dice así:

> El imperio de Carlomagno se construye ideológicamente bajo el arquetipo del Antiguo Testamento y de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. El reino que verdaderamente se trató de restaurar es el reino bíblico, y la figura misma de Carlomagno se inspira en los reyes del Antiguo Testamento, teniendo —al menos en algunos momentos capitales— un fuerte acento mesiánico. Carlos es para las ideas del tiempo el "nuevo David". Su reino se extiende sobre el pueblo cristiano, es decir,

[55] Cfr. Manuel García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político* en Revista de Occidente, Madrid, 1959, ciertamente no citado por Maravall pese a que hubiera modificado su tendencia a recargar en exceso las raíces de la idea de progreso en el mundo grecorromano.

[56] *Idem*, p. 44.

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

> sobre la comunidad constituida y mantenida por la fe y que, ordenada en distintas iglesias bajo la dirección de la romana, forma una *civitas* construida, según la expresión de Alcuino, por la sangre de Cristo... En resumen, el imperio de Carlomagno trata de convertir en realidad sociológica la idea de la ciudad de Dios peregrina en la tierra, formulada por San Agustín.

Están presentes, pues, en esta concepción político-religiosa las viejas tradiciones veterotestamentarias[57] y la concreción terrestre de la "Nueva Jerusalén" del Apocalipsis. El mecanismo es proporcionado por el llamado "agustinismo político" cuya idea de la unidad substancial entre el orden natural y el sobrenatural es expresada por la imagen de un orden natural diluyéndose en el sobrenatural.

La iconografía de la época da cuenta de esta fusión ideológica. El pantocrator de las catedrales y templos es un Cristo rey, majestuoso —el *rex tremendae magestatis*, como la imagen del Santo volto en la catedral de Luca, siglo XI— representado con los atributos de la Soberanía.[58] Esta misma idea es expresada iconográficamente por el *Christus imperator* de Utrecht —hacia 832— coronado con todos los arreos imperiales. Esta iconografía coincide con la idea medieval de historia: un devenir sagrado que tiene su comienzo en la creación y su fin en el juicio final. Cristo está en medio, partiendo el tiempo: con él empieza la última parte de la historia. Tanto la concepción de Otto de Freissing[59] como las visiones de Hildegarda de Bingen[60] coinciden en una historia que progresa hasta su plenitud: todas las visiones medievales de la historia perciben a Roma como el paradigma de la ciudad terrestre que consuma su transformación de la tierra entera en el reino de Cristo: la idea, pues, de la *anakainosis* (*renovatio*) guía toda la reflexión medieval en torno a la historia.

"Pero si Roma era el centro de la cristiandad, Jerusalén era el

[57] La Brosse/Henry/Rouillard, *Diccionario del cristianismo,* Herder, Barcelona, 1974, p. 557.

[58] Véase García Pelayo, *op. cit.*, pp. 58-56. Sobre la significación del Pantocrator véase de la Brosse/Henry/Rouillard, *op. cit.*

[59] Véase García Pelayo, *op. cit.*, pp. 55-56.

[60] *Ibidem.*

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

centro cósmico", dice García-Pelayo.[61] Esa es por ejemplo, la justificación de Urbano II a la Cruzada y esa es la idea que el célebre abad cisterciense, Bernardo de Claraval proclama: ella es "la salvación de todas las naciones de la tierra"[62] pues allí se dará la conjunción del cielo con la tierra: Jerusalén, en efecto, aparece en los mapas del medievo —como los de Salustio (hacia 1110) y el de Ricardo de Holdingham (hacia 1280) en el centro geométrico del mundo.[63] La sociedad medieval vivía más de acuerdo con el concepto de comunidad. En la terminología de la época se le llamaba *ecclesia, respublica christiana* o *christianitas.* Se trataba, dice García-Pelayo, "de una sociedad sacramentalizada, puesto que se ingresaba en ella mediante el bautismo y se integraba permanentemente mediante la Eucaristía, de modo que los no bautizados o los excomulgados quedaban al margen de la sociedad".[64] Esta sociedad teocéntrica, cuyo Dios es el *rex verus per saecula saeculorum,* camina hacia el juicio final en que se enfrentará a un Cristo emperador con su corte, como nos lo recuerda con frecuencia la iconografía de la época y, desde luego, el término *parusia* con que se designaba. La *parusia* es la entrada triunfal del emperador, con su séquito militar, a una ciudad.[65] La iglesia es, pues, *unus Dei populus unumgue regnum,* a decir de Isidoro de Sevilla, mencionado sólo una vez por Maravall. Dentro de este esquema, el rey es vicario e imagen de Dios; tiene como función principal la defensa de la iglesia, la *civitas Dei,* promover la paz y la justicia y, desde luego, la *fides,* el vínculo político fundamental de la edad media: éstas son también las obligaciones de las órdenes de caballería. La vieja herencia bíblica ha evolucionado, pues, hasta estas esferas.

El anónimo de York. Toda esta concepción, en efecto, es expuesta en un texto del siglo XII conocido como el *Anónimo de York:*[66]

[61] *Idem,* p. 77.

[62] *Obras completas de San Bernardo,* BAC, Madrid, 2 vols: cfr. vol. II, p. 864.

[63] Véase García Pelayo, *op. cit.,* pp. 77-79.

[64] *Idem,* pp. 79-80; véase su nota 57.

[65] Cfr. La Brosse/Henry/Bouillard, *op cit.,* p. 561.

[66] En García Pelayo, *op. cit.,* pp. 203-211. El texto de Erbetta, citado en la nota 54, pone en evidencia cuán frecuentes eran los textos sibilinos en la edad media y cómo circulaban sobre todo en las cortes. Puede verse, p.e., el texto de la sibila tiburtina, op. cit. pp. 530-535 o la "Profezia della maga Sibilla", pp. 536-540.

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

Cristo es rey, antes que sacerdote, y su ministerio es el ejercicio del poder real, la iglesia es figura del reino celeste. Reyes y sacerdotes tienen la autoridad de Dios para gobernar la tierra, tienen el espíritu y la fuerza de Dios que los hace hombres distintos. Citaré una parte del texto, porque esta transformación que sufren reyes y sacerdotes por la inmisión del espíritu de Dios, es la transformación que se opera en la ciudad terrestre que progresa hasta convertirse en la ciudad de Dios:[67]

> (Reyes y sacerdotes) al ser ungidos y recibir la bendición de Dios saltaba a ellos el espíritu del Señor y la fuerza deificadora, por la cual se *transformaban* en figura e imagen de Cristo y *convertían en otros hombres,* de modo que *uno y otro venía a ser otro hombre en su persona y otro, también, por el espíritu y la fuerza de que era investido.*

Esta teología política concibe a Cristo como Dios y hombre, sí, pero, a consecuencia de ello, como *Verus et summus rex et sacerdos. Rex est, sed ex aeternitate divinitatis... Sacerdos vero est, ex assumptione humanitatis.* El Anónimo de York, pues, asume la vieja concepción bíblica del "Yahweh es rey" y deriva de la encarnación —del hacerse hombre— el carácter sacerdotal: Cristo, pues, es primero rey que sacerdote. Este es el sentido que se da por entonces a la creación de la inquisición.[68] *El anónimo de York* coloca a Jerusalén en el centro del universo.

Poco a poco, empero, bajo la presión de la realidad política de la época, la concepción se va desplazando hacia la dualidad de sociedades: la sacralidad autónoma y el sagrado ministerio de la justicia. Justificado el naturalismo político por la reciente escolástica —Tomás de Aquino, por ejemplo, sostenía la tesis de que el hombre es por naturaleza un ser social— se va asumiendo como natural la existencia de dos sociedades distintas: la humana y la cristiana. Con ello se camina hacia el estado laico pero, en todo caso,

[67] *Ad ipsam quippe uctionem et divinam benedictionem insiliebat in eos spiritus Domini et virtus deificaus, perquam Christi figura fiereut et imago et quae mutaret cos in alios viros, ita ut uterque in persona sua esset aluis vir, et aluis in spiritu et virtute. Op. cit.,* p. 204, nota 77.

[68] Véase, por ejemplo, Guy Testas-Jean Testas, *La inquisición,* Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1970.

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

> el estado moderno se formó ideológicamente no sólo mediante la traslación al reino de las notas atribuidas por el derecho romano al imperio, sino también por la adopción por parte de la institución política de conceptos, imágenes, representaciones y sentimientos formados en torno a la institución eclesiástica, es decir, por la transferencia al reino terrestre de componentes del mundo ideológico del reino de Dios.[69]

Este es, en definitiva, el problema de *Antiguos y modernos* de Maravall. Rastrea una tradición coja. La otra pata, la de la tradición cristiana, la deja apenas entrever, de prisa. No sería difícil mostrar hasta dónde son deudores de esta tradición los testigos de Maravall. Por lo demás, ya desde Tomás Moro y Pico de la Mirándola se encuentran vestigios claros no sólo de una ciencia de lo terreno sino de un afán por la libertad individual aun en una sociedad tan organizada como la de *Utopía*[70] ese "manifiesto del humanismo". *Utopía* es la preconización no sólo de una "república nueva" sino de una sociedad nueva para un nuevo hombre a imagen y semejanza de los preconizados en las categorías paulinas de "libertad" y "hombre nuevo":

> la reforma anunciada por Moro hace saltar las estructuras bajo la presión de la libertad; integra en una síntesis poderosa el espíritu, el corazón y el mundo exterior; y a pesar de los fracasos de la historia, reconcilia al hombre consigo mismo y con el universo.[71]

También Pico de la Mirándola en su *De hominis dignitate* plantea una epistemología humanista: "ninguna cosa más admirable que el hombre"[72] es su tesis articulada en imágenes bíblicas:

[69] García-Pelayo, *op. cit.*, p. 226.

[70] "*...Ut...quam plurimum temporis ab servitio corporis ad animi libertatem cultumque civibus universis asseratur...*" en *Utopia:* véase *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo* por André Prévost, Ed. Palabra, Madrid, 1972, p. 104, nota 47.

[71] *Idem*, p. 116, Cfr. I. Cor., Gál. y Ef.

[72] Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 103.

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

> que el hombre es el intermediario de todas las criaturas, emparentando con las superiores, rey de las inferiores, por la perspicacia de sus sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia, intérprete de la naturaleza, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente y (lo que dicen los persas) cópula del mundo y como su himeneo, un poco inferior a los ángeles, en palabras de David (Salmo, 8, 6).[73]

Hay pues, un desfasamiento en el pensamiento que tanto Moro como Pico de la Mirándola se esfuerzan por demostrar como cristiano y jutificar a la luz de la Biblia: el foco mira ahora a la ciudad terrena. Se entiende, Biblia en mano, que es con la transformación de la ciudad terrena como se puede llegar hasta la celeste: son las "obras" que acompañan a "fe" de la disputa protestante. Giordano Bruno lo dirá a su modo, unos años más tarde, en *La cena de las cenizas*, tan contraria a la concepción cristiano agustiniana de la época, donde retoma la vieja teoría del "resto" y a la par que Jansenio, su coetáneo hace descansar el progreso de la historia no en un caminar masivo sino en el avance de los excepcionales: "es más seguro buscar la verdad y lo conveniente fuera de la multitud, porque ésta jamás aportó nada digno y valioso".[74]

Pero es quizás la Reforma protestante la que con más fuerza insistirá en la libertad del individuo, en su responsabilidad;[75] Es la época en que florece el empirismo, que recoge la verdad a partir de los individuos y es la época en que se formulan las primeras teorías políticas democratistas a consecuencia de teorías filosóficas remontables a Tomás de Aquino: el poder reside en el pueblo. Es, en suma, el énfasis en la responsabilidad humana: hay que construir la ciudad terrestre y hacerla progresar porque en la medida en que ello suceda se irá transformando en la ciudad celeste. El recorrido de Maravall por la edad media —capítulo cuarto de la segunda parte— es ya una búsqueda de textos

[73] *Idem*, pp. 103-104.

[74] Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*, edición de Miguel Angel Granada, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 86.

[75] Ricardo García Villoslada, *Martín Lutero, el fraile hambriento de Dios*, BAC, Madrid, 1973, 2 vols, Cfr. sbre todo vol. I, Caps. IX-X, pp. 248-318.

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

contrastivos en el ámbito, sobre todo, de la literatura profana. Nuestro recorrido, en cambio parte de la convicción de que el pensamiento occidental estuvo y está arraigado en la cultura judeo-cristiana y que la "idea de progreso" y su "noción previa de herencia cultural" no son la excepción, sin que se nieguen elementos como: el descubrimiento de "nuevas" tierras, la catástrofe del imperio romano que ve caer, con Constantinopla, no sólo su último reducto sino el sustento de las teorías políticas medievales, la consiguiente afluencia de textos griegos, la imprenta, el descubrimiento de nuevas lenguas, etc. Estoy convencido de que las teorías de la historia han sido engendradas por las crisis o bonanzas de los sistemas políticos y la búsqueda de nuevos horizontes para el hombre no es una excepción. La cultura resultante en el renacimiento muestra "conceptos, imágenes, y representaciones y sentimientos" forjados en las teologías de la historia del medievo cristiano y del universo bíblico. Por lo demás, la idea de progreso germina en la entraña misma de la espiritualidad cristiana entendida como el desarrollo de la virtud en el comportamiento de los individuos: "el deseo de progreso es signo de santificación"[76] dice el *Diccionario del cristianismo*. En el afán de progreso, por lo demás, descansan todos los monacatos ligados, como se sabe, a la tradición oriental[77] y la misma mística, como lo evidencian las obras de San Juan de la Cruz o de Santa Teresa de Jesús, por ejemplo, es entendida como un "camino de perfección".[78]

Durante la polémica con el protestantismo en torno al problema de la "justificación" lo que está en juego, de hecho, es el viejo modelo político-religioso de la "Nueva Jerusalén". La tesis protestante, resumida en la traducción de Lutero a *Romanos*, 3, 28 — "sostenemos que el hombre es justificado *sólo* por la fe sin las obras de la ley"[79] plantea, en efecto una ciudad secular totalmente laica

[76] Citado arriba, p. 610.

[77] García M. Colombás, *El monacato primitivo*, BAC, Madrid, 2 vols; J. López-Gay, *La mística del budismo*, BAC, Madrid, 1974.

[78] Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1982.

[79] *Wir halten dafür, dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben*. Véase la traducción de Lutero o bien *Sendbrief vom Dolmetschen* 1530 en Martin Luther *Das shöne Confitemini*, Siebenstern, München/Hamburg, 1967, p. 13.

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

y libre, por tanto, de las constricciones religiosas típicas de los modelos medievales. El cristiano, según la ética protestante, no tiene necesidad de asumir comportamientos marcados: la vida social del individuo sigue un camino independiente del problema de su fe personal.

La tesis católica se sintetiza en la fórmula "la fe y las obras": el justo debe orar el bien; con sus buenas obras merece la vida eterna.[80] Esta doctrina formulada explícitamente por el Concilio de Trento y avalada por una amplia tradición contiene en germen la fusión de las dos ciudades: construyendo la ciudad terrena el cristiano se construye una morada en el cielo.

En resumidas cuentas, pues, tanto el concepto de "herencia cultural" como la idea misma de "progreso" germinaron en una teología de la historia judeo-cristiana y atravesaron la edad media a lomos de una simbología que hinca sus raíces tanto en los conceptos de historia veterotestamentarios como en el escatologismo de la apocalíptica judeo-cristiana que tiene en la imagen de la "nueva Jerusalén" el paradigma de un progreso cósmico de la historia que avanza hacia su consumación "al final de los tiempos". Maravall hubiera hecho bien en rastrear esta línea del pensamiento occidental que no se detiene en el renacimiento sino que se reproduce en polémicas como la disputa jansenista, en el problema del iluminismo o en la contemporánea "teología de la liberación".

[80] Cfr. M. Flick/Alszeghy, *Il vangelo della grazia,* Libreria Editrice Fiorentina, Roma, 1964.

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

JOSÉ MANUEL OROZCO

Razones, voluntad y fragmentación de los valores

Thomas Nagel nos ha dicho en *The Possibility of Altruism* que un yo continuo en el tiempo es prudente porque es libre, y es libre porque funda automáticamente su decisión para actuar según las razones atemporales que se dicta a sí mismo. Desde ahí, la motivación del hacer no radica en el deseo sino en la razón. Y esto es indispensable porque los deseos cambian y las motivaciones no deben cambiar. Si cambian las motivaciones para actuar al modo como cambian los deseos parece claro que la racionalidad de la acción humana se esfuma, y, aunado a eso, la posibilidad de explicar la previsión de momentos futuros. Para eso es menester asumir que somos continuos en el tiempo y que las razones que tenemos para hacer algo hoy serán las mismas que tendremos para hacerlo mañana. Al universalizar las razones hacemos del hombre agente responsable de la continuidd atemporal de sus razones; pero al responsabilizar al hombre lo dotamos de libertad y junto con eso de dignidad. La libertad del hombre ajusta el hacer dentro de las leyes causales del mundo físico —no actuamos sino sujetos a las leyes que ordenan la experiencia natural—. Sin embargo, la libertad determina dicho ajuste a partir de la autonomía de un sujeto que se sabe promotor de las razones que motivan el hacer necesario. La libertad precede a la necesidad y solamente el azar inhibe la plausibilidad de que la precisión se verifique. En ese sentido, la dignidad es el estado prudente del hombre que ajusta su autónoma libertad a la necesidad natural del obrar mismo. Empero, hay hombres que acoplan el obrar a los cambios de su vida afectiva: ahí, la necesidad de las pasiones —su dinámica independiente de la conciencia del hombre— ajusta cursos de acción dentro de la necesidad natural del obrar mismo. Y a pesar del placer que pudiera reportar un hacer así, cabe señalar que la imprudencia deriva de que no se racionalizan los motivos del obrar. El obrar moral debe responder a las razones que un hombre prudente acuña como legítimas para motivar a la voluntad. Pero si bien el hombre es

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

digno porque es prudente podemos preguntarnos si no hay otras maneras de ser digno aparte de aquélla centrada en la prudencia, y, sobre todo, si la dignidad es o no compatible con actos imprudentes donde lo que cuenta es el otro y no la continuidad temporal de un yo que se sabe idéntico en el tiempo. Debemos averiguar tres cosas:

1. cuál es la naturaleza de las razones que motivan el obrar de una buena voluntad;
2. cómo dotar de contenido a los principios formales del obrar;
3. cómo conciliar los fines particulares del obrar personal con los fines comunitarios del obrar universal.

Para eso nos ubicaremos continuamente en la idea de prudencia que propone Thomas Nagel al usar el lenguaje connotando un estado racional de un hombre continuo en el tiempo que motiva su hacer a partir de razones continuas en el tiempo.

En este trabajo exploramos la tesis que sobre racionalidad nos ofrece Nagel presentando algunos comentarios a partir de ideas en torno a la fragmentación de los valores; ideas, por lo demás, que el mismo autor sugiere como necesarias al efecto de cuestionar el esquema general de racionalidad.

a. Naturaleza de las razones

Encontramos una formulación lógica acerca de la naturaleza de las razones. Y esta formulación satisface las condiciones de universalidad que prefijamos como imprescindibles para hablar de la prudencia. En concreto, nos referimos a la cuantificación universal sobre variables y al carácter atemporal de las razones. En ese sentido —siguiendo a Thomas Nagel— podemos afirmar que las razones son predicados que se dicen de acciones, eventos o circunstancias de tal suerte que una persona tiene razones para realizar un acto si, y sólo si, efectivamente, el predicado se aplica a la acción respectiva. Dice Nagel:

> Se dijo en el Capítulo VII, 1, que toda razón se puede expresar como un predicado R tal que para toda persona p y evento A, si R es verdadero de A, entonces p tiene razones prima facie para promover A. (Nagel, PA, 90)

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

La formulación nos dice que para toda persona p que ocurra como instanciación universal de cuantificación uniforme, es claro que p tiene razones para hacer un evento A si, y sólo si, la razón R que justifica hacer A se predica verazmente de A. Aquí la universalidad de las razones se extiende a la universalidad de los eventos, pues afirma que todos los eventos de los cuales es verdadera una razón serán eventos que toda persona tendrá razones para realizarlos. Y esto atemporalmente, ya que no se admite la posibilidad de que R sea verdadera de A en un tiempo t_1 pero no en t_{1+1}: no podemos suponer que hay razones para hacer algo que no hallará razones para ser hecho después, y esto por dos motivos:

i. la prudencia exige hacer todo lo que conduce a un fin particular bajo la relación "A es condición para B", de modo que siempre que se busca B se tienen razones para efectuar A; y

ii. la prudencia demanda actuar atemporalmente en la medida en que el agente se prepara para el futuro porque sabe las razones que conducen a B en el futuro; por lo tanto, hoy y mañana, no importa el tiempo, los enunciados atemporales que describen eventos A serán enunciados atemporales que justificarán la descripción de B como sucedido a partir de A.

Así las cosas, interpretamos la fórmula:

$$(p, A)\,[T\,(R, A) \rightarrow PFR\,(p, A)]$$

como una cuantificación universal sobre personas y eventos donde se sostiene que las variables p, A son posibles valores que instancian el hecho particular de que una persona tiene razón para efectuar un evento A, si sucede que la razón R es verdadera del evento A y la persona lo sabe. Esta misma idea se parafrasea como sigue: si es verdad que para hacer A hay que hacer B, entonces hay razón para hacer B, de modo que 'hacer B' es una razón *prima facie* en la inducción del evento promovido. La generalidad de las razones se ejemplifica por el hecho de que toda persona encuentra razones atinentes a la promoción de la razón general, o, de otro modo, toda persona juzga prudente hacer algo sobre la base de las razones generales recomendadas como justas

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

en la promoción de ese algo. Por tanto, es necesario formalmente que las personas sean variables agente que potencialmente instancien la cuantificación uiversal sobre eventos y personas; es decir, en el universo cualquier persona ha de ser un posible valor de la variable personal que encuentra en R una razón *prima facie* para hacer A. Sin embargo, es posible —argumenta Nagel— que diferentes personas p_i y p_{ii} explayen diferentes razones para hacer o no hacer A. En ese caso las razones aludidas son subjetivas, y la formulación original se traduce en:

a. p_i tiene razón *prima facie* para hacer A porque para p_i es verdad R de A (p_{ii} no estaría de acuerdo en la veracidad que se expresa en la relación R de A), o
b. p_{ii} juzga que R es razón *prima facie* para hacer A porque p_{ii} piensa que no es verdad R de A (p_i pensaría que es verdad la relación R de A).

En los casos a. y b., hay ocurrencia libre de la variable p pues entonces lo que se necesita es suprimir la cuantificación uniforme para incidir en la determinación individual de los casos diferenciales que instancian personas partidulares: no se dice que toda persona p piensa que R es verdad de A sino que p lo piensa, y esa p puede denotar a Juana o a Pedro pero quizá evite a María. Por lo tanto, la objetividad de las razones requiere de predicados universalmente expresables para eventos reconocidos por toda persona. En el lenguaje ha de cumplirse la condición de que las razones se formulen generalmente. Las razones deben decirse de modo general mediante la eliminación progresiva de indéxicos, i.e., mediante la eliminación de términos cuyo compromiso referencial sean individuos concretos o instancias de espacio y tiempo: no decir "A *prolongaría la vida de G.E. Moore*", sino "A *prolonga la vida de todo hombre que se halle bajo condiciones similares a las de G.E. Moore*", o "A *prolonga la vida de todo hombre bajo condiciones semejantes a las de un hombre que padezca males de tipo* C", donde la indexicalidad se hace desaparecer por mor de la formulación general de las razones. En un ejemplo aducido por Nagel podremos comprender el sentido de universalidad que se registra cuando se habla de la objetividad de las razones:

Supóngase que G.E. Moore se encuentra frente al paso de un

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

> autobús, de modo que concluye que él tiene razón en moverse de ahí. La simple condición de que las razones deben ser universales demanda su capacidad para formular la razón en términos generales. Si se le pregunta cuál es la razón por la que se aparta del camino, él puede decir: a. que el acto prolongará la vida de G.E. Moore, b. que el acto prolongará su vida, c. que el acto prolongará la vida de alguien. (Nagel, PA, 91)

Cada una de las razones a-c, puede concebirse como general en la medida en que toda persona estaría de acuerdo en que es verdad del evento aludido que sirve al efecto de prolongar o la vida de Moore, o su vida o la vida de cualquiera bajo las condiciones del caso. Empero, es claro que b. funda una razón subjetiva por cuanto justifica un hecho partiendo de una razón que atañe a la particularidad del agente: eso se hace patente mediante la palabra 'su' que ocurre en la formulación b. El carácter subjetivo de la razón b. puede apreciarse así:

(p, A) (Si A prolongará la vida de p entonces p tiene razón para promover A)

que se traduce por la tesis de que cualquiera tiene razón para promover aquel acto que prolongará *su* vida. Aquí la razón se refiere a los intereses del individuo y no a la ocurrencia de eventos para los que se sostiene que la razón es objetivamente verdadera.

La objetividad de las razones depende pues de su universalidad. Al universalizar satisfacemos tres condiciones por lo menos: buscamos que toda persona acate la razón; pretendemos que la razón sea verdadera para justificar la promoción de un evento; y sostenemos que la razón será verdadera siempre respecto de todo evento peculiar. Conforme a esto eliminamos indexicalidad y pretendemos que la expresión de las razones genere neutralidad. Toda referencia reflexiva a los intereses particulares de personas o grupos mutila la naturaleza esencial del valor objetivo de las razones. Y la finalidad es que las personas se uniformen objetivamente en torno a razones fundadas en valores objetivos. En este sentido, el obrar es motivado por razones objetivas cuya universalidad funda moralmente el valor objetivo del obrar mismo. Entonces se dice que la voluntad motivada es una buena

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

voluntad, y, siguiendo a Kant, se mantiene un actuar conforme al deber donde la voluntad moral ajusta el hacer a los fines y no a los medios, de manera que las razones compelen a obrar categóricamente. Empero, hay una dificultad con el lenguaje del valor una vez que se identifican las razones: ¿podemos aseverar que la objetividad de las razones induce acciones objetivamente valiosas? Se podría suponer que la objetividad puede lograrse por causas moralmente subjetivas, como es el caso cuando todos concuerdan en su actuar por mor de satisfacer intereses particulares: en ese caso todos buscan su bienestar y, por tanto, lo aseguran al preservar el bienestar de la comunidad. Ahí el valor subjetivo del obrar postula razones objetivas acerca de lo que todos han de hacer con tal de labrar la seguridad personal. Pero la objetividad de las razones no queda refutada por el hecho de que sirva a propósitos egoístas de los miembros que comprenden la comunidad. Lo que se procura es únicamente que las razones objetivas sean consecuentes con el valor objetivo que se reconoce como intrínsecamente inherente a la composición social de la comunidad, i.e. no se trata de que las razones objetivas se fragmenten en valoraciones subjetivas a las cuales sirven, pues es claro que el tipo lógico de las razones no corresponde al tipo lógico de las intenciones (por lo menos no hay una correspondencia por mutua implicación). De lo que se trata es de que las razones objetivas motiven a actuar en la medida en que el hacer beneficia a la comunidad cuando ésta se valora a sí misma como objetivamente buena, necesaria, laudable o, en otras palabras, cuando la comunidad se exalta a sí misma. Por lo tanto:

(1) los individuos valoran su vida comunitaria;
(2) tienen razones para actuar según la valoración (1);
(3) actúan y preservan el sentido valorativo de la comunidad.

