

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

14

G. ZAID *Economía y felicidad*

M.A. MACCIOCCHI *Cuando los poetas cogieron el fusil*

R. VÁZQUEZ *El problema moral del aborto*

M.D. ILLESCAS *Bandidaje en Morelos durante el siglo XIX*

E. VÁSQUEZ *La dialéctica en Hegel*

Á. CERUTTI y B. DOMÍNGUEZ *Milenarismo entre los
tzeltales*

N. ELIAS *Intelectuales y cortesanos alemanes*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

otoño 1988

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

14

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

14

otoño 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, Raúl Figueroa, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Carlos Mc Cadden, Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Nora Pasternac, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla

Jefe de redacción: Alberto Sauret

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: María Elena Trejo

Tipografía en láser y formación: Promociones Azanca S.A.

Madero 12, Centro. Tel. 554-93-28

Negativos, impresión y acabados: Cuícatl Ediciones

Gral. Gómez Pedraza núm. 13, Col. San Miguel Chapultepec

11850 México D.F. Tel. 271-22-39

Índice

TEXTOS

Gabriel Zaid
Economía y felicidad 7

María Antonietta Macciocchi
Cuando los poetas cogieron el fusil 17

Rodolfo Vázquez
El problema moral del aborto 27

María Dolores Illescas
Bandidaje en Morelos durante el siglo XIX 59

Coloquios y conferencias

Eduardo Vásquez
La dialéctica del estoicismo y escepticismo en Hegel 101

Ángel Cerutti y Bertha Domínguez
Milenarismo entre los tzeltales 107

Traducciones

Norbert Elias
Intelectuales y cortesanos alemanes 115

NOTAS

Juan Manuel Silva
El sentido de la filosofía en México 125

Eduardo Milán
Una "nueva" generación en el horizonte de lo probable 133

RESEÑAS

Raúl Figueroa
Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México* 135

Luz María Silva
Gabriel Zaid, *De los libros al poder* 137

Alberto Sauret
Jean Baudrillard, *De la seducción* 138

GABRIEL ZAID

Economía y felicidad

La astronomía es una de las ciencias más antiguas, y durante milenios anunció desgracias. Todavía en la Edad Media señalaba días malos en el calendario, *dies mali* en latín, *dismals* en inglés. Pero no se decía que fuera una "dismal science", una ciencia nefasta. ¿Por qué se dice de la economía?

La astronomía nunca se propuso mejorar el cielo, optimizar la aparición de los cometas o hacer un *fine tuning* del ciclo de la luna. Podemos criticar los métodos y los resultados de la astronomía antigua, pero no su temple científico: nació como una ciencia de observadores que no participaban en los hechos celestes y que trataban de integrar sus observaciones en teorías. En cambio, la economía nació como la administración. Desde sus orígenes, busca mejorar las realidades estudiadas: el patrimonio de la casa, la riqueza de las naciones.

En el economista se complican dos voluntades: la de estudiar científicamente y la de mejorar. Son voluntades presididas por valores muy distintos, que se complican además con millones de voluntades. La sociedad no es un conjunto de objetos inertes, como los que estudia la astronomía. Oponen resistencia al estudio y a la intervención.

Alguna vez, cuando los industriales mexicanos ya habían sustituido las importaciones más obvias, se volvió necesario descubrir oportunidades remanentes, ocultas en las agregaciones estadísticas. En el mercado se observaban productos de importación que pudieran tener demanda suficiente para justificar la producción local. Pero, ¿cómo saberlo? Muchos despachos de investigación hacían estudios que pagaban los interesados. Y no faltó quien tuviera la brillante idea de estudiar sin pagar, logrando que la Secretaría de Industria y Comercio pusiera el producto de interés bajo el régimen de permiso previo. A través de los permisos, que eran públicos, se observaría el mercado: quiénes y cuánto importaban.

Pero ¿qué sucedía cuando un producto se ponía bajo el régimen de permiso previo? Que el mercado se asustaba. Era el anuncio de que alguien intentaba la sustitución. Aunque la importación continuaba, en cualquier momento quedaría prohibida, bajo el supuesto de que ya se producía en México. Lo cual iba a ser muy teórico en los primeros años. La producción mexicana podía fallar en calidad, al menos para ciertos usos; o en cantidad, con riesgo de paralizar las actividades de los compradores; y siempre resultaba más cara. En previsión de todo lo cual, lo único razonable era importar en grandes cantidades, mientras fuera posible, para tener reservas almacenadas. Lo cual mandaba señales falsas al observador de las importaciones: parecía que el mercado era mayor de lo que era. La presencia del observador modificaba la realidad observada, y generaba un desperdicio de inversiones y divisas: primero de importaciones excesivas, luego de bienes de capital e insumos para sustituirlas.

La *nomía* de la astronomía es estudiable pero no modificable. Las leyes del cielo no son decretos de la tierra. En cambio; las realidades económicas se mueven bajo dos tipos de leyes: las que pudiéramos llamar "físicas", como la ley de Gresham (la mala moneda saca de circulación a la buena), y las que se decretan. La *nomía* de la economía es estudiable pero también modificable. De hecho, lo que se estudia nunca puede ser una realidad modificada por intervenciones previas. A veces, modificada por el hecho mismo de estudiarla.

Aunque algunos economistas quisieran estudiar la economía como los astrónomos estudian las estrellas, sin soñar con intervenir, no es lo más común. Si las realidades económicas son modificables, sería absurdo estudiarlas con absoluta indiferencia, o modificarlas arbitrariamente, o intervenir para mal. Lo único deseable es intervenir para bien. Esto crea una promesa de felicidad, que parece muy poco científica, pero que está presente en todos los esfuerzos teóricos.

La economía promete felicidad, por eso decepciona. Llamar a la economía "dismal science" implica una esperanza fallida: que la ciencia económica haga venir días buenos. A los astrónomos, nadie les reprocha la aparición de los cometas, aunque auguren días malos. A los meteorólogos se les reprochan sus predicciones fallidas, pero nadie los considera causantes de la lluvia. En cambio, a los economistas se les reprochan sus predicciones fallidas y

además el subdesarrollo, la inflación, el desempleo, las crisis, la mala distribución del ingreso, la miseria.

Lo que se espera de los economistas es que estudien las realidades económicas y las modifiquen para bien. En cierto sentido fundamental, un economista que acepte la miseria o la inflación con la misma resignación con que un astrónomo acepta los eclipses, no es un verdadero economista. La economía es administrativa. Aunque se preocupa (como debe ser) por la exactitud, siempre está preocupada por algo más importante: modificar para bien, hacer que vengan días buenos. El fantasma de la economía es la felicidad. Es un fantasma perturbador de sus esfuerzos teóricos, porque la felicidad rebasa el marco de las teorías económicas, y sin embargo las preside.

Todo verdadero economista es un reformador social. Keynes decía, con razón, que un economista que fuera solamente economista nunca sería un gran economista. Pero también decía, y también con razón, que los economistas tienen que ser como cualquier dentista: competente y profesional.

No es fácil que se cumpla esta doble exigencia. El prestigio profesional de un economista no depende de lo que opinen sus pacientes en el sillón o el público lector en el sillón. Si (como un buen dentista) hace magníficos estudios de proyectos concretos, o actúa como un gran administrador o funcionario, no pasará a la historia profesional: quedará en la "lower economics". Y si escribe para el público en general, con planteamientos teóricos que rebasen el análisis puramente económico, no será bien visto en los medios profesionales. Ni Adam Smith, ni Karl Marx, serían hoy los mejores candidatos al premio Nobel de economía. Parecerían diletantes que teorizan como si fueran simultáneamente economistas, demógrafos, sociólogos, politólogos, psicólogos, historiadores, antropólogos, filósofos, investigadores, escritores, profesores, periodistas, políticos, moralistas. Serían vistos con desconfianza por estudiar la economía en el marco de toda la vida social.

Por supuesto que los ganadores del premio Nobel de economía tienen de hecho opiniones filosóficas, políticas, morales, sociológicas, históricas (a veces muy rudimentarias). Tienen su propia idea de la felicidad y de cómo lograrla. Tratan de ganar amigos e influir sobre las personas para aumentar la felicidad general. Pero la fuente última de su prestigio profesional no re-

side en sus posiciones extraprofesionales (que, por eso mismo, pueden ser rudimentarias; aunque también es cierto que de esas posiciones pueden venir muchos aplausos o rechazos en los medios profesionales). La aceptación profesional se gana, en primer lugar, demostrando capacidad en los medios profesionales, según el paradigma profesional que rija en ese momento.

El paradigma actual de la ciencia económica se puede observar en las revistas de mayor prestigio profesional. Implica construir teorías muy limitadas, pero muy rigurosas, congruentes, matemáticas, ceñidas estrictamente a lo que es problematizable en términos puramente económicos, corroborables estadísticamente y relevantes para otros investigadores. Esto puede conducir a ejercicios respetables pero bizantinos, aunque lo deseable es que conduzca a sorpresas revolucionarias en la teoría y en la práctica. La mayor felicidad de un economista hoy sería publicar, en una de las revistas de mayor prestigio profesional, un artículo riguroso y revolucionario que tuviera efectos equivalentes a los que tuvo la *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, de Keynes.

Obsérvese, de paso, que el paradigma profesional ya no es escribir un libro clásico, sino un artículo académico. Obsérvese también que el problema de la felicidad se complica. Se trata de lograr la felicidad general modificando las realidades económicas para bien, a través de artículos que hagan felices a los economistas. Así resulta que el subdesarrollo no sólo tiene los cuellos de botella hasta ahora estudiados, tiene también un cuello de botella teórico: el comité de lectura de las revistas profesionales de mayor prestigio.

Juan José Arreola, en un cuento de *science fiction*, inventó una máquina bíblica para superar el problema de la riqueza. Una máquina capaz de desintegrar a los camellos, convertirlos en un chorro de electrones, hacerlos pasar por el ojo de una aguja, reconstruirlos del otro lado y conseguir, así, que las riquezas no impidan entrar al reino de los cielos. Haría falta una máquina semejante para superar el problema de la miseria: para lograr la felicidad de los pueblos pese al formato estrecho de las teorías que hacen felices a los economistas.

La miseria no es normal. En todo caso, es tan normal como el paludismo: como una enfermedad que se puede erradicar del planeta. ¿Por qué, entonces, la campaña organizada por la Organización Mundial de la Salud para erradicar el paludismo ha te-

nido más éxito que los esfuerzos de las Naciones Unidas para erradicar el subdesarrollo? ¿Por qué el interés académico en la teoría del desarrollo, que fue intenso hasta hace relativamente poco, se fue apagando sin que apareciera la teoría rigurosa y revolucionaria que erradicara la miseria?

No pretendo tener una respuesta, pero ofrezco una hipótesis. Hay dificultades teóricas, no sólo prácticas, para acabar con la miseria. El oasis de una teoría que hiciera simultáneamente felices a los economistas y a los pobres, fue un espejismo. Las soluciones prácticas no fácilmente pueden convertirse en teorías de un formato académico respetable. Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que hacer entrar ideas como las de Fritz Schumacher (el autor de *Small is beautiful*) al reino de los cielos profesionales. Aunque Schumacher fue un estudiante de economía que se ganó el respeto de Keynes; aunque hizo una carrera académica y profesional; aunque fue simultáneamente un economista/dentista y un economista capaz de rebasar sus limitaciones profesionales; aunque propuso un desarrollo alcanzable con pocos recursos, no lo propuso con teorías de un formato bien visto en los medios profesionales.

Ojalá que alguna fundación patrocinara a un equipo de economistas que tradujera las ideas de Schumacher a un formato teórico de mayor prestigio. Si es posible, habría que intentarlo. Tendría las ventajas de la invención de Arreola: desintegrar la felicidad de los pueblos, hacerla pasar por la felicidad de los economistas y reconstituirla del otro lado. Pero quizá es imposible. Quizá muchas realidades tan importantes para Smith, Marx, Schumpeter, Hirschman o Schumacher, nunca se podrán reducir a esos formatos teóricos.

La felicidad de los pueblos, el fantasma perturbador de la ciencia económica, que le impide ser plenamente ciencia, que le exige ser buena administración, se desdobra en otro fantasma que le exige ser plenamente ciencia: el paradigma de las ciencias físicas, la felicidad de los teóricos. En muchas situaciones económicas modelables matemáticamente, el fantasma del rigor científico ha tenido efectos positivos, aunque limitados, y no siempre tan rigurosos. Pero ese avance ha costado un retroceso. Las situaciones económicas no modelables han quedado huérfanas: no hay muchos economistas que quieran ocuparse de lo que ya no confiere prestigio profesional.

La profesión de economista está sujeta a la economía de las profesiones, a la sociología de las profesiones, a la política de las profesiones. Aunque no todo economista es un *homo economicus*, sería extraño que la oferta de teorías económicas se orientara a los mercados que pagan menos, prestigian menos o dan menos poder.

Pero las limitaciones teóricas para acabar con la miseria no se reducen a eso. Hay algo más, inherente al problema de teorizar la miseria, a diferencia del paludismo. En el estudio físico de la naturaleza y del ser humano, las realidades físicas se prestan a la división del trabajo intelectual. La investigación física, química, biológica, puede subdividirse en gremios profesionales que tienen sus propios métodos, lenguajes, criterios de demarcación, criterios de rigor, paradigmas, revistas especializadas, comités de lectura, asociaciones, premios, ambiciones, tradiciones, leyendas y tabúes. Pero hay una convergencia material y teórica en la realidad estudiada. Esto permite que la medicina aproveche los resultados de la física, de la química, de la biología, y los integre en una especie de ingeniería del cuerpo humano.

En cambio, no existe formalmente una disciplina integradora de los resultados de la investigación histórica, económica, jurídica, sociológica, etc.: una ingeniería social. Peor aún: las realidades sociales no se prestan a la división del trabajo intelectual. Aunque siempre es bueno que los médicos o ingenieros de distintas especialidades tengan noción de las otras, no es indispensable: pueden hacer su parte de un proyecto común, con la razonable seguridad de que todas las partes funcionarán integradas en el resultado final. El ciclo termodinámico del motor de un automóvil puede estar a cargo de especialistas que no se ocupan del circuito eléctrico. Tiene que haber una convergencia en la chispa eléctrica, y la hay. Ni las realidades materiales ni las teorías lo impiden. Esto hace fértil el reduccionismo, hasta en el estudio del cuerpo humano, que puede ser visto como un conjunto de circuitos eléctricos o de ciclos termodinámicos o de sustancias químicas.

En cambio, cuando se dice que el cuerpo humano no vale más que un dólar (o lo que sea) porque eso valen las sustancias químicas a las cuales se reduce, el reduccionismo no funciona. Una sustancia química no vale lo mismo en el mercado que fuera del mercado; al mayoreo que al menudeo; químicamente pu-

ra que mezclada con otras sustancias; como parte de un cuerpo vivo que de un cuerpo muerto. Y, por supuesto, una persona es más que sus elementos químicos, más que un *zoon politikon*, más que un *homo economicus*, más que un sujeto jurídico. La sociedad es más que las distintas radiografías de las ciencias sociales. Radiografías que, por otra parte, no son fáciles de integrar, no son muy convergentes entre sí.

A lo largo del siglo XX, se ha visto una prodigiosa convergencia de las ciencias físicas y naturales: la astronomía, la física, la química, la biología, convergen en las realidades moleculares y convergen entre sí teóricamente. Aunque tienen grandes zonas divergentes, donde no se ocupan de lo mismo, ni de la misma manera, tienen elementos últimos comunes, tanto materiales como teóricos. No se ha visto nada parecido en las ciencias sociales, aunque precisamente en este siglo han prosperado como nunca.

Quizá porque la práctica no tiene sustancia, aunque es analizable desde mil puntos de vista, su reducción a elementos comunes de la realidad o la teoría resulta muy difícil. Los mismos hechos, analizados por distintas ciencias sociales, y hasta por distintas escuelas de un mismo campo, arrojan resultados sin elementos comunes, cuando no excluyentes. La miseria puede ser vista como explotación y el desarrollo como liberación; o como marginación e integración; o como diferencia y aculturación; o como tradición y progreso; o como idolatría y catequesis; o como ignorancia y educación; o como falta y acumulación de recursos; o como desempleo y empleo; o como desnutrición y alimentación; o como apatía y motivación; o como desorden y organización; o como exceso de población y control natal; o como agricultura tradicional e industria moderna. Algunas de estas radiografías pueden ser convergentes entre sí, pero no muchas, ni fácilmente; y, por lo general, con más dificultades teóricas que prácticas.

Un buen promotor con experiencia en proyectos de desarrollo, puede enriquecer su visión de la realidad con estas múltiples radiografías; puede ser más eficaz volviéndose en parte economista, antropólogo, moralista, abogado, psicólogo, empresario, historiador. Pero ¿dónde se da esta convergencia? En una sabiduría administrativa que integra aprendizajes de la teoría y de la práctica, que no se puede asignar a ningún departamento académico y no se puede resumir en un artículo matemático.

Alguna vez me tocó ver en acción a uno de esos admirables promotores: Arturo Espinosa, en un pueblo de Michoacán. Disponía de fondos de la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural, y escuchaba a un grupo de campesinos que quería iniciar una pequeña empresa avícola. El proyecto parecía viable, pero el promotor parecía escéptico: enumeraba todo lo que podía salir mal, preguntaba a quién se iba a hacer responsable de tal o cual cosa, escuchaba atentamente. Finalmente, puso ciertos requisitos y dijo que, una vez cumplidos, lo iba a estudiar. A mí me extrañó tanta resistencia, y le pedí explicaciones. Su respuesta fue sabia:

Es obvio que el proyecto parece económicamente viable. Hemos apoyado otros semejantes que han salido bien. Pero la viabilidad no depende únicamente del mercado, de los precios, de los costos, de la inversión. Depende, en último término, de si va a ser un proyecto mío o de ellos. Si ellos creen que pueden, si ellos lo pelean, si ellos me lo ganan, es probable que salga bien. Los proyectos que nacen de las buenas intenciones de un promotor son, para empezar, diez veces más grandes de lo que debían ser. Rebasan la capacidad de los supuestos beneficiarios, los aplastan, los hacen perder la iniciativa, los vuelven dependientes del promotor. Y, a veces, los promotores cometen errores obvios, que los campesinos, por deferencia, nunca les dirán. Si el promotor está feliz con su proyecto, ¿por qué arruinar su felicidad?

Los promotores del desarrollo, como los teóricos del desarrollo, quieren la felicidad de los pobres, pero tienen derecho a su propia felicidad. Es una felicidad que los números estadísticos confirmen una hipótesis teórica. Es una felicidad emprender una obra mayúscula en una zona marginada. Pero ¿cómo hacer felices simultáneamente a los benefactores y a los beneficiarios? Lo ideal sería un desarrollo teórico que llevara a un desarrollo práctico, con resultados felices para ambas partes. Pero no parece fácil. Hasta parece haber una relación perversa entre el desarrollo económico y los economistas. Edmundo Flores, uno de los pocos economistas mexicanos con sentido del humor, dijo alguna vez que la economía mexicana había funcionado bien hasta que llegaron los economistas. Con cierta injusticia, puede decirse que el llamado milagro económico mexicano lo construyeron los abogados y lo destruyeron los economistas. Lo cual, naturalmente, no demuestra que unas especialidades sean mejores que

otras. Más bien indica que el desarrollo práctico rebasa cualquier campo teórico, por lo cual un especialista con buena cultura general y experiencia práctica, puede actuar fuera de su especialidad y obtener buenos resultados en la construcción social.

Se dice que Kant trató de ser un Newton de la filosofía y Marx un Darwin de la historia. Hasta la fecha, las ciencias sociales siguen perturbadas por tratar de ser lo que no son: ciencias físicas o naturales. Pero son ciencias de la práctica, que tienen más afinidad con la sabiduría administrativa que con las ciencias puras. Su mejor modelo serían las humanidades. Deberían ser las nuevas humanidades y aceptar el principio: Nada de lo humano me es ajeno.

La práctica social no sólo es multidimensional para efectos de estudio, como las realidades físicas; es inabarcable fuera de la práctica. Da imágenes muy inadecuadas en las radiografías pretendidamente científicas. Por eso la novela, el teatro, la poesía, el ensayo, han producido hasta ahora mejores síntesis de la práctica que las ciencias sociales. Por eso los grandes economistas frecuentaron la literatura y practicaron el ensayo. Adam Smith dio conferencias de literatura, recientemente publicadas. En casa de Marx, como un rito, se leían las obras completas de Shakespeare. Ambos escribieron libros clásicos.

A diferencia de las realidades en las cuales convergen las ciencias físicas y naturales, las realidades sociales no tienen un sustituto último ajeno a la inteligencia humana. Al estudiar las realidades sociales, la inteligencia humana se estudia a sí misma. Por eso los reduccionismos, fértiles en otros campos, rinden poco en las ciencias sociales. La economía no se entiende más que en el contexto de toda la vida humana. Por eso el estudio de la economía, a diferencia del estudio del cosmos, puede ser una "dismal science": porque sueña con la felicidad de los pueblos y con su propia felicidad.

MARIA ANTONIETTA MACCIOCCHI

Cuando los poetas cogieron el fusil*

Mientras esbozaba esta intervención, la memoria me arrastró en medio del vado de una historia recentísima. Me encontraba en Madrid, coincidiendo con el 50 aniversario de la guerra civil, matanza fratricida que duró dos años y 254 días. La prensa española, como la mundial, desbordaba abundantes evocaciones. La historia intelectual que sirve de telón de fondo a esa guerra volvía a aflorar del silencio al que la habían confinado los actuales historiadores de la Europa del siglo XX, debido a no sé qué mala conciencia. Quizás fuera difícil encasillarla en el ajedrez de los acontecimientos traumáticos. O quizás fuera el símbolo más vistoso de la derrota del *compromiso* intelectual que trajo a Madrid y a Barcelona a unos fascinados escritores, llegados de Londres, de Nueva York, de París, bajo el signo del antifascismo. Como escribe Stephen Spender: "España brindaba al siglo XX un segundo 1848. Resultó posible ver la lucha entre fascismo y antifascismo como un conflicto real de ideas, y no sólo como peripecia de unos dictadores que arrebatan el poder a la oposición". Por Madrid, aparecieron, con las Brigadas Internacionales, poetas y novelistas como Hemingway, Malraux, Orwell, Auden, pensadores como Simone Weil, Bernanos, Julian Bell y Saint-Exupéry, y el ruso Ilya Ehrenburg... Era su guerra, *poet's war*, para "mirar con rayos X las mentiras de la sociedad", como escribió Julian Bell, el jovencísimo sobrino de Virginia Woolf. No sé en qué medida eran románticos —como lo habían sido Shelley y Byron, en busca de un fin para su propia existencia en Grecia y en Italia— estos clérigos de la cruzada antifascista española que recorrían a tumba abierta un viaje que los conducía derechos al infierno de la guerra. Sé que nos han dejado grandes novelas, como la luminosa *Por quién doblan las campanas*, la inquietante *Los grandes cementerios bajo la Luna*, *La esperanza*, *el Homenaje a*

* Texto presentado en el Congreso Internacional de Intelectuales y Artistas, celebrado en Valencia del 15 al 20 de junio de 1987.

Cataluña. Bien pensado, se explica uno porqué tantos de los libros dedicados a España llevaban siempre en su meollo el signo del conflicto y de la pena: *El laberinto español* de Gerald Brenan, el *Diálogo entre muertos*, de Koestler, *España en el corazón*, de Pablo Neruda. Cuarenta años después, aquí en Valencia, se recompone el panorama cultural de aquella época, única en España, bajo el signo incandescente del compromiso intelectual, un signo claro, distinto de todos los ringorrangos de los horóscopos que conocemos sobre el futuro de la cultura europea, sobre la cual siempre nos interrogamos. No es comparable, por las fuerzas espirituales y morales que aquí se derrocharon, con ninguna otra milicia de la *intelligentsia*. Un pensador que participó en la guerra con la "Columna Rosselli", Aldo Garosci, escribía que en el origen de tan gran fenómeno estuvo "el relámpago que despertó en la noche a quienes hasta entonces habían dormido tranquilamente... la grandeza que el suelo español parece conferir a cualquier conflicto y los lazos que la generación del 27 y los grandes supervivientes del 98 (como Ortega y Gasset o Unamuno) tenían con la *intelligentsia* de todo el mundo, que hicieron de ella no sólo la crisis de multitudes, sino la de una o varias generaciones de intelectuales".¹

He vuelto a recorrer como he podido aquel viaje de intelectuales para desvelar sus silencios, aunque a menudo se trate de cosas sabidas. Regresé a donde se alzaba, colgado en los recuerdos de mis lecturas, aquel Hotel Florida, pero no lo he encontrado. Destruído por el tiempo, en su emplazamiento hay un edificio insignificante. Trataba de imaginármelo como en la época en que Hemingway pergeñaba el argumento de *Por quién doblan las campanas*. A él le gustaba la España de los toreros, bebía vino y whisky a gollote, pero también invitaba tragos a sus amigos. Iba a menudo al frente, y metía con coraje la cabeza en el infierno del Ebro. Y en Madrid, después de Guadalajara, enseñaba a los despistados reclutas de Extremadura y Andalucía a limpiar y a cargar el fusil. También tenía su base en el Florida Malraux, ya famoso en Francia y en todo el mundo, quien pilotaba los aviones armados con ametralladoras que compraba a Francia por cuenta del gobierno español. Como narrará en *L'Espoir*, él mismo participaba en las misiones de guerra y en las incursiones

¹ Aldo Garosci, *Gli intellettuali e la guerra de Spagna*, Einaudi, Turín, 1959.

aéreas. Igual que el generoso poeta aviador Saint-Exupéry, que desaparecerá en misión de guerra en 1944.

Paraba en el Florida la cuadrilla de corresponsales de guerra capitaneada por Herbert Mathews, cuyos escuetos relatos para el *New York Times* constituyen aún hoy un documento de gran periodismo. Ehrenburg había entablado amistad con el anarquista Durruti, a quien Magnus Enzensberger, uno de los pocos intelectuales europeos que no ha perdido la memoria española, dedicará en 1975 un libro, poético e inquietante, con un título hermosísimo: *El breve verano de la anarquía. Vida y muerte de Buenaventura Durruti*. A fuerza de fantasía logró imaginar aquel caótico Florida como un Parnaso guerrero. Céline se burla de ellos en *Bagatelle pour un massacre*: "Ridícula guerra, de todas formas, una guerra en la que los escritores van y vienen... pequeños vividores, pequeños sádicos del acontecimiento". Para nosotros, en cambio, estos escritores asoman sus míticos rostros en cien fotos, *yendo y viniendo* entre la ciudad hambrienta y el frente, vestidos de forma caprichosa, terciado el gorrillo militar y con el pistolón al cinto. Y el alba los hallaba escribiendo. Entre los españoles no eran "extranjeros", como escribe Rafael Alberti, porque "su empeño quería decir que no estábamos solos". Aunque no tuvieran esperanzas de ganar la guerra, como Orwell, que hablaba de soldados sin cascos ni bayoneta y provistos a lo sumo de un máuser alemán de 1896, y se preguntaba: "¿Cómo un ejército de ese tipo podía ganar una guerra?". El brigadista republicano Orwell, que está luchando en el frente de Cataluña, el herido en Huesca por una bala que le atraviesa el cuello. "Soy muy mal tirador con un fusil —escribe sin vanagloria y con ironía—. Pero era bastante divertido, los franquistas no sabían de dónde venían los tiros y yo estaba seguro de que tarde o temprano daría en el blanco... y sin embargo fue un tirador franquista quien me acertó a mí".

Paso la mañana madrileña en el Parque del Retiro, entre la muchedumbre dominguera, reflexionando sobre la historia vieja y nueva de España. Se estaba organizando un congreso de intelectuales sobre el espacio cultural europeo y quería recordarme a mí misma cuántos congresos de la cultura habían vivido ya España y Europa. Todo comienza en junio de 1935, con el Congreso Internacional de Escritores en el que participan Aragón y Gide, en apoyo al Frente Popular y cuyo escenario es la Mutualité,

en el corazón de París. Allí nació la Asociación Internacional de Escritores. Unos meses después, nuevas reuniones en París y más tarde en Londres. Y un Manifiesto para pedir que el II Congreso de Intelectuales se celebre en Madrid. Pero el gobierno republicano ya se había replegado hacia Valencia, convertida en capital de guerra. No puede dejar de sorprendernos la enorme participación en el congreso de Valencia: llegaron doscientos escritores de 28 países, entre ellos Dos Passos, Richard Bloch, Anna Seghers, Laszlo Rayk (amén de todos los que ya andaban por allí). Faltaba Aragón, pero estaba en cambio Julien Benda, grandioso espíritu europeo, quien —polemizando con Mauriac, que había pedido a Blum que no ayudase a España, donde estaba “la internacional del odio”—, declaraba que el intelectual estaba perfectamente en su lugar, cumplía con su papel, “abandonando su torre de marfil para defender contra los bárbaros el derecho a la justicia y a la cultura”. El Congreso, bajo el fuego de los bombardeos de Valencia, se desplaza a Madrid, donde se reunió del 6 al 8 de julio. No me resisto a transcribir un fragmento de crónica, que refleja el clima de aquellas sesiones: “A la hora de la cena, cuando los franquistas disparaban cañonazos, los delegados se levantaban para entonar, con música de una canción de Lorca, el estribillo: *Madrid qué bien resistes, mamita mía, los bombardeos*. La sesión de clausura se celebró en París, como es sabido, diez días después, el 17 de julio, en la Mutualité. André Gide había desaparecido, por la violencia de los ataques comunistas tras la publicación de su libro sobre el viaje a la URSS. Imperaba en cambio Aragón, a quien Koestler atacó por no haber participado ni un solo día en la guerra de España (al igual que había brillado por su ausencia en el congreso valenciano). Aragón se justificó alegando problemas de salud y familiares. Y se limitó a un alado discurso en el que pedía a los escritores que “adoptasen el sencillo lenguaje del obrero” para convertirse en “ingenieros de almas...”

En mi peregrinar por los senderos del Retiro, entre una muchedumbre variopinta y alegre, noto que toda esta historia de la guerra civil queda ya lejos. Sé que el 70 por ciento de la población nació después del conflicto, con todas las ganas de volver la espalda al pasado y zambullirse en el presente, que a menudo asume la forma del cuerno de la abundancia, por lo menos alimenticia. Los restaurantes están de bote en bote. Es un es-

pectáculo que siempre me admira. Los españoles desconocen nuestras angustias de sacios, siempre temerosos de engordar y atiborrados de píldoras adelgazantes. Mi ayudante, la frágil Carmen de flequillo de seda sobre unos ojos límpidos de gitana, puede engullir dos kilos de comida y seguir flaca como una sílfide. José, que asea las oficinas, con quien he intimado, me brinda su modesta respuesta para esa avidez de comida, de una forma sencilla e inolvidable. Los platos gigantescos, la fantasía de las viandas, el rezagarse alrededor de los manteles, encuentran una explicación en el pasado reciente. José me habla de su hambre de niño, alimentado con lentejas y patatas. Nunca carne ni pescado, a lo mejor una vez por Navidad. En Madrid, durante la guerra civil, anota Hugh Thomas en su historia, más de medio millón de personas vivían con 60 gramos de lentejas al día, o de judías o de arroz, más una ración de bacalao de vez en cuando; sin agua ni luz, destrozada por los bombardeos, pero sobre todo hambrienta, la ciudad se rindió. Era en marzo de 1939... Los fascistas empezaron entonces a fusilar. Los pelotones de ejecución mataban a cien republicanos diarios durante el "año de la victoria franquista", según el testimonio del periodista inglés Phillips, capturado por los nacionalistas. Ciano escribía, en sus informes diplomáticos, que había entre 200 y 250 fusilamientos al día, sólo en la ciudad de Madrid.

La España que entra en la Europa de la Comunidad está simbolizada por los que los franceses llaman *Manger à sa faim* ("comer hasta hartarse"). Orgullosa divisa. El signo zodiacal de la desesperación de los poetas después del 39 está ahora borrado. Difícilmente se logra pensar en ello en la perfecta limpidez y serenidad del aire de este domingo madrileño que el otoño inminente suaviza. Me mezclo en la cola que espera para ver el *Guernica*, hundido en el fondo de una urna de vidrio entre paredes antiproyectiles, como si la guerra continuase aún, en cierto sentido. Allí advierto el mensaje de Picasso, también como respuesta a los interrogantes que me he planteado sobre la *intelligentsia* del 36; proviene de esa parte del collage que forma el caballo enloquecido: papel impreso que no es materia pobre, páginas de periódicos, de libros, de poemas, desgarrado también por la misma furia HOMICIDA que hace girones los cuerpos, trastos inútiles... El bombardeo aéreo de Guernica fue realizado por los alemanes el 26 de abril de 1937, pero José me cuenta que a menudo los

niños aprendían en la escuela la mentira oficial del franquismo: el bombardeo había sido llevado a cabo ferozmente por “comunistas intelectuales”. *Intelligentsia* como papel de estraza es el desprecio, el odio que se expresa en el grito del fascismo contra los intelectuales europeos, “¡Viva la muerte!”. Lo aulló por primera vez el general franquista Millán Astray, en el paraninfo de la Universidad de Salamanca contra Unamuno, entonces rector de la universidad. En el archivo universitario salmantino, a donde acudo en respetuosa visita a causa de cuanto sobre la historia de Europa se acumula allí dentro, encuentro el relato de ese dramático enfrentamiento entre el militar y el filósofo. Leo las frases que le respondió el mayor hombre de cultura de la España moderna. “Pero ahora acabo de oír un grito necrófilo e insensato: ‘Viva la muerte’...” El general franquista que había apelado al fascismo como saneador de España interrumpió de nuevo a Unamuno con otro de sus eslóganes que luego pasaría a Goebbels: “¡Abajo la inteligencia!” Unamuno prosiguió, casi sereno y como presagiando el futuro: “Este es el templo de la inteligencia. Yo soy su sumo sacerdote. Estáis profanando su sagrado recinto. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaríais algo que os falta: razón y derecho en la lucha... He dicho”. Unamuno, condenado a arresto domiciliario, murió de infarto el 31 de diciembre de 1936. Su interés por el nacionalismo había sido de breve duración, al contrario de lo que se ha dicho, nacido sólo de su exasperación por haber sido desterrado por Primo de Rivera. En verdad Unamuno, reflejo límpido de la cultura española, había intuido el derrumbamiento de los valores que tan encarnizadamente había defendido en su principal obra: *Del sentimiento trágico de la vida*.

Por las calles de Madrid, mientras reconstruyo esa época, me pregunto por qué no se exalta también esta parte de la identidad europea de España cuando Europa se hace España. O España vuelve a hacerse Europa. Pero hay un equívoco: se cree que la identidad es achatamiento, cultura a ciclostil para todos, chata convergencia, mescolanza informe de raíces intelectuales, de patrimonios artísticos, de civilizaciones distintas. Quizá la solución esté en reflexionar sobre el libre pasado de la cultura europea, hasta reconquistar el luminoso espíritu del medievo, cuando clérigos o teólogos defensores de doctrinas opuestas trataban de en-

tenderse entre sí, hablando árabe, griego y por último latín, para comunicar la parte más valiosa de su patrimonio cultural, en Córdoba, en Sevilla, en Toledo, en Salamanca... O con la Ilustración, que se identificaba con las *Luces* del arte, de la ciencias, del conocimiento, para predicar la tolerancia, civil y religiosa, de forma que Chabod afirma en su *Historia de Europa* que "el sentir europeo es de claro cuño ilustrado". ¿Y entonces? Esta apresurada reflexión sobre las cosas de España me confirma que, enredados en las mallas inextricables de las facciones políticas de aquella guerra civil, los intelectuales, incluso los más libres, fueron a veces un instrumento, un oropel, un pretexto o un megáfono propagandístico, destinados a servir otras "causas" y no la suya. Así, la derrota político-militar, la humillación de toda la *intelligentsia* europea. "Pero ¿qué importancia tienen los intelectuales?", me interpeleó alguna vez Braudel. "Los maquinistas que conducen el tren son siempre otros; los intelectuales no tienen poder". Bernanos, que proclamaba con orgullo "Yo soy un escritor católico", se percató de que las dos facciones que luchaban en España adolecían de las mismas taras: "Los carniceros de la pretendida cruzada española que vi en acción en Mallorca padecían la misma enfermedad que sus adversarios. Su fanatismo no era sino impotencia para creer en algo con corazón sincero. En vez de pedir a Dios la fe que les faltaba, los individuos de ese estilo han preferido siempre vengarse... No, la opinión que justificó y enalteció la farsa sanguiñaria del franquismo no era nada exaltada. Era, por el contrario, vil y servil. Empañada en una aventura abominable, con los obispos, los sacerdotes, comunión de imbéciles; para salir de eso sólo habría tenido que rendir homenaje a la verdad. Pero la verdad infundía más miedo que el crimen."²

La angélica cólera de Bernanos vale aún para los que andan pidiendo ahora la palma del martirio para aquellos sacerdotes lamentablemente asesinados pero tan carentes por su parte de verdad como los propios sicarios. El mismo lema de verdad que impulsa a Bernanos guía a Simone Weil, otra voz profética, pensadora de inspiración anarquista que había luchado a su vez en España con los republicanos, al denunciar los crímenes del ejército republicano, tan manchado de desprecio al hombre como los franquistas.

² *El espíritu europeo y el mundo de las máquinas*, Rusconi Editore, 1972.

Simone Weil, cuando lee *Los grandes cementerios bajo la Luna*, escrito en la plomiza paz de Mallorca, no se resiste a denunciar su terrible verdad en una carta a Bernanos: “Desde la infancia —escribe— mis simpatías se han dirigido a los grupos que se presentaban como defensores de las capas más despreciadas de la jerarquía social, hasta que he comprendido que esos grupos son de tal índole que no merecen ninguna simpatía. Nada de lo que es cristiano me ha sido nunca ajeno. Usted es monárquico, discípulo de Drumont. ¿Qué me importa? Estoy más cerca de usted que de mis compañeros de las milicias de Aragón, de aquellos compañeros a los que quería. Lo que usted dice del nacionalismo de la guerra y de la política exterior francesa después de la guerra me ha emocionado”. Estas dos voces procedentes de polos opuestos del firmamento intelectual de la “guerra de los poetas” demuestran que el punto de encuentro está en lo *verdadero* del diálogo entre intelectuales, cuando el pensamiento está filtrado por la pureza de un ideal contra un falso sistema de valores, basado en la impostura, como definió Bernanos la contracivilización que esté en su origen.³ Entre esas voces de verdad oigo ahora la de Orwell, que se interroga sobre la validez de tantas divisiones también en la izquierda española, separada por “una epidemia de iniciales”, la UGT, el POUM y los anarquistas de la FAI y de la CNT. Tras esta selva de siglas está el choque de facciones políticas que durante tres años, pese a compartir el objetivo común de vencer al fascismo, se partían la crisma entre sí para garantizar la supremacía de unos sobre otros. Ganar la guerra y hacer la revolución proletaria, querían los troskistas. Colaborar con todos los demócratas, pedía el Frente Popular, aunque se contradijera en su actuación. Para la Comintern y los rusos, alojados en el Hotel Gailord de Madrid, está además la obediencia a la orden de Stalin: hay que discriminar, eliminar y marginar a los trosco-fascistas (sobre todo después de la ofensiva triunfal de Cataluña). La conveniencia de un designio político tan cínico se encierra en una frase de archivo secreto: “Conseguir que los republicanos ganasen la guerra de España exigiría tantos hombres y tantos medios que inevitablemente se correría el riesgo de una guerra mundial”. Pero son experiencias, más que frases, las que inspiraron a Orwell, a su regreso a Inglaterra, para escribir *Re-*

³ “Maquinismo y maquinismo de las conciencias”, en *La grande peur des bien-pensants*, París, 1931.

belión en la granja y 1984. El genio de Orwell marca el final de una de las más fulgurantes ilusiones europeas. Estalla la barquilla celeste de los poetas que querían tocar el paraíso dantesco. La balsa de Medusa acoge a los prófugos de la libertad.