En ese tránsito de (1) a (3) la objetividad del valor coincide con la objetividad de las razones. La motivación para actuar depende de la universalidad de las razones, donde la justificación del evento efectuado descansa no solamente en las razones que permiten su promoción sino en la universalidad de una razón de valor; es decir, hay razones para promover A no únicamente porque es verdad de A que ha de ser promovida de acuerdo a las razones esgrimidas sino porque A erige y sostiene el valor confe-

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

rido a la vida en comunidad. Así las cosas, no diríamos que el homicidio es una acción justificable a partir de la razón de odio que siento contra la humanidad, pues ahí es obvio que no todas las personas acordarían que es verdad del 'matar a alguien' que toda persona debe 'sentir odio contra la humanidad' y porque, por otro lado, sancionar la muerte contra la humanidad (como la guerra o el terrorismo) es equivalente a destruir los fundamentos laudables de la vida en comunidad. Por ende, lo que se busca es:

i. actuar por razones *prima facie* de tipo universal;
ii. hacer descansar esas razones en razones *x* de valor procomunidad;
iii. sumarse así al proyecto altruista de la vida en común.

Para cumplir con las condiciones i-iii es necesario que las personas racionalicen su hacer. Eso se logra supeditando las inclinaciones de la voluntad a la universalidad de las razones. Y a eso se llama prudencia: requiere que el individuo atemporalice sus razones para hacer lo que hace dentro de un lenguaje neutro que elimine indexicalidad, y eso solamente es viable si el sujeto se sabe idéntico y continuo en el tiempo (tesis de identidad personal metafísica de la prudencia). Por otro lado, es necesario también que el individuo se impersonalice. Eso se conquista dentro de la comunidad cuando las razones para obrar son razones que uno sabe que serían buenas razones para el obrar de otras personas. Ahí lo que se hace es justificado por una razón que acogerían otros, de tal suerte que la prudencia en el hacer es prudencia comunitaria: se hace lo atinente al sujeto inmerso en la vida en comunidad, de modo que todo lo hecho no causa reprobación desde las demás personas a las que también se concibe continuas e idénticas en el tiempo. Y, por último, es necesario entonces que las razones que motivan el obrar de una buena voluntad sean objetivamente buenas razones tanto para mí como para los demás. Esto significa que los enunciados de razón son instanciables por mí y los demás toda vez que todos somos personas que podríamos vernos en la necesidad de justificar cursos de acción apelando a esas razones y no a otras; es decir, todos podemos convertirnos en valor de verdad de las variables de persona que aparecen en los enunciados que expresan las razones objetivas.

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

En lenguaje llano: todos pensamos que el evento A ha de realizarse por las razones R aducidas, pues para todos es verdad R de A, y, además, todos estamos de acuerdo en el ejercicio de A en aras a la promoción del fin social de la paz perpetua, del bien común, del bienestar de todos. Y esto es fundamental por cuanto nos concebimos todos como fines y no como medios en la tarea que se afianza cuando el individuo ajusta sus instintos a la universalidad de razones por donde los demás individuos también ajustan su instintualidad. Lo subjetivo deviene objetivo si el valor de la acción personal se impersonaliza. Y eso, afirma Nagel, se puede virtualizar al momento de motivar la voluntad a obrar conforme a razones de cuño objetivo-universal. Veamos si eto es plausible. La pregunta es ésta; ¿es la forma del imperativo suficiente para fundar la moral? Veamos algunos problemas vinculados a la naturaleza de la fragmentación de los valores donde se manifiesta al menos el modo irracional del obrar.

b. Naturaleza de la fragmentación del valor

En su artículo "The Fragmentation of Value" Thomas Nagel* argumenta que los dilemas morales se deben al conflicto operante entre diferentes sistemas de valoración. Cuando no sabemos qué camino elegir entre dos cursos de acción posibles, puede ocurrir que las razones de peso para hacer A o B sean tan fuertes en un sentido u otro; y como quiera que las razones balancean o equilibran la decisión tanto por A como por B es claro que el agente no sabe qué hacer moralmente sobre la base de sus razones. Los dilemas morales —piensa Nagel— presentan una doble cara: por un lado puede suceder que dentro de una misma actitud valorativa se den conflictos en los que el individuo no sabe qué hacer, como cuando se siente obligado con la familia y el Estado a la vez y no sabe cuál es el vínculo prioritario de obligación (en este caso, la perspectiva de valoración se define por la estrategia del compromiso del individuo con los demás, sus obligaciones con otra gente y las instituciones). Sin embargo, puede haber conflictos entre diferentes actitudes valorativas, como cuando el individuo está constreñido a responder a su familia

* Contenido en *Mortal Questions*.. Véase la bibliografía al final del texto.

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

preservando su vida pero al mismo tiempo debe sacrificar su vida por mor de la utilidad pública (en este caso, la perspectiva de valoración se define por dos estrategias: la que liga al individuo a la institución familiar y la que lo liga con el bienestar del mayor número de gente). Los conflictos dentro de perspectivas de valoración diferentes podrían superarse apelando a razones *prima facie* que pesaran sobre razones *segunda facie* (serían las razones más universalizables las que prevalecerían sobre el rango de legitimidad de las menos universalizables). Al enfrentar conflictos entre perspectivas de valoración ocurre sin embargo que las razones de una perspectiva no pueden tener peso sobre las razones de la otra; y entonces la decisión de lo que hay que hacer se deja al azar o al arbitrio, pues no existen criterios supravalorativos que zanjen el dilema entre sistemas de valoración. Hay diferentes categorías o tipos lógicos de valoración —piensa Nagel—. Los tipos son los siguientes:

1. valores que dependen de las obligaciones específicas que tiene un individuo con otras gentes o instituciones;
2. valores que dependen del derecho que tiene un individuo a hacer ciertas cosas, o a que no le hagan ciertas cosas;
3. valores que dependen del cálculo de utilidad donde se procura el bienestar para el mayor número de gente;
4. valores que dependen del sentido de perfección que uno confiere a un hacer determinado;
5. valores que dependen del compromiso que uno tiene de realizar proyectos personales.

Los sistemas 1-5., fundan perspectivas de valoración distintas que pueden entrar en conflicto. En esos casos tenemos un dilema, y —piensa Nagel— su solución exigiría un ordenamiento jerarquizante entre los sistemas o perspectivas aducidos. La ética empero no es reducible a ordenamientos únicos. Nadie puede afirmar que la obligatoriedad moral impera sobre los derechos individuales conforme al cómputo de utilidad; o que los compromisos con la institución familiar pesan sobre la utilidad que reporta nuestro acceso a la guerra. Ninguno de los ordenamientos es definitivo: 1 pesa sobre 3, 3 pesa sobre 2, 2 pesa sobre 4 y 4 sobre 5 es un sistema; pero 54321 es un sistema y 12345 es otro. La perspectiva de valoración depende mucho de la ubicación de donde parta el ordenamiento idóneo al individuo. Nagel sostie-

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

ne que los valores están fragmentados porque no hay un sistema unívoco de ordenación, y porque la vida individual atraviesa por diversos roles de valoración que son excluyentes entre sí. Por lo tanto, en mi vida profesional como médico decido sacrificar tiempo a mis hijos para dedicarlo a la medicina porque asumo la perspectiva valorativa del quehacer tendiente a la perfección; pero otro podría proponerse dotar de privilegio al vínculo con los suyos deponiendo la perfección para otras ocasiones, o, incluso, optando fielmente por la mediocridad. ¿Cómo fundar un criterio de valor? Nagel piensa que nuestra vida sabe qué hacer toda vez que estamos dentro de una estrategia u otra; pero cuando confluyen dos o más estrategias de modo conflictivo lo que hay que hacer es elegir un enfoque preferencial y ordenar la jerarquía del valor: esta jerarquía no es única ya que la ética es una disciplina que describe nuestras formas de vida, y no una ciencia que busca reducir todas las aguas a una fórmula única.

En el caso de las leyes universales que deben ajustarse a las inclinaciones de la voluntad, o, en sentido contrario, de las leyes universales que ajustan las inclinaciones de la voluntad a su mandato, se trata de adaptar los apetitos a la universalidad de una ley. Entonces se pide que la estrategia individual de valoración sepa qué hacer sobre la base de lo que sabrían hacer todos. Pero esto es imposible. La fragmentación de los valores nos habla claramente de aquellos momentos críticos en los cuales el tipo lógico de la universalidad es incompatible con el tipo lógico de la particularidad. Bertrand Russell nos ha advertido del error de afirmar "el conjunto de los conjuntos es un conjunto". En su teoría de los tipos nos ha pedido que no prediquemos una categoría de tipo lógico superior a una categoría de tipo lógico inferior. De igual manera, nadie puede aspirar a un total y pertinaz ajuste entre sus actos valorativos individuales y los universales ejecutados por los demás. Basta reprimir estrategias valorativas de cuño personal para falsear la distinción entre los tipos lógicos: eso pasa cuando uno desplaza perspectivas fundamentales en aras de otras que se supone idénticas a las desplazadas; es decir, cuando uno afirma que lo que valoran todos es lo que valora uno mismo. Entonces ocurren los atropellos debidos a la autoridad y el poder. En cuanto a la distinción russelliana entre tipos de valor necesitamos saber que la universalidad de la ley define ligas de tipo 1.2.3, aunque la particularidad de los apetitos defi-

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

ne valores de tipo 4 y 5. En muchas ocasiones habrá lucha entre tipos, de modo que el triplo (1, 2, 3) entre en conflicto con el par ordenado (4, 5). Tratar de someter un tuplo a otro es desconocer la teoría de los tipos y, más aún, olvidar el hecho palpable de la fragmentación de los valores. En más de una ocasión la forma universal expresada en los imperativos choca con la materialidad de nuestros afectos. La determinación material del universal no está garantizada. Por lo mismo, en los dilemas morales la salida no puede ser ni la de Kant ni la de Hegel. De acuerdo con Nagel o Nietzsche diremos que la salida lógica depende de la cancelación de todo reduccionismo lógico, y acoger entonces la perspectiva de ordenación valorativa que nuestro temple vital fundamente. En ese caso es evidente que la racionalidad por consenso objetiva sistemas de valoración compartidos. Al menos habrá un sistema en cada juego de lenguaje donde se hable de deber, y, entonces, habrá lugar a diversas relaciones interpersonales en función de los sistemas con los que han de vérselas oscilando los individuos. Oscilación que modificaría los sistemas de contexto a contexto. Así, sería necesario disponer del expediente hermenéutico adecuado para interpretar el tono simbólico de las estrategias de valoración. Al descifrar el sistema manifiesto habría que involucrar los múltiples mecanismos de inserción que operan estrategias inconscientes en el proceso de armonizar valores en comunidad. Eso significa que la estrategia manifiesta abre la posibilidad de otras estrategias en inciden en su presencia: ahí interviene el pasado de los individuos, la tradición de la que procede su tiempo vivido y las creencias que unen o integran su modo grupal. La racionalidad moral demanda la configuración de perspectivas; y, aún así, se precisa ubicar las perspectivas dentro de juegos donde la hermenéutica abre constelaciones de estrategias latentes que fundan el sentido. Hablaremos de eso en otra entrega.

Bibliografía

Foot, Ph. *Virtues and Vices,* University of California Press, California, 1978.

Hare, R.M. *The language of Morals,* Oxford University Press, Oxford, 1978.

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

Hare, R.M. *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

Hare, R.M. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Harman, G. *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, Nueva York, 1977.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Kant, I. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, Nueva York, 1965.

Kant, I. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Trans. and Analysed by H.J. Paton, Harper Torchbooks, Nueva York, 1965.

Kant, E. *Crítica de la Razón Práctica*, Estudio de F. Larroyo, Traducción de Manuel García Morente, Editorial Porrúa, México, 1980.

Kant, E. *La Paz Perpetua*. Estudio de F. Larroyo. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, México, 1980.

Kojeve, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1975.

MacIntyre, A. *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981.

Nagel, Th. *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, New Jersey, 1978.

Nagel, Th. *Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Nicol, E. *La Idea del Hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Nozick, R. *Philosophical Explanations*, The Belkanp Press of Harvard University. Cambridge, Mass. 1983.

Savater, F. *Invitación a la Ética*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983.

Warnock, M. *Ethics Since* 1900, Oxford University Press, Toronto, 1966.

Para mayor discusión sobre el libro de Thomas Nagel, ver: Richard Brandt. "The rationality of prudence", en *Philosophical Review*, 81, 1972, pp. 351-359.

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

JAN PATULA

La historia contemporánea desde la perspectiva centroeuropea*

Introducción

Sería demasiado atrevido pretender hablar en una breve exposición de la historia contemporánea de Europa, si uno no quiere limitarse a ofrecer sólo algunos rasgos generales, ya muy conocidos y debatidos. De hecho, tal tema sobrepasa las posibilidades físicas e intelectuales de una sola persona, tomando en cuenta la complejidad de los problemas, las barreras de numerosas lenguas y la inaccesibilidad a la documentación fundamental desde México, donde no se ha creado aún la mínima infraestructura a tales efectos. Mis incursiones esporádicas por la investigación me inducen a reclamar cada vez con mayor énfasis la necesidad de superar este atraso, mediante la difusión del interés de estudiar la historia de esta parte del mundo.

El objetivo de mi ponencia es restringido y consiste en la exposición de algunas ideas sobre la investigación de la época contemporánea, los alcances y las limitaciones que se han observado en la República Federal de Alemania y Polonia en el período de posguerra. Elijo deliberadamente estos países porque permiten ilustrar experiencias historiográficas muy interesantes poco conocidas en México. Los dos han vivido cambios estructurales profundos originados por la segunda guerra mundial, que han constituido desafíos para que la ciencia histórica explique el porqué de los mismos y la forma en que ambos países han logrado sintetizar su respectivo legado histórico en situaciones novedosas. Con esto quiero señalar que tanto la sociedad germano-occidental como la polaca han experimentado la historia contemporánea en carne propia a escala poco compartida con otras naciones, y que la "presión de la historia" —para utilizar la acer-

* Ponencia presentada en el II Simposio de Historia Contemporánea de México, en Querétaro el 23 de febrero de 1988.

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

tada expresión del eminente historiador polaco contemporáneo, W. Kula— ha ejercido una influencia decisiva en el comportamiento humano, al punto que los historiadores se han visto obligados a asumir una gran responsabilidad para su interpretación. Me parece que en los dos casos resulta perfectamente aplicable el juicio de Kula, cuando dice:

> Definimos la presión de la historia como una influencia de la visión del pasado sobre la actitud de los contemporáneos, la cual se ejerce muy a menudo a través de los patrones socio-costumbristas forjados con base en la materia histórica, de los patrones de los comportamientos sociales e individuales en tal o cual situación, de los patrones de las virtudes y de los delitos, etcétera, los cuales son transmitidos a escala social por diferentes medios, entre los cuales sobresale la educación.[1]

Sobra añadir que estos países quedaron situados en lados opuestos por la línea de demarcación establecida Este-Oeste, con diferentes sistemas socio-políticos y económicos. También, que sus sociedades han tenido respectivamente diferentes puntos de partida, inmediatamente después de acabar las hostilidades de la guerra; mientras que la germano-occidental sufrió una derrota total y la ocupación de su territorio, la polaca se encontraba nominalmente en el bando de los vencedores y se declaraba plenamente libre y soberana de su destino, con ambiciones de crear un ideal social. Por lo tanto, la ciencia histórica estuvo inserta en espacios y coyunturas políticas diferentes en cada uno de estos países. En consecuencia, las aportaciones historiográficas de las concepciones históricas produjeron efectos diferentes respecto de la asimilación de las "lecciones de la historia" reciente.

La Zeitgeschichte germano-occidental

La división en cuatro zonas de ocupación de lo que quedaba del Tercer Reich y de su capital, Berlín, propició una rivalidad entre las grandes potencias, que condujo a la formación de dos Estados alemanes en 1949: La República Federal de Alemania (RFA) y la República Democrática Alemana (RDA). Mientras que el prime-

[1] W. Kula, *Reflexiones sobre la historia*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1984, p. 121/22.

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

ro quedó asociado con las potencias occidentales, principalmente con los Estados Unidos, mediante múltiples vínculos políticos, económicos y militares, y asumió la responsabilidad moral y material de los crímenes nazis,[2] la RDA, aliada aún mucho más estrechamente a la Unión Soviética, declaró ser el "primer Estado obrero-campesino en el suelo alemán", renegando de cualquier herencia con el régimen anterior y de toda responsabilidad por la segunda guerra mundial.[3] De esto deriva para la RFA el problema de la continuidad estatal y la ambición de representar a todo el pueblo alemán hasta la solución definitiva, concertada en un congreso de paz, tal como reza el preámbulo de la Ley Fundamental, que sustituye a la Constitución de este país.

Por consiguiente, la ciencia histórica en Alemania occidental tuvo que enfrentar el legado histórico con todo el peso de la hipoteca e iniciar la exploración crítica de su pasado reciente. En esta tarea se topó con dos obstáculos, en apariencia insuperables, que bloqueaban el camino para una investigación seria. La primera barrera fue la de la aceptabilidad social del pasado nazi, que la gente no admitía luego de que casi la totalidad del pueblo alemán había estado comprometido activamente con dicho régimen.[4] La segunda dificultad provenía del peso de la tradición positivista de la historiografía alemana, que rechazaba programáticamente la historia contemporánea como objeto de estudio.

Recordemos que la ciencia histórica alemana se había erigido en la segunda mitad del siglo XIX en el modelo a seguir por su rigor metodológico y sólidas bases institucionales de investigación y enseñanza. Entre los principales presupuestos teóricos de L. von Ranke —la figura clave de la historiografía positivista alemana— se encuentra el de la independencia total del historiador respecto del tema de investigación, que no admite ningún compromiso ni juicio de valor sobre los hechos de estudio.[5] Independientemente de que tales preceptos nunca se han llevado a cabo —ni el propio Ranke podría sostenerlos con su obra— en los

[2] H. P. Schwarz, *Vom Reich zur Bundesrepublik*, Kohlheymer, Stuttgart, 1980, p. 54.

[3] W. Laqueur, *Europa después de Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1973, pp. 98-99.

[4] Cfr. las obras literarias de, por ejemplo, H. Böll, W. Borchert, B. Brecht.

[5] J. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista*, UNAM, México, 1980, p. 61.

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

medios académicos se estableció la norma de que no podrían ser objeto de estudio los acontecimientos ocurridos en los últimos 60 años —por los motivos que antes expusimos.

Sin embargo, sería inexacto decir que en la RFA de posguerra no se hicieron estudios sobre la historia contemporánea, sobre la época de la República de Weimar y de Hitler. Las investigaciones y publicaciones en su mayoría provenían de politólogos, con una visión e interés particulares. El gremio de los historiadores profesionales, ligado a la herencia positivista se mostraba muy reacio con respecto al estudio de la historia contemporánea. La situación resultaba tanto más extraña cuanto que los archivos estatales permanecían accesibles a los interesados. La sola e inmensa documentación reunida con ocasión del proceso a los criminales nazis en Nürenberg podía proporcionar abundante material para la investigación.

Esta reticencia fue rota por un grupo de historiadores de mediana y joven generación, con H. Rothfels a la cabeza, quienes se propusieron abrir el camino al estudio de la época contemporánea, denominándola *die Zeitgeschichte*. Según los conceptos de su principal impulsor, ésta debería ser:

> La historia de una época que nos invade con tantos nuevos desafíos originados por el derrumbe de antiguas constelaciones y lealtades nacionales, por el cuestionamiento de la soberanía de los Estados individuales, por el intento de integraciones federativas, por la pérdida relativa de la importancia del continente europeo en el mundo, por la terminación de toda la política colonialista, por el aumento de número de habitantes y, a la vez, de las fuerzas productivas, hasta llegar a la automatización del proceso de trabajo, por la ruptura de antiguas formas de expresión artística y por la experimentación de las nuevas, por el surgimiento de capacidades autodestructivas de las ciencias naturales y de la técnica, que representa incluso el peligro de la desaparición de la vida humana misma, por el despliegue de lo inhumano en la dimensión nunca antes vista.[6]

Desde el principio —fines de los años 50— se desató una ola

[6] H. Rothfels, "Die Zeitgeschichte als Herausforderung", *Historische Zeitschrift*, no. 1, 1957, p. 6.

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

de críticas en contra del término mismo, que literalmente significa "la historia temporal". A algunos oponentes, la expresión *die Zeitgeschichte* les parecía un contrasentido, una contradicción en sí, ya que según ellos el término *geschichte* (la historia) se refiere al pasado, a "lo realmente sucedido" —como expresara una vez el propio Ranke— y *zeit* (el tiempo), en el sentido otorgado por Rothfels, se relaciona con el momento actual, que presenciamos y vivimos directamente. Para otros críticos, menos atados a la herencia positivista, el término contenía una redundancia, dado que sus dos componentes expresan prácticamente lo mismo: el tiempo. Argumentaban —y obviamente con razón— que la historia no puede existir sin el tiempo.[7]

Tampoco faltaron intentos por sustituir la designación, cada uno esgrimiendo sus argumentos correspondientes. La discusión quedó superada cuando el término *Zeitgeschichte* se afianzó y adquirió respeto en los medios universitarios y editoriales.[8]

Otra controversia se centró en torno a la extensión cronológica de la *Zeitgeschichte*. Cabe recordar que para la historiografía francesa —y la que se ha desarrollado bajo su influencia— la historia contemporánea comienza con el estallido de la Revolución de 1789, porque, se arguye, con esta fecha se inicia una nueva época no sólo para Francia sino para casi todo el globo. En cambio, para los ingleses, la *Contemporary History* se inicia en 1832, año de la reforma parlamentaria que permitió establecer un moderno sistema representativo en Inglaterra, que sirviera de inspiración a fuerzas democráticas de otros países. Para los historiadores alemanes en cuestión, extensiones cronológicas tan grandes resultaron inadmisibles, por la simple razón de que la historia de su pueblo había sufrido en el espacio de menos de dos centurias múltiples rupturas en los planos político, social, ideológico y cultural.

Los partidarios de la *Zeitgeschichte* coincidieron en que el punto de arranque para la historia contemporánea debería situarse en 1917, año que abre la "época coetánea".[9] Insistieron en que aquel año tuvieron lugar dos acontecimientos que marcaron de

[7] Cfr. el resumen de las controversias al respecto en: B. Scheurig, *Einführung in die Zeitgeschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970, p. 4-5.

[8] *Ibidem*, p. 5-6.

[9] H. Rothfels, *op. cit.*, p. 11.

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

manera decisiva la evolución de la humanidad: los Estados Unidos entró en la primera guerra mundial y en Rusia estalló una revolución con el objetivo de eliminar el capitalismo y construir un nuevo régimen social. Estos hechos, en la visión de los propagadores de la *Zeitgeschichte,* son más que nada símbolos de cambios mucho más profundos y de alcance universal, cuyas consecuencias perduran hasta nuestros días. A partir de esta fecha se observa un despunte para un nuevo orden internacional, en el cual los dos Estados asumirán respectivamente un papel hegemónico a escala mundial, con las intenciones opuestas de moldear las relaciones internacionales. Pero también, desde el fin de la primera guerra mundial, presenciamos el declive de Europa en el concierto mundial, así como en el plano interno un resquebrajamiento de las estructuras estatales y del orden social, al surgir las ideologías totalitarias del fascismo y el comunismo. También desde este momento se habrán de acentuar nuevas configuraciones y procesos de dimensión planetaria, que son señalados desde la definición misma de la *Zeitgeschichte* dada por Rothfels.[10]

La *Zeitgeschichte* sostiene una visión dinámica de la historia, ya que postula que en el transcurso del tiempo se extiende el espacio cronológico y que las investigaciones iniciadas como coetáneas se irán volviendo "clásicas". Sin embargo, los portavoces de la nueva corriente recomiendan conservar una mínima distancia —aproximadamente de una década— para abordar un tema, con el fin de evitar la emotividad momentánea y reunir documentación más completa. En todo caso, rechazan la rigidez de adoptar un límite entre lo que es "todavía actualidad" y lo que ya pertenece a la historia contemporánea, haciendo hincapié en que la solución de este dilema depende, en última instancia, del planteamiento de las hipótesis de investigación y del cumplimiento de los requisitos para que sea un trabajo histórico.[11]

¿Ostenta la *Zeitgeschichte* una particular teoría de la historia que le da cohesión y rasgos distintivos respecto de otras concepciones del quehacer histórico?

En primer lugar, sus promotores y cultores enfatizan que la *Zeitgeschichte* realiza una parte integral de la ciencia histórica, de

[10] Véase la nota 6.

[11] B. Scheurig, *op. cit.*, p. 11.

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

igual modo como la historia contemporánea se inscribe dentro de procesos históricos más largos. Por consiguiente, no corresponde hablar hablar de una sola teoría de la *Zeitgeschichte*, como sería atrevido proponer una teoría para la historia *tout court*. Por el contrario, el estudio de la historia contemporánea debería estar abierto a todas las teorías del trabajo histórico, que respectivamente pueden ser útiles a la explicación histórica. Pero en ningún momento debe perderse de vista la obligación de realizar toda investigación de historia contemporánea con el mismo rigor y requisitos metodológicos necesarios para cualquier investigación sobre historia "lejana". Esto se deriva de la obligación de todo historiador de no caer en ser "partidista, servicial cargado de emociones y resentimientos".[12] Naturalmente, el historiador —de cualquier período que se ocupe— no vive aislado sino que es un ser social, con una determinada visión del mundo, con una formación intelectual propia y con experiencias características de sus condiciones históricas; y todo esto se reflejará de algún modo en el tratamiento dado a su investigación.

En segundo lugar, con relación al hecho de conservar distancia, presuntamente imposible para el caso de la historia contemporánea, los partidarios de la *Zeitgeschichte* subrayan que lo determinante no es la distancia cronológica ni la espacial, sino una distancia espiritual que se expresa en el mismo afán de veracidad, explicación mejor documentada y lo más coherente posible.[13] En el caso de la historia contemporánea puede hacerse sentir una mayor presión por parte de las organizaciones institucionales a fin de propagar la versión oficial de los hechos, es decir, conforme a sus intereses. De ningún modo el historiador debe doblegarse a los requerimientos de los aparatos de poder, sino adoptar una actitud apolítica y distinguir los dos campos; no buscar aplausos ni inquietarse por los disgustos de los detentores del poder.[14]

En tercer lugar, lo más recomendable en el estudio de la historia contemporánea es la aplicación de diferentes métodos y

[12] H. Heimpel, "Zur Aufgabe der Zeitgeschichte", *Historische Zeitschrift*, no. 3, 1959, p. 112.

[13] J.R. von Salis, *Geschichte und Politik. Betrachtungen zur Geshichte und Politik. Beiträge zur Zeitgeshichte*, Orell Füssli Verlag, Zürich, 1971, p. 104.