En Granada, en un paraje llamado Fuentegrande, contemplo el olivo al pie del cual se dice que está enterrado García Lorca, asesinado por los fascistas. Me parece encontrar bajo este árbol, en la simbólica muerte del máximo poeta, hecha pedazos aquella ilusión lírica de la que he hablado. Se pulverizó entonces la fantástica floración artística española, comparable para muchos con el Siglo de Oro, yació tras el alambre de espino de la dictadura, España se hundió en el “pantano franquista” —la guerra civil había comenzado con el lema feroz de “Viva la muerte, abajo la inteligencia”, en el aislamiento cultural que se romperá definitivamente casi cuarenta años después, con el retorno de España a Europa y de Europa a España. Discúlpeame la involuntaria suficiencia, la referencia a un empeño personal, si anoto aquí con este estado de ánimo, el del triunfo, aunque fuera póstumo, de Europa sobre el fascismo. Puse manos a la obra en 1985 para preparar, aunque fuera con lagunas e improvisaciones, el encuentro-reconciliación entre intelectuales europeos y españoles, en un congreso que se titulaba “El espacio cultural europeo”. Cuando se encendieron las arañas, en el paraninfo de la Universidad Complutense que albergaba el Congreso (había sido construido por los jesuitas en el siglo XVII), todos advertimos, y ya no yo sola, que, gracias a un histórico vuelco, España se presentaba —ignara de las cien cumbres europeas fallidas, de los frenéticos maratones agrícolas, de los esfuerzos inanes de los políticos para unir a Europa— como una fuerza joven y activa. España ejercía ese *coup de charme*, esa seducción, cuya necesidad percibíamos muy agudamente para la sociedad cultural europea, en periódica crisis de valores, y de inspiración. La ilusión lírica de cuarenta años antes no había sido inútil y la utopía generosa del compromiso intelectual sin el cual Europa no podrá existir jamás, renace de las cenizas del pasado aquí en Valencia.

RODOLFO VÁZQUEZ

La noción de persona y el problema moral del aborto

El propósito de este escrito es poner a la discusión la noción de persona y su implicación en un problema concreto de ética aplicada: el aborto. Con este fin partiremos del análisis de tres filósofos relativamente contemporáneos, Peter Singer,¹ Carlos Nino² y Jacques Maritain,³ cuyas concepciones éticas —con todas las reservas que supone cualquier etiquetación—, podrían calificarse de utilitarista, constructivista y personalista.

Basta la sola mención de estas concepciones para que resulten obvias las profundas diferencias teóricas que existen entre ellas, inspiradas en Mill, Kant y Tomás de Aquino, respectivamente. Ponerlas a dialogar, eludiendo esas diferencias, no pasaría de ser una buena intención ecuménica, pero inútil, como inútil sería ubicarse en la posición de un observador imparcial que ocultara sus preferencias y se limitara a una presentación de tales concepciones, haciendo alarde de un fino —o no tan fino— ejercicio intelectual. No son éstas las intenciones del escrito. Nuestra preferencia, debemos decirlo desde un principio, se inclina por la tradición aristotélico-tomista, y para el caso particular del aborto, por las tesis de Maritain, con alguna modificación que señalaremos en su oportunidad. Desde esta tradición, dialogaremos con el utilitarismo y con el constructivismo, que a nuestro juicio representan, hoy por hoy, los intentos más serios para dar respuesta cabal a los grandes problemas de la ética aplicada.

Pero antes de pasar a la noción de persona y al problema del aborto, y sin afán de tomar una posición artificiosamente conciliatoria, queremos aclarar que los tres autores escogidos coinciden metodológicamente —por decirlo de alguna forma— en la

¹ Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, 1979.

² Carlos Nino, "The concept of moral person", en *Crítica* 56, UNAM, 1987, pp. 47-72, y *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984.

³ Jacques Maritain, "Hacia una idea tomista de la evolución", *Revista de Filosofía* 16 y 17, UIA, 1973.

actitud que Richard Rorty denomina de *filósofos sistemáticos* en contraposición a los que designa como *filósofos edificantes*,⁴ semejante a lo que hace Ernesto Sosa cuando distingue a los *filósofos en serio* por contraposición a los *filósofos de libre espíritu*.⁵ Para Rorty, quien toma partido por los filósofos edificantes:

Los grandes filósofos sistemáticos son constructivos y dan argumentos. Los grandes filósofos edificantes son rectivos y presentan sátiras, parodias, aforismos. Saben que su obra perderá vigencia cuando pase el período contra el que estaban reaccionando. Son intencionalmente periféricos. Los grandes filósofos sistemáticos, como los grandes científicos construyen para la eternidad. Los grandes filósofos edificantes destruyen en beneficio de su propia generación (p.334).

Para Sosa, quien toma posición frente a Rorty en favor de los filósofos en serio, y, por lo tanto, en favor de la objetividad contra la subjetividad, el absolutismo contra el relativismo, el realismo contra el antirrealismo y el universalismo contra el historicismo:

Los espíritus libres son a menudo textualistas, lectores y autores que viven para la conversación, cuyo único objetivo ulterior si es que alguno tienen es el de seguir sin fin. Los espíritus libres tratan a veces de comprender cómo las cosas en el sentido más amplio del término se entrelazan en el sentido más amplio de la expresión. Y afirman que les ayudan hacia ese objetivo su más ligero equipaje metafísico y sus menos compromisos epistemológicos (p. 354).

Si bien estos títulos o etiquetas en rigor podrían ser cuestionables, permiten mostrar que en filósofos sistemáticos o en serio (como Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Mill, Husserl, el primer Wittgenstein o el primer Heidegger), existe una pretensión de racionalidad y de universalidad que no se encuentran en filósofos edificantes o de libre espíritu (como Séneca,

⁴ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983, p. 330 y ss.

⁵ Ernesto Sosa, "Filosofía en serio y libertad de espíritu", en León Olivé (comp.), *Racionalidad, Siglo XXI-UNAM*, México, 1988, pp. 350-374.

Eckhart, Montaigne, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, el segundo Wittgenstein o el segundo Heidegger).⁶ Reiteramos que, al menos con relación a esta delimitación metodológica, los tres autores —Singer, Nino y Maritain— se encuentran entre los filósofos sistemáticos, y en los tres encontramos una pretensión de racionalidad y de universalidad que esperamos resulte clara cuando expongamos sus respectivas doctrinas.

Pues bien, hecha la aclaración, las preguntas a responder son las siguientes: ¿qué se entiende por la noción de persona?, ¿es el feto una persona?, ¿en qué momento de la generación humana hay persona?, ¿qué valoración moral tienen los distintos casos de aborto?

Singer y el utilitarismo

Singer parte de la noción de ser humano entendida con un doble significado. El primero hace referencia al sentido biológico, y así, el ser humano se define como un *miembro de la especie homo sapiens*. El segundo, trasciende el carácter estrictamente biológico y define a la *persona*. La no equivalencia de estas nociones se hace patente cuando se considera la posibilidad de que existan miembros de nuestra especie que no serían personas, lo que equivale a decir que no son suficientes las condiciones biológicas para constituir un ser humano. La persona se distingue de cualquier otro ser por el hecho de ser autoconsciente, según Singer, quien toma esta idea de Locke.

Pero, ¿resulta adecuado el carácter de autoconsciencia para definir a la persona y distinguirla de los seres meramente sensi-

⁶ Entre nosotros, por ejemplo, se aprecia una clara diferencia entre la prosa elegante, ágil y escéptica de Victoria Camps (*La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983), quien se levanta contra las éticas universalizantes de Hare (prescriptivismo), Rawls (autonomía bajo el velo de ignorancia) y Habermas (comunidad ideal de hablantes), y el lenguaje austero, preciso y severamente crítico de toda ética relativista en favor de una ética racional de Fernando Salmerón. Sin los recursos metafóricos de Rorty y de Sosa, el mismo Salmerón distingue entre una *filosofía en sentido amplio* y una *filosofía en sentido estricto*. La primera "forma parte de la personalidad como una atmósfera indispensable para entender la vida psicológica y moral de los individuos; es también una manifestación cultural ligada estrechamente a la circunstancia histórica..." La segunda se refiere "a una determinada empresa intelectual, analítica y teórica, dominada por una energía propiamente científica..." (*La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI, México, 1986³, pp. 107 y 109).

ble? O, en otros términos, ¿es suficiente la autoconsciencia para valorar la vida humana como superior a la vida animal? Singer aventura cuatro respuestas posibles. 1. Para el utilitarismo clásico, el privar de la vida a una persona no se justifica directa sino indirectamente, porque puede producir efectos negativos a terceros en términos de maximización de placer o de felicidad y minimización de dolor o de infelicidad. No se justifica directamente porque para la persona en cuestión resulta irrelevante el principio, ya que en el supuesto de morir instantáneamente en nada variaría el aumento de placer o la disminución de dolor experimentado hasta ese momento. 2. Para el utilitarismo preferencial, privar de la vida a una persona no se justifica no sólo por una razón indirecta sino también directa, que concierne a la frustración de los deseos y los planes de vida de la persona. Matar a un ser humano que prefiere seguir viviendo no tiene justificación. 3. Otra razón para no justificar la privación de la vida tiene que ver con el derecho mismo a vivir, cuya condición necesaria es la capacidad de tener deseos sobre nuestro futuro. En este caso es suficiente la capacidad y no se requiere del deseo actualizado, de lo contrario, no se podría justificar la situación de las personas dormidas o temporalmente inconscientes. 4. Una razón de corte kantiano es el respeto a la autonomía como principio moral básico. Por autonomía se entiende la capacidad de elegir; de hacer un acto con nuestra propia decisión.

Pese a las diferencias, las cuatro respuestas coinciden con algo en común: la condición suficiente y necesaria para no privar de la vida a una persona es su capacidad de autoconsciencia y de libre decisión.

Con estos elementos conceptuales, Singer pasa a analizar el problema del aborto, poniendo en contraste la posición conservadora con la posición liberal para luego desarrollar su propio punto de vista.

La posición conservadora, piensa el autor, se puede sintetizar en el siguiente raciocinio:

Es incorrecto matar a un ser humano inocente.

El feto es un ser humano inocente.

Es incorrecto matar al feto.

Si aceptamos que el feto es persona, la disputa entre conser-

vadores y liberales surge con respecto al *momento* en que es posible hablar de vida humana. La posición conservadora defiende un *continuum* entre el cigoto y el niño recién nacido, y reta a la posición liberal a señalar algún estadio en el proceso gradual de gestación que marque una línea divisoria moralmente significativa. Los tres momentos más comunes son el nacimiento, la viabilidad y la animación.

Con respecto al *nacimiento*, el liberal objeta que existe una gran diferencia entre ver al feto o ver al bebé, en su caso. Según Singer, ésta no puede ser la línea divisoria que marque el derecho de matar a ese ser, puesto que el conservador cuenta con la razón de alegar que el feto-bebé es la misma entidad dentro o fuera del seno materno, con las mismas características biológicas y el mismo grado de conciencia y de capacidad para sentir dolor. La localización no puede ser un factor determinante.

La cuestión de la *viabilidad* que corresponde al momento en que el feto puede sobrevivir fuera del seno materno, presenta mayores dificultades. El aborto no estaría prohibido antes de que el feto sea viable. La razón que arguye el liberar es que el hecho de que el feto sea totalmente dependiente de la madre para sobrevivir significa que no tiene una independencia en sus deseos que le dé un derecho a vivir. Según Singer, la dependencia no es una razón suficiente para privar o no de la vida al feto, ya que la dependencia no deja de ser una noción relativa. No es muy difícil imaginar en un futuro, con los adelantos técnicos, la posibilidad de que el feto sobreviva fuera del seno materno desde un tiempo anterior a los seis meses de gestación. Por otra parte, un recién nacido aislado de la madre y sin otra alternativa de lactancia es una prueba fehaciente de su radical dependencia.

Por lo que hace a la *animación*, Singer descarta esta alternativa como anacrónica, ya que resulta absurdo pensar que el alma creada por Dios venga a animar el cuerpo del feto y que el síntoma para detectar esa animación sea el movimiento del feto en el seno materno.

En síntesis, para Singer no hay argumento liberal válido para marcar una línea divisoria entre el cigoto y el bebé recién nacido. En el supuesto de que el feto sea persona, la posición conservadora tiene razón en afirmar un proceso gradual.

Otros argumentos liberales tienen que ver: 1. con la legalidad del aborto para evitar la clandestinidad con todos los riesgos de

insalubridad y complicaciones médicas que conlleva; 2. con la distinción entre moral privada y moral pública, considerando al aborto un caso de moralidad privada, y 3. con el argumento feminista que apela al derecho de la mujer a escoger qué hacer con su propio cuerpo.

Lo que hay que notar con respecto al primer argumento, piensa Singer, es que se dirige contra la prohibición legal del aborto y no contra la moralidad del mismo. Singer insiste en la distinción porque es un error asumir que la ley debe fundarse en la moralidad. Con respecto a los otros dos argumentos, son inconsistentes en el supuesto de que el feto sea persona, que es precisamente lo que hay que demostrar. Si el supuesto se acepta, aun en una sociedad plural en la que debemos tolerar a otros con diferentes puntos de vista morales y dejar la decisión del aborto a la mujer, podemos apelar al principio utilitarista, tal como lo enuncia Mill, de que deben restringirse los actos que dañan a *otro*. En consecuencia, si el feto es *otro* y se le considera como tal, el aborto es incorrecto.

Pero —y esta es precisamente la pregunta fundamental— ¿es el feto un *otro* como tal? O, en otros términos, ¿es el feto una persona?

Singer concentra su atención en la primera premisa del raciocinio (*es incorrecto matar a un ser humano inocente*), indicando que aceptarla según los términos kantianos es aceptar la santidad de la vida humana, y esto no es lícito. Para probarlo, Singer echa mano de su distinción entre ser humano como miembro de la especie *homo sapiens* y ser humano como persona. Así, tenemos que si por ser humano se entiende persona, la segunda premisa del argumento (*el feto es un ser humano inocente*) es falsa, porque no se puede argüir autoconsciencia en el feto. Si el ser humano se entiende como miembro de la especie *homo sapiens*, la defensa conservadora se basaría en una característica carente de significado moral, entonces la primera premisa es falsa. Por lo tanto, concluye Singer, si el feto no es persona su vida no tiene más valor que la vida de un animal. En este caso, en cuanto ser sensible, la muerte del feto como la de cualquier animal debe hacerse lo menos dolorosa posible.

Finalmente, Singer analiza la objeción de aquéllos que consideran al feto no como autoconsciente en acto sino sólo potencialmente. Si lo potencial, piensa el autor, significa que el feto

nunca será capaz de verse a sí mismo como una entidad distinta con un pasado y un futuro, este sentido de potencialidad no puede ser el supuesto para preservar la vida del feto. Ahora bien, las cuatro respuestas analizadas más arriba se basan en el hecho de que actual (utilitarismo clásico y preferencial) o potencialmente (capacidad de tener deseos en un futuro o capacidad de elegir) el feto se verá a sí mismo como una entidad individual, distinta a los demás, con autoconsciencia y libertad. Sin embargo, afirmar que el feto es potencialmente autoconsciente y libre es reconocer que estas propiedades son intrínsecamente valiosas. Pero ¿puede el hombre establecer con certeza que tales propiedades son intrínsecamente valiosas? Singer piensa que no es posible, con la cual la única respuesta válida es la utilitaria, que parte de la capacidad actual o en ejercicio de la persona.

Desde este punto de vista, el aborto no es ni mejor ni peor que cualquier otro medio de control natal y con mayor razón se justifica en presencia de un grave problema de sobrepoblación. Más aún, entre el feto y el bebé recién nacido no es posible percibir diferencia alguna en términos de autoconsciencia actual, y con un criterio utilitario también se puede, y en ciertas circunstancias se debe, justificar el infanticidio.

Nino y el constructivismo

El interés de Nino por la noción de persona surge a partir de su relación con el tema de los derechos humanos. Ya en su libro *Ética y derechos humanos*, Nino planteó las tesis fundamentales de su doctrina, mismas que vuelven a aparecer de manera resumida en un artículo reciente, "El concepto de persona moral", y que forman el marco doctrinal para enfrentar algunos de los grandes temas de ética aplicada. El artículo es un intento por responder a una serie de preguntas sobre estos temas formulados, pero sin desarrollar, en su libro:

La principal cuestión que esta discusión sobre la noción de derechos humanos ha dejado abierta es la de la extensión de la clase de personas morales, o sea —según la sugerencia que se ha hecho— la de quienes reúnen aptitudes potenciales para tener conciencia de su identidad como titular de una cierta vida que puede moldear según sus propios juicios de valor. El

problema de la extensión de esta clase encubre en realidad una larga serie de dificultades que están entre las más graves de cuantas debe encarar una teoría moral: ¿hay seres o entidades no humanas, como algunos animales superiores y (dejando volar la fantasía) posibles robots, que podrían constituir personas morales y ser, en consecuencia destinatarios de algunos de los derechos que hasta ahora hemos llamado *humanos* (como los que proponen los filósofos partidarios de una liberación animal)? ¿Hay seres humanos, como tal vez los comatosos o descerebrados, que carecen de algunos derechos por haber perdido irreversiblemente las aptitudes que los fundamentan? ¿Puede admitirse una graduación de tales espíritus con una correlativa graduación de los derechos? ¿Cuándo se dan plenamente las capacidades distintivas de la personalidad moral? ¿Al llegar el individuo a la *edad de la razón*? ¿En el momento del nacimiento? ¿Con la concepción? ¿Se basa la personalidad moral en una capacidad efectiva o basta que sea potencial? En este último caso ¿es necesaria la existencia actual del individuo o basta con una existencia futura pero previsible? ¿Hay derechos actuales de individuos pertenecientes a generaciones futuras? ¿Hay derechos actuales de individuos que han vivido en el pasado? (p. 47)

Sin duda, este cuestionamiento básico implica todo un programa de investigación. Por nuestra parte, nos limitaremos a señalar algunos de los principales puntos doctrinales de Nino y su respuesta al problema del aborto.

Nino parte de la convicción generalizada de que existe una relación entre la propiedad de ser un individuo humano y la propiedad de ser titular de un derecho básico y fundamental. De esta manera, la única condición para gozar de un derecho moral es ser humano. Si esta propiedad no admite grados —como sucede con las de ser alto, rico o inteligente— significa que tampoco puede haber diferencias de grado en el alcance de los derechos humanos, que es lo mismo que decir que *todos los hombres son iguales*. Ahora bien, esta proposición es falsa si se interpreta como descriptiva, puesto que resulta obvio que los hombres difieren en muchos rasgos. No es plausible si se interpreta como normativa, puesto que aun los más convencidos igualitaristas admiten que los hombres no deben ser tratados de igual manera.

La proposición tiene sentido si se la interpreta analíticamente, esto es, si se afirma que el predicado *hombre* tiene un carácter de *todo o nada* que se expresa en la proposición *todos los hombres son igualmente hombres*.