[14] *Ibidem*, p. 111.

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

procedimientos comparativos a fin de destacar tanto lo singular como lo constante, lo paralelo, lo uniforme o lo análogo de fenómenos contemporáneos. Los métodos comparativos se imponen como imperativo de mucho más alcance en este caso que en el de la investigación histórica clásica, dada la complejidad del proceso histórico contemporáneo, en el que interactúan de manera dinámica las tendencias evolutivas heredadas del pasado con nuevos elementos, cuyos efectos totales aún no se han consumado plenamente. Con esta toma de posición, los historiadores de la *Zeigeschichte* se reconocen explícitamente deudores de la escuela francesa de los *Annales* y de la moderna sociología funcionalista norteamericana.[15]

Por otro lado y respecto a la particularidad de la investigación histórica contemporánea, cabe destacar que la misma se presta particularmente al estudio interdisciplinario, ya que sirve de objeto para varias ramas de las ciencias sociales. Este tipo de estudio puede y debe conducir a un beneficio mutuo en cuanto al uso de diferentes enfoques teóricos y procedimientos metodológicos.

> No sólo hay que saludar sino aceptar como mandato ineludible este enriquecimiento. Nuestro mundo se ha ensanchado y diferenciado a la vez; a él pertenece lo externo del hombre: el Estado, la economía, la naturaleza, la política social y la sociedad. Todo ello exige un enfoque multid+isciplinario y una especialización temática; un instrumento que la tradicional ciencia histórica no pudo o no quiso movilizar.[16]

Otra de las particularidades de la investigación de la historia contemporánea radica en la posibilidad de utilizar nuevas fuentes, desconocidas para la historiografía tradicional: cuadros, películas, grabaciones, entrevistas, etc. Más aún, los historiadores de la época contemporánea son capaces de crear sus propias fuentes —antes imposible de concebir— como son la posibilidad de elaborar y aplicar cuestionarios, realizar entrevistas o encargar memorias individuales o a escala generacional. Por cierto la

[15] D. Gerhard, "Vergleichende Geschichtsbetrachtung und Zeitgeschichte", en W. Besson, F.H. von Goertringen (hrg), *Geschichte und Gegenwartsbewusstsein*, Vandenhoeck & Rupprecht, Götingen, 1963, pp. 198-215.

[16] B. Scheurig, *op. cit.* p. 34.

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

historia contemporánea también se sierve de fuentes de los mismos tipos que la tradicional. En todo caso, y siendo la historia contemporánea una parte integral de la historia *tout court*, son aplicables los mismos preceptos y las mismas reglas de la metodología histórico-crítica de las fuentes, de tal modo que cualquier manual de la materia contiene "un instrumental propedéutico igualmente válido para la *Zeitgeschichte*".[17] Pero al mismo tiempo, como lo hemos mencionado, la investigación de la época contemporánea que utiliza nuevas fuentes exige también metodologías más sofisticadas, elaboradas por otras ramas de las ciencias sociales.

Finalmente, huelga añadir que la historia contemporánea presenta una situación paradójica en cuanto a la disponibilidad de las fuentes: por un lado, existe una abundancia de ellas y por el otro, se resiente su escasez, sobre todo, de las de procedencia institucional. Esta escasez se debe a la natural tendencia de cada institución a no revelar documentos comprometedores. La dificultad de acceso a ciertos documentos acarrea lagunas, pero no representa problemas insolubles —de modo semejante a como la escasez de fuentes para la historia antigua y medieval no impide emprender su estudio. El historiador en estos casos tiene que aprender a sacar el máximo provecho de los documentos existentes y valerse de materiales complementarios y sustitutivos.[18]

La *Zeitgeschichte* sigue desarrollándose, arrojando resultados altamente positivos difundidos a través de innumerables artículos y libros y llegando a establecerse sólidamente en la vida académica de la RFA.

La crítica de la historia contemporánea de W. Kula

Al abordar el tema de la crítica de la historia contemporánea hecha por el internacionalmente prestigiado historiador polaco, tenemos que tener presente que sus observaciones no se limitan a las experiencias de su país, sino que pueden extenderse a los demás de Europa Central para el período 1945-56. En toda la región se llevaron a cabo procesos de transformación a fondo de las estructuras socio-políticas y económicas semejantes, con co-

[17] P. Kirn, *Einführung in die Geschichtwissenschaft*, Fisher Verlag, Frankfurt am Main, 1971, p. 129.

[18] J.R. von Salis, *op. cit.*, p. 108.

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

rrespondientes cambios en la vida cultural e ideológica.[19] Sin desatender ciertas diferencias particulares, sobre todo de ritmo y matices, la voz individual de Kula constituye una articulación general para la historiografía de la época en esta región.

Las críticas de Kula se titulan *Reflexiones sobre la historia* y fueron publicadas originalmente en 1957, en el momento cumbre de la superación del legado estaliniano en Polonia. Es menester mencionar en este contexto que el autor había venido participando activamente en la construcción de una nueva concepción de la historia, desempeñándose además como profesor en la Academia de Ciencias Sociales del partido, bajo el estandarte de estudios de las llamadas "tradiciones progresistas". En honor a la verdad, hay que añadir que Kula había asumido la actitud de hombre de izquierda desde antes de la segunda guerra mundial y que su caso no fue el de uno de los "conversos" al marxismo de la noche a la mañana. Va a mantener su posición en el libro referido, si bien desprovista de ilusiones infundadas y decidido a erradicar las experiencias negativas, cosa muy visible cuando hace balance de la historiografía del período anterior.

> ¡Las tradiciones progresistas! Este término provoca la hilaridad del historiador, pues éstas fueron ya burladas eficazmente en los años pasados. El descubrimiento de las tradiciones progresistas corresponde al período pasado. Éstas constituyeron, según los directores de la política cultural, una función fundamental de las ciencias históricas. Hubo incluso quienes llegaron a proclamarla como la función única, exhortando al historiador a cada paso...[20]

En la concepción a la que se hace referencia se impuso a la historia una visión teleológica del devenir extremadamente unilateral y mecanicista, por la que se explicaba toda la evolución en función de una finalidad precisa, que era la realidad existente. Tergiversando la metodología marxista y fustigando cualquier otra con epítetos de "burguesa", la historia estuvo condenada a aportar pruebas en el sentido exigido por el interés

[19] Existe una abundante bibliografía sobre este tema; cfr. L. Nagy, *Democracias populares,* Aymá, Barcelona, 1968, pp. 9-127; F. Fejtö, *Historia de las democracias populares,* I. Acontecimientos, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, pp. 37-77.

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

ideológico, aún a costa de abiertas falsificaciones y mentiras groseras. Kula no esquiva la reprobación total de la concepción de la historia y la sociedad prevaleciente en la época estaliniana, cuando dice:

> El período pasado se caracterizó por una concepción *sui generis* de la sociedad, acondicionada al servilismo adecuado a determinados fines. Tal concepción, extremadamente dicotómica y propagada hasta los límites del absurdo, representaba la incorporación contemporánea y radical del maniqueísmo...[21]

La historia contemporánea era, sin duda, mucho más afectada por las arbitrariedades y aberraciones impuestas desde arriba. Abandonando incluso la doctrina marxista, ya de por sí reducida al listado de dogmas infalibles, la época contemporánea quedó presa de interpretaciones subjetivistas, en las cuales no tuvieron cabida otros elementos explicativos que no fueran los que encajaran en "una línea política justa", encabezada por un dirigente que gozaba de gracia según "la doctrina vigente del partido".[22] Tal versión reduccionista se aplicó con mayor frecuencia al estudio de la clase obrera, tema favorecido oficialmente, de cuyo enfoque dice el autor:

> La clase obrera separada de la nación; el Partido, de la clase; y la dirección ideológica, de la vida del Partido; esta impresión recibe uno cuando lee estas publicaciones, y así fue como se investigó la historia del movimiento obrero en Polonia (y de muchas otras naciones), privándose de la posibilidad de un análisis científico.[23]

Dentro de la praxis historiográfica sobre el movimiento obrero no debe sorprender la ausencia del análisis de todos los elementos constitutivos en su formación, así como de la estructura social en general. En cambio, para explicar las veleidades ideológicas y las derrotas políticas del movimiento obrero en el pasado se recurría muy a menudo a la teoría de los complots, de

[20] W.Kula, *op. cit.*, p. 103.

[21] *Ibidem*, p. 130.

[22] *Ibidem*, p. 130.

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

la infiltración en sus instancias directivas, por agentes que consciente o inconscientemente habían servido a los intereses del enemigo. Kula recuerda en cierto pasaje la tristemente famosa tesis de Wyszynski, procurador general de la URSS en la posguerra, de que no es necesario establecer el vínculo causal entre la culpabilidad y su comprobación. Con la lógica de esta monstruosa doctrina, miles y miles de personas perdieron la vida.

Sobre todo en el apéndice, titulado "Gusla" (término intraducible del antiguo polaco, con el que se denomina una fiesta en honor a los muertos y para reflexionar sobre el pasado y el presente) se revela un testimonio lleno de desgarramiento sobre las prácticas observadas en su entorno, compartidas por sus compañeros de trabajo. Pero el libro no se detiene en la mera denuncia de absurdos a los que fue conducida la ciencia histórica bajo el estalinismo, por más dolorosos y dañinos que hayan sido. Reconoce que en el mismo período se registró un avance incomparable de las clases populares, se llevó a cabo una verdadera revolución en la educación y la cultura, se logró impulsar la industrialización y la urbanización; y todo ello hecho con el ideal más noble. Al mismo tiempo Kula indaga en su texto cómo escribir historia de otra manera, sin retroceder a las posiciones del positivismo. Al concebir la historia como "el conocimiento sobre los valores sociales y también como una creación cultural", (p. 21), propone una dimensión social, libre de manipulación y de mitos, pero capaz de esclarecer el camino de la liberación del hombre. En este sentido, la ciencia histórica puede cumplir una importante función social, ser no sólo educadora en el sentido tradicional del término, sino formadora de conductas sociales y acciones institucionales. Tal vez al lector extranjero —como también a cierta literatura de Europa central— resulte exagerada su convicción cuando afirma:

> Nosotros sabemos mejor que otras naciones que con la historia se vinculan innumerables emociones sociales, sabemos que la historia puede servir de bandera para la lucha por la libertad, pero también contra la libertad, y sabemos, asimismo, que la historia ha sido utilizada en el pasado reciente para justificar tanto lo bueno como lo malo.[24]

[23] *Ibidem*, p. 129.

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

Dentro de esta misión social, corresponde pues a los historiadores analizar e interpretar la herencia del pasado, pero deben hacerlo con el espíritu de la veracidad, de búsqueda de objetividad, por más que incomode a los detentores del poder o a la sociedad misma. Constatando que sólo una parte del legado histórico pertenece a la conciencia social, en tanto que asimilado por ella, el historiador debería, en primer lugar, centrar su atención en aclarar los componentes y particularidades de su formación, incluyendo la aparición y funcionamiento de estereotipos. En su trabajo, el historiador no debe rehuir emitir juicios de valor, consciente de su honestidad intelectual y responsabilidad social, dado que de otro modo,

> si el historiador se tapa los oídos ante las exigencias de que no emita juicios de valor puede dar lugar a que esta necesidad social sea satisfecha por aquéllos a quienes no les corresponde; recordemos que la historia opera con un material sumamente delicado y explosivo, y es tarea del historiador protegerlo para que no lo manipulen profanos o criminales.[25]

Las reflexiones de Kula atribuyen particular importancia a la historia contemporánea, por entender que encierra lo auténticamente vivo de la conciencia social. Dado que se amplía cada día, la historia exige una investigación de los fenómenos más recientes. (p. 26) En su opinión, tanto para Polonia como para el resto de Europa, la historia contemporánea realmente empieza a partir de la segunda guerra, que marca una línea divisoria tan trascendente, que casi convierte al período anterior en historia antigua. Asimismo, está consciente de que la investigación de los tiempos recientes plantea una situación novedosa; por un lado, el historiador de este período literalmente vive el transcurrir del tiempo que estudia, está empapado con la realidad cambiante y dispone de cuantiosos documentos al respecto; pero por otro, desconoce aún el desenlace final de los acontecimientos y no siempre le resulta clara la tendencia de un proceso en el cual participa. Dice que, esta situación natural e inevitable no debe impedir emprender los estudios correspondientes. Al observar la historiografía del pasado inmediato desde una perspectiva bastante larga, constata que casi siempre las primeras versiones no

[24] *Ibidem,* p. 90.

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

han sido sino falsificaciones en distinto grado. Kula presenta algunos ejemplos al respecto, como son diversas crónicas y memorias y algunos trabajos del Instituto Histórico del partido comunista polaco, donde él mismo trabajó durante el período estalinista. Si bien comprende que ciertas falsificaciones son inevitables hasta cierto punto, considera que las mismas serán derribadas por los futuros estudios. Directamente influido por los acontecimientos en Polonia durante el período 1945-56, en relación con el quehacer histórico el autor de esta monumental obra llega a la conclusión de que:

> Enfocada desde este punto de vista, la historiografía podría reducirse a un largo período de fabricación de mitos y a la lucha por la liberación de ellos. Se crean constantemente nuevos mitos —¡la capacidad humana para fabricarlos es inagotable!— lo que brinda al hombre un hermoso campo de batalla para liberarse de ellos.[26]

Por todo esto cabe subrayar que Kula se inscribe decididamente del lado de quienes se proponen luchar contra los mitos de la historia, sin importar su procedencia, al exigir del historiador "el coraje de luchar por abolir los altares tradicionales y no permitir que se eleven otros".(p. 151) Actitud sostenida en toda su producción posterior y fácil de constatar dado que casi todos sus libros han sido traducidos al español. En sus *Reflexiones sobre la historia* anuncia su compromiso con la historia del futuro y lo hace sin temer la grandilocuencia patética, al postular:

> Si la salvación del mundo está realmente en la lucha por la construcción de un moderno poder popular, por la unificación de la humanidad a través de la democracia y abolición de los privilegios de clases y naciones, por la emancipación del hombre de los mitos y la creación de una moral laica y una justicia real, entonces también la ciencia histórica debe comprometerse con ello y sólo por esto vale la pena cultivar la historia...[27]

[25] *Ibidem*, p. 102.

[26] *Ibidem*, p. 26.

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

Conclusiones

Es incuestionable que las dos tomas de posición respecto de la historia contemporánea se han nutrido de las respectivas experiencias en contextos sociopolíticos diferentes. Asimismo, ambas han tenido que enfrentar distintos retos, frutos de diferentes y hasta opuesta tradiciones historiográficas y condicionantes ideológicas. No obstante, y esto es lo que presentan en común, las dos se propusieron despejar los obstáculos para abrir un espacio al estudio de la historia contemporánea, abogando por una investigación seria, bien documentada, veraz y objetiva hasta los límites de lo posible. Sin embargo, la historiografía de la RFA y de Polonia —para no hablar de otros países del bloque soviético— se desarrolló de manera diferente y produjo resultados sociales muy variados. Por las limitaciones de espacio que condicionan el tratamiento de una tarea gigantesca, me limitaré a señalar los principales rasgos de la evolución historiográfica de ambos países.

La *Zeitgeschichte* germano-occidental se ha ganado la respetabilidad académica dentro y fuera de sus fronteras, convirtiéndose en una corriente historiográfica y en parte integral de las ciencias históricas. Prueba de ello son la formación de institutos especializados, su enseñanza a nivel universitario y las innumerables publicaciones de libros y artículos en revistas especializadas y de divulgación. El hecho de que la investigación sobre la historia contemporánea de Alemania provoque grandes discrepancias y hasta acaloradas discusiones en foros públicos demuestra su vivacidad y constituye una experiencia altamente saludable desde el punto de vista social. Recordemos para el caso la tormenta desatada en los últimos años en torno al tema del exterminio de judíos durante la segunda guerra, conocida como "la disputa de los historiadores".[28] Vista en su conjunto la *Zeitgeschichte* germano-occidental, teórica y metodológicamente abierta y contando con espacio y medios adecuados, es lícito afirmar que ha contribuido esencialmente a "superar el pasado" (*Vergangenheitsbewältigung*), en el sentido de permitir analizar e interpretar críticamente el legado histórico de su pueblo —nada halagüeño por cierto para la sociedad de la RFA—. En cambio, la historio-

[27] *Ibidem*, p. 151.

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

grafía contemporánea polaca tuvo que seguir un sendero distinto. Hay que situar las *Reflexiones* de W. Kula a la luz de la experiencia del período anterior, como una especie de *memento* dirigido tanto a los historiadores profesionales como a los gobernantes, al insistir que en la historia contiene "una carga de dinamita" y debe tratarse con extremo cuidado. Desafortunadamente, el llamado del autor de explicar científicamente las superficies ocultas de la conciencia nacional, de la vigencia de ciertos valores y estereotipos históricos no pudo realizarse en el marco institucional, ¡y no por culpa de los historiadores! Sin contar con una genuina autonomía universitaria y con la de los centros de investigación, además, sujeta a la guillotina de la censura, no podía prosperar el estudio de la historia contemporánea. El gremio de los historiadores profesionales, salvo pocas excepciones, rehuía abordar temas de la "historia viva" por no tener acceso a los archivos y por las insuperables dificultades para publicar los resultados de las investigaciones. Los trabajos históricos, al igual que los de otras ciencias sociales, fueron objeto de manipulaciones,[29] si bien no tan burdas como antes. Por otra parte, las publicaciones sobre la historia contemporánea tenían el sello de ser oficiales y, por consiguiente, chocaban con el muro de la desconfianza social, que las consideraba propaganda.

La situación sufrió un cambio notable en el segundo lustro de los años 70, cuando bajo fuerte presión comienza a organizarse la sociedad civil. Apareció, entre otras, la Sociedad de los Cursos Científicos con el objetivo de promover la investigación y el estudio de diferentes ramas de las ciencias sociales, incluida la historia contemporánea, que propagó fuera del marco institucional. En este período se incrementó la circulación clandestina de traducciones de autores prohibidos y publicaciones de emigrados, así como ensayos y verdaderos estudios de investigación de los científicos polacos. Todo esto marcando profundas huellas en la conciencia social, en primer lugar de los activistas de nuevas agrupaciones y de la élite cultural del país. En las mentes de mucha gente maduró paulatinamente la conciencia de emprender un cambio radical en el funcionamiento del sistema.[30] Es bien conocida la evolución posterior, que culminó con la mayor protesta

[28] Varios, *Historikersteit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtug.*

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

obrera en la historia del bloque soviético, en 1980. Menos conocidos con los componentes históricos en el comportamiento social del llamado período de "Solidaridad" de 1980-81. Para nuestros propósitos cabe rescatar de esos dieciséis meses el despertar del interés por la historia contemporánea del país, la movilización del gremio de los historiadores en esta dirección y las reivindicaciones sociales consecuentes de ventilar temas tabúes, las llamadas "manchas blancas" de la historia nacional. Como era de esperarse, eliminada de hecho la censura preventiva, afloró un alud de publicaciones sobre los problemas más espinosos en la historia del país, de las relaciones polaco-soviéticas —aunque no siempre con el debido rigor científico.

A partir de la imposición de la ley marcial en diciembre de 1981, que puso de relieve el divorcio entre la sociedad y el Estado polacos, la historia contemporánea se convirtió en un campo de batalla entre numerosas organizaciones clandestinas y los aparatos del poder. En su confrontación proliferan nuevas corrientes ideológicas que buscan su propia legitimación también en el terreno histórico, con distintas proyecciones de la historia futura y en abierta pugna entre ellas mismas, así como contra el Estado. La falta de consenso social que se observa a escala nacional se refleja fielmente en la explotación de la historia contemporánea con fines propagandísticos. Este ambiente poco halagador se asemeja al *paisaje después de la batalla* —para decirlo con el título de la conocida película de A. Wajda— con un saldo negativo para todas las partes involucradas en el conflicto, y también para la historia contemporánea.

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

JORGE SERRANO

Homenaje a Eduardo Nicol*

> Las cosas que de ordinario más difícilmente forman parte de los conocimientos de los hombres son las que en mayor grado son universales, porque son las que quedan más alejadas de los sentidos. A su vez, dentro de las ciencias son más estrictas las que son en mayor grado ciencias de principios. Y las que se apoyan en pocos principios son más exactas que las que se fundan en una adición de múltiples principios; así por ejemplo, la Aritmética es más rigurosa que la Geometría.
>
> Aristóteles. Metafísica I,2

La filosofía de la ciencia parecería que actualmente es un campo en plena ebullición. Sin embargo, o precisamente por ello, son muy pocas las cuestiones que se encuentran realmente resueltas; incluso, se puede decir esto refiriéndonos a temas que se encuentren suficientemente explorados. En ocasiones, ni siquiera está claro cuál debe ser el planteamiento adecuado de los problemas. En resumen, parecería que todo está por hacer. Dadas estas circunstancias no resulta difícil advertir que el momento de la síntesis todavía no ha llegado.

Si observamos la literatura general existente al respecto, la aseveración anterior parece ser perfectamente clara y exacta. No obstante, no lo es para todos. Eduardo Nicol entiende las cosas de otra manera, y tiene algo que decir en este sentido. En primer lugar, entiendo que lo que hoy denominamos Filosofía de la Ciencia no constituye para Nicol una disciplina genuinamente nueva. Entiende que está de moda en muchos lados y que, además, la forma de tratar muchos de los problemas que aborda sí constituye una novedad. Pero, quizá sólo eso. En su

* Conferencia pronunciada el 29 de enero de 1988 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

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

concepto —por las obras que le hemos leído— la Filosofía de la Ciencia hace lo que siempre ha hecho, en este particular y profundo sentido. En efecto, la Filosofía ha sido siempre la ciencia de la ciencia, o si se prefiere otra formulación: es una ciencia primera, *strictu sensu*.

Quizá sea interesante, instructivo y estimulante saber por qué piensa así Nicol. Negativamente hablando, ninguna de las ciencias particulares, que vienen a ser ciencias segundas puede, *de jure* responder con claridad —y sin residuo— a la pregunta por la ciencia. Es decir, no puede decirnos, en verdad y en profundidad, qué es lo que se debe entender por "ciencia".

Ahora bien, eso que denominamos "ciencia", el *factum* de la ciencia debe ser objeto de un estudio científico. ¿Quién podrá llevar a cabo este estudio? se pregunta Nicol. Ninguna de las ciencias segundas. Es sólo una ciencia o un saber primero el que podría —y el que debería— entregarnos una respuesta a esta cuestión.

Positivamente, quiere Nicol hacernos ver —completando lo anterior— por qué sólo la Filosofía, un saber primero, dijimos, puede encargarse de este cometido. Inicialmente: en el concepto de Nicol la distinción y, sobre todo, la contraposición, entre ciencia y Filosofía es relativamente reciente y relativamente arbitraria. En efecto, la Filosofía es ciencia, la ciencia es Filosofía. En el sentir de los entendidos, los "Principia" de Newton —*Philosophiae Naturalis Mathematica Principia*— es el libro científico más grande de todos los tiempos que jamás se haya escrito —muy pocas veces se ha dicho algo semejante de otra obra distinta de la que este año cumple trescientos años de haberse escrito— muestra que, para su autor, la física es Filosofía natural. Cierto, existen varias formas de pensar que reciben el nombre de Filosofía y que no son científicas, pero esto no obsta para dejar en pie la aseveración fundamental formulada anteriormente. La Filosofía estricta —la Filosofía Primera— siempre ha procurado dar razón de sí misma, es decir, del hecho de la ciencia en todas y cada una de sus manifestaciones.

Es cierto, igualmente, que la ciencia ha adoptado relativamente hace poco tiempo el método matemático como una parte fundamental de su método. Este método lo conoce Nicol y no sólo a nivel de simple diletante o amateur. Tratando el problema de la energía —uno de los problemas centrales de la física—

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

en el terreno de la ciencia que actualmente denominamos "física", nos encontramos con las pertinentes advertencias del autor que homenajeamos: "La discontinuidad... tiene dos aspectos. Provisionalmente diremos que estos dos aspectos son la discontinuidad corpuscular y la discontinuidad de la energía. Precisando aún más las cosas, conviene añadir que una cosa es la discontinuidad de la 'ciencia física' —que puede dividirse en dos niveles: macroscópico y microscópico— y otra cosa es la discontinuidad de la materia y de la energía, la cual se advierte en el nivel microscópico, pero no en el macroscópico. Ha sido precisamente el descubrimiento de esta discontinuidad real la que —entre otras cosas— ha escindido a la 'ciencia física' y ha provocado su discontinuidad interna. Quizá habría que demostrar que esta dualidad interna carece de fundamento teórico hasta nuestros días: pensamos que sería imposible que la causalidad sea vigente en un sector de la realidad física y no en otro sector".

Así las cosas, los átomos están compuestos de partículas ligeras con carga negativa —electrones— las cuales circulan en torno a un núcleo pesado de protones, que son partículas con carga positiva. Ni el electrón ni el protón vienen a ser unidades simples; se trata, más bien, de unidades complejas —estrictamente no son partículas elementales— y la complejidad de la estructura atómica va aumentando a medida que se descubren nuevos elementos nucleares. Por lo que se refiere a la energía, ha quedado establecido que las emisiones de radiación no se producen como un fluido continuo, sino más bien en cantidades finitas que son proporcionales a la frecuencia de onda. Ahora bien, el factor de proporcionalidad es una constante física universal, conocida como la "constante de Planck" —"h"—. Por otro lado, la discontinuidad de la energía viene a estar expresada por medio de una de las ecuaciones fundamentales de Einstein: $E = h\,v$ en la cual la "v" es una variable que expresa la frecuencia de una emisión de energía, "h" es un factor constante y "E" es la energía que manifiestamente siempre es un múltiplo exacto de "h".

Hay que tener en cuenta, por otra parte, nos aclara Nicol, que estos dos aspectos de la discontinuidad, que provisionalmente se han considerado como separados, en realidad no son independientes; más bien se unifican en el nivel atómico o inframicroscópico. Ya que en este nivel, que es auténticamente el nivel radical de la "ciencia física", el aspecto de la realidad que

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

denominamos materia no puede disociarse del aspecto de la realidad que llamamos energía. Los dos aspectos constituyen una misma entidad ontológica. Existen "cuantos" elementales de materia, y "cuantos" elementales de energía. Pero, ni el "cuanto" de materia puede considerarse como un aspecto puramente corpuscular de la realidad física, aparte de la energía, ni el "cuanto" de energía presenta un aspecto puramente "inmaterial" —tomado este término como lo toma la "ciencia física"—.

Pero, volvamos al punto en que hicimos esta digresión: la adopción del método matemático por la física, señalaba, no altera su principio vocacional, que no puede ser sino el mismo que el de la Filosofía, la cual es justamente, la ciencia de los principios.