Ahora bien, esta interpretación supone que el predicado *hombre* no admite grados, pero ¿es verdadero este supuesto? Más aún ¿qué debemos entender por el predicado *hombre*? La respuesta a estas preguntas depende de las propiedades primitivas que lo caracterizan.

Piensa Nino que cuando se analiza el predicado *hombre* se puede hacer con relación a sus propiedades biológicas o con relación a otras como la racionalidad, la capacidad de decidir, etc. Las primeras, como *miembro de la especie homo sapiens*, no admiten grados, por ello tienen un carácter de *todo o nada*. Por otra parte, es difícil ver cómo un hecho puramente biológico pueda llegar a ser moralmente relevante. No nos sirve para asignarle derechos humanos y nos conduce a un tipo de especismo tan repugnante como el del racismo. Las segundas, a diferencia de las condiciones biológicas, sí son relevantes para adscribir derechos fundamentales, pero esta opción tiene una consecuencia indeseable debido a que tales propiedades no son del tipo *todo o nada*, como exige una interpretación analítica, sino que son propiedades graduales. Esto implica que aun en el caso de una interpretación analítica, la proposición *todos los hombres son iguales* es falsa. Por otra parte, aceptar que los hombres pueden ser titulares de derechos de diferentes grados, de acuerdo con su grado de racionalidad, etc., nos conduciría a una posición elitista tan negativa como el especismo.

Para salir de este dilema, Nino rechaza la suposición de que el concepto de persona denota una clase de individuos que se distinguen de otros seres por poseer ciertas propiedades fácticas que sirven de base para el enunciado de principios morales fundamentales, de los cuales derivan los derechos básicos. Se necesita cambiar radicalmente el punto de partida. Hay que partir del enunciado de los principios morales de los cuales se derivan los derechos básicos para luego definir las propiedades que son factualmente necesarias para ejercitar esos derechos. Tales principios, que para ser posibles exigen ciertas condiciones mínimas como la *universabilidad*, una *jerarquización* y el hecho de ser *públicas y generales*, son el producto de una aceptación o acuerdo libre

por parte de los individuos para guiar sus acciones y sus actitudes frente a la conducta de otro.⁷

Nino postula cuatro principios de los cuales se derivan los derechos humanos básicos. 1. El *principio de inviolabilidad* de la persona. Este principio descalifica las concepciones holísticas (utilitarista y colectivista) de la sociedad, proscribiendo sacrificar a un individuo por el beneficio de otro o de la colectividad. Sin embargo, este principio que consagra el derecho a no ser privados de ciertos bienes como la vida y la integridad física y psicológica, no nos dice qué intereses de un individuo no deben ser frustrados. Por ello este principio se complementa con el de autonomía y el hedonista. 2. El *principio de autonomía* descalifica los enfoques perfeccionistas y consagra las libertades para hacer ciertas cosas. Este principio se limita sólo por el principio de inviolabilidad y establece que la libre elección y materialización de los planes de vida o ideales de excelencia personales es algo valioso que debe promoverse sin interferencias del Estado o de otros individuos. Contra el perfeccionismo sostiene que lo que es bueno para un individuo o lo que satisface sus intereses no es independiente de sus propios deseos o de su elección de forma de vida. 3. El *principio hedonista* asigna un valor positivo al placer y negativo al dolor, y complementa el principio de inviolabilidad independientemente del de autonomía. 4. El *principio de dignidad* de la persona refuta toda ética determinista y toma en cuenta la voluntad y el consentimiento de los individuos para asignarles con-

⁷ La ética que responde a este cambio radical, la desarrolla Nino en el capítulo 3 de su *Ética y derechos humanos*. Esta ética, a su juicio, cumple con plenitud el objetivo de justificar, racionalmente, principios morales normativos y categóricos: "Los elementos de esta concepción se encuentran dispersos, además de en el trabajo de precursores como Hobbes y Kant, en desarrollos de autores contemporáneos como Baier, Frankena, Hare, Rawls, Richards, Warnock, Nagel, Gerwith, Singer, Ackerman, Apel, etc., quienes a pesar de sus profundas diferencias, están comenzando a reconocerse como artífices de un movimiento filosófico en marcha que, a falta de un nombre mejor, podría denominarse, siguiendo a Rawls, *constructivismo moral*" (p. 79). Nino reconoce, sin embargo, que su versión introduce algunas modificaciones que lo apartan de los autores citados; por ejemplo, amplía la noción de equilibrio reflexivo de Rawls e introduce un tercer elemento además de las convicciones intuitivas y determinados principios generales, a saber, reglas o aspectos formales del discurso moral que permiten derivar los principios. Asimismo reconoce que "para que el equilibrio reflexivo no opere en círculos debe haber algún procedimiento independiente de testear (sic) la adecuación de la reconstrucción que hagamos de la forma del discurso moral vigente" (p. 89). De aquí la necesidad de los aportes de la sociobiología y de la psicología social.

secuencias normativas como son obligaciones, responsabilidades, etcétera.

Acordados todos los principios y para poder disfrutar de sus beneficios, hay que suponer que las personas gozan de ciertas capacidades: el principio de inviolabilidad se aplica a las personas que son autoconscientes e independientes; el de autonomía sólo se disfruta por aquellos individuos que pueden elegir y materializar los principios morales en general; el hedonista beneficia a los individuos que pueden sentir placer y dolor; el de dignidad se disfruta por las personas que son capaces de tomar decisiones y aceptar las consecuencias de sus actos. Todas estas capacidades son graduales y se pueden verificar dentro de la amplia gama que se abre entre dos extremos: desde ciertos animales que sólo responden al principio hedonista, hasta una persona moral completa que tiene las cuatro capacidades a su nivel máximo.

Llegado a este punto, Nino es consciente de que respecto de los beneficios que otorgan estos principios ha hecho referencia únicamente a las *capacidades actualizadas*. Pero este aspecto es insuficiente, piensa el autor, y agrega que es necesario recurrir a la noción de *capacidades potenciales* para planear acciones cuyos efectos futuros satisfagan nuestros principios morales básicos.

Ahora bien, la condición necesaria para adscribir personalidad moral a una entidad es que esta entidad exista, pero esta condición, piensa Nino, es insuficiente para planear acciones con efectos a futuro. Además de la existencia habrá de necesitarse también de la *identidad* de la persona no sólo en el espacio sino, sobre todo, en el tiempo. Y no una *identidad simple* que, de acuerdo con Derek Parfit, dependería de alguna propiedad primitiva, sino una *identidad compleja* que tome en cuenta una pluralidad de hechos y procesos biológicos y psicológicos que se dan en grados diversos y que tienden a debilitarse a lo largo del tiempo. La identidad compleja estará más acorde con una visión gradual de las capacidades.

Con toda esta base doctrinal, Nino pasa a analizar el problema moral del aborto.

El feto, piensa Nino, es inviolable en tanto que ser potencialmente autoconsciente, característica suficiente para no permitir su sacrificio en beneficio de otros seres. Sin embargo, para el efecto de la aplicación agregativa del principio de autonomía y del hedonista, en aquellas situaciones en que el principio de in-

violabilidad de la persona no es aplicable —pensemos, por ejemplo, en el caso en que la vida del feto supone el sacrificio de la vida de la madre— es importante determinar si el feto tiene el mismo valor que un individuo ya nacido. Nino aventura la proposición de que es plausible defender que la vida del feto tiene menos valor que la de la madre, sobre la base de que sus capacidades para escoger planes de vida son menores que los de ella. En primer lugar, porque se necesitan más condiciones para que dichas capacidades puedan ser actualizadas; y en segundo lugar, porque la conexión de identidad entre el feto y la persona que el feto llegará a ser cuando sus capacidades se actualicen, es menor que la que existe entre el estadio de la vida de un individuo nacido, en quien sus capacidades no han sido actualizadas, y otra posterior en que ya lo han sido, según la noción de identidad compleja de Parfit. Estas dos razones justifican, según Nino, la común convicción de que el feto debe morir si está en juego preservar la vida o la integridad física de la madre.

Por otro lado, Nino señala que con respecto a la moralidad del aborto, tendemos a confundir tres cuestiones: 1. la muerte del feto como algo inmoral; 2. quién y bajo qué condiciones está obligado a no causar la muerte del feto, y 3. si es moralmente legítimo imponer coercitivamente, por ejemplo a través de la ley, lo que está supuesto bajo una obligación moral.

Si admitimos que es inmoral matar al feto, de aquí no se sigue que alguien, especialmente la madre, tenga obligación moral de no causarle la muerte. La obligación en cuestión debe justificarse en vista de la severa restricción que representa el embarazo y la crianza para la autonomía de la madre. De esta manera, si la mujer resulta embarazada involuntariamente por un acto de violación, no tendría la obligación moral de preservar la vida del feto. Por otra parte, aun cuando fuera establecido el deber moral de preservar la vida del feto, de aquí no se desprende necesariamente la justificación de la pena legal por violación de tal deber. Aunque del principio de autonomía derive *prima facie* una razón en favor de la imposición, aun por la fuerza, de obligaciones dirigidas a preservar la autonomía de otros individuos, esa razón puede rechazarse por otras, como es la consideración de que con la penalización del aborto se empuja a la mujer al aborto clandestino con todos los riesgos que implica.

Por último, cuando Nino se refiere a la situación de las perso-

nas minusválidas, en el supuesto de que fuera imposible compensar de alguna forma la carencia que padecen, resulta obvio que no podrán disfrutar de los beneficios que se siguen de los cuatro principios. Así, por ejemplo, un individuo afectado por un daño irreversible en la masa cerebral, y que vive vegetativamente, no tiene un valor intrínseco, aunque pueda tener valor instrumental para sus parientes. Si se determina que el feto se halla en esta situación se justificaría el principio utilitario ya que, según Nino, es legítimo que se persigan objetivos sociales colectivos, es decir, que se promueva el bien común, cuando ello no implica vulnerar los derechos individuales básicos.

Maritain y el personalismo

Como es sabido, Maritain se sitúa dentro de la tradición aristotélico-tomista. A los efectos de caracterizar su ética personalista con términos actuales y confrontarla con algunas corrientes y representantes de la tradición anglosajona, podemos decir, de modo sintético, que es una ética *racional moderada* frente al racionalismo exagerado en la versión prescriptivista de Hare; *objetivista* ante el subjetivismo emotivo de Ayer o Stevenson; *absolutista* frente al relativismo de Rorty; *universalista* ante el historicismo comunitarista de Taylor, Sandel o MacIntyre; *no consensual y cognoscitivista* frente al constructivismo de Rawls.

Asimismo, esta ética afirma el valor de la persona por encima de la colectividad en lo que aquélla tiene de trascendente, y que en razón de su alma racional constituye un fin en sí mismo y no un medio. Pero al mismo tiempo afirma el carácter comunitario de la persona en la realización histórica de sus planes de vida, pues su vocación de trascendencia se realiza *desde* la historia y en comunidad. *Personalismo comunitario* sería, tal vez, el nombre más apropiado para definir esta doctrina. Y, si bien es cierto que esta ética es más afín, por ejemplo, al individualismo igualitario de Rawls que al individualismo libertario de Nozick, y más afín al comunitarismo aristotélico de MacIntyre que al colectivismo clásico, aún con las semejanzas siguen existiendo diferencias de fondo entre estas doctrinas y el personalismo comunitario, que hunden sus raíces en distintos principios ontológicos y epistemológicos que, por supuesto, serán también determinantes de las respuestas ante los grandes problemas de la ética aplicada.

No es éste el lugar para desarrollar esos supuestos. Ni siquiera los implícitos en la noción de persona según las diversas formulaciones dadas a lo largo de la tradición aristotélico-tomista. Nos limitaremos a señalar sólo algunas ideas generales sobre la persona que nos parecen importantes para comprender el artículo de Maritain y la respuesta que da el filósofo francés al problema del aborto.

De acuerdo con Boecio, la persona se define como una *sustancia individual de naturaleza racional*, con otras palabras, un ser subsistente o supuesto con capacidad de autoconsciencia y de libre decisión. Para llegar a esta definición se tomó como punto de partida un conocimiento experimental o pre-filosófico, por el cual se perciben sujetos existentes que soportan, sostienen o subyacen a las distintas modificaciones o determinaciones que les suceden.⁸ En el juicio lógico, esta relación entre sujetos existentes y determinaciones, se formula con la expresión S es P, donde S puede ser sujeto próximo o sujeto último de atribución. Sujeto último es aquél al que no puede atribuirse un sujeto ulterior. Ahora bien, el mismo juicio trasciende su función copulativa, es decir, su función lógica de atribuir un predicado a un sujeto, para reconocer la realidad extramental del sujeto a través de lo que constituye su función específica, a saber, su función existencial. De esta forma, nuestra inteligencia reconoce un sujeto último como realidad extramental, la cual hace posible toda predicación en el orden lógico. Este sujeto último es la sustancia que, de acuerdo con Aristóteles, recibe el nombre de *sustancia primera* en el orden extramental y *sustancia segunda* en el orden lógico.⁹

⁸ Además del procedimiento inductivo para llegar a la noción de persona se puede proceder por vía deductiva "a partir del carácter absoluto del ente en general, demostrando que el ente finito que lo verifica plenamente es la persona". Fernando Sodi, *Apuntes para una metafísica de la persona*, México, 1973, inédito.

⁹ Para una defensa de la noción de sustancia según la tradición aristotélico-tomista véase Mauricio Beuchot, "La sustancia en el tomismo y en la filosofía analítica", en *Revista de Filosofía* 39, UIA, 1980. El artículo hace un análisis cuidadoso de posturas que van desde el rechazo a la distinción entre sustancia y accidente (Wittgenstein y Quine) y el recurso a la cosa individual como un fajo de cualidades (Russell y Ayer), hasta posturas más cercanas a la tradición tomista que parten de una crítica a la teoría russelliana de las descripciones, sustituyéndola por la teoría aristotélica de la predicación y la afirmación de la sustancia como sustrato material (Strawson y Quinton) o como sustrato formal (Long). "Estas últimas (doctrinas) incompletas, afirma Beuchot, porque aun cuando parten de una adecuada comprensión de la teoría, la teoría que proponen no da cuenta cabal del ente individual".

El siguiente paso para llegar a la definición de persona es reconocer que con respecto a la sustancia primera se puede distinguir entre la sustancia completa y la sustancia incompleta. La primera es todo el ente que existe, *este* hombre. La segunda es aquella por la que el todo se constituye y existe, el cuerpo y el alma. A la sustancia primera completa se le denomina, también, subsistente o supuesto. Lo anterior permite afirmar que todo supuesto es sustancia pero no toda sustancia es supuesto, sólo lo es la sustancia primera completa que constituye un todo y que, en tanto individual, es incomunicable.

Por último, decimos que toda persona es un supuesto pero no todo supuesto es persona. Para que lo sea, se requiere que el supuesto posea una existencia racional. Por lo tanto, la persona es un supuesto que, *por poseer existencia racional* es capaz de autoconsciencia y de libre decisión. La existencia racional del supuesto se explica entonces por el principio que la hace posible, el alma. No cualquier alma, vegetativa o sensitiva, sino por el alma inmaterial, dotada de inteligencia y voluntad, que genéricamente comprende el término de racional.

Ahora bien, el alma racional se une al cuerpo como la forma con la materia,¹⁰ o como el acto con la potencia. Desde este segundo tipo de relación, el alma, de acuerdo con Aristóteles, viene a ser la *primera actualidad* del cuerpo:

El término actualidad tiene dos sentidos, análogos a la *posesión* del conocimiento y al *ejercicio* del mismo. Evidentemente, la actualidad, en el sentido que usamos ahora, es análoga a la posesión del conocimiento, pues el dormir y el velar dependen de la presencia del alma, y el velar es análogo al ejercicio del conocimiento, y el dormir, a su posesión sin ejercicio. En una misma y única persona se da primero la posesión del conocimiento (*Del Alma*, Lib. II, Cap. I).

Posesión o primera cualidad, entonces, no es lo mismo que ejercicio o segunda actualidad. Dicho con otros términos, la *pose-*

¹⁰ La teoría hilemórfica sostiene que toda sustancia individual está compuesta y se explica a partir de dos co-principios proporcionales y correlativos (con relación trascendental y no predicamental) que son la materia, principio de indeterminación y de individuación, y la forma, principio de determinación y de especificación.

sión se mueve en el *orden ontológico* mientras que el *ejercicio* se mueve en el *orden psicológico*. Entre los dos órdenes existe una prioridad que los escolásticos expresaron con un aforismo conocido, *operari sequitur esse*, la operación sigue al ser. Aplicado a la persona, significa que el *ejercicio* de sus capacidades racionales es posterior a la *posesión* de las mismas: primero se define ontológica o entitativamente y luego psicológica u operacionalmente.

Con estas ideas sobre la noción de persona podemos pasar al análisis del problema del aborto. Maritain parte de la exégesis de dos textos de Tomás de Aquino tomados de la *Suma contra gentiles*. El primero de ellos (Lib. IV, Cap. 11) trata de los grados en la jerarquía de las diversas naturalezas, desde los cuerpos inanimados hasta la naturaleza divina. El segundo (Lib. III, Cap. 22) se refiere al orden de la perfección ascendente de las formas en el movimiento de generación o de transformación sustancial. Vale la pena citar este último para apreciar mejor la interpretación del autor:

La materia primera, escribe Santo Tomás, está ante todo en potencia en la forma del *elemento*. Pero existiendo bajo la forma del elemento, está en potencia en la forma del *mixto* (o del compuesto), siendo los elementos la materia del mixto. Y considerada bajo la forma del mixto, está en potencia en el *alma vegetativa*: pues es un alma el acto (o la forma sustancial) del vegetal (puesto que éste es un viviente, o un ser dotado de actividad inmanente). Y también el alma vegetativa está en potencia con respecto al *alma sensitiva*. Y el alma sensitiva con respecto al *alma intelectual*: como aparece en la generación humana, en donde el feto vive ante todo de la vida de la planta, luego de la vida animal, y finalmente de la vida del hombre. Pero después de esta forma —el alma intelectual— no se encuentra, en los casos sometidos a la generación y a la corrupción (o a la transformación sustancial) una forma ulterior y más digna. Así pues, el grado último de todo el orden del movimiento de generación es el alma humana, y hacia ella tiende la materia como hacia la forma última. Los elementos son, pues, para los cuerpos mixtos, y éstos para los vivientes, en los cuales las plantas son para los animales, y los animales para el hombre, quien, en efecto, es el fin de todo el movimiento de generación (pp. 55-56).

Maritain interpreta a Santo Tomás apuntando varias ideas originales. 1. El embrión humano pasa por sucesivas transformaciones sustanciales, en las cuales el *mismo supuesto* pierde en un momento dado la forma que lo animaba y deja su lugar a una forma superior. 2. El supuesto, desde el principio, es *virtualmente*¹¹ humano y llegará a ser *formalmente* humano cuando reciba el alma intelectiva. 3. En virtud del acto generador humano, el cigoto es un supuesto que desde el primer instante es hecho para ser hombre y llegará a ser formalmente aquello que desde el inicio *es* virtualmente por el impulso radical del que depende. 4. En el proceso evolutivo del embrión, cada transformación sustancial exige una *disposición* de la materia para recibir la forma correspondiente. Para el caso del alma racional, la disposición de la materia es muy particular. Esta materia solicita la infusión de un alma creada por el ente divino en ese instante. La razón de esto es que el alma racional no puede educirse de la materia, como sucede con el alma vegetativa y sensitiva, puesto que esta alma para existir no depende del cuerpo, del que es la forma sustancial, sino más bien es éste el que depende de ella para existir. 5. La *disposición última* de la materia para recibir el alma racional

...supone un cerebro, un sistema nervioso y un psiquismo sensitivo-motor ya sumamente elevados (y que no está en vías de evolucionar por encima del resto del reino animal). Admitir que el feto humano, desde el momento de su concepción, recibe el alma intelectiva, mientras la materia no está todavía en nada dispuesta a este respecto, es a mis ojos —piensa Maritain— un absurdo filosófico. Tan absurdo como llamar *bebé* a un óvulo fecundado. Es *desconocer* completamente el *movimiento evolutivo*, que se considera entonces como simple movimiento de aumento o de crecimiento, como si a fuerza de aumentar un círculo llegara éste a ser cuadrado, o el *Petit Larousse* llegase a ser la *Divina Comedia* (p.61).