Cierto, Nicol reclama —no acepta— en ocasiones lo precipitado de algunas especulaciones científicas que, sometidas a un análisis racional severo, muestran que en realidad, sólo se trata de hipótesis o conjeturas más o menos viables, pero que no pueden constituir la base para la elaboración de teorías estrictamente científicas. Por ejemplo, en ocasiones se emplea la noción de "universo" —sin confesarlo— en un sentido muy restringido y relativo: se trata del universo "conocido por nosotros". Y lo que conocemos nos obliga a pensar —por razones de razón y no sólo por razones de hecho— que el universo no tiene límite; que por mucho que mejoren nuestros medios de observación, siempre habrá un más allá; y, que, en suma, todo el sistema real que podemos abarcar no es más que una insignificante partícula del todo.

Es también significativa la profundidad, la radicalidad con que aborda el trabajo o la teoría de Heisenberg; que, bien miradas las cosas, a los ojos de Nicol, más bien se trata de "un tipo de relaciones" que no de un principio, ni mucho menos, de una "indeterminación". En apoyo a la aseveración anterior, nos aclara que la mayoría de los físicos más serios —tanto en su trabajo como sobre todo en lo que escriben acerca de sus trabajos— nos hablan acerca de una "relación de incertidumbre". Explicando un poco más las cosas: se trata, ciertamente, de una cuestión de hecho, pero que tiene una serie de proyecciones teóricas de alguna importancia.

Los tipos de pruebas experimentales en la física actual, capaces de comprobar el significado real —y no sólo intelectivo— de

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

las "relaciones de Heisenberg", llamadas de "incertidumbre", son múltiples. El primer tipo de experimentos es el que demuestra el "efecto túnel" de la física nuclear, previsto y aplicado teóricamente por Gamow: "si el tiempo que tienen a su disposición para 'nacer' las partículas 'alfa' en un núcleo de un átomo es muy breve, según las 'relaciones de Heisenberg', siempre existe una probabilidad de que puedan salir realmente algunas partículas fuera del núcleo, superando una barrera del potencial energético, inalcanzable según los cálculos de la física clásica —newtoniana—".[1] El segundo tipo de experimentos que comprueban la validez real y objetiva de las "relaciones de Heisenberg" son las mediciones de lo que es conocido como la "anchura natural" de las rayas espectrales provocadas por radiaciones emitidas por los átomos. Según la relación de "complementaridad", se dice que la anchura de la distribución energética es igual o mayor que el "*quantum* de acción" de Planck, dividido por la duración del proceso microfísico —del "salto quántico"— se concluye que la anchura de la raya o línea que aparece en un espectroscopio disminuye proporcionalmente a la "vida media" de la reacción atómica. Cuanto más tiempo tiene a su disposición un proceso "quántico", tanto más fina y delgada es la raya espectral que produce: he aquí un hecho que se ha demostrado con suma precisión en el efecto Mösbauer.[2]

El enunciado escueto de lo que aquí se quiere señalar, indica que: "resulta imposible conocer al mismo tiempo y con precisión igual la posición de un corpúsculo y su estado de movimiento". En términos un tanto más técnicos: "el producto de la incertidumbre sobre una coordenada por el componente correspondiente de la cantidad de movimiento, es siempre, por lo menos, del orden de la magnitud de la 'constante *h*' de Planck". El estado de movimiento del corpúsculo es tanto más incierto cuanto mejor se define su posición. Por consiguiente, un conocimiento preciso de la posición, implica una ignorancia completa del estado de movimiento.

Ahora bien, veamos cómo procede Nicol en un tema que tanto ha dado que hablar y escribir a científicos, filósofos —y tam-

1 Pero, perfectamente explicables dentro de la física moderna más ortodoxa.

2 Strobol W., "El determinismo como problema científico-filosófico", p. 106

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

bién a los que se denominan "filósofos de la ciencia", término éste que no entiende Nicol cuál es su significado real—. El hecho de esta relación, descubierto experimentalmente, altera los fundamentos de interpretación física de la mecánica ondulatoria. Esto ha dado lugar a lo que se denomina metodología probabilística. Sobre este aspecto del asunto, el filósofo no tiene nada que decir o hacer, como no sea aprender lo que le dice el físico, quien modifica su método de acuerdo a las necesidades del trabajo.

Otra cosa muy distinta es la supuesta crisis del "principio de causalidad" con ocasión de lo que —resumidamente— se viene señalando. La "relación de Heisenberg" se interpretó como "principio de indeterminación" debido a que representaba la crisis definitiva del "determinismo", que había sido la doctrina predominante en los siglos anteriores.

Tanto en Berlín, como en Gotinga, Heisenberg anunció lo que él consideraba no precisamente la "física moderna", que más podría entenderse como una "moda", sino la "física nueva", entendiendo por ello que más bien se trataba de una real novedad. Así las cosas, el análisis que abrazaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del más ligero átomo —el ideal de Laplace— lo poseemos hoy en día, como la fórmula nueva, conocida por todos los físicos.

Veamos esto con algo más de detalle: "La descripción espacio-temporal de proceso, por una parte, y la ley causal, en su forma clásica, por otra, son caracteres complementarios del suceder físico, que se excluyen mutuamente. El formalismo de la teoría corresponde a este hecho con la existencia de un esquema matemático de la teoría cuántica, que ya no puede ser interpretado como una vinculacion sencilla de objetos colocados en el espacio y en el tiempo".[3]

"Existe, por tanto, el esquema siguiente: en la teoría clásica: 'descripción espacio-temporal y causalidad'. En la teoría quántica: o descripción espacio-temporal y relaciones de 'indeterminación' o esquema matemático no espacio-temporal y causalidad".[4]

3 Heisengerg W., "Die Physikalischen Prinzipen der Quantentheorie", p. 48.
4 *Ibid.*, p. 49.

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

Antes de adelantar un breve análisis acerca del problema del determinismo, es menester averiguar el significado real de las "relaciones de complementaridad", que Heisenberg había ya introducido en el año de 1927,[5] como una ley básica de toda la microfísica. Ahora bien, si traducimos el lenguaje de las fórmulas matemáticas al lenguaje hablado, podemos decir: En la microfísica —a saber, la física del átomo, del núcleo y de las partículas elementales— los halos de extensión de los valores de parámetros "canónicamente conjugados" o "complementarios" son pares de valores que se componen de un término que indica un estado dinámico o energético, y cuyo producto tiene, por tanto, la dimensión física de la "acción" que precisamente está definida como una magnitud, esto es, una extensión espacial, multiplicada por un "impulso" o una "cantidad de movimiento", que, por su parte, es el producto —"masa multiplicada por velocidad"— y representa así, un estado dinámico o dinamizado. Por otra parte, la dimensión física de la acción se define como el producto de un intervalo de tiempo y el correspondiente valor de energía. Para explicarlo en un ejemplo numérico y concreto: si una partícula elemental está localizada en un contorno de 10^{-13} cm de diámetro, entonces los valores de la cantidad de movimiento que posee en este contorno oscilan en un intervalo de una extensión no menor que 10^{-14} g cm/seg, porque el producto da exactamente una cantidad del orden de magnitud del "*quantum* de acción" de Planck, que son 10^{-27} erg/seg. Desde luego, lo que hemos expresado aquí en un lenguaje objetivo, referido a la realidad misma con palabras como "halos" o "zonas de extensión", "contornos de localización", "intervalos de oscilación", con vistas a posibles mediciones experimentales se hacen notar como "márgenes de indeterminación" o de "incertidumbre"; pero, lo esencial que expresan las "relaciones de Heisenberg" es que existe una ley fundamental que rige y determina todos los procesos microfísicos de tal manera que los "parámetros complementarios" se vinculan mutuamente en una unión dirigida por el "*quantum* de acción", la constante universal de Planck.

Ahora bien, enfatiza Nicol, si volviéramos sobre las citas de Heisenberg —algunas las acabamos de mencionar— enten-

5 Heisenberg W., "Zeitschrift fur Physik", p. 172.

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

deríamos ahora mejor que la nueva física —y, en particular, la teoría quántica— no toca el "principio de determinación" real —entendiendo aquí leyes formales causales— sino que pone en tela de juicio su descripción espacio-temporal. Dicho con otros términos: no se trata de la causalidad como tal. Lo que está en crisis, lo que se critica, lo que incluso se descalifica, es la posibilidad de un "continuo real y físico" que actualmente se reemplaza, de acuerdo con el pasaje citado de Heisenberg, por "un esquema matemático no espacio-temporal". Hoy en día, como en la época de Galileo y de Newton —como en el "siglo de oro de la física clásica"— ningun físico duda de la "determinación" por causas. Cierto, esta "determinación" o causalidad determinista no puede llevarse a niveles atómicos o subatómicos. En este estricto sentido no puede concebirse como universal. Lo que ha desaparecido del horizonte de las consideraciones de todos los físicos, lo que ha llegado a su fin, es la "ilusión de Laplace", tal y como reza un célebre capítulo de Milic Kapek: "El impacto filosófico de la Física contemporánea".[6]

Esto que se viene señalando vendría a ser —en forma elemental, ciertamente— el famoso problema planteado por Zenón de Elea y la solución que a este problema propone Aristóteles. En todo esto que aquí se viene exponiendo, resumidamente se puede señalar que existe un gran error, o, al menos, imprecisión, y que aparece en muchas publicaciones sobre el tema, al señalar que la "nueva física" habría desmentido el programa de la física clásica, a saber: la determinación de fuerzas dinámicas —o de cambios energéticos, si se quiere mayor precisión— por leyes naturales, que permiten su formación racional-lógica en ecuaciones matemáticas. Si es verdad, por otra parte, que la nueva física rechaza lo que me he permitido denominar la "ilusión de Laplace", a saber —porque a esto se reduce—: un atomismo substancial y un continuo "medial", las dos cosas independientes, separables y aisladas entre sí.

Pero, la claridad de expresión de Nicol no deja nada que desear en este importante punto y a la letra nos señala: en fin de cuentas el determinismo no es sino una interpretación del prin-

6 Kapek M., "The Philosophical Impact of Contemporary Physics", pp. 289-332.

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

cipio de causalidad. Y, en este sentido, el problema es muy antiguo. Su primera formulación se produce en el siglo V a. C. y su autor vendría a ser Leucipo. Nada sucede por azar, todo sucede —señala el primer maestro del atomismo— por razón y necesidad. Ahora bien, es falso que nada suceda por azar; es falso igualmente, que lo azaroso no sea causado. La necesidad es inherente a la relación causal. Entiéndase bien: el azar no infringe el principio de causalidad; en realidad sólo invalida la teoría determinista. Captadas así las cosas, podemos apreciar que lo que sí está en crisis es una cierta forma de entender el predeterminismo o la predeterminación.

El fenómeno que no es determinable de antemano de ninguna manera se puede decir que en sí sea indeterminado. Es decir, tiene una causa tan determinada como los fenómenos que no son fortuitos sino previsibles.

Añade Nicol —y esto a todo lo largo de algunas de sus obras— que los hechos y razones que invalidan el determinismo teórico valen igualmente para una crítica del determinismo histórico, que, en realidad, viene a ser un hermano del que anteriormente nos hemos estado ocupando.

En esta forma de entender las cosas Nicol, apreciamos que tal y como se enunció al principio, su tesis aparece ahora manifiesta: el filósofo es científico y el científico es filósofo. Más precisamente, pueden señalarse algunos puntos o situaciones teóricas de convergencia, en los cuales unos y otros deben ocuparse de los mismos asuntos. Existen momentos en que la construcción teórica —me refiero a la ciencia positiva— llega a su cumbre. Entonces, movido por el impulso de sus propias meditaciones, el científico tiene la necesidad —en todo caso esto ocurre en los más representativos en la ciencia— de efectuar un examen retrospectivo y hacer un balance de lo que ha obtenido. Por otro lado, esta síntesis marca un límite en la investigación obligando a atisbar territorios inexplorados, entendiendo por ello no incluidos en el quehacer positivo. En esos momentos de superación de su propio dominio especializado, el científico actúa más específicamente como un filósofo. Trata de hacer Filosofía de su propia ciencia y de relacionar esta ciencia suya con las demás.

En cuanto al pensador que cultiva lo que Husserl denominó "la Filosofía como ciencia rigurosa" éste se ocupa de las cuestiones fundamentales de la ciencia en general, por oficio y en for-

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

ma permanente. La pregunta que formula Husserl "¿qué es lo que hace que una ciencia sea ciencia?", de ninguna manera se trata de una pregunta ocasional, ni varía en su intención por causa de los últimos descubrimientos científicos. Ahora bien, lo que se desprende de esto es que la llamada "Filosofía de la ciencia", que está de moda en nuestros días, es en rigor lo que hacen los científicos. Lo que hacen los verdaderos filósofos es simplemente Filosofía.

Descendiendo al detalle, Nicol recurre a un ejemplo que ilustra de manera palpable lo que hasta aquí se ha venido mostrando. Indica que, por ejemplo, lo que realizó Einstein desde el punto de vista estrictamente científico, no revolucionó totalmente la concepción filosófica del "cosmos", pero sí tuvo alguna incidencia en algunas categorías fundamentales. Observamos que Bergsón —en su momento— considera que la razón es una facultad adecuada para pensar lo inerte, pero incapaz de captar el dinamismo de la realidad vital. Si revisamos con cuidado la historia de la Filosofía, nos damos cuenta de que Leibniz, que era físico, matemático y metafísico al mismo tiempo, ya había concebido el dinamismo de la materia como la idea de una "vis" o fuerza inserta en ella, lo cual superaba la concepción geométrica de la mecánica. Tanto por la época en que vivió Leibniz como por otras razones, la física de su tiempo no disponía de recursos técnicos para realizar una investigación experimental que probara la doctrina que él sustentaba. Ahora bien, en la misma línea de pensamiento, Einstein da un paso de enormes consecuencias con su famosa ecuación de la energía, es decir, en su idea de la igualdad de la materia y de la energía —formulada en su ecuación de todos los científicos conocida—. De esto se desprende la concepción —formulada matemáticamente, es decir, racionalmente— de un "cosmos" material, pero dinámico, lo cual invalida la teoría bergsoniana de la razón. Ahora bien, si esta razón humana es capaz de captar el dinamismo de una realidad material esencialmente activa, nada impide que pueda captar, igualmente, el dinamismo vital. Podemos añadir que este dinamismo universal, esta inherencia del cambio en el ser físico, tiene igualmente, antecedentes muy antiguos. Lo encontramos ya en la Filosofía de Heráclito.

Pero, volvamos a lo que hacen las ciencias, los científicos y los filósofos, en el concepto de Nicol. En la física —pero también en

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

la biología— la progresiva penetración de las investigaciones en el sentido de la profundidad, determina una progresiva restricción en el sentido de la amplitud. La especialización viene a ser inevitable debido a la complejidad de los dominios sometidos a estudio. Resulta difícil, por no decir más, abarcar todos los sectores de una misma ciencia con igual competencia o autoridad. La investigación positiva consume mucho tiempo; su avance requiere muchas veces la cooperación interdisciplinar e internacional, y en estas condiciones es difícil efectuar una síntesis de diferentes programas de trabajo. Es fácil apreciar —si se observan con cuidado las cosas— que las ciencias, para seguir con el ejemplo, la física, avanza mucho y rápidamente, pero por pequeños pasos. Es decir, sus descubrimientos son parciales, sus trabajos, monográficos. Concretamente, en la física no ha habido desde Einstein un solo autor que sea —*strictu sensu*— un verdadero pensador, es decir, un hombre capaz de llegar a las grandes síntesis teóricas integrales.

Conviene, por otro lado, señalar que acutalmente existe en las ciencias una crisis —no precisamente en la fecundidad de la investigación positiva que es asombrosamente variada— sino acerca de los fundamentos. Ahora bien, la crisis parece una paradoja: consiste en que ningún investigador pone en cuestión el cuerpo entero de su propia ciencia y de la ciencia en general. En particular, la ciencia natural, la física: después de los grandes debates provocados por las "relaciones de Heisenberg", los físicos parecen haber desistido de cualquier intento de resolver el problema teórico de la causalidad. Bien es verdad que éste es un problema específicamente filosófico. Nada impide, por supuesto, que un físico sea al mismo tiempo un filósofo. Pero, el problema de la causalidad no puede plantearse —y, sobre todo, resolverse— en los términos particulares de una ciencia especial. Y esto debido a que la causalidad abarca la totalidad de lo real.

Sobre las relaciones que existen entre ciencia y técnica tiene también Nicol unas ideas que no dejan lugar a dudas acerca de su capacidad de pensador serio y profundo. Veamos lo que señala en algunas de sus obras a este respecto. La distinción, cada vez más imprecisa entre ciencia y técnica se establece con base en los respectivos fines. La ingeniería genética, por ejemplo, se halla en una posición peligrosamente cercana a la línea divisoria. Una cosa es el saber con vistas a la utilidad. La confusión

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

se produce porque es una misma persona la que hace ciencia y la que hace tecnología. El tránsito de un dominio al otro es casi imperceptible. Por esto, la discusión no recae sobre los fundamentos, sino sobre las consecuencias, sobre las cuestiones psicológicas, morales, éticas y hasta legales que plantea el desarrollo de la biotécnica, por ejemplo. Pero, hay algo que no ofrece dudas: el puro saber científico no entraña ningún peligro. Sé que el tema es delicado, pero los lineamientos generales de Nicol son los que aquí nos interesa ponderar. El peligro puede surgir en las aplicaciones de ese saber; éstas ya no son ciencia, sino tecnología. Sin embargo, esa confusión mental que consiste en dar más valor a una ciencia cuando son mayores los resultados prácticos que de ellla pueden derivar, es algo muy común y típico de nuestros días.

Incidentalmente, apréciese que a la Filosofía se la juzga como una no ciencia, pues es completamente inútil. Sin embargo, es justamente lo contrario lo que es cierto: es más puramente ciencia porque no produce utilidad.

Terminemos homenajeando a un hombre que siempre ha querido en su vida profesional hacer de la Filosofía una ciencia rigurosa, una verdadera *episteme*, una "ciencia filosófica"; pero, una ciencia filosófica que se explique acerca de sus propios principios; es decir, una *sophia*. La pretensión de que lo que se ha llamado Filosofía fuera ciencia, existía ya en el círculo socrático. Pero, la cuestión está en saber lo que es ciencia. Mientras que para los socráticos —y en buena medida para Platón— ciencia es definición de lo que las cosas son; para Nicol, se trata de ir más allá, se trata de hacer Filosofía haciendo de ella —en palabras de Husserl— una "ciencia absolutamente rigurosa y que da cuenta de sí misma, autofundamentándose".

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

MICHEL TOURNIER

Isabelle Eberhardt o la metamorfosis consumada*

San Petersburgo durante los últimos resplandores del zarismo. El general Carlowitch von Moerder decide contratar un preceptor para Nicolás, Nathalie y Vladimir, los tres hijos de su matrimonio con Nathalie Dorortée Eberhardt de soltera. El preceptor se llama Alexandre Trophimowsky; "Vava" para los amigos íntimos. Tiene cuarenta y cuatro años. Es un pope armenio que ha colgado los hábitos para convertirse al socialismo; posee una cultura enciclopédica y una enorme vocación al vodka. Pronto juzga más interesante convertir a Nathalie Dorotée a sus ideas que enseñarles griego y latín a sus alumnos. Lo hace tan bien que la seduce y luego la rapta con sus tres hijos, dejando en San Petersburgo a su mujer, a sus hijos...y al general Von Moerder, que no se explica el repentino vacío a su alrededor. Sin embargo, sigue la pista de los fugitivos y los alcanza en un hotel de Nápoles. Se producen homéricas disputas entre el ex pope y el marido burlado. Vava, quien profesa la libertad sexual, concede generosamente a los Von Moerder su última noche conyugal; al día siguiente el general regresa en tren a San Petersburgo. Muere un año después y deja una herencia bastante conflictiva, pero que permite a los inmigrantes establecerse. Así, en 1872, Vava, Nathalie y los niños —que son ya cuatro por el nacimiento del pequeño Augustín— se instalan en Meyrin, cerca de Génova, en una quinta a la que se le da pronto el nombre de "tropical", porque el ex pope se afana en cultivar cactus en su jardín. En febrero de 1877, Vava viaja a San Petersburgo para poner en orden la herencia del general. Durante su ausencia, Nathalie da a luz a su quinto hijo, una niña que recibe el nombre de Isabelle Wilhelmine.

¿De quién es hija Isabelle Eberhardt, cuya vida novelesca da

* Del libro de ensayos literarios de Michel Tournier titulado *El vuelo del vampiro*, de próxima aparición con el sello del Fondo de Cultura Económica. (Traducción de José Luis Rivas).

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

comienzo con un misterio? En su libro consagrado a Rimbaud,[1] Pierre Arnoult atribuye sin rodeos la paternidad de Isabelle al autor de "El barco ebrio". Para ello se basa en tres indicios, por lo demás muy frágiles: el parecido físico entre Isabelle y Rimbaud; la presencia de Arthur en la región del lago Léman en junio de 1876; el nombre de la recién nacida, Isabelle Wilhelmine, inexplicable por el lado de los Moerder-Trophimowsky, pero vinculado por parte de Rimbaud con su hermana preferida y con la reina de Holanda, en cuyo ejército acaba de alistarse. Françoise d'Eaubonne, en su excelente biografía de Isabelle Eberhardt,[2] añade a dichos indicios un misterioso juramento, avalado por el testimonio de varias personas: "Yo moriré convertida en musulmana como mi padre". Desde luego, no se trata de Trophimowsky y no podemos sino asombrarnos del extraño tropismo que el Islam obra en los destinos de Rimbaud y de Isabelle Eberhardt. Una y otro fueron sinceros conversos. Isabelle Rimbaud cuenta que su hermano, al agonizar, recitó la plegaria *Allah kermin*.

Era preciso mencionar, desde luego, esta hipótesis de Pierre Arnoult, que evidencia un romanticismo descabellado; no obstante, la audaz y genial Isabelle Eberhardt no tenía necesidad de ese parentesco extraordinario.

Si Trophimowsky no es el padre consanguíneo de Isabelle, sin duda es su hija espiritual. El ex pope educa a sus cinco hijos en ruso, francés y alemán; los somete a una presión espiritual abrumadora, febril, agitada, con el auxilio de una enorme y extravagante biblioteca. Por supuesto, el ambiente de la quinta tropical nada tiene de apacible. Un día, Nathalie, la hija mayor, se fuga con un oficial en medio del aluvión de maldiciones que profiere su padre. Después, Vladimir, uno de los dos mediohermanos de Isabelle, se suicida con gas. Más tarde Nicolás retorna a la Santa Rusia. Isabelle se queda con su otro mediohermano, Augustín, con el que está unida como a su *alter ego*. ¿A quién se parece Isabelle cuando es adolescente? Un visitante refiere:

> Mucho había oído hablar del maravilloso jardín de Trophimowsky. Me hice de una carta de presentación y fui a visitarlo. En el patio un muchacho partía leña. Alto, airoso, parecía de dieciséis años. La cara

[1] Edit. Albin Michel.

[2] *La Couronne de sable*, Edit. Flammarion.

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

redonda, un poco como luna llena, imberbe, los cabellos negros. Era Isabelle Eberhardt, aunque no lo advertí a primera vista. "¿Ha visto a mi hija?", me preguntó Trophimowsky. "Se viste como si fuera un hombre; le resulta más cómodo para ir a la ciudad". ¡Padre e hija formaban una pareja extraordinaria! Culto, inteligente, feroz enemigo de cualquier disciplina, el ex pope sentía aversión por la Biblia. "¡Jesucristo, canalla!", profería a cada momento, asestando un puñetazo en la mesa.

En 1894, Augustín se fuga a su vez. La primera carta que su hermana recibe está fechada en Sidi Bel Abbas: el hijo del general Von Moerder se ha convertido en legionario. Para su padre el suceso es un síntoma de decadencia; para Isabelle es una llamada. Hace años que aprende árabe. Cada carta de su hermano predilecto va madurando su decisión. Sólo su madre la retiene allí. En mayo se decide a partir...llevándola consigo.

Las dos mujeres se establecen en la ciudad de Bone, en Argelia. Para Isabelle aquello es la plenitud. Vestida como hombre, se desenvuelve a sus anchas en la comunidad indígena. Pero su madre no resiste el desarraigo y muere, Trophimowsky acude puntual a enterrarla. En esa misma época, André Gide escribe *El inmoralista*, historia de un hombre que alcanza la salud moral y la felicidad física en esa misma Argelia, cuyo clima no soporta su mujer y muere en Touggour, dejándolo libre y feliz. Vamos a encontrar esta afinidad en André Gide e Isabelle Eberhardt.

Su vida transcurrió entonces en un perpetuo vaivén entre África y Europa. Ella sólo aspira a compenetrarse cada vez más íntimamente con ese Islam magrebiano; pero nada es fácil. Para el gobierno francés es motivo de recelo esa mujer rusa con nombre alemán, vestida como un hombre, que sólo frecuenta los medios "indígenas" y vive, además, constantemente apremiada por problemas económicos.

Pero ella prosigue su metamorfosis. Adopta el nombre de Mahmoud Essadi. Recibe la investidura de los kadryas, una poderosa secta musulmana. Cierto día se une como "escribano" a una pequeña caravana, a la cual las autoridades tunecinas han encomendado hacer averiguaciones sumarias y recabar impuestos. Su jefe es un joven califa de Monastir. Lo acompañan dos viejos notarios árabes de un destacamento de espahíes.

Y a continuación, el drama. El 29 de enero de 1901, en

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

Béhim, un fanático de una secta enemiga —los tidjanyas— intenta asesinarla. Herida de dos sablazos, es operada y curada en el hospital Militar de El-Oued. Cuando su agresor es juzgado por el consejo de guerra de Constantine, Isabelle escandaliza a jueces y testigos asumiendo ardorosamente su propia defensa, sin ocultar nada acerca de su vida y sus creencias. El veredicto es terrible. Para el culpable, trabajos forzados a perpetuidad; para la víctima, la expulsión. ¡No es otro el precio que debe pagar una vida emancipada e insolente que se enfrenta a las costumbres y al régimen militar!

Isabelle se aburre en Marsella. No por mucho tiempo. Se casa con un argelino musulmán, suboficial de los espahíes. De esa manera adquiere la nacionalidad francesa y nadie puede impedirle que vuelva a Argelia. Pero su desafío a las autoridades no le facilita las cosas.

Su errancia por el desierto, los ueds, los oasis, se reanuda. ¡No será el matrimonio el que estabilice a esta nómada inveterada! Isabelle hace suya, subrayándola, esta frase del mariscal de Sajonia: "No hay que vivir, sino partir". Otra vez provoca escándalos esta musulmana vestida como caballero árabe, que pasa la noche en el aduar, se sienta a la mesa de los jornaleros con el cigarrillo en los labios, y bebe y blasfema como un cosaco.

Esta febril carrera tiene un trágico desenlace el 21 de octubre de 1904, en la ciudad de Aïn-Sefra, a la que Isabelle amaba como el primer ksar del Sáhara, verdadera puerta del desierto: una tempestad de apocalíptica violencia transforma las calles bajas de la ciudad en un furioso torrente de barro amarillento. Las casitas son barridas junto con sus habitantes. Isabelle saca a su marido, regresa por un manuscrito y cuando trata de salir nuevamente, la casa se derrumba sobre ella. Su cuerpo fue encontrado entre los escombros varios días depués. Tenía veintisiete años.