¹¹ Para Maritain, la virtualidad es "cierta forma transmitida o comunicada pero no es una forma entitativa... Es una *forma transitiva*, es la *forma de un movimiento*, no de un ser..." (p. 68). Y termina por definirla de la siguiente manera: "La forma de un movimiento causado, por la cual la acción de la causa eficiente, cuando no es instantánea, regula mientras dura el proceso de causación de toda la instrumentalidad que conduce al efecto final" (p. 69).

En síntesis, a partir de la teoría hilemórfica como explicación de la constitución intrínseca del hombre y de las transformaciones sustanciales en el proceso de generación, sólo es posible concluir que desde el instante de la concepción existe una naturaleza humana *virtual* que, únicamente, lo será de manera *formal* cuando la materia se halle en la disposición última para recibir el alma racional. Sólo desde este instante es posible hablar de un *supuesto con existencia racional*, que es la definición de persona analizada más arriba. No corresponde entonces hablar de persona desde el instante mismo de la fecundación (animación inmediata), sino en un estadio posterior (animación mediata).

Con todo, piensa Maritain, aun cuando existe en el embrión una naturaleza virtualmente humana que llegará a ser formalmente persona en un periodo posterior, esa virtualidad es suficiente para no privar de la vida a ese ser, porque matar a un ser que posee virtualmente la naturaleza humana y está hecho para ser hombre, constituye un crimen semejante al de matar a un hombre.

Comentarios críticos a las posturas y valoración moral del aborto

Para mayor claridad analizaremos, en primer lugar, cada postura con relación a la noción de persona; luego pasaremos a una valoración crítica de los diversos casos en que, a nuestro parecer, el aborto se justifica moralmente o no.

Singer parte de una noción de ser humano dualista. No le falta razón al reconocer el doble significado de ser humano, pero pensamos que lleva esa distinción al extremo. Escinde al hombre en dos realidades comunicables, una referida al aspecto biológico, como *miembro de la especie homo sapiens*, y otra al aspecto *racional*, conforme a sus capacidades de autoconsciencia y de libre decisión. Más aún, respecto a estas últimas, Singer no les reconoce valor intrínseco, con lo cual dichas capacidades no pueden entenderse entitativa sino sólo operativamente. Coherente con lo anterior, la persona para Singer sólo tiene sentido desde un punto de vista estrictamente psicológico pero no ontológico.

Si vamos a la raíz del problema, pensamos que hay en Singer —como en buena parte de la tradición analítica anglo-sajona— un rechazo a la teoría de la sustancia como sustrato, quedando ésta reducida en el mejor de los casos, a un “fajo de cualidades”,

según términos de Russell. Lo paradójico de esta posición es que, al rechazar la sustancia se cosifican una o varias cualidades, hipostasiándolas en sentido platónico. En este caso, la *autoconsciencia* queda *reificada* como un universal¹² y el dualismo se hace más patente, sin poder dar una respuesta clara a la unidad del ente individual.

A partir de este dualismo, las consecuencias que deduce Singer son concluyentes pero falsas. Así por ejemplo, la proposición *el feto es un ser humano inocente*, desde nuestro punto de vista es verdadera, contra lo que sostiene el autor. Porque si ser humano se entiende como persona y esta noción no se reduce, con exclusividad, a una interpretación psicológica (*ejercicio* actual de las capacidades racionales) sino que se entiende fundamentalmente en un sentido ontológico (*posesión* de las capacidades racionales). entonces es verdadera la afirmación de que el feto es persona. Por más vueltas que le demos a este asunto, pensamos que, en última instancia, sólo una justificación ontológica de la persona permite dar una razón necesaria y *suficiente* para respetar la vida del feto y, por supuesto, rechazar toda forma de infanticidio. De igual manera, si el valor del feto como persona se entiende ontológicamente, entonces el criterio utilitarista resulta inoperante o, al menos, queda fuertemente condicionado, como sostiene Nino, a que no se violente ningún derecho individual, en este caso, el derecho a la vida del feto.

Ahora bien, decíamos más arriba que Singer tiene razón en distinguir el doble significado de ser humano, siempre que no se lleve tal distinción al extremo, porque ya desde el momento de la concepción, la índole humana del ser en gestación se encuentra asegurada por hechos psico-biológicos, como son el correspondiente código y mensaje genéticos que hacen del feto un ser individual independiente del organismo materno y moralmente relevante; y porque si comprendemos, por la teoría hilemórfica, que existe una relación trascendental entre alma y cuerpo, el cuerpo al que nos referimos no es equiparable al cuerpo de un animal. Es un cuerpo humano que merece un trato moral cualitativamente distinto.

Pasando a otra cosa, entendemos que sólo si aceptamos que el feto es persona aun antes del ejercicio actual de sus capacidades,

¹² Véase Beuchot, *ob. cit.*, pp. 229-230, quien a este respecto hace suya la crítica de Quine a la reificación de los universales.

cobra cabal sentido la disputa que el mismo Singer reconoce entre conservadores y liberales por lo que hace al *momento* en que el feto adquiere dignidad de persona. Aunque para Singer esta disputa resulta irrelevante desde su postura utilitarista, pensamos que la animación sí constituye un momento ontológica y éticamente significativo para hablar del feto como persona y, con Maritain, creemos que se trata no de una animación inmediata sino mediata que, como veremos, tiene importantes consecuencias prácticas. En lo que sin duda coincidimos con Singer es en los argumentos que pone en boca de los conservadores para rechazar el nacimiento como el momento moralmente significativo para privar o no privar de la vida al feto. Pero, de la misma forma, no nos parece tan concluyente el argumento conservador sobre la relatividad de la noción de dependencia como para excluir el momento de la viabilidad, sobre todo si tenemos en mente, como veremos al tratar el aborto terapéutico, el conflicto de valores que surge cuando se trata de establecer prioridad entre salvar la vida de la madre o la del feto. Por último, coincidimos con Singer al rechazar como anacrónico que el síntoma de movimiento del feto en el seno materno sea indicativo del momento en que éste cobra animación, ya que es indudable que tiene movimiento antes de este instante.

El pensamiento de Nino resulta de mucho mayor peso filosófico que el de Singer. No es éste el lugar para hacer una crítica del constructivismo, que por lo visto adquiere tantas modalidades como filósofos lo sostienen o dicen pertenecer a esta corriente. La posición de Nino representa, a nuestro juicio, una versión moderada si la comparamos, por ejemplo, con el constructivismo de Rawls.

Únicamente queremos hacer dos comentarios breves al constructivismo en general, a partir de una objeción formulada por Vinit Haksar (citado por Nino, p. 137 y ss.) y una crítica de Ernesto Sosa a la idea de acuerdo o consenso (ob. cit., p. 363 y ss.). Con el primero, pensamos que el constructivismo fracasa en su intento de fundamentar una ética liberal prescindiendo de presupuestos perfeccionistas. Éstos, como dice Haksar, se introducen *por la puerta de atrás*, porque la idea de que una vida autónoma es parte esencial del bienestar humano, como sostiene el constructivismo, es una especie de perfeccionismo. Es un valor racional, intrínseco y objetivo que supone, por lo tanto, un pun-

to de vista simple de la identidad personal, contrario a la tesis de Parfit. Creemos que Haksar tiene razón al sostener que la autonomía es una propiedad intrínseca y no la simple capacidad de elegir entre la más amplia variedad posible de planes de vida, como le objeta Nino. Con poco que pensemos, no es difícil concebir planes de vida que pongan en crisis la autonomía de la persona, limitando ontológicamente su capacidad de elección. Así, por ejemplo, un plan de vida que se organice para el consumo habitual de drogas, aun en el supuesto de que no dañe a terceros, degrada al individuo biológica, psíquica y socialmente. Lo afecta en su mismo ser entitativo, en su autonomía entendida como valor o perfección intrínseca.

Con Sosa y con los que él llama "filósofos en serio" coincidimos en negar que sea el acuerdo o el consenso lo decisivo para la formulación de principios, que es el punto de partida para el constructivismo:

La filosofía en serio acepta una realidad independiente de ser pensada, pero aún así cognoscible. Esa realidad se dice que nos provee no sólo de objetos de conocimiento, sino también de métodos y puntos de partida obligatorios para nuestra razón. Y estos métodos y puntos de partida constituyen una estructura de la Razón que determina las condiciones y la extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien y el derecho. Finalmente, descubrir más y más de esta estructura se nos propone como el fin principal propio de la filosofía. Así, para los que toman la filosofía en serio de esa forma, existen hechos de la naturaleza y de la lógica que no se derivan de los pensamientos o decisiones de nadie, y existen también *desiderata* de la moral cuya validez no se deriva de la voluntad individual o colectiva (cada una de las cuales podría seguramente haber decidido de forma diferente y aun de forma contraria a la forma en que de hecho deciden) (p. 364).

Creemos que la posición moderada de Nino consiste, precisamente, en admitir que se requiere de algún criterio extrínseco además de las convicciones, principios y reglas formales del discurso moral, y esta dosis de *realismo*, a nuestro juicio, le dispone para un diálogo fructífero con posturas como el tomismo:

De este modo la consideración de la forma del discurso moral, la que toma en cuenta sus funciones sociales y la que centra su atención en la naturaleza del hombre y de su vida en sociedad —consideraciones que han sido enfatizadas por diferentes corrientes filosóficas— confluyen en una explicación unitaria del fenómeno moral. No deja de ser atractiva la idea de que filósofos tan disímiles como Santo Tomás, Hobbes y Kant han seguido, después de todo, caminos convergentes (p. 90).

En esta línea de reflexión que propone Nino, no resulta de ninguna forma contradictorio tomar un punto de partida cognoscitivista, desde los hechos que proporcionan las ciencias y los datos del sentido común, y unirlos con una metodología constructivista. A este respecto, no nos cabe la menor duda de que el ejercicio riguroso que hace Nino para enunciar y explicitar los cuatro principios constituye una herramienta conceptual y metodológica de suma utilidad para legitimar los derechos básicos y refutar o limitar los alcances de las concepciones perfeccionistas,¹³ holistas y deterministas.¹⁴

Por otra parte, pienso que el constructivismo moderado de Nino es indispensable para abordar temas como los del aborto, la eutanasia, la posibilidad o imposibilidad de reconocer dere-

¹³ Es claro que la posición aristotélico-tomista es perfeccionista cuando sostiene el carácter objetivo y una valoración intrínseca de las capacidades y los actos humanos independientemente de los intereses o deseos de los individuos. Pero rechaza enfáticamente el perfeccionismo cuando se le identifica con el paternalismo negativo, por ejemplo, con la intervención directa del Estado *contra* la voluntad de los individuos en detrimento de sus derechos individuales. Con Nino, sin embargo, está de acuerdo en aceptar el perfeccionismo como paternalismo positivo, por ejemplo, cuando el Estado interviene para hacer a la voluntad *eficaz* en su misma línea de actuación (véase Nino, p. 143).

¹⁴ Un intento de mediación que nos ha parecido muy revelador en el campo de la filosofía del derecho es el de Antonio E. Pérez Luño. Para este filósofo sevillano: "Respecto a la fundamentación de los derechos humanos y, en general, de los valores básicos me inclino por un planteamiento intersubjetivista entendido como un intento de mediación entre la teoría consensual de la verdad, elaborada por la Escuela de Frankfurt, y la filosofía de las necesidades radicales defendida por la Escuela de Budapest. La primera entiendo que proporciona el marco metodológico, las condiciones ideales a las que debe someterse el discurso racional legitimador de los derechos humanos; la segunda aporta datos relevantes sobre las condiciones antropológicas, sobre las necesidades o exigencias de la naturaleza humana, que constituyen el soporte material de todo valor" (en *Doxa* 1, 1984, p. 200).

chos a los animales, la situación moral de los enajenados mentales o de los seres humanos que viven en estado vegetativo. Poco podría aportar el constructivismo a los grandes temas de la ética aplicada si se empeña en partir de una teoría consensual que supone seres autoconscientes en ejercicio y aptos para decisiones libres, pues existe todo un mundo de personas para quienes estas condiciones están simplemente ausentes de por vida, o parcialmente ausentes, y a decir verdad no se ve claro por qué deban ser excluidas del escenario moral, social o incluso político.

En cuanto a la noción de persona, pensamos que Nino va más allá de una explicación estrictamente psicológica y supera el punto de vista utilitarista cuando reconoce, explícitamente, no sólo las capacidades en ejercicio actual sino también las capacidades potenciales. Pero creemos que se queda en la antesala de una explicación ontológica coherente. Para Nino, las capacidades potenciales suponen la *existencia* de la persona pero no se fundamentan en ella sino en su *identidad* en el tiempo. Esto sería cierto si entendemos que las capacidades son graduales; pero es aquí, precisamente, donde es necesario recordar la distinción aristotélica entre posesión y ejercicio. Pensamos que Nino tiene razón cuando afirma que las capacidades de autoconsciencia y de libre decisión son graduales, pero sólo si aceptamos la afirmación en el orden del ejercicio o de la operación, no en el orden de la posesión o del ser. A nuestro juicio, reiteramos, el feto *posee* tales capacidades aun cuando no pueda todavía ejercitarlas. La identidad no es, entonces, una realidad que cabalga sobre otra realidad, la existencia —¿nuevamente el dualismo?—, sino que la existencia de la persona en su constitución ontológica, entendida como supuesto de existencia racional, es condición necesaria y *suficiente* para que pueda hablarse en ella de identidad. Tal vez, para ser más justos con la posición de Nino, habría que decir que el filósofo argentino únicamente considera la identidad psicológica, que sin lugar a dudas es relevante, pero esta identidad, a nuestro juicio, sólo tiene sentido si descansa en la identidad ontológica. Por lo tanto, la posición de Nino queda frágil si no se pregunta con más rigor qué significa decir que el feto tiene la *capacidad potencial* de ser autoconsciente. ¿En qué fundamenta esta capacidad? ¿Es algo real o una ficción? ¿Se distingue específicamente de las capacidades animales o sólo se trata de una diferencia de grado? Con todo, aunque Nino no fundamenta la premisa

de que el feto es un ser potencialmente autoconsciente, coincidimos con él en que es suficiente reconocer su capacidad potencial para no admitir su sacrificio en beneficio de la comunidad.

Con respecto a la posición de Maritain, nos parece sostenible su teoría de la animación mediata. Sin embargo, no estamos de acuerdo con su opinión de que matar a un ser que posee virtualmente la naturaleza humana es *el mismo* crimen que matar a un hombre. Si bien es cierto que el cigoto lo es de un ser humano por la virtud del acto generador humano, y que este solo hecho —hay que decirlo enfáticamente— distingue a esa sustancia individual de cualquier otra criatura animal, creemos que desde un punto de vista ontológico tiene más densidad o perfección entitativa el supuesto *formalmente* racional, en posesión de las capacidades que ejercerá en el futuro, que el *supuesto* virtualmente racional. El alma racional, como lo vio Aristóteles, es el acto primero del cuerpo y su existencia es indispensable, según Tomás de Aquino, para que podamos hablar con propiedad de un *cuerpo humano*. Si en buena teoría hilemórfica entendemos la relación alma-cuerpo no como una relación predicamental sino trascendental, sólo es posible hablar de persona *real* desde el instante en que la materia se halla en disposición última y el alma es infundida. El problema, entonces, como lo ve claro Singer, consistirá en saber cuál es el *momento* de la animación.

A este respecto, es difícil determinar el momento de la animación y resulta imprescindible, como es de esperarse, una información detallada de la ciencia genética y la embriología. Sin embargo, existe consenso de que a partir de la octava semana de gestación, la diferencia entre el feto y el bebé recién nacido es meramente cuantitativa.¹⁵ Antes de este momento, desde un punto de vista filosófico, no existe una materia en disposición última para recibir el alma racional. Inclusive, antes de la octava

¹⁵ Según los datos biológicos relacionados con la problemática del aborto, se pueden distinguir tres fases en el proceso de generación humana: a) la del *germen*, que comienza en el momento de la fecundación, unión del óvulo y el espermatozoide que al fundirse dan origen a la célula germinal, única e irrepetible, por su peculiar combinación cromosómica; b) la del *embrión* (desde la tercera hasta la octava semana), en que se desarrollan gradualmente los órganos y formas externas de un organismo propiamente humano, y c) la del *feto* propiamente dicho: desde la octava semana hasta el nacimiento. Resulta curioso notar la coincidencia entre estas tres fases del desarrollo biológico —germen, embrión y feto— con las tres transformaciones sustanciales en el proceso evolutivo: alma vegetativa, sensitiva y racional.

semana y para ser más precisos, antes de la anidación, se dan situaciones difíciles de explicar y hasta un tanto escandalosas, si se acepta la teoría de la animación inmediata. Tales son los casos, por ejemplo, de la división del cigoto en gemelos o la notable mortalidad intrauterina. ¿Puede aceptarse la idea de que antes de la división del cigoto existe una persona que luego se multiplica en dos, tres, etc.? O en el caso de una ovulación múltiple, ¿aceptaríamos la idea de que los óvulos fecundados que no logran sobrevivir son personas desechadas en un proceso selectivo del que sobrevive el cigoto más apto? Pensamos, con Maritain, que es un absurdo filosófico admitir que el feto recibe el alma racional desde el momento de la concepción, cuando aún la materia no está dispuesta.

Pues bien, después de estos comentarios críticos a las posturas doctrinales, nos encontramos en condiciones de hacer una valoración moral sobre los diversos casos de aborto. Como es evidente, la valoración moral no tiene que ver con los abortos *espontáneos*, atribuidos a factores naturales, sino con los *abortos provocados*, en los que interviene la voluntad humana.

1. *Aborto terapéutico*. En este caso debemos distinguir el aborto terapéutico *indirecto* del aborto terapéutico *directo*. Éste a su vez se divide en dos, según que la práctica se realice con el fin de salvar la vida a la mujer embarazada, o bien, que la existencia de ésta no esté en peligro y sólo se busque preservar su bienestar físico y psíquico. El *aborto terapéutico indirecto*, a primera vista, parece no requerir de mayor justificación moral si se acepta la teoría del doble efecto, es decir, cuando para salvar la vida de la mujer embarazada o preservar su integridad física se provoca, indirectamente, la expulsión del feto.¹⁶ Por lo que hace al *aborto terapéutico directo con el fin de salvar la vida de la mujer embarazada*, coincidimos con Nino en que se justifica la común convicción de que el feto debe morir si es condición necesaria para salvar la vida de aquélla. No por la teoría de la identidad compleja de Parfit, puesto que el feto posee capacidades que tienen valor

¹⁶ No discutiremos aquí la validez de esta teoría. Su estudio requiere un análisis que defina y distinga nociones muy cercanas, como las de *permisión*, *omisión* e *intención oblicua*, entre otras, lo cual rebasa los propósitos de este trabajo. Un planteamiento serio y cuidadosamente ejemplificado se puede ver en Philippa Foot, "The problem of abortion and the doctrine of the double effect", en *Virtues and vices and others essays in moral philosophy*, University of California Press, 1978, pp. 19-32.

intrínseco y objetivo, sino porque dada la dependencia del feto con su madre, el ejercicio de sus capacidades está muy limitado comparativamente con el de ella. No aparece entonces conflicto de valores a nivel ontológico, ya que reconocemos que tanto la mujer embarazada como el feto son personas. El conflicto surge en el orden psicológico, entre el ejercicio actual de las capacidades del feto y el ejercicio actual de las capacidades de la mujer. Estas últimas tienen un desarrollo en acto y un campo de acción familiar que ciertamente no tienen las del feto.

Con respecto al *aborto terapéutico directo para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada*, nos parece justificable si se practica antes de las ocho semanas de embarazo, cuando el feto es persona virtualmente. Constituido como persona formalmente no nos parece evidente la prioridad de la salud de la mujer sobre la vida del feto. Esta última tiene un valor ontológico superior al de la salud. Por otra parte, no deja de ser ambiguo este término. ¿Hasta qué grado de deterioro de la salud física de la madre debería tolerarse para evitar no se prive de la vida al feto? ¿Qué es la salud psíquica? Con relación a ésta, nadie puede poner en duda que tanto una gran estrechez económica como la poca o nula ayuda familiar son causantes de serios problemas psicológicos en la mujer. Pero, ¿son razón suficiente para sacrificar la vida de una persona? No nos parece proporcionada la causa al efecto.

2. *Aborto por violación*. Se justifica moralmente si se practica antes de la octava semana, porque aun cuando el feto existe como persona virtualmente, no es razón suficiente para evitar la privación de su vida si lo comparamos con el daño a la autonomía, dignidad e integridad física y psíquica de la mujer. No nos parece tan convincente, sin embargo, el argumento de Nino cuando afirma que a partir de la moralidad o inmoralidad de un acto no se sigue, necesariamente, la obligación moral de hacerlo o de no hacerlo y que, aplicado a este caso, significaría que la mujer embarazada no estaría obligada a preservar la vida del feto si está en juego su autonomía. Por el contrario, pensamos que el nexo que une moralidad y obligación es un nexo necesario hasta el punto de que si un acto moral puede y debe realizarse y no se hace, se incurre en una falta moral de omisión.

3. *Aborto eugenésico*. Se justifica moralmente, en cualquier período del embarazo, si por razones hereditarias o congénitas

se descubre en el feto alguna malformación irreversible, imposible de compensar y se presume que su estado impedirá en el futuro alguna manifestación de autoconsciencia y libre decisión, por mínima que ésta sea. En estos casos, desde la teoría hilemórfica, pensamos que la materia no ha alcanzado su disposición última para recibir el alma racional. Ahora bien, ésta no es la situación de las personas afectadas, por ejemplo, por el síndrome de Down, o por parálisis cerebral, para quienes las posibilidades de compensación son cada vez mayores y para quienes es posible alcanzar algún nivel de autoconsciencia y libre decisión. Mucho menos es la situación de las personas afectadas por alguna malformación física que no afecta directamente sus capacidades racionales. Pero aun en el primer caso —síndrome de Down, parálisis cerebral y también el SIDA, mientras no se halle remedio— pensamos que se justifica el aborto, si se presumen las afecciones físicas durante el período de las primeras ocho semanas de gestación.

4. *Aborto socioeconómico*. Nos inclinamos a pensar que no existe justificación válida para legitimar moralmente este tipo de aborto, conscientes de que son los casos que se practican con mayor regularidad. Rechazamos el argumento utilitarista o cualquier modelo holista que ponga por encima de la persona y sus derechos el bien de la colectividad. Si bien pensamos que la persona moral (familia, sociedad civil, Estado o comunidad internacional), no es una ficción sino algo real, pero con realidad accidental, no sustancial, esta realidad accidental de la persona moral no es comparable con la perfección entitativa de la persona física. Y no solamente con respecto a la persona formalmente constituida sino inclusive con la persona virtual, que en tanto sustancia individual (subsistente o supuesto), bajo el impulso del acto generador humano tiene mayor perfección que una realidad accidental. Por lo tanto, nos parece inaceptable la justificación moral del aborto como un medio de control natal, por razones tales como el problema de la sobrepoblación o para evitar un excesivo número de hijos con objeto de favorecer el bienestar de la familia.

5. *Aborto por solicitud*. Por último, este caso nos parece totalmente injustificado porque no se contempla ningún bien moral en cuestión, o algún motivo que deba tomarse en consideración salvo el deseo de la mujer para realizarlo. Los deseos o las prefe-

rencias, por sí mismos, no constituyen, a nuestro juicio, razones suficientes para sacrificar un bien real como es, virtual o formal, la vida humana del feto.

No queremos terminar este trabajo sin apuntar siquiera un par de ideas con respecto al problema legal del aborto, conscientes de que este acercamiento merece un análisis más detallado y cuidadoso.

Coherente con una ética personalista, pensamos, con el jusnaturalismo clásico, que entre moralidad y derecho existe una conexión necesaria, hasta el punto de que una norma jurídica que sea inmoral deja de ser, *de jure*, norma jurídica y pierde su carácter de obligatoriedad aunque, *de facto*, siga vigente. Dicho con otros términos, el derecho positivo no entra en conflicto con el derecho natural, al contrario, se funda en él, que viene a ser, a fin de cuentas, su criterio último de objetividad y de universalidad. Contra esta postura, Singer piensa que existe una separación radical entre derecho y moralidad. Por lo tanto, la obligatoriedad de una norma no se funda en la moralidad intrínseca de una acción humana. En este sentido, el punto de vista utilitarista en ética nos parece coherente con algunos planteamientos del positivismo jurídico. Por su parte, Nino piensa que la discusión de fondo entre positivistas y jusnaturalistas se desvanece cuando se abandona el prejuicio esencialista de que debe haber un *único* concepto de derecho y "se advierte que pueden coexistir para ser empleados en distintos contextos tanto un concepto normativo de derecho como un concepto descriptivo de derecho, subsistiendo meramente la posible cuestión acerca de cuál de estos conceptos es funcionalmente más adecuado en diferentes contextos" (pp. 24-25).

No es el lugar para discutir la vieja polémica entre positivismo y jusnaturalismo ni la alternativa funcionalista que presenta Nino y que nos parece consecuente con el constructivismo moral. Lo que sí nos resulta claro es que estas concepciones jurídicas responden a una determinada concepción ética y, en última instancia, a una determinada noción de persona, y que las legislaciones en materia de aborto serán distintas según se tome uno u otro punto de vista ético-antropológico.

Desde la posición jusnaturalista y de acuerdo con la valoración moral que hemos hecho de los distintos casos de aborto, nos

parece justificado despenalizar¹⁷ el aborto en tres supuestos y bajo tres requisitos generales.¹⁸

Por lo que hace a estos últimos, pensamos que el aborto: 1. debe realizarse directamente por un médico; 2. en un establecimiento sanitario, público o privado, debidamente autorizado, y 3. con consentimiento expreso de la mujer embarazada. Con estos requisitos se excluye el aborto realizado indirectamente por un médico, *bajo su dirección*, que es una ampliación peligrosa del primer requisito, que puede contemplar desde la presencia física del doctor que dirige, verbalmente, la práctica del aborto, hasta una dirección vía telefónica. En ambas circunstancias no se toman todos los recaudos necesarios para asegurar el éxito de la operación. También se excluyen el *aborto propio*, ejecutado por la misma mujer, y el *aborto sufrido* realizado por un tercero *contra* la voluntad de la mujer.

Con respecto a los supuestos o casos de aborto,¹⁹ es lícito despenalizar:

1. El aborto terapéutico directo con el fin de salvar la vida de la mujer embarazada.
2. El aborto terapéutico directo, si se practica antes de las ocho semanas de gestación, para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada.
3. El aborto por violación, si se practica antes de las ocho semanas de gestación, para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada, su autonomía y dignidad.

¹⁷ Decimos *despenalizar* y no *legalizar* porque entendemos que la falta de sanción penal no equivale, necesariamente, a un apoyo legal. No es lo mismo dejar de sancionar penalmente un comportamiento que ordenar que se realice bajo pena legal.

¹⁸ Nuestra propuesta sigue de cerca el texto despenalizador de la legislación española vigente en materia de aborto, con algunas diferencias, entre las cuales destaca el hecho de considerar tanto el aborto *de plazo* como el aborto *por indicaciones*. La ley española, así como la ley mexicana, sólo admiten el aborto *por indicaciones*. Para la ley española, véase Francisco Javier Elizari, *El aborto ya es legal*, PS editorial, Madrid, 1985.

¹⁹ Para precisar mejor nuestro punto de vista, entendemos por aborto la prematura expulsión del feto *no viable*. El feto puede vivir fuera del seno materno: a) *regularmente* desde el séptimo mes cumplido de su concepción; b) *mediante incubación artificial* desde el sexto mes. Admitir el aborto después de estos tiempos sería matar a una persona que se podría traer al mundo mediante cesárea o parto acelerado, y en esta situación, sería más apropiado asimilar el acto a la figura de infanticidio o de eutanasia, en su caso, que a la figura de aborto.

4. El aborto eugenésico, si se presume en el feto alguna malformación física irreversible, imposible de compensar y que su estado sea vegetativo.

5. El aborto eugenésico, si se practica antes de las ocho semanas de gestación, cuando se presume en el feto alguna malformación irreversible, imposible de compensar y que limite, en un futuro, el desarrollo normal de sus capacidades racionales.

Reconocemos que esta propuesta de despenalización del aborto puede contradecir algunas convicciones personales profundas, especialmente de tipo religioso, aun cuando creemos que se han dado razones antropológicas y éticas para defenderla. Las convicciones no siempre están ligadas a razones, o si lo están, no siempre las vemos con claridad, por lo que en cualquier sociedad plural, el *derecho a la objeción de conciencia* debe ser un valor no sólo sobreentendido sino, incluso, aceptado explícitamente por la ley como expresión de la dignidad y autonomía personales. Coincidimos, entonces, con el siguiente comentario de Elizari:

Quando surge un conflicto entre las convicciones más profundas y una determinada ley, en nuestro caso, la del aborto, el objetor da prioridad a la conciencia personal. Es un reconocimiento explícito de que en la fidelidad a la propia conciencia radica la dignidad más profunda del ser humano. Por otro lado, expresa una relativización de las leyes y poderes humanos a los que nunca se les puede dar un cheque en blanco y que nunca han de convertirse en un ídolo ante el que rendirse incondicionalmente. Este es el elevado mensaje moral de la objeción de conciencia: una expresión suprema de libertad que forma parte de la dignidad de la persona. A los objetores les corresponde el hacer de la objeción un signo verdadero, de altura de conciencia y no expresión de otros intereses (p. 42).

Por otra parte:

El reconocimiento legal de la objeción de conciencia le da un valor legal: esto significa que nadie puede ser obligado a participar en acciones relativas al aborto contrarias a su conciencia ni tampoco discriminado o penalizado por su negativa: incluso las leyes permiten acciones contra quienes violan los derechos del objetor (p. 45).

Por último, si bien desconocemos la legislación española actual con respecto a la objeción de conciencia en materia de aborto, nos parece muy adecuada la proposición de ley presentada por el Grupo Parlamentario Popular el 3 de mayo de 1985, con cuya cita damos por terminado este escrito:

El derecho a la objeción de conciencia (previsto en la Constitución Española) se reconoce expresamente a los médicos y demás personal colaborador en toda su extensión, para que pueda ser alegado por los mismos y, en consecuencia, inhibirse de cualquier tipo de colaboración en los supuestos del aborto que la (legislación española) establece como despenalizados. Este derecho podrá ser ejercido en cada caso, y de ninguna forma podrá ser exigida declaración alguna al respecto con carácter general ni previo. El ejercicio de la objeción de conciencia en estos casos no prejuzgará de ninguna forma la promoción o acceso a puestos de trabajo en hospitales o centros públicos y privados, ni podrá fundar ningún tipo de discriminación directa ni indirecta (citado por Elizari, p. 56).

MARÍA DOLORES ILLESCAS

Agitación social y bandidaje en el Estado de Morelos durante el siglo XIX

I. Introducción. Quiénes son los bandidos

A todo lo largo del siglo XIX se evidencian diferentes manifestaciones de protesta de la población rural explotada de nuestro país, lo cual, en opinión de Leticia Reina, no es sino el reflejo de contradicciones sociales que se fueron agudizando sin hallar salida más que en la forma de estallido violento o lucha armada. Tales estallidos, sin embargo, por lo general fueron precedidos de una primera etapa de legalidad en la movilización campesina, aunque, más tarde o más temprano, ésta dio paso al convencimiento de que por esa vía no se habría de obtener justicia alguna y, por contraparte, que la opresión de hecho aumentaba al hacer los campesinos patente por vía judicial la inconformidad por el despojo de recursos de que eran víctimas. Al tener lugar dicho convencimiento, su reacción asumía formas muy violentas que acababan por desembocar en la lucha armada, ya a nivel prepolítico (individual o desorganizada), ya a nivel político.¹

También característica de la movilización campesina en el período es su cortedad de miras, su obstinada tendencia a subordinar intereses de largo plazo a los de plazo inmediato, aunque con esto sus movimientos de protesta se volvieran fácilmente manipulables por agentes externos, lo cual muchas veces torcería su sentido original y acabaría por disolver su rebeldía en empresas políticas más vastas.² Tal situación es clara en el caso de los campesinos de los estados de Morelos, Hidalgo y Guerre-

1 Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 11, 15-41.

2 Eric Wolf, *Los campesinos*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1978, 3a ed., p. 121.

ro, agrupados por el general Juan Álvarez para apoyar el Plan de Ayutla y combatir la dictadura de Santa Anna; al triunfo de esta revolución (ganada por la alianza entre campesinos y pequeña burguesía liberal) la situación del campesinado permaneció igual.

Podemos hablar de las movilizaciones campesinas que desembocan en revueltas sangrientas que, como señala Eric Wolf, sorprenden por su crueldad a quienes tienen la imagen del campesino humilde, paciente y dócil, como manifestaciones abiertas de la oposición siempre latente hacia aquéllos que estructuralmente los explotan.³

Ahora bien, en la etapa "prepolítica" de la protesta campesina se da un fenómeno de oposición activa de carácter individualista al orden social que el campesino sostiene con su trabajo, y que se denomina *bandolerismo social*. Este bandolerismo se tipifica en la figura de Robin Hood, el bandido-héroe que roba a los ricos para ayudar a los pobres, o en la del mexicano "Chucho el Roto", figuras a quienes los campesinos convierten en ídolos y admiran en canciones y cuentos.

El bandolero social se halla en un nivel de lucha prepolítico o "primitivo" en la terminología de Eric Hobsbawm, porque el sentido de su acción es impreciso, ambiguo y aun a veces abiertamente "conservador", y se da siempre en sociedades preindustriales. Como dice Hobsbawm,⁴ todavía no ha dado con un lenguaje específico en el cual expresar sus aspiraciones tocantes al mundo, por lo cual sus movimientos participan muchas veces de la ceguera y la desorganización. El bandolerismo social, sostiene el mismo Hobsbawm, es poco más que una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza: un grito de venganza, aunque individualista, contra el rico y los opresores, un sueño confuso de poner algún coto a sus arbitrariedades, un enderezar entuertos particulares. Sus ambiciones son pocas, quiere un mundo tradicional en el que los hombres reciban un trato de justicia, no un mundo nuevo. El bandolerismo social se convierte en epidémico cuando una sociedad campesina que no conoce

3 *Idem*, p. 141

4 Al respecto, véase la obra clásica de Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona, 1974.

otra forma mejor de autodefensa se encuentra en condiciones de tensión y desquiciamiento anormales. En tales circunstancias, y cuando el campesino no ha adquirido conciencia política, el bandolerismo social se convierte en la única válvula de escape a situaciones que no permiten otra salida; el bandolero social, aunque protesta, no lo hace contra el hecho de que los campesinos sean pobres y estén oprimidos, sino contra el hecho de que la pobreza y opresión resultan a veces excesivas.

Por ello es que, señala Hobsbawm, de los héroes bandoleros no se espera que configuren un mundo de igualdad, sino solamente que enderecen algunos entuertos y demuestren que algunas veces la opresión puede revertirse. La función práctica que desempeña el bandido es en el mejor de los casos la de imponer ciertas limitaciones a la opresión tradicional en la sociedad tradicional, so pena de desorden, asesinato y extorsión.

El apoyo que el bandolero de hecho se agencia de los campesinos en lucha, y su unión más o menos fácil, como plantea Leticia Reina, se explica por la pugna permanente con las autoridades locales, lo cual le identificaba de inmediato con aquéllos que por cualquier motivo entraban en el mismo tipo de contradicción con otra clase poderosa cuyos intereses eran fuente continua de expoliación.⁵

En el caso del Estado de Morelos, durante todo el siglo XIX tenemos una continua agitación social y un bandidaje de carácter tanto endémico como epidémico, más bien localizado en la tierra caliente del oriente y del sur (sobre todo Cuautla-Jonacatepec-Yautepec), pero también presente en el resto del Estado.

Aunque solía calificarse de *bandido* a cualquiera que manifestase una inconformidad activa con el *status quo*, fueren cuales fueren sus motivos, métodos, ideología o ausencia de ella, objetivos, etc., el bandidaje propiamente dicho recogía elementos procedentes de diversos puntos del espectro social: militares desocupados que no habían logrado provecho en los numerosos golpes y cambios de poder que tuvieron lugar antes del régimen de Díaz, trabajadores escapados de las haciendas, desertores del

5 Reina, *Op. cit.*, p. 31.

ejército, campesinos sin tierras, pequeños rancheros cuya economía había sido desplazada y destruida por el predominio de las grandes haciendas, etc.⁶ Todos ellos, de una u otra manera, manifestaban oposición y pugnaban por la destrucción de un sistema social de distancias insalvables y aguda oposición de intereses: la hacienda contra los pueblos por el dominio de tierras, aguas y hasta bosques; la hacienda en tanto que empresa en expansión contra el trabajo, buscando siempre invertir lo menor posible en jornales; por añadidura, los conflictos ya fuera con potencias extranjeras —como la intervención norteamericana en 1847—, ya al interior del país entre liberales y conservadores antes del establecimiento del “orden” porfiriano, conflictos que dejaban arrasados los campos, exigían la alineación forzosa en uno u otro bando en forma de leva⁷ y redundaban en el aumento de impuestos para levantar un erario público crónicamente al borde de la bancarrota o, en su caso, para sostener la guerra.

Puede pensarse que con el establecimiento de un Estado fuerte y centralizado, interesado en conservar “la paz y el orden” que favorecían a unos cuantos hombres embarcados en el proceso de modernización del país, esto es, fundamentalmente con el régimen de Díaz, y bajo la feroz represión de hombres como Manuel Alarcón, jefe de los guardias rurales de los distritos de Yau-tepec y Tetecala desde 1869 hasta 1876, ascendido entonces a jefe estatal de los rurales (guardias), y a gobernador en 1894, el bandidaje se extinguió. Mas, aunque en efecto fue muy mer-mado, no logró acabarse con él de un modo total, porque sus causas no fueron siquiera paliadas, sino, por el contrario, cobraron mayor fuerza y las contradicciones generadas por ellas se agudizaron. En este contexto aparece el bandidaje en el Morelos rural como un antecedente del movimiento zapatista que sí supo recoger, organizar, dar forma y abrir cauces de acción a las aspiraciones de justicia del campesinado en la región.

6 Guillermo de la Peña, *Herederos de promesas*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1980, p. 92.

7 Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, Col. Sep/Setentas núm. 80, México, 1973, p. 30.