Isabelle Eberhardt no publicó nada en vida, pero sus obras son un testimonio admirable del África blanca de principios del siglo. Esta obra —forzosamente muy breve— ocupa un lugar destacado entre las obras de autores occidentales que fueron atraídos poderosamente por el Islam, y que trataron, con mayor o menor fortuna, integrarse a él. Respecto a Isabelle, a menudo se ha mencionado a André Gide, para quien el Magreb fue una fuente de remozamiento erótico y literario; pero este escritor nunca se ocupó con seriedad del Islam. Para el autor de *El regre-*

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

so del hijo pródigo, el libro del desierto por excelencia sigue siendo la Biblia. Lawrence de Arabia llevó considerablemente más lejos su metamorfosis, aunque se apoyaba en consideraciones de tipo político, y las vicisitudes de la historia contemporánea abortaron su vocación.

Sin duda, el verdadero padre espiritual de Isabelle Eberhardt es aquél que el mundo musulmán, en el momento de escribir estas líneas, aún venera con el nombre de Muhammad Asad. Nació en 1900 en el ghetto en la ciudad de Low, en Galitzia oriental.[3] Su nombre era entonces Leopold Weiss. En 1922, cuando trabajaba como periodista en Berlín, descubre por primera vez Egipto y Palestina. Sabe que en lo sucesivo formará parte, en cuerpo y alma, del mundo árabe. Su nueva vida comienza durante los seis años que pasa al lado de Ibn Saoud, y culmina con la creación de Pakistán —zona islámica del subcontinente indio, del que será su primer representante ante la ONU. Lo conocí en Tánger, donde se había retirado para preparar una nueva traducción inglesa comentada del *Corán*.

Sin embargo, Muhammad Asad, político, místico y teólogo, no escogió la literatura como ideal de vida. En este sentido está más cerca de Isabelle Eberhardt un escritor francés contemporáneo, prematuramente desaparecido, François Augiéras (1925-1971). Inmediatamente después de la última guerra, André Gide recibió una serie de breves escritos que consideró "sobresalientes entre todos", y que aparecieron en 1954 en las Editions de Minuit con el título *Le Vieillard et l'enfant*. El nombre del autor, Abdallah Chaamba, armonizaba muy bien con el relato en primera persona de ese niño africano que vive en casa de un oficial francés jubilado, en un oasis del Sáhara. La evocación de la miseria y del esplendor de la vida cotidiana en el Sáhara confiere a esa escritura desmañada un tono de aspereza y de verdad incomparables.

El misterio que rodeaba a Abdallah Chaamba se disipó por desgracia el día en que apareció, en 1964, *Une adolescence, au temps du Maréchal* (editado por Bourgois). Este relato autobiográfico extremadamente conmovedor y delicioso (por ejemplo, el episodio en casa del pintor Roger Bissière) esclareció, como se dice, el caso de *Le Vieillard et l'enfant*. De ello resultaba,

[3] Muhammad Asad, *Le chemin de La Mecque*, Edit. Fayard.

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

sobre todo, que los años magrebianos de Augiéras sólo habían sido una aventura sin porvenir y que su metamorfosis en Abdallah Chaamba se interrumpió bruscamente. Lástima. Sin duda la inspiración africana añadía una dimensión singular a la obra de este escritor. Sus obras puramente "francesas" —*L'apprenti sorciere*, en especial—, por muy interesantes que sean, sólo nos mueven a lamentar que no haya vuelto sobre sus pasos.

Isabelle Eberhardt, al contrario, habría "quemado sus naves" de no ser porque, para fortuna nuestra, siguió expresándose en francés. Su obra todavía espera una edición crítica que la saque del caos y del olvido que la amenaza. Cierto, el editor Fasquelle ya ha publicado tres obras: una novela, *Le Trimardeur*, las *Notes de route* y una recopilación de crónicas, *Dans l'ombre chaude de l'Islam*, firmadas por ella y por Victor Barrcand. Asimismo, *Mes journaliers* apareció en las Editions de la Connaissance.

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

Notas

ANTONIO TABUCCHI

Mirar los monstruos

Este año un periódico español, *Cambio 16*, cuyo suplemento cultural cumple 10 años, ha tenido la idea de llamar a un sinnúmero de escritores para que escriban un texto sobre la memoria. El tema del suplemento es "Recordar" y se invita a cada uno de los escritores a recordar alguna cosa o a escribir algo en torno al recuerdo. Los escritores no poseen mejor memoria que las demás personas, por supuesto: tienen, como todos, una memoria que puede ser engañosa, fugaz, defectuosa. Pero esto no es el punto importante. Lo importante es que ellos *producen* memoria. La literatura es antes que nada memoria, la larga memoria de todos nosotros.

Creo que el hombre no ha sentido jamás la necesidad de una *memoria larga* como en este fin de milenio, en el que los medios tecnológicos y la difusión televisiva imponen su memoria: una memoria corta y niveladora en la que el recuerdo del ayer es aplastado por el recuerdo del hoy y por la que a un genocidio en una parte del mundo le corresponden algunos segundos de imagen inmediatamente antes o inmediatamente después de los segundos de imagen que le corresponden al gran premio automovilístico de otra parte del mundo.

Muchos son los monstruos que nos rodean. Nuestro mundo está poblado de monstruos enormes, espantosos, amenazadores, fúnebres, mortíferos, exterminadores. En primer lugar el Gran Monstruo, La Bomba, con el que todos nosotros "tendríamos" que convivir. Y los demás monstruos: el hambre, la miseria, la explotación, el fanatismo. Y los seres monstruosos que a menudo acompañan a estos monstruos: los tiranos, los dictadores, los bandidos.

Y sin embargo, parece como si los hombres ya no fueran capaces de ver estos monstruos. Los miran, pero no los ven. La rapidez y la simultaneidad de la información quitan a los monstruos toda densidad, todo está en el mismo nivel: un nivel inmediato que hay que consumir como

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

un *fast-food*, el nivel de la costumbre, donde ya nada significa nada, donde las distancias se anulan y las diferencias desaparecen.

Las cosas, el significado de las cosas; y lo real, o el significado de lo real, se sustituyen con *la imagen de las cosas* y con *la imagen de lo real* — una imagen que convierte lo real imaginario, las cosas imaginarias y que las aleja de nosotros haciéndonos perder todo juicio de valor.

Contra esta memoria corta, yo reivindico la literatura como *memoria larga*, porque la literatura no es la imagen de las cosas sino las cosas vividas *dentro de las cosas*, es lo real vivido *dentro de lo real*: y esto es lo verdaderamente real, porque es un real que contiene juicio, sentimiento y pasión, es un real con un *sentido*. Y poco importa si este real se ha vivido en el pragma, en el alma o en la fantasía: lo que está escrito es lo que un hombre ha vivido dentro de sí, en un determinado momento y en un determinado lugar de esta tierra. Y esta es la memoria de ese momento, una memoria paciente e implacable, porque la literatura es paciente e implacable.

Incluso ha sido posible, en la historia de los hombres, falsificar la historia. La historia está hecha de teorías y de abstracciones, se presta a reinterpretaciones de última hora. Pero a esos venenosos historiadores de última hora que quisieran hacernos creer que el nazismo ha sido uno de los "normales" momentos de la ferocidad humana, y que en comparación con otros feroces momentos ni siquiera ha sido el peor, yo contesto con la memoria que me han dejado los libros de Primo Levi. Y contesto que rechazo con indignación y con espanto el medir la violencia para con el hombre comparándola con otra violencia. Porque la violencia que un hombre padece, aunque sea uno solo, es *absoluta* y no se puede comparar con nada —ésta rechaza el relativo y el relativismo, rechaza también la interpretación y el perdón. Que los científicos interpreten y los papas perdonen. Es su deber. La literatura no tiene esa función. Ésta escribe, cuenta. Hace vivir los acontecimientos y por eso no es falsificable.

Como la historia, así los documentos con los que los hombres habitualmente hacen historia pueden ser falsificados. Cuántas personas, en este último medio siglo, han desaparecido de las fotografías. Una fotografía de un dictador de mi país, un triste personaje que llevó la muerte y la destrucción a Italia y a Europa, lo representa sobre un luminoso pedestal donde con letras está escrito "Dux". Pero la fotografía original sin embargo lo representaba en medio de matones como él, a los que después el favor de la historia no ha beneficiado. Otro magnífico ejemplo de fotografía falsificada nos lo ha ofrecido Carlos Franqui en un suplemento de *Cambio 16*, del que antes he hablado y además existe una preciosa novela de Milan Kundera que comienza con una fotografía fal-

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

sificada. Lo real visto desde fuera se falsifica con facilidad. Pero la literatura no se puede falsificar. *Sólo se puede prohibir.*

Y es por lo que hoy reivindico también la literatura como forma de ética: porque sobrepasa las éticas particulares, estatales o fidelistas impuestas por los regímenes políticos, por las religiones o por las normas de comportamiento. En una época en la que las ciencias que detentan el poder de vida y de muerte sobre el planeta, como la física y la química, no son capaces de elaborar una deontología; en esta época nuestra, me pregunto, ¿en qué ética creer, si no en la memoria que la literatura nos da? Una memoria de lo que hemos sido y de lo que estamos viviendo, de lo que hoy somos. Me doy perfecta cuenta que esta memoria no modifica inmediatamente el presente, que no es inmediatamente vencedora. Pero ésta es larga, obstinada —y *quema.* Un poeta que ha escrito en mi lengua ha dicho que en este tiempo de oscuridad él se conformaba con tansmitir la luz de una cerilla. Los personajes de mis libros son tal vez hombres inseguros y desorientados; no buscan grandes respuestas, no ofrecen soluciones, sino que se conforman con un tenue resplandor, una pequeña luz: la de ser lo que son, la de pensar lo que piensan,la de vivir ahora y aquí, en este tiempo que nos ha tocado vivir.

Y mientras Augusto Pinochet y Juan Pablo II, estrechándose la mano, desaparecen por la esquina del televisor para dejar paso al gran premio de automovilismo, yo enciendo mi cerillita mientras abro un libro de un escritor chileno. Pero a la luz de esa cerilla los monstruos toman cuerpo, su monstruosidad es iluminada por la luz más viva.

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

LAURA BENÍTEZ

Gaos y Gallegos Rocafull en torno al tema de nuestro tiempo

Introducción

En este trabajo intento mostrar algunas consecuencias filosóficas de las tesis de Ortega y Gasset sobre la crisis de la cultura occidental, mismas que había dado a conocer desde 1921. Me referiré particularmente a las dos teorías centrales que aparecen en *El tema de nuestro tiempo*, a saber, el vitalismo y el perspectivismo. En el caso de José Gaos básicamente su evolución del vitalismo al personalismo como radicalización de la propuesta orteguiana. En el de Gallegos Rocafull, su peculiar solución al tema de la crisis dentro de lo que Ortega bautizó como culturalismo pero matizando con ciertas ideas vitalistas. Entre estos dos profesores trasterrados hay importantes diferencias no sólo en cuanto a la cantidad y calidad de la producción filosófica, sino también en cuanto a las preocupaciones, concepciones y finalidades del quehacer filosófico; constituyen por tanto un buen ejemplo del personalismo subjetivista que Gaos sostuvo. No obstante, en lo que hace a su ejercicio profesional en México, se trata de dos profesores singularmente comprometidos con su vocación y aunque sus motivaciones obedecen a principios doctrinarios diferentes ambos hicieron del ejercicio profesional verdadera profesión de vida, por lo cual su aportación no puede soslayarse cuando se refiere el desarrollo de la filosofía en México entre los años cuarenta y los sesenta.

Ortega y el tema de nuestro tiempo

Desde 1921, Ortega y Gasset sensible a la situación europea y atento a sus manifestaciones de crisis, no menos que a los desarrollos teóricos sobre el problema, proponía que la crisis, o pérdida del rumbo en relación con lo humano vital y cultural constituía el tema de nuestro tiempo. Bajo su interpretación, el interés en la cuestión no era individual y provinciano, sino generacional, y atañía, al menos, a todo el continente europeo si no a toda la cultura occidental. Para Ortega la sensibilidad de occidente ha dado un giro de culturalismo o idolatría por la cultura al vitalismo o tratar de encontrar el valor propio intrínseco de la vida.

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

La pretensión de Ortega no era modesta, intentaba proponer una teoría histórica (metahistórica) que registrara los grandes ritmos de la historia. Para Ortega la trama de la historia está constituida por las generaciones: "Cada generación tiene vocación histórica" (Ortega y Gasset, José: "El tema de nuestro tiempo" en *Obras Completas*. Revista de Occidente, Madrid, 1955, p. 151). Esta vocación se puede concretar o bien, en conservar lo recibido (épocas acumulativas) o bien en liberar lo espontáneo (épocas polémicas, críticas, etc.) "Nuestro tiempo es, claramente, una época de jóvenes, de iniciación, de beligerancia constructiva" (Ortega y Gasset, op. cit., p. 149).

Ciencia y filosofía son las manifestaciones culturales donde más rápidamente se registran los síntomas del cambio. Toca al filósofo por tanto estar atento a tales manifestaciones y prever el nuevo rumbo que habrá de seguir la generación. Ortega es el filósofo y atento al viraje generacional explica la senda previsible desde el vitalismo y el perspectivismo.

"Las nuevas tendencias todavía germinantes y débiles, serán percibidas primero por los temperamentos contemplativos que por los activos... El pensamiento es lo más fluído que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital" (Ortega y Gasset, op. cit., p. 156).

El tema de nuestro tiempo no es simple y llanamente la crisis y sus causas sino, más importante aún, el derrotero en el cambio de rumbo que se anuncia. Plenamente optimista, para Ortega la crisis no es desgaste, empobrecimiento o agotamiento de la cultura occidental sino revaloración de la cuestión vital o simplemente, revaloración de la vida como vida, sin el filtro de ningún valor ajeno. La revaloración de lo vital surge como respuesta a dos actitudes antitéticas que permean la cultura occidental desde Sócrates hasta nuestros días: relativismo y racionalismo. El relativismo respeta la volubilidad de lo real pero cae en el escepticismo y pierde pie respecto a la verdad. "Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida" *(Ibid.* p. 159). La idea de Ortega será conciliar vida y verdad dando a esta dimensión histórica y revalorando a aquélla por sí misma, ya que no se puede sostener ni el absolutismo racionalista que salva a la razón y nulifica la vida, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón *(Ibid.* p. 162).

Si el tema de nuestro tiempo se origina en la crisis de la cultura será conveniente precisar qué entiende Ortega por tal. "Ahora podemos dar una exacta significación del vocablo cultura. Esas funciones vitales — por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos— que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura" *(Ibid.* p. 166).

Para Ortega la cultura surge como hecho de cada individuo, ancla

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

en el ser humano biológico y vital, requiere de la fuerza de la vida para emerger. "Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital" (*Ibid.* p. 167). En otros términos, los productos culturales aunque originalmente vitales adquieren un valor, un valor propio que los hace preferibles a la vida misma, en eso consiste su ser transvital o espiritual. Así, al paso que los fenómenos vitales que trascienden lo biológico son espirituales o culturales, los fenómenos vitales que no rebasan ese nivel primario, constituyen para Ortega la "vida espontánea" (*Ibid.* p. 168). La vida, el fenómeno vital, presenta dos caras o aspectos fundamentales: la biológica y la espiritual (aun cuando ésta se reduce en última instancia a aquélla). Aunque las funciones espirituales penden del ser biológico, Ortega no soslaya que en la cultura operan leyes transvitales u objetivas.

Es verdad que la vida, y más específicamente la humana, debe ser culta; pero no es menos verdad que la cultura debe ser vital. A conciliar vida y cultura dedica Ortega lo mejor de sus esfuerzos en este ensayo. En sus planteamientos hay aspectos muy atractivos por vigentes. Así, la revaloración de lo vital humano; la simpatía por lo espontáneo; la estrechez del culturalismo; los excesos del racionalismo, etc. siguen siendo temas de reflexión entre nosotros por su estrecha vinculación con los acontecimientos de nuestro entorno.

Vitalismo frente a culturalismo

La denuncia de Ortega, si bien no todo lo argumentada que se requiere, es contundente. El hombre occidental se puede calificar de hipócrita. A fuerza de desvincular los valores culturales de lo vital ha sometido la vida a la cultura, no siempre con buenos resultados pero sobre todo, ha roto consigo mismo. El hombre occidental no ha cumplido con el imperativo vital básico: la lealtad consigo mismo. Al descubrir que no ha sido leal con su propio ser, el hombre occidental siente fracasada la cultura. Por encima de este sentimiento Ortega sentencia que al hombre de occidente le ha fallado la vitalidad. "La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida, espontaneidad, "subjetividad". Poco a poco la ciencia, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en el que la vida que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio" (*Ibid.* pp. 172-173).

Lo que importaba, y era la empresa de los hombres de su generación, era buscar una fórmula diferente, recuperar la espontaneidad, la vitalidad, la lealtad frente a la cultura, pues: La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando

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

esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse.

Naturalmente no se trata de anular la cultura pero sí de darle lo que Ortega consideró su justo sitio. "Es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla (la razón) y no descubre fielmente las consecuencias de esa limitación. La razón es sólo una forma y función de la vida. La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de una parte contra el todo, urge reducirla a su puesto oficial". (*Ibid.* p. 178).

El cambio que se anuncia, al que la ciencia es sensible, y del cual los hombres de la élite contemplativa (filósofos) pueden dar cuenta es la sustitución de una "razón pura" por una "razón vital". Si el tema en tiempo de Sócrates era el intento de desalojar la vida espontánea sustituyéndola por la razón pura, el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo (*Ibid.* p. 178).

La misión de la nueva generación es mostrar que la cultura con toda su impresionante producción, la razón, el arte, etc. han de servir a la vida y no viceversa. Sin embargo, proponer un vitalismo no es sinónimo de mero vivir la vida, la mera espontaneidad biológica. Buscar un punto de vista es un acto inicial de cultura. El vitalismo se propone elevar a rango de principio la vida misma: vivir deliberadamente para la vida (*Ibid.* p. 180).

En el culturalismo o culto a la cultura, la existencia real, la vida es tránsito hacia metas transvitables que aplazan de continuo su propio cumplimiento. "Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo, son un solo y único hecho. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud para la cual es la vida, por sí misma, indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y sustrato de ese "más allá" cultural" (*Ibid.* p. 186).

La vida no consiste en algo distinto a ella misma por eso su valor supremo intrínseco es la superioridad del vivir. Para Ortega, tanto Goethe como Nietzsche han intuido genialmente el cambio de acento hacia lo vital. Anticiparon el descubrimiento que la nueva generación hizo de lo vital como auténtico valor. La superioridad de lo vital se plasma en las palabras de Goethe: "Cuanto más lo pienso más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida." (*Ibid.* p. 189). Naturalmente estas palabras pueden interpretarse en variadas formas, pero el hecho interesante es que la generación de Ortega compartió con él su entusiasmo por el vitalismo más o menos literario o filosófico a que alude de Goethe.

Si el tema de nuestro tiempo es la reorientación hacia lo vital, enten-

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

diendo a la razón como función biológica, poniendo a la cultura al servicio de la vida, ello significa que la crisis puede leerse como desorientación en relación con lo vital y necesidad de reorientación hacia ello. La nueva generación siente la necesidad del cambio que se expresa en la actitud que estos jóvenes asumen frente a las diversas manifestaciones culturales. La actitud deportiva, libre, burlona, contraria a la solemnidad que se detectaba en las manifestaciones artísticas del momento, fue para Ortega claro signo de cambio de sensibilidad. Lo espontáneo vital reclamaba su lugar. Del mismo modo, en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura olvidando la vida (*Ibid.* p. 196).

Desde el perspectivismo

Acorde con el vitalismo en Ortega la doctrina del punto de vista pretende ser una fórmula epistemológica que rebase escepticismo y racionalismo.

En forma demasiado rápida el perspectivismo anula todo a-prioris-mo y postula la posibilidad del conocimiento objetivo como mera suma de perpectivas, concediendo además que las perspectivas ni coinciden ni pueden coincidir. El problema no es sólo la mezcla poco consistente de objetivismo y subjetivismo en el sistema descrito sino también la dificultad para explicar:

1. Cómo es posible la suma de divisiones unilaterales e individuales si nada hay común a la diversidad de perspectivas y,
2. Cómo la suma de subjetividades puede constituir la objetividad.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo, persona, pueblo, época es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí como ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas adquiere una dimensión vital (*Ibid.* p. 200).

Naturalmente Ortega no tiene intención de poner en duda lo real, es más, hay para él cierta permanencia del universo, pero lo que no existe es un punto de vista objetivo, lo que hoy llaman los filósofos el punto de vista de la tercera persona, ni siquiera en Dios. En efecto, la omnisciencia no es para Ortega punto de vista privilegiado, sino la suma de todas las perspectivas individuales, ya que toda perspectiva es esencial.

"Dios es también un punto de vista, pero no porque posea un mirador del área humana que le haga ver directamente la realidad univer-

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

sal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; nuestra verdad parcial es también verdad de Dios. Dios es el símbolo del torrente vital" (*Ibid.* pp. 202-203).

El reto de poner los valores culturales al servicio de la vida lanzó a Ortega al perspectivismo. De hecho, algunos valores como la belleza o la libertad fueron relativamente más fáciles de someter pero la resistencia más fuerte la halló en la verdad. ¿Cómo sin dejar de creer en la verdad se le puede dar "dimensión vital" y no caer en un relativismo y finalmente en el escepticismo? No hay forma de alcanzar individualmente, por época o históricamente la verdad objetiva que se presenta como transvital, pero para consolarnos de esta pérdida Ortega nos dice que nuestro personal punto de vista, o el de nuestra época es esencial e insustituible y que en la mera agregación de perspectivas, sin que medie entre ellas contradicción o falsedad surge el paisaje objetivo de lo real.

El culturalismo de José M. Gallegos Rocafull

Perteneciente a una tradición filosófica distinta G.R. no ignoró ni la importancia ni las implicaciones del tema de nuestro tiempo. Si bien no compartió el entusiasmo de Ortega por el vitalismo, hizo suya la preocupación por las causas de la crisis de la cultura. En diversas obras, posteriores todas a las reflexiones de Ortega, como *Personas y masas*, *La crisis de occidente* y otros ensayos, G.R. muestra que la crisis tiene su origen en la falta de una idea rectora de la cultura, o mejor aún la crisis puede surgir de ideas equivocadas. Hay igual que en Ortega la preocupación por la desorientación pero al paso que éste pretende corregir el rumbo a través del vitalismo, Gallegos, más cercano a la tradición culturalista, considera que el último fundamento de la cultura se halla en la concepción del hombre y del mundo (*Weltanschauung*) en la que se cree y se vive (Gallegos Rocafull, José Ma.: "El Maestro Francisco de Vitoria como forjador de cultura" en *Filosofía y letras*.. 22 de abril-junio, 1946, México, Imprenta Universitaria. p. 201). Es esa concepción pre-reflexiva y prefilosófica del mundo lo que según G.R. orienta la selección de valores en un ámbito histórico.

Si Ortega en los años veinte pugnaba por la desmistificación de los valores de la cultura, aligerando la carga a los hombres de este siglo poniendo, la cultura al servicio de la vida y dándole aire deportivo al quehacer humano, G.R. en los cuarenta no pierde el tono de seriedad. Considera que la cultura occidental es la depositaria perenne de la pesada riqueza cultural cuyos bienes válidos son "universales en el doble sentido de que pretenden validez universal y están a todos patentes"

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

(Gallegos Rocafull, José Ma.: *Personas y masas*, México, Editorial Valle, 1974, p.48).

No obstante la notable diferencia con que se encara el tema de nuestro tiempo, Gallegos siente igual que Ortega, que la crisis cultural rebasa el marco racional. Esto es, no es posible acudir a una nueva forma racional para salir a flote. En Ortega porque al sofocar lo vital se ha ignorado por siglos el valor intrínseco de la vida y con esto, que la base última de sustentación de la cultura no se halla en ella sino en lo vital humano. En cuanto a Gallegos, porque la cultura se sustenta en última instancia en una forma vital pre-reflexiva y pre-racional, la fe, la creencia. En ambos casos la conclusión parece ser que la producción cultural humana se superpone a algo previo y más inmediato al ser del hombre; llámese biológico, como quiere Ortega o pre-reflexivo como quiere Gallegos, a fin de cuentas parece ser que la renovación cultural no es el resultado de la reorientación o la reorganización de los esquemas existentes, sino la creación de nuevos esquemas que se producen gracias a la vitalidad y capacidad de renovación de las estructuras conceptuales y facultades humanas.

A pesar de la tesis culturalista de G.R. de que la misión del hombre sólo puede cumplirse en la producción de la cultura, donde cada ser humano se hace persona, donde al rebasar el mundo natural penetramos en la esfera de lo propiamente humano, alcanza a percibir que la "divinización" de la cultura puede ser nociva para el hombre cuando las estructuras se le imponen impidiéndole realizarse. "Falla la ciencia, y en general la cultura cuando en vez de servir al hombre la esclaviza, porque en lugar de penetrar hondamente en su espíritu y ser como los cauces naturales de su actividad vital, se queda en la superficie y forma en ella una costra seca y sucia, bajo la cual pugna inútilmente por abrirse paso" (Gallegos Rocafull, José Ma.: "Ideas del Fausto para la filosofía de la historia" en *Filosofía y letras*, núm. 35 julio-septiembre, 1949, México, Imprenta Universitaria, p. 41). Las resonancias del vitalismo no son casuales, al igual que para Ortega, el *Fausto* de Goethe fue un tema obligado de reflexión y con él las consideraciones sobre la importancia de lo vital no pudieron soslayarse. El tema de nuestro tiempo se perfila al andar el siglo xx como la explicaión cada vez más pormenorizada de las relaciones entre vida y cultura, y ello no sólo porque gracias al vitalismo la vida reclame su puesto entre los valores de la cultura sino más modestamente, porque la natural tendencia de las formas culturales a anquilosarse invita a la búsqueda de modos de revitalización y el más inmediato es obviamente dejar que la vida se manifieste.

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

Del perspectivismo al personalismo de José Gaos

Como vimos, para Ortega el correlato epistemológico del vitalismo era el perspectivismo. La teoría del punto de vista le permitía rescatar lo que el racionalismo le negaba, a saber, la posibilidad de decir lo que pensamos, aquello que vemos y tocamos espontáneamente, y que no tiene que sustituirse por el engaño o la hipocresía racionalista de fingir que realmente pensamos lo que decimos.

En algún sentido más sistemático, Gaos entiende que la doctrina del punto de vista y su propio personalismo son modelos de reflexión que se fundan en el historicismo. Es verdad que la filosofía se fractura en tantos cuerpos de proposiciones como filósofos, pero no lo es menos que, entre estos cuerpos de proposiciones hay sucesión y relación histórica. "En la medida en que la filosofía sea un cuerpo de proposiciones acerca de la realidad en general, esto es, es su unidad, que significa aquí su integridad, justamente ha de fracturarse pues, en tantos cuerpos de proposiciones como filósofos. La índole histórica de la realidad de los sujetos se traduce, además, en la sucesión histórica de la filosofía" (Gaos, José: "Sobre la filosofía de la filosofía" en *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México, 1947, p. 40).