II. El marco estructural

Siguiendo fundamentalmente a Arturo Warman, tenemos que la agresión estructural al campesino de Morelos traza sus inicios muy temprano, antes de 1550, cuando el territorio del actual Estado había sido repartido en encomiendas (esto es, el derecho a cobrar tributos de vasallaje y retener una comisión), invariablemente a ellas se añadieron las mercedes reales que otorgaban el disfrute de una superficie territorial como propiedad plena, donde el encomendero podía usar el trabajo indígena en una unidad productiva en beneficio propio.⁸ Es de notar que también el agua se mercedó con largueza.

Las donaciones originales de tierras y aguas crecieron casi ininterrumpidamente durante toda la época colonial mediante las *composiciones* en que las propiedades de los españoles disfrutaron la legalización de situaciones de hecho en que éstas habían dilatado sus límites.

Otro mecanismo de apropiación territorial fue el juicio de amparo en los casos de conflicto con los pueblos. De esta manera, y junto con la merced, la composición, la compraventa y el traspaso, se favoreció la acumulación territorial.⁹

En 1567, el Marqués de Falces, Virrey de la Nueva España, creó el fundo legal de los pueblos, un cuadro de mil varas por lado que tenía en su centro la iglesia del poblado, y prohibió que se hicieran mercedes a españoles a cierta distancia de su límite. En 1687 una orden real modificó el fundo legal y concedió a las comunidades 600 varas desde las últimas casas del poblado; como iba en contra de los intereses de propietarios españoles, esta orden se modificó ocho años después, dejando las 600 varas pero medidas desde la iglesia del pueblo. Con medidas como éstas se frenó, aunque no se detuvo, el ritmo del despojo territorial y se dio a los indios la oportunidad de pelear legalmente con base en títulos jurídicos que los declaraban dueños de la tierra pero, al fin y al cabo, "la historia de la lucha (no es sino) la historia del

8 Arturo Warman, *...Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1976, p. 37

9 *Idem*, p. 39

despojo".¹⁰ Incluso los pueblos dotados con mercedes reales, como Tepalcingo, fueron despojados.

El avance hacendario durante los siglos XVI y XVII se vio favorecido por el descenso poblacional de los indígenas. Hacia finales del siglo XVIII, los pueblos ya habían sido circunscritos con más o menos rigor a sus fundos legales, pero era precisamente entonces cuando tenían que soportar una población en proceso de recuperación. Por contraste, las mercedes otorgadas a los españoles, originalmente ocho veces mayores que el fundo legal, habían crecido regular y sistemáticamente y se habían concentrado en menos manos.¹¹

A la limitación territorial se aunaba el despojo de aguas y de las mejores tierras. Con esto inevitablemente se afectó el de por sí bajo nivel de subsistencia india, que se vio ante la imposibilidad de incrementar la intensidad del cultivo dada la mala calidad de las tierras, y la restricción cada vez mayor para poder optar por el cultivo extensivo, pues ya no tenía superficie suficiente para ello. De esta manera, el indígena se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, lo cual, en opinión de Warman, hizo que perdiera rigor y eventualmente desapareciera el reparto laboral obligatorio.¹²

La presión sobre la tierra, a la par que creó una oferta de trabajo por parte de los comuneros, también se abocó a una mayor demanda de territorio, con lo cual se incrementó la aparcería, que resultaba ventajosa al empresario por dos razones: le daba un ingreso por sus tierras ociosas y también arraigo permanente de mano de obra en su propiedad, misma que "le debía gratitud y obediencia".¹³

Entre otras circunstancias, la estabilidad de los precios —relativamente altos— del azúcar durante la mayor parte del siglo XVII, hacía muy atractiva la inversión en los ingenios, aunque las presiones de un mercado muy competitivo que demandaba gran capacidad financiera favoreció la concentración de la producción en unas pocas explotaciones de mayor eficiencia; en este proceso

10 *Idem*, pp. 41-42

11 *Idem*, p. 43.

12 *Idem*, pp. 43, 51.

13 *Idem*, p. 44.

de concentración, la transmisión de la propiedad por compra-venta se hizo típica. En el siglo XVIII, la hacienda se consolida como una gran unidad económica; la tendencia a la concentración en gigantescas empresas (los ingenios aceleran su apropiación de haciendas pequeñas que no pudieron resistir la competencia) se hizo más patente. La dinámica propia de esta institución empresarial que se va consolidando se traduce en un crecimiento constante de la superficie de caña, con el consiguiente acaparamiento de tierras de los pueblos y, sobre todo, de sus aguas, esto último a costa de la aridez de la región y en ocasiones del completo desalojo a las comunidades.

A principios del siglo XVIII, el sistema de trabajo (sobre todo como resultado de contratos de abasto de mano de obra celebrados entre gobernadores o principales de los poblados indios y hacendados, esto más que nada a partir de la ley de 1599 que señalaba a los indios la prohibición de trabajar en los ingenios, y el trabajo no ya forzoso sino voluntario en los cañaverales, lo cual, por supuesto, no se cumplió), se vino abajo y las haciendas tuvieron que negociar con capitanes en cuadrillas de trabajadores libres (en la acepción liberal) a los que se pagaba personalmente.¹⁴

Sin embargo, los hacendados se quejaron siempre de la irregularidad e inconstancia de tales trabajadores y esto fue, tal vez, según sugiere Warman, "... la motivación más importante para la última y definitiva expansión territorial de las haciendas en el oriente de Morelos, que expropiaron enormes superficies que no podían ni tenían la intención de trabajar".¹⁵

Por otra parte, la aparcería arraigaba una fuerza de trabajo que inevitablemente bajaba el precio de los salarios. Es desde entonces (siglo XVIII), que los hacendados se resistieron a pagar a sus trabajadores salarios suficientes, y esto va a ser una de las causas, junto con la motivación fundamental de la tradicional lu-

14 Warman, en referencia a Barret, *Op. cit.*, p. 51.

15 Warman, *Op. cit.*, p. 14.

cha por las tierras, de los movimientos y revueltas que se dan en la región.¹⁶

La apropiación por la fuerza de las tierras de los pueblos, proceso acelerado durante el siglo XVIII, se vio favorecido por el hecho de que sólo los pueblos grandes (de más de cuatro mil personas para la región de Morelos) podían convertirse en cabeceras municipales; y sólo las cabeceras tenían título sobre la tierra comunal; esto significa que los derechos de los pequeños asentamientos sobre la tierra comunal existían ahora meramente como concesión del concejo municipal. En Morelos, las 94 cabeceras del año 1800 se convirtieron en 22 municipalidades después de la Independencia.¹⁷

El despojo territorial de los pueblos estaba ya muy avanzado al finalizar la época colonial, los recursos territoriales y de agua de los pueblos eran muy limitados, demasiado estrechos para absorber un crecimiento demográfico constante. Pero el despojo no se detuvo en el siglo XIX, sino que, por el contrario, se acentuó, agravando insoportablemente la situación de los campesinos. Al amparo de las leyes liberales que culminan con la ley de desamortización de las comunidades civiles y religiosas el 25 de junio de 1856, la industria cañera se embarcó en un proceso de especialización creciente y de expansión del cultivo de caña, preludio de su acelerada modernización y desorbitado aumento en la producción que se daría durante la "época de oro" del porfiriismo. Durante este proceso "...algunos pueblos simplemente desaparecieron... otros pueblos y ciudades declinaban o languidecían bajo el cerco territorial de las haciendas que los obligaban a expulsar población por falta de espacio".¹⁸ El crecimiento poblacional que se dio en el siglo XIX (fundamentalmente absorbido por los municipios) y el reacomodo de la mano de obra se hizo, en el fondo, en función de los requerimientos de la omnipotente industria azucarera.

Aunque el despojo territorial por parte de la hacienda no ad-

16 Leticia Reina subraya la lucha por el aumento de jornales en los años de 1856-1857 pero hacen falta más documentos que avalen la suposición, también aceptada por Warman, de que junto a la demanda de tierras, ésta fue una causa fundamental de revueltas campesinas en la región.

17 De la Peña, *Op. cit.*, p. 83, en referencia a Gerhard.

18 Warman, *Op. cit.*, pp. 74-75.

quirió para el oriente de Morelos grandes proporciones durante el siglo XIX, y de hecho se suspendió en la última década, el efecto que tuvo sobre los pueblos fue devastador, pues por la pérdida acumulativa de recursos ya muy mermados, se acabó por romper el frágil equilibrio que hacía posible continuar una labor agrícola con cierta autonomía. Por ejemplo, los pueblos del Amatzinac, dedicados de mucho tiempo al cultivo de huertas, perdieron el agua en el siglo XIX; casi todos los pueblos perdieron sus potreros (o por despojo o por tener que dedicarlos al cultivo) y con ello se vino abajo toda una tecnología basada en la tracción animal. La agricultura de los pueblos, cada vez más dependiente de la hacienda, se restringió, de modo que proporcionara mano de obra barata y estacional que sólo podían aportar campesinos con una producción propia aunque insuficiente.¹⁹

La legislación liberal, en suma, permitió la expansión final de la hacienda y la penetración de la fábrica de papel San Rafael en tierra fría.

Hacia finales del siglo XIX "más de la mitad del territorio total de Morelos había pasado a manos de las haciendas porfirianas, mientras que la pequeña propiedad, incluyendo los pequeños solares urbanos, disponía de menos de un quinto de la superficie"²⁰

La propiedad abiertamente protegida de las haciendas hacía atractiva y redituable la inversión en mejoras territoriales y en la modernización del proceso de elaboración de azúcar y mieles. Hacia 1870 se hizo común en la región la maquinaria de moler que sacaba mayor proporción de azúcar que las prensas viejas; se comenzaron a hacer trabajos en un sistema regular de ferrocarriles y surgió la perspectiva de un mercado nacional unitario; los hacendados, para complementar sus intereses en la producción de caña, metieron el ferrocarril al Estado,²¹ lo cual favoreció la importación de maquinaria fabril (se introducen a partir de 1880 las máquinas centrífugas en las haciendas de Tenango y

19 *Idem*, p. 76.

20 *Idem*, p. 58.

21 John Womack, *Zapata y la Revolución mexicana*, Siglo XXI, México, 1982, p. 41.

Santa Clara; la fiebre de mecanización hace que se importen guías y básculas, molinos, calderas y demás accesorios que permitían sustituir por el vapor la fuerza hidráulica),²² y permitió el acceso rápido y barato a los centros de distribución y consumo. Ello implicó el aumento en el volumen de la producción al exigir incrementos en el tonelaje transportado para mantener bajas las tarifas correspondientes. Para satisfacción de los hacendados, que eran sus accionistas, en 1881 se inaugura el tramo de México a Cuautla del ferrocarril Interoceánico; en 1883 llega un ramal a Yauatepec, y en 1894 se inaugura el ferrocarril de México a Cuernavaca. Por entonces tenemos un Estado centralizado y fuerte, muy interesado en garantizar la seguridad en los caminos, ya que se requería la ampliación de éstos, y el libre flujo en ellos para consolidar el recién abierto mercado interno a nivel nacional.

La modernización de las máquinas, y la introducción del ferrocarril, así como la expansión del mercado mundial del azúcar de 1880 a 1910, exigió un nuevo crecimiento de los ingenios, un esfuerzo por acaparar tierras donde cultivar más caña; y a medida que su producción fue aumentando, ejercieron presión para abolir los impuestos interestatales subsistentes y para mantener o elevar los aranceles nacionales que protegían su industria.²³

Después de 1880, las nuevas oportunidades que se les ofrecían a los hacendados para multiplicar sus ganancias, en su otra cara, la que no les sonreía, agravaba conflictos sociales no resueltos que, por sus efectos acumulativos, provocaron su expresión en numerosos actos de violencia continuamente reprimidos con la brutalidad célebre del régimen que no se avergonzaba de usar el "palo".

III. Una ojeada a la agitación social en la primera mitad del siglo XIX.

La historia de las insurrecciones campesinas en el actual estado de Morelos se remonta a la participación activa que tuvieron, sobre todo los valles de Cuautla y del oriente, en la lucha por la independencia, encabezada por José María Morelos (1811-1815;

22 Warman, *Op. cit.*, p. 58

23 Womack, *Op. cit.*, p. 41.

para Cuautla especialmente el año de 1813). Dice Warman: "los criollos rancheros y sus vaqueros mestizos, el clero rural y los comuneros indígenas, dieron su apoyo a Morelo, que realizaba el esfuerzo más lúcido y congruente para convertir la lucha política en una revolución social con matices agrarios".²⁴ De la zona destacaron dos jefes militares: Francisco Ayala de Mapastlán (en la región hoy llamada Villa de Ayala) y Mariano Matamoros, cura párroco de Jantetelco.

Con la victoria de Iturbide se consiguió la independencia política y se conjuró la amenazante revolución social que tanto temían los criollos y propietarios, pero el precio que hubo de pagarse fue el de una larga etapa de violencia, caciquismo, pronunciamientos militares y un bandolerismo crónico que iba de lo pintoresco a lo crudelísimo. Inaugura esta etapa para Morelos el levantamiento de Vicente Gómez en 1823, como un contragolpe a un pronunciamiento de los hacendados. Este movimiento llegó a adquirir fuertes connotaciones raciales y agrarias que cayeron en la manipulación criolla que habría de desembocar en la expulsión de los españoles en 1827, decretada primero en el Estado de México y después extendida a todo el país.²⁵ Reflejo de esta situación lo da el documento que notifica al Ministerio de Gobernación de las actividades del coronel Ordiera y el "faccioso" D. Loreto Cataño en septiembre y octubre de 1828. El prefecto interino de Cuernavaca informa de los asaltos cometidos por Cataño a la hacienda de Oacalco y en los alrededores de Cuautla: Cataño "...comete excesos en cada hacienda y cada pueblo por los que pasa y que no pueden defenderse por sí mismos". Se notifica también que el "faccioso" Loreto Cataño, al mando de una gavilla de unos 18 hombres, atacó las haciendas de Tenango y Tenestepango y siempre en ellas "...roba, asalta, mata españoles —y aún americanos pacíficos" (el subrayado es mío). Es significativo que la denominación de "español" es una designación étnica utilizada aquí para señalar una situación de diferencias sociales, ya que se está haciendo referencia a los hacendados de la región. Por el Monte de Ayozingo se percibe a Cataño y Ordiera acaudillando una partida de 30 hombres que llegaron incluso a

24 Warman, *Op. cit.*, p. 89.

25 *Idem.*, p. 90.

posesionarse de Cuautla y, al ser desalojados por la guardia nacional, merodearon por los rumbos de Totolapam y Tlayacapa, descubriendo el alcalde del pueblo de Ozumba que sus miras eran "revolucionar en los pueblos de este Partido a favor del Plan de! Gral. Santa Anna". Su pronunciamiento pide la expulsión de todos los españoles y condena "las actuales instituciones" (proclama fechada el 26 de septiembre de 1828) "que no respetan los decretos de la Sagrada Carta Constitucional y las garantías por ella otorgadas a todos los mexicanos".²⁶ Es muy posible que antes que un movimiento puramente político tengamos aquí el reflejo de un movimiento social, aunque también se percibe la inestabilidad en el gobierno y el clima general de inseguridad.

En efecto, después de la Independencia existe una atomización del poder, un Estado nacional incapaz de conducir al país política y económicamente por ser excesivamente débil frente a una miríada de poderes locales afianzados en la propiedad de la tierra, y cuya expresión frecuente es la figura de los caciques (usualmente militares convertidos en terratenientes en sus lugares de origen). Tal situación se manifiesta nítidamente en el documento del año 1829 en que el gobierno del Estado de México comunica al Ministerio de Gobernación sobre "una multitud de ladrones y asesinos que andan cometiendo los mayores excesos ya en los caminos, ya en las mismas poblaciones"; el alcalde de Cuautla reporta en enero de 1829 que su municipalidad "...se halla sumida en la confusión y el desconuelo (...) que no se remediarán si no se le proporcionan los auxilios necesarios"; al efecto, reporta una dispersión de armas considerable, portadas unas por "...la infinidad de reos que fueron libertados por el ciudadano José Ma. Larios, y otras por los cívicos dispersos que cometen toda clase de abusos", "bandidos que paralizan el comercio, las artes y la agricultura". Pide angustiadamente la reinstalación "en el mayor orden" de la milicia cívica; la autorización para recoger las armas y poder así perseguir implacablemente las numerosas cuadrillas de salteadores; pide con urgen-

26 Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Gobernación (en adelante Gob.), ramo de Tranquilidad Pública (en adelante T.P.). 1a., 828 (1)5 y 1a. 828 (1)7.

cia el envío de una partida de caballería del ejército permanente para contener los excesos que a diario se cometen. Todo lo cual se le concede. Para abril de 1829, las autoridades y funcionarios de Cuautla manifiestan al gobierno, por conducto del señor prefecto de Cuernavaca, la necesidad de la permanencia de dicho destacamento, pues temen que su retiro altere el orden público, pues o que, subrayan, subsisten las causas por las que se mandó.

El 27 de abril de ese mismo año, ante la fuga escandalosa de los presos, Cuautla pide ayuda militar. Y para junio el prefecto de Cuernavaca informa que el 23 de mayo requirió del comandante militar de la ciudad de Morelos un auxilio de 15 o 20 hombres con objeto de "contener los robos que se están cometiendo en algunos puntos del tránsito de esta villa para la ciudad, y que estuvieren al mismo tiempo al cuidado de las operaciones de algunos individuos que forman reuniones proyectando revolucionar en combinación con otros del rumbo de Morelos tomando por principio, según entiendo, perseguir, y acaso asesinar a los españoles que existen en esta Villa para cometer otra multitud de robos y desórdenes que se repetirán en las haciendas y pueblos del Distrito"; expresa además que es más necesaria la ayuda solicitada "ahora (que el gobierno del Estado) se ha enterado de que las armas del pueblo de Cocoyoc se han extraviado y no se sabe qué destino hayan corrido". Se pide la permanencia del referido destacamento de caballería en la ciudad por considerarse de la mayor importancia para el mantenimiento de la tranquilidad pública, así como también se solicita el envío de algún auxilio, por mínimo que sea, pues la existencia de armas en el Estado es insignificante y no está en una total seguridad "...pudiendo servir a los propósitos de los enemigos del orden". Para su mayor desesperación, el auxilio se niega por falta de recursos para movilizar la tropa.²⁷ Patéticamente se manifiesta aquí la angustia con que se pide ayuda al gobierno central para contener la violencia, desorden social y bandidaje, y la debilidad del mismo para proporcionarla.

Según expone Arturo Warman, el gobierno liberal de Gómez Farfás impuso medidas radicales como la suspensión del diezmo a la Iglesia y la expropiación del Marquesado del Valle, por lo

27 AGN, Gob., T.P., Ia. 829 (6)21 y Ia. 829 (6)18.

que no fue casualidad que en 1834 se promulgara el Plan de Cuernavaca, que depuso al gobierno de Gómez Farías y otorgó el poder a Santa Anna, quien lo conservó intermitentemente durante 20 años, durante los cuales, y gozando de su protección, las grandes propiedades se extendieron como el aceite, siempre a costa de los pueblos.²⁸ Mientras tanto, la legislación liberal va liquidando la propiedad comunal en todo el país, hasta culminar con las Leyes de Reforma, lo cual significó continuos levantamientos por un lado, y por otro el proceso de consolidación del Estado liberal.