La propuesta de que la filosofía ha de ser forzosa y esencialmente individual se ubica en el ámbito del punto de vista pero metodológicamente lo rebasa, porque no se trata del pacífico sumar puntos de vista que no se contravienen para lograr la totalidad del paisaje de lo real como quiere Ortega, sino que el personalismo implica el ejercicio de la discrepancia, del desacuerdo, de la polémica. El personalismo, al menos en lo que se refiere a la tarea filosófica, es un auténtico batallar. No se trata únicamente de que cada uno como individuo constituya un punto de vista diverso, sino que para Gaos en Filosofía no puede haber acuerdo de los puntos de vista porque: "Adoptar una filosofía ajena no puede ser filosofar, al menos con plena y prístina autenticidad. Filosofar con plena y prístina autenticidad no se puede sino discrepando, forzosa, esencialmente de los demás" (Gaos, José, op. cit., p. 78).

El personalismo no sólo traduce el afán de autenticidad y pureza que Gaos exige en el quehacer filosófico sino que como método de reflexión permite recontruir, desde el centro mismo de la persona, el devenir de la filosofía. Un intento de esta naturaleza se halla en sus *Lecciones de metafísica* de año 44. Gaos está convencido de que al centrar la reflexión en su persona paso del catolicismo al inmanentismo, si logra encontrar las categorías esenciales de ese proceso iluminará de manera interesante el paso que la humanidad da en la época moderna del catolicismo tradicional al innovador inmanentismo. El análisis que se inicia como la descripción de sus vivencias personales culmina con la inter-

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

pretación de la filosofía moderna como filosofía inmanentista. Gaos suele no exponer el personalismo, más bien lo utiliza y es el uso del instrumento lo que resulta aleccionador como modelo de rigor metodológico.

De manera igualmente significativa en el año 1960, con su *De la Filosofía*, Gaos reafirma su personalismo como reslutado de un perspectivismo: "La Filosofía del curso ha concluido que toda filosofía es, en conjunto, subjetiva o válida únicamente para su sujeto —o autor. Consecuentemente conmigo mismo, no puedo proponer el curso a ustedes ni a nadie, como válido para ustedes, ni para nadie; no puedo más que considerarlo como una exposición de mi "perspectiva" que no puede ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo. Por lo tanto no espero el asentimiento de ustedes sino el disentimiento —que es lo único que puede confirmarse en mi perspectiva, por la paradójica dialéctica de la unidad y la pluralidad de los sujetos" (Gaos, José: *De la filosofía*, México, FCE, Publicaciones de Diánoia, 1962, p. 470).

Salta a la vista la radicalidad del personalismo frente a la teoría del punto de vista. Al menos en la búsqueda filosófica no hay posibilidad de complementaridad, ya que no sólo cada sujeto es un punto de vista sino que la perspectiva individual imposibilita el compartirlo con otro. Gaos piensa a la filosofía como un ámbito de discrepancia y desacuerdo. Contrario al espíritu de reunión y concordia afirma que: "Por eso no hay diálogo filosófico a fondo: filosóficamente a fondo, no puede haber más que monólogo en soledad. No es mi culpa, ni por ende mío el remedio —imposible, de que esto reduzca al absurdo, los congresos de filosofía— y a la misma enseñanza de la filosofía" (Gaos, José: op. cit., p. 471).

Sin embargo, no todo es ruptura, atomización, aislamiento. El extremo personalismo de Gaos se compensa, en alguna medida, con su historicismo, porque si bien "cada filósofo principia de raíz una filosofía original, personal, su filosofía, como si no hubiese ya otras más que para criticarlas, refutarlas y criticarlas" (p. 447); no es menos cierto que el espacio de discusión que crean sucesivamente es una historia que muestra importantes vínculos. El primer problema que surge naturalmente es cómo puede abrirse un espacio de efectiva discusión si no hay coincidencia en absoluto. Gaos explica que si bien la pluralidad de la filosofía se puede reconocer por la diversidad de los filosofemas, la unidad se da a partir de sus conceptos y categorías. A pesar de sus múltiples significados y cambios constantes, los conceptos y categorías sirven de enlace y posibilitan el ámbito de la discusión aún en el propio momento de su reformulación. La historia de la filosofía permite estable-

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

cer este momento de enlace y continuidad que son los conceptos pese a su constante modificación.

El hecho de la historicidad de la filosofía al reducirla a su temporalidad e instantaneidad, obligó a Gaos a buscar la explicación de los problemas que genera el considerar seriamente a la filosofía como plural y cambiante. "Este encuentro con la filosofía en su historia fue decisivo. La historia de la filosofía originó lo que ha originado siempre, también en mí: el escepticismo acerca de cada una de las filosofías. Quizá ya no a pesar del escepticismo acerca de cada una de las filosofías, sino justo por él, desde pocos años después del encuentro con la filosofía se me planteaba ya con plena conciencia, en sus términos propios, técnicos podría decir, como el problema de la filosofía en sí y por tanto para mí, vocado para ella, hasta el punto de haber hecho de ella profesión de vida, el problema de su historia" (*Ibid.* p. 459).

A resolver este problema, el del ser histórico de la filosofía; a tratar de explicar su unidad y diversidad se dedicó Gaos, en lo que él mismo reconoce como sus esfuerzos "más filosóficos" y "más personales".

Gaos reconoce del vitalismo orteguiano las resonancias en la teoría de la perspectiva. No es tanto un entusiasta de lo vital cuanto un entusiasta de la persona. Por su arrogancia filosófica o, como él gusta decir, gracias a la soberbia (condición psicológica demoníaca del filósofo) considera que la autenticidad en el quehacer filosófico del verdadero vocado estriba en sacar del propio fondo la reflexión que por ello mismo es personal, subjetiva y sólo válida para cada uno; por ello esta tarea se vuelve "endemoniadamente" solitaria. Es posible que a lo largo de la historia de la filosofía se reconozcan ciertas líneas problemáticas o conceptos, lo que no es posible es que los planteamientos, soluciones, etc. concuerden. El tema de nuestro tiempo para Gaos es el de la persona luchando para afirmar su propia perspectiva discrepante por necesidad de todas cuantas se hayan dado. La vitalidad que Ortega reclamaba para la cultura, Gaos la vuelve profesión vital. Historicismo y personalismo le orillan de continuo al escepticismo, pero no se trata de un escepticismo paralizador; por el contrario, ha encontrado que el escepticismo es el motor de su reflexión, y es el tema propio de la filosofía contemplada como hecho histórico, vital, personal. De su filiación filosófica Gaos ha dejado innumerables testimonios, ya que considera que en buena medida el quehacer filosófico es un quehacer vital. En lo que sigue se refiere a Ortega como el antecedente más directo de su personalismo o subjetivismo de la filosofía. "Pienso que más que directamente a los libros de Nietzsche leídos en traducciones españolas, a las referencias de Ortega en el prólogo o introducción de su primer libro y primero leído de él, las *Meditaciones del Quijote* debo, por intermedio de su idea del perspectivismo, la idea del subjetivismo de la filosofía, tan con-

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

forme a la "vivencia" personal de ella y de la vida humana en general como expongo en las *Confesiones*" (*Ibid.* p. 461).

Para terminar únicamente deseo expresar que el filósofo en activo que fue Gaos, pese al escepticismo o gracias a él, no dejó nunca de aspirar al hacer filosófico original: "... la soberbia de la filosofía me contagió a revisarlo todo por mí como si estuviese destinado a ser el autor de toda una filosafía propia" (*Ibid.* p. 460). Y no cabe duda de que cumplió ese destino.

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

Reseñas

José Lezama Lima: *Muerte de Narciso: Antología poética*, Selección y prólogo de David Huerta, México, Era, 1988.

I

Poesía del principio: cuando no existe conflicto entre poesía y realidad estamos en el terreno de la *poesía pura*. ¿Qué es la poesía pura? Es la poesía que aún no ha sido tocada por la Historia como discurso extraño, como un discurso "sobre" las cosas. Es lo contrario: es la poesía construyendo la Historia. La Historia, para Occidente, es la implantación de lo sucesivo, de lo lineal, un discurso marcado por un encadenamiento de hechos: un discurso progresivo. Cuando la poesía construye la Historia la construye a través de verticalidades, de cortes, de tajos practicados sobre un eje temporal. El *tiempo* que de esta forma actúa sobre el eje temporal-histórico tiene un nombre: el Mito. En la poesía de Lezama el nivel temporal es el del mito. Este tiempo, al contrario de ser un tiempo que transcurre es un tiempo que recurre: tiempo que vuelve. Es un tiempo que tiende al presente. De esta forma las civilizaciones que la Historia ha dejado atrás mediante la poesía están presentes aquí. El tiempo mítico permite la coexistencia. Ese sería el encaje de la poética de Lezama desde un ángulo teórico aproximativo. Del mismo modo que los tiempos y las civilizaciones se confunden, la poesía y el ensayo se confunden, la poesía y la prosa se confunden, la poesía y la realidad, lo abstracto y lo concreto.

Desde un punto de vista del lenguaje poético de Lezama, la metáfora debe ser leída en forma literal. No hay que descubrirla: hay que aceptarla en su hermetismo. Esa es la propuesta de Lezama. De esta manera el grado de referencialidad del signo, de la palabra, queda subvertido. Y los diferentes grados del sentido también quedan subvertidos. Es la poética del barroco en Lezama, cuyo eje dialógico-vertical entra en sincronía con Luis de Góngora y con el siglo XVIII. Desde un punto de vista referencial, la poesía para Góngora y para Lezama es un acto de simulación. La palabra simula un referente pero no lo toca. ¿Cuál es la función de la metáfora en este efecto de simulación? Es una función literal: no alude a un mundo sino que alude a la figura misma. Se trata de una figuración. Tal vez la clave histórica de la simulación reside todavía en la frase de Calderón: "Que toda la vida es sueño/ Y los sueños sueños son". Lo que traducido podría decir: "Que toda la vida son metáforas/ Y las metáforas metáforas son". El signo cae al centro de sí mismo, el mundo se borra y

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

la palabra se denota a sí misma como palabra. Así, el poema sustituye al mundo. El poema se constituye en el centro, no el mundo: el poema es un imán que centraliza. El poema pasa a ser el ícono del mundo, no su representación. El poema no puede representar la escena del mundo pero debe ser la escena misma donde el mundo se juega.

Este efecto de caída del mundo al centro del poema lezamiano recuerda al arte árabe. El arte árabe es un arte religioso pero con una condición: no puede representar. La religión islámica no permite íconos. La religión cristiana sí permite figuras representativas de la divinidad. ¿Qué hace el arte árabe? Construye la figura religiosa en el arte mismo: el arte se vuelve icónico. Sólo que su iconografía se soporta sobre una ausencia. Se trata de un *arte blanco*. El centro del arte árabe está vacío. Lo mismo el barroco: su forma proliferante, su suntuosidad, soportadas sobre un vacío. Esto explica una de las definiciones del barroco: ***horrorem vacuum***.

II

Desde un punto de vista selectivo, la antología de David Huerta es impecable: ahí están, de cuerpo presente, varios de los mejores momentos de la poesía lezamiana. El lector puede (y debe) darse por satisfecho. No ocurre lo mismo con el prólogo, bastante extenso por otra parte: Huerta se queda demasiado en la superficie de la aventura de Lezama, sin intentar averiguar qué es, al margen de una copiosa acumulación de datos, lo que ocurre en los subterráneos sígnicos del cubano. Cierto que Huerta pretende una antología para no iniciados ni en el arte poético barroco ni en la peripecia poética personal de Lezama. De cualquier modo, no hubiera estado mal que ampliara su introducción con una toma de partido teórica respecto de lo que puede ser esta poética. En cualquier caso se trata de un acontecimiento. Ya no se puede decir tan fácilmente que, al menos desde un ángulo editorial, la poesía de Lezama Lima es inaccesible a los lectores mexicanos.

EDUARDO MILÁN

Arnaldo Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Maspero, Paris 1980, pp. 196. (traducción del original: *Alien wisdom*, Cambridge University Press, 1976). ISBN 2-7071-1116-3

Arnaldo Momigliano fue, sin duda, uno de los grandes especialistas de la antiguedad greco-romana, así como el más extraordinario conocedor de la tradición historiográfica occidental desde sus orígenes hasta la

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

época actual. El manejo de las obras de historiadores de todos los tiempos le permitió problematizar de manera admirable la relación entre pasado y presente. De origen judío e italiano, Momigliano emigró a Inglaterra con la irrupción del fascismo. Enseñó en Londres, Oxford, Cambridge, Pisa, Chicago y Jerusalem. Su obra más importante, *Contributo alla storia degli studi classici (e del mondo antico)* (Edizioni di Storia e Letteratura, Roma), está contenida en seis volúmenes editados a lo largo de las últimas décadas. En inglés publicó varios libros, entre los que destacan *The Conflict between Paganism and Christianism in the Fourth Century, Claudius the Emperor and his Achievements* y recientemente, *On Pagans, Jews and Christians*. Al español han sido traducidas dos de sus obras: *La historiografía griega* (Editorial Crítica, Barcelona 1984) y *Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia,* (Fondo de Cultura Económica, México 1986). Arnaldo Momigliano murió el 1 de septiembre de 1987.

Hacia fines del siglo IV a.c., después del desmembramiento del imperio macedónico, los griegos comenzaron a manifestar curiosidad por los pueblos mediterráneos que les rodeaban. Durante la conquista política y militar romana en los siglos III y II a.c., este interés se acrecentó: los griegos establecieron un intercambio regular con tres pueblos cuyas civilizaciones les eran prácticamente desconocidas (romano, celta y judío), y con otro que les era familiar desde siglos atrás (persa). Para Arnaldo Momigliano, la aventura intelectual que se inició en el llamado período de helenización tuvo repercusiones políticas de primer orden.

La apertura de los griegos hacia otras culturas no puso en entredicho su hegemonía cultural en el Mediterráneo: en Alejandría y en Antioquía, así como en Atenas, señala Momigliano, la superioridad de la lengua, las costumbres y la civilización griega se mantuvo de manera incontestable. No obstante, la influencia que los griegos ejercían desde siglos atrás sobre los pueblos vecinos, tomó un nuevo giro a partir del ascenso político y militar romano. En efecto, la cultura helénica sirvió de base a la creación de una nueva civilización bilingüe que hizo posible la consolidación del imperio durante el período de helenización.

En los orígenes de esta nueva civilización se encuentra la estrecha colaboración que los dirigentes romanos establecieron con los intelectuales griegos para realizar una investigación sistemática de los pueblos sojuzgados, hasta entonces ignorados por ser considerados bárbaros. El intercambio que pronto se estableció entre griegos, romanos, celtas, judíos y persas, favoreció el surgimiento de nuevas expresiones culturales que dieron un fundamento "cosmopolita" a la vida bajo la ley romana. Ejemplo de ello es la literatura latina, un movimiento literario de

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

carácter nacional cuya fuerza y originalidad provino del entrecruzamiento de influencias culturales diversas.

La literatura latina constituyó un espacio abierto a la expresión de todo tipo de ideas, problemas y sentimientos. En ella participaron intelectuales provenientes de diferentes partes del imperio —Terencio, un esclavo africano, encabezó la dramaturgia latina—, que se concentraron en Roma y escribieron en latín. Cabe señalar que la literatura latina llegó a rivalizar en importancia con la griega, sin que los intelectuales griegos se preocuparan por analizar la significación de este hecho dentro de la racionalidad política del imperio. Esto contribuye a explicar que el acercamiento intelectual entre griegos, romanos y bárbaros no tuviera efectos desestabilizadores que pusieran en peligro el poderío imperial.

El encuentro inicial entre griegos y romanos no estuvo, sin embargo, libre de contradicciones. Los primeros habían manifestado desde siempre un franco desprecio por lo "extranjero", eran monolingües y nunca habían hecho un esfuerzo por conocer a los romanos. Fueron estos últimos quienes a fines del siglo IV a.c., comenzaron a asimilar los principios del arte, la diplomacia, la religión, la filosofía y las costumbres helénicas; durante el siglo II a.c., la epopeya, la tragedia, la comedia y la historiografía griegas quedaron también integradas a la cultura latina. Además de transformarse en un pueblo bilingüe, los romanos hicieron del latín un instrumento que expresaba con sutileza y precisión las ideas griegas. Momigliano señala que ninguna otra lengua antigua (el celta, el persa, el sánscrito o el pali) evolucionó en el mismo sentido.

La posición "etnocentrista" de los griegos frente a los romanos se tradujo, a su vez, en una incapacidad de identificar y de cuestionar en cuanto tal el proyecto expansionista; de percibir trazas de "barbarie" en la cultura latina; así como de dar cuenta de la helenización de la civilización romana. En relación con este fenómeno, el ejemplo de dos historiadores griegos en contacto con Roma —Polibio y Posidonio— es significativo.

Polibio llegó a Roma en 167 a.c. en calidad de rehén, y no tardó en comenzar a ejercer su oficio de historiador bajo el auspicio de una aristocracia que había asimilado a la perfección las ideas y las costumbres griegas. La presencia de la cultura griega en la vida cotidiana de la clase dirigente en Roma no le sorprendió; a Polibio le pareció, por ejemplo, natural que los dirigentes romanos fueran capaces de hablar y pensar en griego, mientras que los griegos tenían que servirse de intérpretes para expresarse en latín. Posiblemente por ello, este historiador no pudo darse cuenta de que la clase dirigente estaba escindida por luchas internas y que los grupos inferiores no estaban completamente sometidos. Deslumbrado por el ascenso del poderío imperial, en su fino análisis de la diplomacia y de la organización militar latinas ignoró el proceso de aculturación que estaba dándose en Roma y su importancia en relación con el proyecto expansionista.

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

Posidonio visitó Roma en 86 a.c. como integrante de una misión diplomática. Al igual que Polibio, fue incapaz de cuestionar la legitimidad de la dominación romana y de rastrear sus fundamentos. Alentado por los romanos, escribió una teoría que justificaba las formas del poder y el proyecto de dominación universal latino. Su análisis partió de la premisa de que el triunfo de la conquista imperial era un hecho indiscutible, frente al cual sólo quedaba aspirar a que el poderío sobre los pueblos sometidos se ejerciera de manera razonable. A pesar de que en su historia social hizo alusión a la represión feroz que los romanos desataron contra las rebeliones de esclavos y otras clases inferiores, no simpatizó con estas causas. Evitar las sublevaciones dentro del orden establecido fue su principal preocupación.

La incapacidad de analizar Roma a distancia no impidió que los intelectuales griegos al servicio de la dominación romana, realizaran una investigación sistemática del occidente bárbaro. En efecto, los griegos aplicaron al estudio de otros pueblos el método que había dado lugar a una importante tradición etnográfica desde fines del siglo VI a.c. Es sorprendente que a pesar de que los romanos no dominaban este método y tenían que recurrir a los griegos para que lo aplicaran —aumentando con ello la fascinación que les inspiraba la cultura helénica—, Roma llegara a ejercer una influencia decisiva en las relaciones intelectuales que los griegos entablaron con los los galos, los judíos y los persas durante el período de helenización. Con la erudición y el sentido del humor que le caracterizó, Momigliano investigó extensamente esta cuestión en los últimos capítulos de *Sagesses barbares*.

Antes del siglo II a.c., los griegos ignoraban la existencia de los celtas. La poca información que poseían acerca de ellos era de segunda mano; nunca habían explorado directamente la región, a pesar de que Marsella era un puerto exportador del vino y del alfabeto griegos desde hacía varios siglos. A partir del ascenso romano, los griegos comenzaron a describir en detalle la civilización y la geografía de lo que se convirtió en España y Francia: Polibio y Posidonio viajaron a través del territorio celta bajo el auspicio de Roma. En el proceso de dominación de los galos, César utilizó estas investigaciones. En particular, se sirvió de la obra de Posidonio para identificar las costumbres, las instituciones y las debilidades de esta civilización que, dicho sea de paso, resintió a tal punto los efectos de la romanización que en poco tiempo desapareció o pasó a la clandestinidad. Posteriormente, las obras de otros intelectuales griegos fueron utilizadas para someter cultural y políticamente a los celtas en Italia, España, Bretaña y la región del Danubio. Como es bien sabido, estas conquistas determinaron la consolidación de la civilización romana como potencia imperial.

Griegos y judíos vivieron separados hasta la constitución del imperio macedónico, del que ambos formaron parte. Cuando los judíos se vie-

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

ron confrontados a un mundo donde el idioma dominante era el griego, comenzaron a comparar su cultura con la cultura helénica y a adoptar un sinúmero de costumbres e ideas; esta apertura hizo posible el surgimiento del cristianismo. Por otra parte, las repetidas visitas de hombres políticos e intelectuales greco—macedónicos a Jerusalem después de la muerte de Alejandro, despertaron en los griegos un vivo interés por la civilización judía. Sin embargo, en vez de basar su conocimiento del pueblo judío en las obras más importantes de la cultura hebraica, los griegos recurrieron a opúsculos y panfletos de dudosa calidad. Con ello, ignoraron la realidad política y social que prevalecía en Palestina, y favorecieron la divulgación de una imagen distorsionada que hacía aparecer a los judíos como un pueblo depositario de la sabiduría oriental por intermediación de los persas.

Si bien algunos escritores judíos corroboraron la idea de que existía una sabiduría bárbara —cortada a la medida de las expectativas griegas—, durante el período de helenización la influencia griega también desencadenó en Palestina una resistencia cultural. En particular, la rebelión de los macabeos constituyó un rechazo abierto a la imposición de los valores helénicos durante la invasión siria entre 168 y 164 a.c., cuando el templo de Jerusalem fue convertido en un santuario de Zeus. Paradójicamente, los macabeos recurrieron a Roma para salvaguardar la religión y la cultura judías de la influencia griega, sin comprender quiénes eran los romanos ni el papel que estaban jugando en el proceso de helenización de las culturas del Mediterráneo. De hecho, después de establecer una alianza con los macabeos, los romanos sojuzgaron Siria y Judea.

Durante el siglo v a.c., los griegos analizaron la vida política y la organización social de los persas; Herodoto y Esquilo escribieron obras consagradas al estudio de este tema. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo IV a.c., los griegos que vivían fuera de Irán comenzaron a dar primacía al análisis de la religión y de los principios morales que regían la civilización persa. La falta de interés en la realidad política y social iraní es, en efecto, patente en las obras de los historiadores que relataron la caída del imperio persa. A diferencia de éstos, los griegos que vivían en territorio iraní realizaron para los romanos un estudio exhaustivo de esta civilización durante el período de helenización. Como en el caso de los celtas, los conocimientos y la documentación proporcionados por historiadores y geógrafos griegos hicieron posible la integración de Irán dentro del *orbis romanus*.

La muerte de Alejandro Magno marcó el inicio de un proceso a través del cual las figuras de Zoroastro y de los magos fueron magnificadas e idealizadas por los griegos que vivían fuera de los estados partas. Estas figuras, producto de la imaginación de los griegos en el sentido que poco tenían que ver con el zoroastrismo, aumentaron el arsenal de mitos recreados por los griegos acerca de la existencia de una sabiduría

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

bárbara. La función de estos mitos disímbolos y carentes de autenticidad, dice Momigliano, fue distraer al individuo del período de helenización de los ideales políticos de la Grecia clásica, lo cual facilitó la conquista romana. En efecto, a medida que los griegos dejaban de creer en sus propios valores y supeditaban la razón a la revelación, el helenismo declinó como fuerza política. Después de haber ayudado a los romanos a convertirse en dueños del mundo antiguo, los griegos —ocupados en reflexionar acerca de la vida después de la muerte, la astrología y la magia— también fueron sometidos.

Es importante señalar que ante la inesperada curiosidad de los griegos durante el período de helenización, los judíos y los persas (al igual que babilonios, egipcios e indios), divulgaron lo más relevante de su propia historia y de sus tradiciones religiosas a través de "pseudo-textos" que desvirtuaban su cultura y reflejaban sólo aquello que los griegos querían oir. En las innumerables aportaciones escritas en lengua griega producidas en los siglos III y II a.c, los sabios bárbaros ofrecieron versiones de su cultura que habían pasado por el tamiz de las categorías de la cultura helénica. Complacidos de ver reflejada su imagen en los escritos de los sabios orientales, los griegos (un pueblo monolingüe) no quisieron ni pudieron verificar la autenticidad del contenido de estas versiones dirigidas a un público extranjero, comparándolas con obras escritas en el idioma original.

El hermetismo de los griegos ante las lenguas extranjeras contrasta con la actitud de los romanos, que desarrollaron una capacidad para entender la mentalidad de otros pueblos a través de un estudio sistemático de las mismas. Gracias a ello, los romanos nunca olvidaron que más que depositarios de una sabiduría bárbara, Persia, Egipto y Palestina eran países que planteaban problemas políticos concretos, y que éstos podían ser desentrañados mediante la historia y la etnografía. Momigliano señala en repetidas ocasiones que hablar griego fue una condición indispensable para que los romanos conquistaran el mundo antiguo, y se pregunta si hablar latín hubiera sido la condición obligada para que los pueblos sojuzgados escaparan a la dominación romana.

La interpretación que Momigliano propone acerca del proceso de aculturación que tuvo lugar durante el período de helenización, se sitúa en el contexto de una amplia reflexión acerca de la herencia que a través de la tradición cultural occidental, nos ha legado el triángulo Grecia-Roma-judea. Esta reflexión conduce a interrogarse acerca de la ignorancia que, fieles a la tradición greco-romana, mantenemos frente a las civilizaciones india y china; a reconsiderar los orígenes de la curiosidad que Persia, Mesopotamia y Egipto —pueblos que los griegos consideraron depositarios de la sabiduría bárbara— despiertan todavía en el hombre occidental; finalmente, a examinar las raíces de nuestro desconocimiento del mundo celta que inspiraba un profundo terror tanto

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

a los griegos como a los romanos, así como de los etruscos que nunca fueron investigados. Ambos continúan ocupando un lugar secundario en nuestros manuales de historia universal.

La lectura de *Sagesses barbares* interesa no sólo al historiador de la antigüedad, sino a todo aquél que se interrogue acerca de la objetividad del legado cultural de Occidente. Una reflexión acerca de esta cuestión es particularmente urgente en un país como el nuestro, que se inscribió tardía y dependientemente dentro de la civilización occidental. En efecto, a partir de la conquista española México asimiló la tradición judeocristiana y con ella, una serie de paradigmas cuyos orígenes remontan a la antigüedad greco-romana. Mientras no seamos libres de estos paradigmas nuestra visión del presente seguirá estando determinada por ellos, en el sentido que tendremos dificultad en cuestionar algunos aspectos del pasado indígena, colonial y nacional ajenos a la perspectiva de la tradición historiográfica occidental, y que nuestra percepción de los procesos de transformación cultural por los que atravesamos en la actualidad seguirá siendo relativamente autónoma. Por estas razones, las preguntas planteadas por Momigliano a lo largo de su obra se encuentran en el centro de las preocupaciones del hombre contemporáneo.

BEATRIZ URÍAS

Risieri Frondizi, *Ensayos filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 462 pp. ISBN 986-16-2465-3.

"El legado filosófico de Frondizi —1910-1983— está contenido en siete libros de los cuales fue autor, diez volúmenes de traducciones, compilaciones y estudios históricos, y una centena de artículos, conferencias y discursos", publicados por diferentes órganos. La obra que nos ocupa reúne 35 trabajos realizados por el filósofo en diversas circunstancias, que en lo fundamental remiten a los temas que más concentraron su fecunda labor intelectual: metodología filosófica, el yo, los valores, el hombre y la universidad.

"Frondizi introduce en el diálogo filosófico latinoamericano una serie de ideas, autores y problemáticas que eran casi desconocidas en nuestro medio. Muchos de ellos de origen anglosajón." La relación con este ambiente es comenzada por Frondizi durante sus estudios en Harvard y Michigan —dos de los cuatro centros más importantes del pensamiento filosófico anglosajón— y se fortalece durante los varios años de enseñanza e investigación en las universidades de Yale, Columbia y Pennsylvania, entre otras, y en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton.

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

En lo que respecta a su propio pensamiento, Frondizi desarrolla temas que, tanto por desconocidos en Latinoamérica como por el tratamiento original que les imprime, coadyuvan a la maduración de nuestro diálogo filosófico. Quizá el ejemplo más relevante de su contribución lo constituya su teoría del yo."Por ejemplo, en la *Teoría del hombre*, de Romero, uno de los tratados más completos sobre antropología filosófica publicados en América Latina antes de que saliera a la luz *Substancia y función en el problema del yo*, de Frondizi, este problema se pasa por alto. El aporte de Frondizi con respecto a esta temática, entonces, es doble: primero induce una problemática nueva y, segundo, presenta una solución original —su teoría del yo como cualidad Gestalt."

Frondizi llegó a conocer el reconocimiento hacia su autoridad intelectual y moral. Como demostraciones significativas baste señalar que fue miembro del comité ejecutivo de la Sociedad Internacional de Filosofía y presidente tanto de la Unión de Universidades de América Latina como de la Sociedad Interamericana de Filosofía; también fue miembro permanente del *Institut International de Philosophie* de París y se le otorgaron títulos de profesor honorario en varias universidades. "En 1980, se publica un volumen en su honor, titulado *El hombre y su conducta*, en el cual colaboran 27 figuras filosóficas prominentes de América y Europa." Algunos de sus libros, con gran difusión en ambos continentes, "se han convertido en *best sellers* filosóficos".[1]

●

Un modo de dar noticia de una obra es haciendo hablar a su creador mediante una selección de fragmentos de la misma; es lo que ensayaremos a continuación. Pero el libro que tenemos enfrente, como dijimos, no ha sido escrito de una vez sino que agrupa trabajos dispersos en cuatro décadas, razón por la cual más que testimonio de un estadio del pensamiento de su autor lo es de su trayectoria. Dos razones, sostenidas por el propio Frondizi, nos estimulan para realizar un montaje sin mayor consideración del momento de elaboración de las partes. La primera es su noción de que "la actitud filosófica es circular", que aludé al hecho de que la filosofía siempre está volviendo sobre su propia historia con el fin de dialogar y confrontarse productivamente con lo dicho en tiempos pretéritos —lo cual es impracticable por el conocimiento científico—; la segunda es la consecuencia de Frondizi con esta idea y la constancia con las esenciales de su pensamiento, ejemplificadas con unas líneas hacia el final del trabajo que cierra este volumen, donde luego de citarse a sí mismo agrega: "Como se ve, en lo esencial son las mismas ideas que profeso actualmente, aunque ahora están reforzadas por treinta años adicionales de experiencia docente."

[1] Los fragmentos entrecomillados de esta parte pertenecen al prólogo de Jorge J.E. Gracia, compilador de la edición.

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

Encontramos esa noción de circularidad en el centro del pensamiento de Frondizi, que por una parte piensa que propiamente "no hay algo llamado 'filosofía', sino un grupo de problemas que tratan asuntos diferentes aunque relacionados, como la naturaleza de la realidad, el conocimiento, la norma moral, los valores, el significado de la historia, etc." Y que con respecto a la problemática general y sus interrelaciones en cierta ocasión dirá: "La filosofía se nos presenta como un conjunto de problemas de los cuales no se puede decir cuál es anterior a cuál. Por eso a la filosofía se puede llegar por cualquier camino, pues todos son convergentes." Pero en la concepción de Frondizi esta confluencia y esta circularidad filosóficas están animadas por una idea de dinamismo, de tránsito, de permanente construcción superadora (en algún momento dirá que "el mejor modo de honrar el pasado es construyendo sobre él") y entrañan una actitud de ascesis, al no aceptar subordinaciones a razones extrañas, y un desprendimiento respecto de sus creaciones, destinadas a ser objeto de nuevas críticas con vistas a grados de mayor consciencia. La filosofía es un saber autosuficiente, incondicionado, que problematiza tanto los supuestos de sí misma como los de la ciencia. "La ciencia y la religión tienen límites impuestos desde fuera; la filosofía no tiene límites porque los que se impone a sí misma son siempre provisorios."

Sobre las situaciones aludidas de que más que de filosofía corresponde hablar de filosofar y de la suprema autonomía de su disciplina volverá al referir que la divergencia que se da en la práctica filosófica sobre los problemas fundamentales no es accidental ni transitoria. "Siempre ha existido y siempre existirá. A mi modo de ver, éste no es un defecto sino una característica que deriva del hecho de que la filosofía no tiene ni admite supuestos, y se preocupa de los temas básicos del hombre y de la realidad en que vive. Por eso la discrepancia va más allá de las soluciones y hunde sus raíces en los problemas mismos." Lo que equivale a decir que la falta de acuerdo en forma (¡y materia!) nunca ha de ser circunstancial, sino que tiene que ver con la naturaleza misma del filosofar y, por ende, con diferentes maneras de concebir la filosofía.

Desde la antigüedad griega hasta nuestros días se han dado hombres que sostienen que la filosofía debe ser un saber teórico desinteresado; no obstante, en el pensamiento contemporáneo predomina la tendencia a considerar a aquélla como conocimiento que ha de servir de guía a la conducta humana —postura defendida por el existencialismo, el marxismo, el pragmatismo, entre otras corrientes. Frondizi manifiesta preferencia por esta última actitud pero, consecuente con la independencia que sostiene respecto del auténtico quehacer filosófico, puntualiza: "Si bien a nuestro juicio la teoría filosófica conduce a la praxis, no se debe partir de ésta sino de aquélla. La prioridad de la teoría pare-

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

ce innegable; de lo contrario, se presupone una interpretación antes de haber examinado el problema." En todo momento fueron preocupación suya las relaciones entre teoría y praxis, por entender que es función inherente de la filosofía una interpretación de la realidad que ha de servir como orientación a las acciones libres del hombre. Consciente de que la reflexión puede sumirse en un ejercicio intelectual sin consecuencias de otro tipo, previene: "Así como es cierto que no existe una praxis sin teoría, no es menos cierto que si la filosofía no toma en consideración la realidad humana, puede convertirse en un entretenimiento intelectual complejo sin consecuencias para ella." Con lo que Frondizi quiere decir que la "buena teoría" con respecto al comportamiento del hombre no queda satisfecha por el mero zanjado de contradicciones lógicas y otros requisitos técnicos, sino que demanda ser buena teoría con respecto a la vida humana real.

"Ningún progreso real se obtiene por casualidad", dirá Frondizi, que cree ver tras su desarrollo secular una aproximación a los problemas del hombre de carne y hueso por parte de la filosofía contemporánea. Definiendo aún más su posición y lo que considera labor propia de la filosofía, explicita: "Millones de personas no son libres, no porque la 'naturaleza humana' no lo sea, sino porque otros seres humanos los han esclavizado y oprimido para *su* propio beneficio. La filosofía tiene que encarar este hecho, analizar los factores que conducen a esta opresión, mostrar las alternativas y servir de guía para resolver el problema." Este párrafo alude a dos temas muy importantes en el pensamiento de Frondizi, como son el de la libertad y el de la actividad filosófica en la vida universitaria —sobre el que volveremos. Congruente con su convicción de que en tanto la filosofía no tiene una ecología propia y de que los cambios de importancia en el medio donde finca la han de afectar, observa que "de lo primero que habla un latinoamericano es de la libertad. Por una razón muy sencilla: porque es lo que más escasea, lo que más necesita." Pero advierte que el error más frecuente en que se incurre al plantear este asunto consiste en preocuparse de la "libertad" y no de los actos libres; pero la libertad como tal no tiene existencia independiente dado que su naturaleza específica es adjetiva. "Como la libertad es una cosificación de la cualidad de ser libre, en nombre de la libertad abstracta se ahogan muchas libertades individuales concretas." Para pasar a ejemplificar: "Nos sentimos tan oprimidos en el mundo de hoy que nos hacemos la ilusión de que una vez que estemos libres de la opresión seremos libres del todo. Pero no es así. La preocupación contemporánea sobre el uso apropiado del tiempo libre demuestra que hay millones de seres que arrastran sus propias cadenas."

Ahondando en lo que hace a la concreción de libertades, Frondizi continúa señalando que "libre" es también un término ambiguo, dado

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

que contiene tanto una vertiente negativa como una positiva del concepto de libertad, actualizadas respectivamente como libre *de* y libre *para*, y perfectamente caracterizadas cuando analiza la libertad de expresión, de la que dice que por lo común, con la simple aspiración a eliminar los obstáculos sólo se repara en su aspecto negativo. Pero "más importante que tener libertad de expresar una opinión es tener una opinión que expresar. Esta es la libertad positiva, aún más necesaria que la negativa. En muchos países, tanto el gobierno como los factores de poder no necesitan reprimir la libertad de expresión porque la mayoría del pueblo no ha logrado aún tener opinión propia." Y en otra oportunidad abundará: "El alto porcentaje de analfabetismo torna la libertad de prensa en un principio vacío, formal, nominal."

Haciendo faena filosófica con la mirada y los pies puestos en su circunstancia concreta, Frondizi continúa la búsqueda de llamar a las condiciones por lo que son. Dirá: "La pregunta *¿quiénes gozan de libertad de expresión?* pone al descubierto un grave conflicto entre la libertad y la igualdad." Y agregará: "Lo grave es que la libertad no entra en conflicto tan sólo con la igualdad sino también con todos los otros derechos y valores fundamentales de la comunidad." Destaca que originalmente la libertad de prensa consistió en la protección que garantizaba la ley a los periódicos frente a las restricciones que pretendían imponerles los gobiernos, pero que ahora parece llegado el momento en que la ley proteja al público respecto de los medios masivos que distorsionan, ocultan o falsean las noticias para aprovecharlas a sus propios intereses comerciales o políticos. "El habitante común de América Latina no goza realmente de libertad de prensa; no se entera de lo que debe sino de lo que conviene a las grandes empresas periodísticas." Frondizi admite que en la vida civilizada se hace imprescindible la libertad de expresión, pero advierte que es necesario también no dejarse engañar por la propaganda de quienes controlan los medios de comunicación y sólo reclaman libertad para su explotación. "Corresponde, pues, oponerse al enemigo del orden financiero que tiende a aumentar día a día la capacidad restrictiva de la libertad de expresión de la mayoría." Frondizi remonta su discusión hasta hacerla entroncar con otras cuestiones que se hallan a la base de las condiciones imperantes en nuestro ámbito. Otro "de los errores en el análisis tradicional de las libertades es separar la libertad política de los factores económicos, sociales y culturales. Cuando se los separa se llega a la afirmación hueca de que todos los habitantes pueden publicar sus ideas por medio de la prensa, pueden enseñar y aprender, etc. (...) ¿Qué quiere decir que 'pueden' hacer esto o aquello? Quiere decir que les estaría permitido si realmente pudiesen. Lo malo es que de hecho no pueden. Las únicas libertades que realmente existen son, por una parte, la libertad para enriquecerse y, por otra, para morirse de hambre. Es evidente que la mayoría de la gente no tiene

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

la menor posibilidad de enriquecerse en América Latina. Debe aceptar, por lo tanto, el segundo tipo de 'libertad'."

Frondizi vuelve a tratar la cuestión del conflicto entre libertad e igualdad en otro momento cuando aborda el tema de la democracia, distinguiendo la que denomina "democracia política", que presta particular observancia al modo de elección y ejercicio formal del gobierno, de la que llama "democracia social", cuyo objetivo primordial consiste en el bienestar de la mayoría del pueblo. Y como ejemplo describe una situación tan constrastante como frecuente en Latinoamérica: "En muchos países los gobiernos se eligen libre y periódicamente, pero la gente muere de hambre porque el gobierno se ejerce en provecho de una *elite* reducida, rica y poderosa."

Llegados aquí, es atinente destaquemos algunos de los juicios, que en cierto modo sintetizan la última parte de esta exposición, vertidos oportuna y valerosamente en una conferencia pronunciada por Frondizi en la Universidad de Princeton en 1964,[2] para entonces ex rector de la Universidad de Buenos Aires y la Argentina con un gobierno de facto. En cierto pasaje con palabras llanas y punzantes recrimina la hipócrita y ofensiva política norteamericana hacia nuestros pueblos, de este modo: "En este país, donde la democracia está muy desarrollada, se acostumbra llamar democrático a cualquier gobierno que está en favor de los Estados Unidos. El general Pérez Giménez, dictador de Venezuela durante muchos años, fue condecorado por la embajada norteamericana por su contribución a la democracia."

En otro punto, dando muestras de preclara lucidez respecto de las imbricaciones del poder, denunciará la falsificación de los hechos con que el *New York Times* presenta el reciente golpe de Estado que derrocó a Joao Goulart, presidente constitucional de Brasil, con los siguientes términos: "No es ceguera lo que impide ver la cuestión con claridad, sino voluntaria distracción. La simulación no es el mejor procedimiento para lograr la confianza de los pueblos. Hay que llamar a las cosas por su nombre si se desea realmente conquistar la confianza de los sufridos pueblos de nuestra América." Y dando otra vuelta de tuerca concluye: "Brasil resultó así la nueva víctima de un viejo modo de 'salvar la democracia' apuñaleándola por la espalda. ¿Cuál será la próxima víctima? ¿Y la siguiente? Parafraseando el dicho 'los errores están ahí, listos para que se los cometa', podríamos decir: los gobiernos constitucionales están ahí, listos para que se los derroque. Y con la bendición del gobierno de los Estados Unidos."

Citemos un último fragmento de este discurso, que contiene una reflexión apropiada para pasar a otros puntos que nos interesa relevar en este trabajo. "Los gobiernos norteamericanos no logran entender a la

[2] *El futuro de la democracia en América Latina.*

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

América Latina. Creo que les falta, entre otras cosas, capacidad para comprender una sociedad que se rige por valores distintos a los norteamericanos. Transfieren su propia escala de valores a pueblos que tienen una historia y una escala axiológica distintas."

Para confrontar la vigencia fáctica de los respectivos valores culturales que predominan en sendas comunidades, con un estilo didáctico muy sugestivo, Frondizi refiere ciertos hechos de los que ha sido protagonista, muy elocuentes y de amplia significación. "He sido estudiante y profesor de filosofía en Sudamérica y en Norteamérica; he estudiado al mismo filósofo —Hegel— bajo la dirección de profesores de una y otra parte, y he enseñado un mismo filósofo —Bergson, Croce, Husserl— en las dos Américas. La conclusión de mi experiencia personal es que vivimos en dos mundos distintos. El juego de luz y sombra da a las mismas ideas una significación distinta. La figura de los filósofos cambia según el fondo que se escoja para proyectarla." (Mientras que) "no sucede lo mismo al pasar de un país a otro de Iberoamérica, experiencia que también tengo." Según Frondizi las divergencias más allá de las eventuales soluciones filosóficas estriban en los problemas mismos: las dos Américas están separadas por intereses en problemas distintos. La principal discrepancia entre los Estados Unidos y los países latinoamericanos radica en los seres humanos, en los diferentes "valores y actitudes" incorporados a las creencias, conductas e instituciones que tienen que ver con la vida en su totalidad. Por ejemplo, mientras que la gran mayoría de los latinoamericanos se inclina a hacer prevalecer valores de tipo tradicional, en los Estados Unidos la situación es casi opuesta, las cosas nuevas adquieren atractivo por el mismo hecho de su novedad. Pero estos fenómenos remiten al reconocimiento de dos grupos fundamentales de valores, los intrínsecos que valen en sí mismos, es decir son fines —como la religión, el amor, el arte o la vida— y los instrumentales, que valen en tanto que medios para conseguir fines. El enorme desarrollo tecnológico alcanzado en los Estados Unidos indica mejor que cualquier otro ejemplo la importancia concedida a los medios en ese país. Con un toque de ironía deslizado con la elección del latinismo —propio para referir valores instrumentales— constrasta la América Latina, sin mayor desarrollo de tipo técnico pero que "*per capita* tiene más poetas, artistas, compositores, novelistas, etc. que los Estados Unidos." Y en apoyo de esto agrega que no se trata de una casualidad que la indigente Nicaragüa dé un poeta de la talla de Rubén Darío, ni que un país técnicamente subdesarrollado como Chile obtenga dos premios Nobel de poesía. Tampoco obedece al azar, dirá, que John Dewey, uno de los principales filósofos norteamericanos, no haya admitido la distinción entre valores intrínsecos e instrumentales. "Creo que Dewey expresa en nivel filosófico lo que está en el fondo del pensamiento norteamericano." Semejantes diferencias respecto a la orientación en los

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

valores acarrea hondas y vastas consecuencias. "Mientras los norteamericanos tienden a convertir los intrínsecos en instrumentales, los latinoamericanos caen en la errónea tendencia opuesta... Por eso son dogmáticos. Transfieren la actitud dogmática, que puede tener sentido en la religión, a la política y a otras actividades."

Estas diferenciaciones de índole axiológica que permean las manifestaciones tanto individuales como sociales, consecuentemente han de incidir y verse reflejadas en las características mismas del filosofar, cosa que ya mencionamos en razón de la especial atención que presta Frondizi sobre las condiciones concretas en que se desarrolla la actividad filosófica. Ambas actitudes se reflejan según Frondizi en el interés por la metodología, la epistemología, la semántica, así como la importancia dada a la lógica simbólica en los lugares de estudio de la filosofía norteamericanos. Mientras que "el problema central para los latinoamericanos es el que se refiere al hombre y sus creaciones. De ahí que no sólo la antropología filosófica, sino también la filosofía de la cultura, de la historia, del derecho, de la lengua, etc., ofrezcan tanto interés", así como también los problemas ético y estético. A la base de esto se halla la circunstancia de que los pensadores latinoamericanos en general han llegado a la filosofía movidos no meramente por inquietudes de tipo teórico, sino en una encrucijada de preocupaciones literarias, políticas y docentes.

Estos conceptos de Frondizi son indispensables para comprender lo que él llama "la gran misión histórica del positivismo (que) consistió en sacar las cuestiones filosóficas de los conventos a la calle, en quitarle a la filosofía el carácter esotérico que tenía y darle un carácter laico y abierto a las preocupaciones de la hora." Mas éste su inapreciable mérito, "encierra también su mayor limitación. Su contribución es polémica, no filosófica." Pero sería injusto, dice asimismo, juzgar su significación evaluando solamente la producción escrita o la originalidad de sus ideas. El positivismo, del modo en que prende aquí, implica no sólo un movimiento de alcances teóricos, sino una concepción totalizadora cuya influencia se hizo sentir en las más diversas manifestaciones de la cultura. Servirá "para hacer una revolución política en Brasil y una revolución educacional en México, pero (...) no dio ningún teórico de calidad en toda Iberoamérica. No debe sorprendernos que así sea. Iberoamérica tenía entonces problemas prácticos tan urgentes como la organización política, económica y educacional que no podía darse el 'lujo' de la meditación desinteresada." La falta de comprensión por aquellos ideólogos de los problemas metafísicos provocará una reacción. "La llamada filosofía latinoamericana contemporánea ha surgido de la lucha en contra del positivismo. En cada país la polémica asume características peculiares, pero en todas partes el movimiento antipositivista se propone alcanzar una filosofía autónoma que no esté al servicio de la ciencia ni de

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

la teología." Con la independencia de su aplicación perentoria "las cuestiones filosóficas adquieren en Iberoamérica una finura, profundidad y nervio que nunca habían tenido." Es este el momento de los que califica de heroicos pioneros de la cultura hispanoamericana, responsables de abrir brecha en los poco transitados parajes de la filosofía, y cuya obra, para que adquiera una medida más justa, debe ser valorada dentro del medio filosófico en que tuvo origen y teniendo en cuenta los móviles que la impulsaron. Deútsua en Perú, Caso en México, Korn en la Argentina, son figuras que Frondizi destaca de una generación de hombres que "se movían impulsados por una intensa preocupación pedagógica que los indujo a sacrificar a la finalidad educativa gran parte de su capacidad para realizar un trabajo original." Estos generosos conceptos hacia filósofos que le precedieron pueden con toda justicia ser revertidos hacia la propia persona de Frondizi que, acorde con sus convicciones más hondas, desborda la del autor con un despliege de capacidades plasmadas en empresas de indudable gravitación.[3]

Piensa Frondizi que el pensamiento filosófico de determinado país o época será *consecuencia* de su idiosincrasia pero nunca simple resultado del manifiesto propósito de lograr una concepción propia. Por consiguiente opina que para que surja un pensamiento filosófico latinoamericano original debe *hacerse* filosofía sin más, y que "el carácter iberoamericano vendrá por añadidura. Querer hacer deliberadamente una filosofía iberoamericana es tan ridículo como imitarse a sí mismo. Si somos americanos de verdad, todas nuestras actividades y creaciones, en tanto sean auténticas, reflejarán nuestra calidad de americanos. Autenticidad es la actitud importante." Una cosa es que la vida constituya el objeto de reflexión que ocupa a la filosofía y otra muy diferente que se pretenda poner la filosofía al servicio de intereses vitales inmediatos.

[3] "Frondizi fue uno de los miembros fundadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán y de una facultad similar en Caracas; organizó y puso en marcha la Universidad del Nordeste de Argentina, y tuvo que ver con la creación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Su influencia como dirigente universitario se extiende, por lo tanto, a varios países latinoamericanos Es en Buenos Aires, sin embargo, donde su presencia se nota más intensamente. Fue elegido decano de la Facultad de Filosofía y Letras y, en 1957, rector de la Universidad. En esta función, durante dos períodos consecutivos, introdujo muchas y profundas reformas; entre ellas, la fundación de la Editorial Universitaria, de varios departamentos nuevos y de la Ciudad Universitaria. Como resultado, es considerado por muchos como el rector más efectivo de la Universidad de Buenos Aires en su siglo y medio de existencia, y modelo de dirigente universitario para todo el continente." (Del prólogo)

Además, entre otras actividades de importancia, cabe destacar que fue iniciador de la serie sobre filosofía latinoamericana en el *Handbook of Latin American Studies*, publicado en los Estados Unidos, uno de los instrumentos bibliográficos más útiles para el estudio del pensamiento latinoamericano.

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

En nuestro caso el énfasis forzado para que sea iberoamericana ha privado a la empresa de validez filosófica. No es filósofo quien procede a la elección de un fin y luego acomoda los medios que justifiquen su arribo. "No importa la nobleza del propósito ni la magnitud de la obra, la filosofía no puede convertirse en un medio al servicio de un fin impuesto desde fuera. Si pierde su afán investigador de los principios, normas y valores fundamentales, deja de ser filosofía. Se puede retener el nombre por razones de propaganda, pero la propaganda —comercial o política— es una de las inmoralidades dominantes del siglo xx."

Ya hemos mencionado la observación de Frondizi de que de lo primero que habla un latinoamericano es de libertad, también destacamos su idea de circularidad del discurrir filosófico. En su pensamiento ambas notas son patentes, volviendo reiteradamente a Croce, de quien gusta citar su interpretación del proceso histórico "como hazaña de la libertad", se esfuerza en esfumar los espejismos y reconocer las auténticas realizaciones de ésta, a la que define: "La verdadera libertad es la libertad creadora, que implica el uso completo de nuestra imaginación, inteligencia y capacidad para poner en práctica las ideas." El único y supremo compromiso de origen de la filosofía es con la verdad, de aquí la necesidad indispensable para su supervivencia de permanecer en el medio de la absoluta libertad de pensamiento. Las ideas no requieren de ningún soporte extraño para sustentarse, tan sólo del libre juego de confrontación con los hechos y con las demás ideas. "Sólo las dictaduras pueden temer la libertad intelectual" —recriminará Frondizi, que en total pasó 26 años fuera de su patria por motivos políticos. "No veo que pueda hablarse en serio del peligro de la libertad intelectual sin llevar un uniforme de gendarme por fuera o por dentro.(...) Cuando hay libertad intelectual corren peligro tan sólo los principios dogmáticos, las doctrinas mal fundadas y las ideas que se sostienen en alguna fuerza externa que, por lo general, es el poder político, el eclesiástico o el económico."

Con respecto a la función social de la universidad, piensa el filósofo que ésta debe, por un lado, formar a quienes serán los dirigentes del país, y será el modo indirecto de dirigir la sociedad. Pero al mismo tiempo la universidad debe cumplir con "una dirección espiritual inmediata", mediante su pronunciamiento ante los grandes problemas del momento, canalizando preocupaciones y aportando inquietudes. Frondizi manifiesta que el educador no puede permanecer como mero espectador ante las enormes transformaciones de nuestros días. "Debemos ofrecer alguna guía, puesto que los cambios de la historia no son el resultado de fuerzas ciegas." Pero junto con el rigor crítico la filosofía demanda una inquebrantable integridad moral. "Quien enseña filosofía debe inculcar esta actitud de autonomía del pensamiento, tanto por lo que dice como por lo que hace. (...)El que espera el resultado de una elección o de un con-

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

flicto para decidirse sobre temas de fondo no merece el respeto de los estudiantes. Debe ser guía y no beneficiario del curso de los hechos." "Tener tal o cual posición frente a un problema filosófico determinado quiere decir ser hombre de tal o cual manera."

Con esos términos que nos remiten hacia consideraciones específicas del filosofar, apuntamos a completar el giro definitivo con el que cerremos el presente vistazo sobre la obra de Frondizi. Muy cercano a Fichte en el particular, estima que "las posiciones filosóficas no se escogen al azar", sino que a ellas se arriba por el tino de un estímulo vital, ante la incomodidad que provoca *la sed de lo absoluto*. Quien experimente insatisfacción por lo precario de las respuestas fundamentales acerca de cuanto hay "no puede dejar de ser filósofo," pues la filosofía mucho más que mero conocimiento racional implica una actitud espiritual ante el mundo. "El filósofo es tal en tanto filosofa y no es tanto 'sabe' filosofía. La filosofía no se 'sabe' en el sentido vulgar de la palabra 'saber'; la filosofía se 'vive'." Y en cuanto no consiste en un conocimiento formado por proposiciones puramente racionales es intransmisible: "Es imposible enseñar filosofía. Pero la filosofía sí se aprende. Aprender filosofía no es aprender lo que dijo Fulano o Mengano, por más ilustre que sea", sino aprender a interrogar. Mientras que enseñar filosofía es enseñar a problematizar, pero no puede enseñarse a quien no es ya filósofo, es decir a quien no sienta el aguijón de querer saber más acerca de nosotros mismos y de cuanto nos rodea. "La filosofía se mueve del asombro a la sistematización."

Siendo la disciplina filosófica imposible de reducir a conceptos —como sí lo es la ciencia—, cuando el hombre de la calle pregunta *¿qué es la filosofía?*, en poco puede auxiliársele; entonces, por connatural sentido práctico, procede a una sustitución ilícita de la interrogación —ingenuidad compartida en cierto modo por el hombre del laboratorio— y pregunta *¿para qué sirve la filosofía?* Con lo cual ha incurrido en el error, implícito en la naturaleza de la segunda pregunta, de atribuir a la filosofía un valor instrumental. Que se pregunte para qué sirve la práctica filosófica, que trae consigo veinticinco siglos de maduración del espíritu, sin duda es síntoma de decadencia que por sí solo justifica la necesidad de motivar al filosofar. Quizá en este momento, en que el hombre se ha convertido en esclavo de tantas cosas "que sirven para algo", "una de las tareas que nos corresponden a los profesores de filosofía, y a todos los que concebimos la cultura como algo vivo e irrenunciable, sea predicar en el mundo el cultivo de 'las cosas que no sirven para nada'."

Esta preocupación por el hombre manifiesta en todo momento en el pensamiento de Frondizi es típica, como él mismo lo ha reconocido, y constituiría uno de los rasgos dominantes del despunte de un filosofar latinoamericano con perfil propio. "No hay una filosofía latinoamericana" afirma, ya que la llamada de este modo "no es más que un replan-

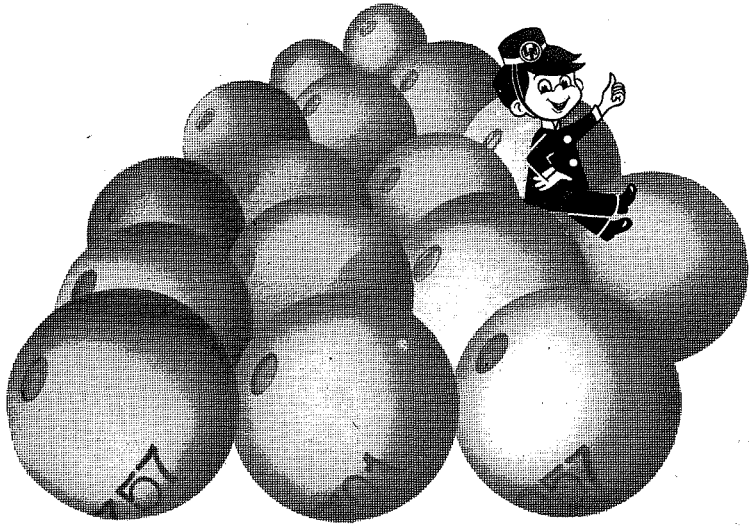
©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

teamineto de problemas filosóficos con raíz europea." Pero al mismo tiempo, cree entrever una gestación. "Una preocupación ética parece alimentar y dar sentido a toda meditación filosófica latinoamericana. Y un interés por el hombre y sus creaciones limita el objeto de tales preocupaciones, pero las eleva al darles un sentido humano vivo que es característico de la actitud filosófica iberoamericana. De ahí que casi la totalidad de los pensadores representativos de nuestra América sean 'maestros del saber y la virtud', como llamó Pedro Henríquez Ureña a Alejandro Korn, y que estos hombres hayan influido más por su conducta, por su actitud ante la vida, que por sus ideas concretas. Ojalá que esta primera característica del pensamiento iberoamericano —quizá la única que merezca destacarse como algo peculiar— se conserve en el futuro; que el 'ideal del sabio', en quien la conducta y la doctrina están unidas, encuentre en América campo fecundo para su desarrollo."

ALBERTO SAURET

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

La Suerte es de Unos,
la Fortuna es de Todos



LOTERIA NACIONAL
PARA LA ASISTENCIA PUBLICA

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

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

450 *julio, 1988*

◆ **Daniel Sueiro:**
El derecho de matar

◆ **Gesualdo Bufalino:**
Nocturno londinense

◆ **Ludwig Zeller:**
Tatuajes del fantasma

◆ *Crítica de rock y cine, teatro, danza, artes plásticas, música y libros*

ediciones era

CUADERNOS POLITICOS 52

LA NACIÓN CONTRA LAS CULTURAS NACIONALES
HÉCTOR DÍAZ POLANCO
MANUEL GAMIO
GUILLERMO BONFIL
BENEDICT ANDERSON

JOSEP M. COLOMER
ROBERT BARROS
ADOLFO SANCHEZ VÁZQUEZ
EL INCIERTO VALOR DE LA DEMOCRACIA

EDICIONES ERA / AVENA 102 / 09810 MÉXICO, D. F. ☎ 581 77 44
■ GUADALAJARA ☎ 14 90 84 ■

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

NACIONAL FINANCIERA

factor de equilibrio para el desarrollo

Nuestro desarrollo está basado en la confianza, en el esfuerzo, en los deseos de cambio y, sobre todo, en nuestro equilibrio. Porque es tan importante equilibrar nuestra balanza de pagos, como encontrar el justo término medio entre el optimismo irreflexivo y el pesimismo paralizante. Esto es labor de todos.

Por ello, estamos en la búsqueda del balance. Conseguir en donde hay, llevar a donde no hay. Recibir de quien tiene, para prestar a quien le hace falta. Crear nuevos polos económicos para mejorar la situación de las grandes ciudades y para promover el desarrollo regional. Reordenar nuestros mercados y nuestros costos.

Complementar con tecnología nuestra habilidad de trabajo. Reconvertir empresas para crear productos que satisfagan las necesidades de los mercados nacionales y extranjeros. Fomentar industrias prioritarias para generar empleos. Impulsar exportaciones y sustituir importaciones. Buscar, finalmente, el punto de equilibrio que necesita el país, interna y externamente.

El esfuerzo de Nacional Financiera consiste en sumar su capacidad de banca de fomento industrial a la solución del problema. Ese es nuestro gran interés: servir como factor de equilibrio en el desarrollo del país.

Nacional Financiera...
factor de equilibrio
para el desarrollo industrial de México.

nacional financiera

LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL

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

ITAM INSTITUTO TEC

DIPLOMADO EN RELIGIONES DEL MUNDO

Coordinador: Antonio Diez

PRIMER MÓDULO
EL FENÓMENO RELIGIOSO
Antonio Diez

SEGUNDO MÓDULO
RELIGIONES ANTIGUAS EN TORNO AL MEDITERRÁNEO
Luis Astey

TERCER MÓDULO
JUDAISMO
Raquel Keinbert

CUARTO MÓDULO
CRISTIANISMO
Elsa Cecilia Frost

QUINTO MÓDULO
EL ISLAM
Rubén Chuaqui

SEXTO MÓDULO
RELIGIONES DE ORIENTE
Antonio Diez

FECHA DE INICIO: 20 DE SEPTIEMBRE DE 1988

CLASES: MARTES Y JUEVES (19:00 A 22:00 HRS.)

Centro de Extensión Universitaria

DIPLOMADO EN IDEA E INSTITUCIONES DI MÉXICO

Coordinadora: Julia Sierra

PRIMER MÓDULO
HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA
Fernando Estrada

SEGUNDO MÓDULO
ESTADO Y ECONOMÍA
Fernando Rosenzweig

TERCER MÓDULO
REVOLUCIÓN TECNOLÓGIC Y ALTERNATIVAS DE DESARROLLO
Marcos Kaplan

CUARTO MÓDULO
ESTADO Y SOCIEDAD
Julia Sierra

QUINTO MÓDULO
IDEAS E INSTITUCIONES JURÍDICAS
Víctor Blanco

SEXTO MÓDULO
RELACIONES INTERNACIONALES
José Antonio Zabalgoitia

FECHA DE INICIO: 20 DE SEPTIEM DE 1988

CLASES: MARTES Y JUEVES (19:0 22:00 HRS.)

— El diplomado está diseñado como curso de posgrado.
— El programa está dividido en módulos de 33 horas de clase cada uno.
— Cada módulo deberá cursarse en forma seriada y el diploma será otorgado a haya cursado y aprobado todos los módulos.

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

IGICO AUTONOMO DE MEXICO
FUNDADO EN 1946

DIPLOMADO EN HISTORIA DE OCCIDENTE

Coordinador: Reynaldo Sordo

PRIMER MÓDULO
HISTORIA, HISTORIOGRAFÍA Y METODOLOGÍA DE LA HISTORIA
Reynaldo Sordo

SEGUNDO MÓDULO
ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA CULTURA OCCIDENTAL (HASTA EL CISMA DE OCCIDENTE)
Elsa Cecilia Frost

TERCER MÓDULO
EUROPA MODERNA
Raúl Figueroa

CUARTO MÓDULO
LA EUROPA LIBERAL
Luis Aguilar

QUINTO MÓDULO
HISTORIA DE OCCIDENTE DESDE 1914
Marcos Kaplan

SEXTO MÓDULO
AMÉRICA EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE
Beatriz Ruiz Gaytán

FECHA DE INICIO: 19 DE SEPTIEMBRE DE 1988

CLASES: LUNES Y MIÉRCOLES (19:00 a 22:00 HRS.)

DIPLOMADO EN LITERATURA DEL SIGLO XX

Coordinador: Luis Astey

PRIMER MÓDULO
LA OBRA LITERARIA Y SU CONOCIMIENTO
Nora Pasternac

SEGUNDO MÓDULO
NARRATIVA EUROPEA
Manuel Ulacia

TERCER MÓDULO
NARRATIVA LATINOAMERICANA
Luz Elena Gutiérrez de Velasco

CUARTO MÓDULO
POESÍA EUROPEA
Luis Astey

QUINTO MÓDULO
POESÍA ESPAÑOLA: LA GENERACIÓN DE 1927
Arturo Souto

SEXTO MÓDULO
POESÍA LATINOAMERICANA
Armando Pereira

FECHA DE INICIO: 19 DE SEPTIEMBRE DE 1988

CLASES: LUNES Y MIÉRCOLES (19:00 A 22:00 HRS.)

REGISTRO UCECA AMC-460329001003

INFORMACIÓN EN: RÍO HONDO No. 1 SAN ÁNGEL DELEG. ÁLVARO OBREGÓN
C.P. 01000 MÉXICO, D.F.
TELS.: 548-28-75 548-24-41 550-93-00 EXTS. 115, 116, 103, 104, 105 y 125

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

suscríbase a

la más profunda y trascendente información,
los más interesantes reportajes y entrevistas
reciba además, la revista **tiempo libre**
todos los jueves y los suplementos
sábado y página **uno**

unomásuno

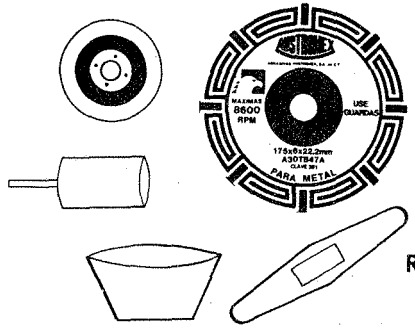
para usted que sí lee...

seis meses
$30,000.00

llame al 563-99-11
exts. 126, 127, 221 y 222.

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

MAS DE 30 AÑOS SIRVIENDO A LA INDUSTRIA MEXICANA



AUSTROMEX®

ABRASIVOS

DISCOS CORTADORES
PUNTAS MONTADAS
DISCOS DE DESBASTE
RUEDAS ESMERILADORAS
LIMAS AFILADORAS
RUEDAS DE DIAMANTE

ABRASIVOS ESPECIALES S.A. DE C.V
BLVD. M. DE CERVANTES SAAVEDRA 432
TEL.: 557 19 66 11500 MEXICO, D.F.

Vuelta

LIBROS

NOVEDADES PRIMAVERA 1988

SEVERO SARDUY
Nueva inestabilidad

EDUARDO LIZALDE
Tabernarios y eróticos

DAVID BRADING
Profecía y mito
en la historia de México

OCTAVIO PAZ
Primeras letras

MILAN KUNDERA
El arte de la novela

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

LA GACETA
DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

- Publicación mensual
- 3000 suscriptores en todo el mundo
- Distribuida en las más prestigiadas librerías de México, América Latina y España
- Lo más importante y actual de la creación literaria y artística
- La investigación en ciencias sociales y filosofía
- Textos poco conocidos de clásicos modernos.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Sres.: Sírvanse ustedes registrarme como suscriptor de *LA GACETA* por un año

Nombre _____

Domicilio _____

Colonia _____

Estado _____

Para lo cual adjunto giro postal o cheque por $ 10,000 ó 20.00 Dls.
(Sírvanse llenar esta tarjeta y devolverla al Fondo de Cultura Económica)
Av. Universidad 975 Apartado Postal 44975 Deleg. Benito Juárez 03100
México, D. F.

NOVEDADES

PUBLICACIONES
EL COLEGIO DE MÉXICO

Soledad Loaeza y Rafael Segovia (comps)
La vida política mexicana en la crisis

Gerardo M. Bueno (comp)
México-Estados Unidos 1986

Soledad Loaeza
Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963

Takabatake Michitoshi, Lothar Knauth y Michiko Tanaka (comps)
Política y pensamiento político en Japón, 1926-1982

De venta en las mejores librerías o directamente en:
Departamento de Publicaciones de **El Colegio de México, A.C.**
Pedidos por correo: Camino al Ajusco 20, 01000 México, D.F.
Pedidos por teléfono: 568 6033 Exts. 388 y 297

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

AE-DP-R-32/88

Qué hay detrás de una botella de Brandy Presidente?

DOMECQ

Detrás de Presidente hay uvas. Esfuerzo. Tiempo, pero hay, sobre todo, amor a la viticultura, convicciones y gran espíritu de trabajo.

Un pequeño grupo de hombres tuvo ese amor y esas convicciones; mirando la campiña mexicana supo adivinar el potencial vitivinicultor que tenía nuestro país. Supo adelantar el camino para crear productos con la calidad de los que, hasta el nacimiento de Brandy Presidente, eran en su mayoría importados.

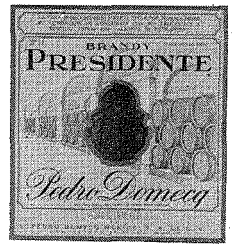
Cuando Pedro Domecq y Antonio Ariza tuvieron la idea de crear un brandy mexicano a la altura de los mejores del mundo, sólo contaban con su fé, su enorme capacidad de trabajo y su entusiasmo contagioso, para decidir la inversión. Así nació Brandy Presidente.

Poco imaginaban que los tenaces esfuerzos se verían pronto coronados del reconocimiento mundial: en 1980 la Oficina Internacional de la Vid y el Vino seleccionó a México para celebrar su XVII Congreso Internacional.
No fué pequeño semejante reconocimiento: La O.I.V. representa y reúne a los principales países vitivinicultores del mundo y elegir a México significó reconocer la calidad de sus vinos, de sus brandies; de las cepas y los viñedos mexicanos, de la calidad de sus productos y del desarrollo de la técnica empleada. Reconocimiento al tiempo tomado en hacer las cosas con paciencia, pero con pasión ilimitada.

El esfuerzo de aquel equipo de hombres que creyó que México podía y debía ser un gran país vitivinicultor, también se manisfestó en acertadas innovaciones como degustar el brandy, que tradicionalmente se bebía solo y seco en todo el mundo, agregándole soda o refresco de cola. Así nacieron Presidensoda, Presidencola y Presidenrocas y con este acierto mercadológico, se abrió un nuevo mercado que dió cabida a muchas marcas de brandy y mayor impulso al cultivo de la uva. Se abrieron nuevas tierras, antes casi estériles, a una nueva y fecunda producción, la de la noble uva, ingrediente elegido para las bebidas de gran calidad que el mundo prefiere desde siempre, como el cognac, el brandy, los vinos de Burdeos, de la Rioja, del Rhin o el mundialmente conocido champán.

Presidente crece hoy en un marco de uvas hermosas y fuertes, base de la calidad que está detrás de este brandy que nace y crece con la uva a su favor.

Cuando decimos que Presidente tiene la uva a su favor, decimos calidad, decimos limpio aroma, decimos fina mezclabilidad y suave sabor, decimos años de convicción de que la calidad sólo se logra con una limpia trayectoria de trabajo, lo que se reconoce en México y en los países a donde esta marca se exporta.



Brandy
PRESIDENTE

El abuso perjudica la salud. Reg. S.S. 55960 "B" X23NC.

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

La Jornada

La Jornada es la mejor opción periodística de México: abundante y variada información en el menor espacio; diversidad de secciones informativas sobre el país, el mundo, la economía, la capital, la cultura, los espectáculos y los deportes; los juicios más certeros y críticos en los artículos de sus colaboradores; actualidad gráfica en fotografías y caricaturas; la imagen moderna en un diseño nuevo y funcional. Cada semana, *La Jornada* entrega a sus lectores dos suplementos culturales: *La Jornada de los Libros*, que aparece los sábados, presenta información y crítica sobre el mundo editorial; *La Jornada Semanal* se edita los domingos con materiales de investigación y análisis sobre la cultura de México y el mundo; en ambas publicaciones hallará usted a los mejores escritores de nuestro país. Los sábados aparece también un suplemento dirigido al público infantil, *La Jornada Niños*, y el primer lunes de cada mes circula *Doble Jornada*, una publicación para las mujeres.
Conviértase en uno de nuestros lectores

☎
518-1764

La

Un diario a la medida de su tiempo

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

CIENCIA POLITICA

Revista Trimestral para América Latina y España

Publicación independiente de difusión en el área hispano hablante de informaciones, estudios y experiencias de todos los partidos y movimientos democráticos del mundo, y de escritos de pensadores, dirigentes políticos y escritores preferentemente de América Latina. La revista da amplia acogida a traducciones de artículos de mérito que aparezcan en publicaciones extranjeras y tiene una extensa sección, bajo el título de "Documentos", donde se publican pronunciamientos políticos de trascendencia para su fácil consulta.

CONSEJO EDITORIAL

Germán Arciniegas, Octavio Paz
Carlos Rangel, Mario Vargas Llosa
Ramón J. Velásquez

EDITOR-FUNDADOR

Tito Livio Caldas

UNA PUBLICACION DE

TIERRA FIRME EDITORES S.A.
Calle 90 No. 20-49. Apartado 89299
Tels. 236-1317, 218-4024/4025;
Télex: 42213 CAFARCO; BOGOTA, Colombia

VALOR SUSCRIPCIONES

Personas naturales (individuos): US$38 (2 años), US$20 (1 año)
Personas jurídicas (instituciones): US$60 (2 años), US$32 (1 año)
EN EL EXTRANJERO: Por avión para América Latina y España, agregue US$6 por año; para U.S.A. y Canadá, US$8 por año y para los demás países, US$10 por año.

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

ESTUDIOS

Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • EL PALACIO DE HIERRO • FARMACIA DE JESÚS • EL ÁGORA • BUÑUEL • EDITORES ASOCIADOS DE MÉXICO • EUREKA • EXTEMPORÁNEOS • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • GUSANO DE LUZ • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERÍA ERMITA • PALACIO DE BELLAS ARTES • EDICIONES QUINTO SOL • VIPS • FARMACIA GÉNOVA • ANDURIÑA • GRAÑÉN PORRÚA • ZAPLANA • GRAPHIS • JONTAB • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • NUEVA SOCIEDAD • MONTE PARNASO • E.N.A.H. • FARMACIA PEDREGAL • HOTEL CROWNE PLAZA • BOLÍVAR • DECATOUR'S • EDUMEDIA • FARMACIA VALLE DE MÉXICO • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARROQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • ESTUDIO • MUSEO DE ARTE MODERNO • SALVADOR ALLENDE • DE MANUEL • EL JUGLAR • REFORMA • ÁBACO • LUIS MOYA • DE TODO • PARÍS LONDRES • POLIS • HOTEL NIKKO • EL PALACIO DE HIERRO • MUSEO CARRILLO GIL • LA CASA DE LAS BRUJAS •

Búsquela también en Monterrey y en Guadalajara

CUPON DE SUSCRIPCION (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE
INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO
POR LA CANTIDAD DE

SUSCRIPCION 4 NUMEROS	COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO
☐ $ 12,000.00 Distrito Federal ☐ $ 15,000.00 Interior de la República Mexicana ☐ 30 Dls. USA Extranjero	☐ $ 4,000.00 M.N. República Mexicana ☐ 8 Dls. USA. Extranjero.
☐ Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. ☐ Renovación desde Núm. hasta Núm.	Números deseados 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

Nombre _____
Apellido Paterno Materno Nombre

Ocupación _____ Dirección _____

Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____

Ciudad _____ Edo. _____ País _____

Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____

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

ESTUDIOS
filosofía / historia / letras

ITAM

1

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

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

M. KUNDERA *Polifonía de la novela*

otoño 1984

2

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

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

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

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

primavera 1985

3

E. TRABULSE *El reloj de Oaxaca*
C. DE LA ISLA *Educación: ¿libertad o sometimiento?*
J. GAVITO *Democracia en lo cotidiano*
M. BEUCHOT *Semiótica y filosofía*

S. PÉREZ CORTÉS *Innovación técnica del alfabeto*
L. ASTEY *Antigua sofística*

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

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

otoño 1985

4

C. CASTORIADIS *El campo de lo social histórico*
V. CAMPS *Ética de la esperanza*
R. PASTOR *El Estado ante la historia*
L. ASTEY *Sofistas, dioses y literatura III*

P. DIETERLEN, A. NOSNIK, C. PEREDA y J. SERRANO *En torno a La reducción en las ciencias*

R.M. RILKE *Elegía inconclusa y otros poemas*

primavera 1986

5

E.C. FROST *Una época, unos hombres, una obra*
V. SERGE *Retrato de Stalin*
J. MEZA *Defensa de la utopía*
P. NORIEGA y E. GONZÁLEZ *Retórica dialéctica y cambio de creencias*

R. XIRAU, L. BENÍTEZ, R. VÁZQUEZ, J. GONZÁLEZ y L. SAGOLS *Los trasterrados en México*

M. CEBALLOS *El manifiesto revolucionario de Braulio Hernández*

B. PASTERNAK *Algunas posiciones*

verano 1986

6

M. GUILLET 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 de Aristóteles*
P. DIETERLEN *La democracia: un mercado político*

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

otoño 1986

7

A. ALATORRE *Sor Juana y los hombres*
R. PASTOR *La virgen y la revolución*
E.C. FROST *El guadalupanismo*
A. NOSNIK *Las personas de James y Mead*

F. GARCÍA LORCA *Poemas inéditos*

L. MEYER *Los tiempos de nuestra historia*
Z. ROMASZEWSDI *Solidaridad en 1986*

CH. HARTSHORNE *Teísmo clásico y neoclásico*

invierno 1986

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

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

8

L. GONZÁLEZ *La diáspora de los intelectuales*
V. CAMPS *De la representación a la comunicación*
A. STAPLES *Un lamento del siglo XIX: crisis económica, pobreza educativa*
M. AGUILERA *Vasari: la idea de Renacimiento en Le Vite*
E. GONZÁLEZ R. y M. BEUCHOT *Fray Jerónimo de Feijoo y las falacias aristotélicas*

F. DOSTOIEVSKI *Dos cartas a A.G. Dostoievskaia*

A.S. PUSHKIN *Sobre la poesía clásica y la poesía romántica*

primavera 1987

9

C. CASTORIADIS *Reflexiones en torno al racismo*
R. BARTRA *Melancolía y metamorfosis del mexicano*I.
DÍAZ DE LA SERNA *La poietiké o el arte de inventar el mundo*
J.A. CRESPO *El pensamiento de Francisco I. Madero y la oposición democrática contemporánea*

SAINT JOHN PERSE *Correspondencia y poemas*

M. FOUCAULT *La biblioteca fantástica*
R. RORTY *Método, ciencia social y esperanza social*
P. VEYNE *El último Foucault y su moral*

verano 1987

10

P. BURKE *Los intelectuales: un esbozo de retrato colectivo*
R. XIRAU *Bernardo de Balbuena, alabanza de la poesía*
L. PANABIERE *Saber y poder en Jorge Cuesta*
R. VÁZQUEZ *El proceso de la religión en Lutero, Spinoza y Bayle*
N. RABOTNIKOF *Desencanto e individualismo*
J. ELGUEA *Inteligencia artificial y psicología: la concepción contemporánea de la mente humana*

M. CAZADERO *La ley de correspondencia*
C. DE LA ISLA *En torno a las dimensiones reales del capitalismo*
F. ROSENZWEIG *El valor de la ley de correspondencia*
J. HERNÁNDEZ *Las dinámicas del capitalismo*

N. GUMILIOV *La vida del verso / El lector*

otoño 1987

11

A. GLUCKSMANN *Actualidades cartesianas*
A. ESCOHOTADO *Saber y recuerdo*
P. DIETERLEN *Teoría de la elección racional*
J.M. GONZÁLEZ *Afinidades electivas entre sociología y literatura*
M. OLIMÓN *Luces de la Nueva España*
L. PANABIERE *El nacionalismo no es un humanismo*
J. MEZA *Modernos y postmodernos*

A. MURIA *Agustí Bartra*

A. BARTRA *Presencia y ausencia de Pablo Neruda*
Pablo Neruda viene volando Homenaje a León Felipe / En busca de la dimensión trágica

invierno 1987

12

E. SUBIRATS *La cultura como obra de arte total*
A. PEREIRA *Ronald Barthes: los incidentes del deseo*
B. URÍAS *El Ateneo Mexicano*

Y. KARIAKIN *Una humanidad mortal*
J.L. ABELLÁN *José Gaos*

C. REVERTE *El Cirgo de la Merced*

R. ARON *Política, radio y televisión*

primavera 1988

13

A. GÓMEZ ROBLEDO *El estética de Santo Tomás en el pensamiento de Eco*
F. PRIETO *Sobre Carlos Fuentes*
H. PÉREZ *Cristianismo e historia*
J.M. OROZCO *Fragmentación de valores*

J. PATULA *La historia hoy desde la perspectiva centroeuropea*
J. SERRANO *Homenaje a Eduardo Nicol*

MICHEL TOURNIER *Isabelle Eberhardt*

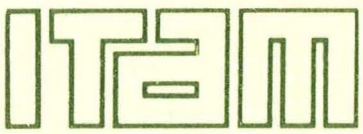
verano 1988

Suscripción a ESTUDIOS (4 números): México, D.F. $12 000, Rep. Mexicana $15 000, Extranjero 30 dls. USA
Costo por un ejemplar atrasado: Rep. Mexicana $4 000, Extranjero 8 dls. USA
Adjunto cheque o giro bancario a nombre del Instituto Tecnológico Autónomo de México

Nombre:_____ Tel: _____

Dirección:_____ C.P.:_____

Ciudad y Edo.:_____ País: _____ Fecha: _____

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO (ITAM) Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo 1, San Ángel 01000 México, D.F.

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