Por si esto no bastara, la guerra de intervención norteamericana en 1847 afectó a los campesinos por la devastación de sus campos y el alza desmedida en los impuestos. Señala Leticia Reina: "A estos problemas respondieron directamente los campesinos de Morelos y del Estado de México entre otros. Las luchas campesinas del valle de Morelos quedaron involucradas en esta guerra donde se hizo notar la posición ambivalente del Gral. Juan Álvarez" (quien jugaba una balanza de equilibrios entre intereses en oposición aguda) y el que acabó por dar apoyo a los hacendados y desoír las peticiones campesinas.²⁹

Este clima de desorden e inseguridad generado por la intervención norteamericana como un sobreañadido a conflictos ya existentes, se deja ver en el informe que hace el comandante general del Estado de México el 21 de diciembre de 1847 al Ministerio de Guerra sobre las órdenes dadas por el gobernador del Estado de México para levantar fuerzas, principalmente en el Distrito de Cuernavaca, cuyo objeto se teme sea un golpe a las tropas allí residentes, en tanto que el comandante militar de Iguala habla de un movimiento revolucionario "...y todos estos datos confirman siempre los procedimientos del Sr. Olaguivel (el gobernador), sin calcular hasta dónde podrán llegar sus desmanes. Por mi parte se han tomado todas las precauciones que exige la providencia... pero séame lícito, Sor. Exmo. señalar la conducta de S. Olaguivel como la más loca e insolente, y que puede causar males inconcebibles a esta Nación desgraciada, juguete por una parte de las facciones, y presa por otra, del enemigo

28 Warman, *Op. cit.*, p. 90.

29 Reina, *Op. cit.*, pp. 17-18.

común, a quien los primeros ayudan para su exterminio". En demanda del comandante general del Estado de México se ordena al gobernador que conserve la tranquilidad pública y se le urge al cese de toda división en aquel Estado, especialmente en el Distrito de Cuernavaca. Este último, por su parte, replica no tener noticia alguna de los intentos revolucionarios de que se le habla y expone que más bien "...he tenido serios temores, no disipados todavía, de que los jefes militares que se encuentran desde Cuernavaca hasta Acapulco por medio de las providencias atentatorias que están dictando se preparan, según la voz pública, a aprovechar la ocasión favorable para desarrollar sus antiguas tendencias contra el sistema..."³⁰

No es difícil que en estos conflictivos vaivenes el campesinado haya sido utilizado como carne de cañón, aunque también, como contrapartida, pudieron ver la oportunidad para levantarse en defensa de sus propios intereses.

Así, como expone Leticia Reina, a principios de 1848, los campesinos de la región occidental del Estado de Morelos, hasta la colindancia con el de Guerrero, comenzaron a actuar violentamente en contra de los hacendados debido a usurpaciones territoriales contra los pueblos. Figuran en estas sublevaciones los campesinos pertenecientes a los municipios de Sochultepec, Miacatlán y Tetecala.³¹ Los campesinos estaban acaudillados por el teniente Manuel Arellano, sujeto a las órdenes del general Álvarez. Arellano entró con la tropa y campesinos a la hacienda de Chiconcuac y a la de San Vicente, donde levantaron mojoneras que señalaban la recuperación de tierras comunales. El apoyo de la guardia nacional a los campesinos continuó su acción de expandir linderos de las propiedades de la Cañada de Cuernavaca; los hacendados, alarmados, pidieron ayuda a las tropas norteamericanas para proteger sus propiedades. Al enterarse Álvarez de esto, reprochó la conducta de Arellano y sus seguidores, expresando la necesidad de un castigo pertinente. Al lavarse las manos Álvarez de la responsabilidad por la invasión de las haciendas, y

30 AGN, Gob., T.P. legajo 225, año 1847.

31 Reina, *Op. cit.*, p. 157.

retirar la guardia nacional su apoyo a los campesinos, se pacificó de inmediato la región occidental de Morelos.³²

En 1849, desocupado el país por las tropas norteamericanas, en el noreste del Estado de Morelos hubo otro brote de lucha campesina apoyada por 480 soldados de la guardia nacional. "En esta ocasión también participó el alcalde de Tlayacapan, Sixto Sosa, en la invasión hecha a la hacienda de Vacaleo para la recuperación de tierras comunales. También aquí el movimiento se cegó al dictarse órdenes de sometimiento para el alcalde y los soldados de la guardia nacional".³³

Arturo Warman da noticia de la reunión de 400 hombres en Tlayecac para reclamar tierras y mejores salarios en las haciendas en 1849, así como de una rebelión frustrada en Jantetelco, que parecía muy extendida, al ser apresados los cabecillas.

También en ese año Mariano Arizcorreta, gobernador del Estado de México, en la circular del 18 de julio, girada en respuesta a las quejas de los hacendados sobre invasión de tierras de las haciendas, denuncia las causas de la protesta campesina: "Persuadido el Exmo. Sr. Gobernador que la facilidad con que los promovedores de asonadas y motines mueven a los indígenas para sublevarse, resultado de que éstos se encuentran casi en su totalidad resentidos con los hacendados, sus vecinos, ya porque algunos de ellos tienen usurpadas todas o la mayor parte de las tierras de repartimiento, las que han adquirido por engaños, clandestinamente o por la fuerza, y porque en otras haciendas, principalmente en las de la Cañada de Cuernavaca y en las de Tierra Caliente, de los cortos jornales que pagan a sus trabajadores, dan una parte en papel que sólo tiene valor en sus propias fincas, precisando así en aquellos infelices a que lleven efectos que por lo regular son de mala calidad y muy caros".³⁴ Pide Arizcorreta, en esa ocasión, se celebre una reunión con los dueños de las haciendas e ingenios de Tierra Caliente "en cuyo punto se advierte mayor disgusto y resentimiento de la clase indígena" y busque convencerlos para que traten mejor a los campesinos y dejen de usurpar los terrenos comunales. En res-

32 Reina, *Op. cit.*, p. 158.

33 *Idem*, p. 159.

34 Citado por Meyer, *Op. cit.*, p. 41.

puesta a dicha circular, los hacendados movieron influencias y lograron que Arizcorreta dejase el poder, entonces el ex-gobernador publicó un manifiesto exponiendo que los antecedentes de la circular que irritó a los hacendados era un cúmulo de quejas que había recibido el gobierno del Estado sobre las usurpaciones y abusos cometidos en contra de los pueblos hasta dejarlos sin terreno alguno en que verificar sus siembras, por sobre tales quejas se recibió "...una nota del Sr. Prefecto de Cuernavaca en que se comunicaba que en Jantetelco iba a estallar una sublevación, que se había aprehendido a algunos de sus promovedores, aunque se había fugado el principal; que ella tenía por objeto ostensible el hacerse de terrenos, recobrando su fundo legal, y la que aparecía bastante ramificada... Entonces el gobierno del Estado vio que ya amagaba próximamente un rompimiento en que se apelase a las vías de hecho con perjuicio del sosiego público, de las propiedades particulares y de la paz de la nación. Calculó, acaso con error, que si esa sublevación estallase, las primeras víctimas serían los dueños o administradores de las haciendas contiguas a los pueblos, y éstas las primeras fincas arruinadas y desoladas por la sublevación, y que por lo mismo debía hacerse algo que liberase a los propietarios de ese funesto azote, que evitase la alteración de la tranquilidad y que, en caso de que esto no se pudiese lograr, el gobierno, en virtud de la medida que hubiese dictado, *se encontrase más fuerte y pudiese descargar su poder contra los insurrectos, no dejándoles ni un pretexto con que disculpar su delito*".³⁵

El triunfo de los hacendados se hizo redondo cuando en 1850, el prefecto de Cuernavaca, nombrado después de la renuncia de Arizcorreta, pidió que se promulgara una ley agraria "...que moralice a los trabajadores de las haciendas, concediendo a sus dueños y administradores facultades correccionales sobre sus dependientes..."³⁶ "A partir de entonces los hacendados actuaron públicamente de manera organizada, si bien hacía mucho que se movilizaban de manera clandestina... sus acciones públicas se concretaron en dos modalidades principales: como grupo de

35 Citado por Meyer, *Op. cit.*, p. 45. (lo subrayado es mío).

36 Warman en referencia a Díez, en *Op. cit.*, p. 92.

presión política frente al Congreso, el gobernador y el presidente, y como patrones de fuerzas armadas particulares que contribuyeron a la creación y mantenimiento de un clima de violencia en Morelos que persistió hasta 1875".³⁷

Un clima tal es reconocido de facto por circulares como la del 24 de julio de 1855, emitida por el gobierno del Distrito de México, que reza como sigue: "... Queda comunicada a las autoridades dependientes de este Gobierno para su cumplimiento la orden suprema en que S.A.S. se sirve prevenirme se persiga con el mayor empeño a toda gavilla que invocando algún principio político cometa violencia de cualquier género, ya difundiendo la alarma entre los habitantes pacíficos, ya lanzando a la carrera del crimen a los incautos que eligen para instrumentos de las mismas..."³⁸

Según expone Leticia Reina, hacia 1850 las haciendas del noroeste del Estado de Morelos no sólo habían recuperado las tierras invadidas por los campesinos en 1848, sino que continuaron su avance territorial contra las propiedades indígenas. La insurrección no se haría esperar. Tal fue el caso de una comunidad de la municipalidad de Cuautla, vecina de la hacienda de Santa Inés. En octubre los comuneros rompieron la barda de piedra que el hacendado puso en el campo de San Martín, propiedad de la comunidad, ante lo cual el dueño de la hacienda pidió ayuda militar para contener a los campesinos de diferentes pueblos que comenzaban a movilizarse. Los guardias rurales (creados por la ley del 9 de Octubre de 1849) fueron enviados a controlar el movimiento, pero en vez de ello se unieron a los campesinos y les dieron todo su apoyo. Las autoridades, alarmadas, prometieron investigar la posición de los linderos, pero esta promesa no fue eficaz por mucho tiempo, de manera que ante su incumplimiento muchos pueblos volvieron a levantarse, al parecer en contacto con otros del Estado de Guerrero. Ante el avance de la lucha, las autoridades militares recurrieron al desarme de la guardia nacional como medida para quitarle el apoyo a los campesinos levantados, con lo cual estos se pacifican.³⁹

37 Warman en *Op. cit.*, p. 92.

38 AGN, Gob., T.P., legajo 1048, año 1855.

39 Reina, *Op. cit.*, pp. 162-64.

Para el año de 1852 comenzó otra sublevación, ahora en el pueblo de Xochitepec, al sur de Cuernavaca, motivada también por la pérdida de sus tierras comunales y el incumplimiento de su restitución por parte de las autoridades. Este movimiento se dirigió contra las personas de los hacendados y administradores públicos que nunca les habían hecho justicia; fue un movimiento efímero que terminó aparentemente con la aprehensión de sus cabecillas. Sin embargo, al año siguiente los mismos campesinos, unidos a más pueblos de Morelos, insistieron en sus peticiones. En efecto, en 1853, en el sur del Estado, frontera con Guerrero, el movimiento campesino prendió con renovada fuerza, iniciándose al sureste de Cuernavaca, en Tepalcingo, y pidiendo como siempre la restitución de tierras. Pronto el movimiento se generalizó y los campesinos de Tetecala y Tenancingo (Estado de México) se sublevaron abiertamente contra los hacendados. Como una mancha de aceite el movimiento siguió avanzando, ahora hacia el norte de Guerrero, en Tierra Caliente. Como la mayoría de la población campesina disponía de armas por haber formado parte de la milicia nacional, los hacendados y jefes militares estaban temerosos. Por ello se buscó apagar la acción reivindicatoria prohibiendo a los campesinos portar armas, y se situaron fuerzas destinadas a la represión cerca de los pueblos sublevados, para impedir cualquier acto contra las haciendas.⁴⁰

El temor generalizado entonces hacia las erupciones de violencia campesina hace el trasfondo de la orden dirigida por el Ministerio de Gobernación al gobernador del Estado de México el 10 de junio de 1856 en el que se le manifiesta que "...según noticias que tiene el Gobierno General, es de temerse un conflicto bastante serio entre los hacendados de la Cañadas y Amilpas con los pueblos inmediatos a ellas, y con motivo de usurpaciones territoriales de que dichos pueblos se quejan *con más o menos fundamentos*: que para evitar este conflicto, el gobierno general cree conveniente que el del Estado de México nombre dos o más personas que merezcan toda su confianza... con el objeto de que fuesen a practicar un apeo y deslinde general, con previa citación de los pueblos colindantes para poner en claro las usurpaciones

40 *Idem*, pp. 165-68.

que hubieran hecho, y así mismo para poner perpetuo silencio a los pueblos que no hubieren sufrido ninguna ...".⁴¹

Para 1856 y 1857, Leticia Reina registra movimientos de protesta ante hacendados en demanda de aumento del jornal por parte de los operarios de las haciendas cañeras. En el municipio de Yautepec primero, en Cuautla después, donde los operarios de caña de azúcar para presionar al dueño de la hacienda de Santa Inés a cumplir con sus demandas, quemaron parte de los campos de caña. Esto se repitió en la hacienda de Pantitlán, cerca de Oaxtepec y al parecer también los de la hacienda de Cocoyoc. Aunados a estos movimientos, hubo campesinos que empezaron a tomar los campos de cultivo de las haciendas. Para acabar con estas formas de protesta campesina, el presidente Comonfort ordenó en junio de 1856 el desarme de todas las poblaciones y haciendas del distrito de Morelos y del de Cuernavaca. Los campesinos considerados como autores de los incendios fueron encarcelados y se procedió a una suerte de ocupación militar permanente en la región.⁴² A partir de entonces se sucedieron los levantamientos campesinos, aunque efímeros y fácilmente controlables, en Tetecala, Tenancingo, etcétera.⁴³

A pesar de que los hacendados organizaron sus ejércitos mercenarios para reprimir a los campesinos y combinaron sus fuerzas con las del ejército federal muchas veces enviado en su apoyo, además de la presión política que como grupo pudieron ejercer, la paz no fue restablecida en la región. Esos ejércitos particulares pagados por hacendados fueron, eso sí, efectivos para aplastar los movimientos campesinos más nítidos y organizados, también funcionaron para liquidar oponentes y facilitar el despojo, pero el clima de violencia persistió, dando lugar al asalto en 1861 a la hacienda de Chinconcuac, en el que murieron algunos españoles, lo que serviría de pretexto a pretensiones intervencionistas.⁴⁴ La única salida que se dejaba al campesino era

41 AGN, Gob., T.P., legajo 1048, año 1856 (el subrayado es mío).

42 Reina, *Op. cit.*, pp. 169-170.

43 *Idem*, p. 171.

44 Warman, *Op. cit.*, p. 93.

la protesta individual, que bajo la forma de bandolerismo proliferaba por todo el Estado.

Los bandidos que se harían famosos en la década de los 60 y medianías de la de los 70 formaban un grupo heterogéneo (a cualquier grupo no aliado de los hacendados y armado se le tachaba de “bandidos”), entre los que se hallaban en no poco número soldados regulares del ejército federal como e que menciona Warman haber asaltado Colhuecán el año de 1858.⁴⁵ Esto ha sido el motivo por el cual autores como Lamberto Popoca y Palacios, o el mismo Ignacio M. Altamirano, que escribieron entre 1885 y 1912, homogeneizan la formación de bandas de “Plateados”, los bandidos más célebres de los años 60, achacándola exclusivamente al licenciamiento de las fuerzas auxiliares del Estado que habían luchado en las guerras entre liberales y conservadores en la guerra de Reforma. Esta óptica —que privilegia el nivel de conflictos políticos— hace posible también que ambos autores subrayen la cooperación de bandidos “Plateados” y liberales, aunque Altamirano la considera “un lamentable error”, en la guerra de intervención francesa, de manera que la suposición, generalmente aceptada, de semejante, indiscutida alianza, pudiera hacer referencia, aunque esto no es nada claro, a caciques pequeños que hubieran podido ver en su cooperación con los más fáciles ganadores, la oportunidad de ascender un peldaño en sus respectivas posiciones de poder, puesto que resulta al menos dudoso atribuir una conciencia “patriota” a los lugareños todos, incluidos sus elementos “criminales”.

IV. “Los bandidos elegantes”: las bandas de Plateados. La década de los 60

La obra *El Zarco* (escrita ente 1885 y 1888 y publicada en 1901) de Ignacio M. Altamirano intenta dar una pintura fiel de las actividades de los famosos bandidos denominados “Plateados” a causa de los adornos de plata que materialmente cubrían sus vestiduras y sillas de montar. La acción de esta novela pretendidamente costumbrista transcurre entre 1861 y 1863, años estimados como los más felices para esta clase de bandidos

45 *Idem*, p. 94.

que, al favor de la guerra civil, asolaban los pueblos de Tierra Caliente en el actual estado de Morelos. Altamirano reprocha a los liberales el haber aceptado la cooperación de estas "partidas de malhechores" para combatir a sus enemigos conservadores tales como, por ejemplo, "el faccioso y reaccionario Márquez" en su travesía por algunos pueblos de Morelos. En aquellos tiempos, pinta el autor, los salteadores y bandidos eran comunes y se reconocían por las características de su atuendo (galones de plata en este caso), por los lugares en que operaban (para los Plateados sobre todo Yautepec, Atlihuayán, Xantetelco y luego Xochimancas, hacienda antigua y arruinada que fue su refugio) o por sus técnicas de robo y pillaje; en este último renglón, los Plateados destacaron en el plagio y el asalto a diligencias. Además, según Altamirano, los Plateados —envalentonados por la dificultad que el gobierno tenía de perseguirlos, y reunidos en partidas de hasta 500 hombres (cifra que suena muy exagerada)— acostumbraban imponer fuertes contribuciones a las haciendas y los pueblos y establecían por su cuenta peajes en los caminos. El jefe más renombrado de ellos era un tal Salomé Plasencia, el clásico bandido valiente y generoso, aunque el antihéroe de esta novela, apodado "El Zarco" es caracterizado como un hombre desalmado, sanguinario y cobarde que había sido trabajador en las haciendas de caña del rumbo y que se dio al bandidaje por puro temperamento (el autor nos habla de una *huida* de las haciendas cañeras, sin explicar el por qué de esta huida; empero, el empleo de dicho término no deja de ser interesante). En cuanto al personaje perseguidor de los bandidos Plateados se señala aquí a Martín Sánchez Chagollán, pequeño ranchero de la Tierra Caliente cuya motivación para exterminar Plateados se reduce a la esfera de la venganza.

Por su parte, Lamberto Popoca y Palacios en su *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos*, diciéndose testigo presencial de los hechos y episodios protagonizados por los Plateados desde el año de 1860, razona que "una de las disposiciones del nuevo gobierno (Juárez ocupa la capital de la República en calidad de presidente) fue el licenciamiento de las fuerzas liberales de los estados que habían cooperado al triunfo de la Constitución... No había millones en las reservas del tesoro nacional para derrocharlas; había necesidades; y el gobierno, que juzgaba que los soldados auxiliares habían cumplido con su deber defendiendo la

ley se limitó a dar una orden general, dando las gracias a todos aquellos patriotas que voluntariamente se afiliaron a la defensa de los principios liberales y quienes podían volver a sus hogares y dedicarse a sus trabajos habituales, que tenían antes de la guerra... Aquéllos que habían sido trabajadores de las haciendas del Estado de Morelos... no se conformaron con volver a sus primitivas ocupaciones; se habían acostumbrado a la vida agitada del guerrillero, habían cobrado amor a las buenas armas, al buen caballo y a los latrocinios revolucionarios y en consecuencia, muchos de ellos quedaron en armas con sus respectivos jefes a la cabeza, dedicándose al bandidaje".⁴⁶ "Habían sido trabajadores honrados antes de la Revolución y en ellos pudieron encontrarse sentimientos nobles de 'bandidos valientes'..." cosa que, detaca el autor —que escribe en 1912—, no ocurría con los "nuevos bandidos zapatistas". Como estos bandidos, nobles a su manera por ser lugareños con armas y no simple y llanamente criminales de toda la vida, respetaban a sus jefes: "... había garantías, relativamente, en medio de aquel caos; bastaba un pequeño servicio hecho a cualquiera de aquellos bandidos para que los jefes diesen un salvoconducto al benefactor y ordenaran a todos los cabecillas el respeto a su persona e intereses".⁴⁷

El arquetipo del bandido generoso respetado entre los más pobres se va delineando en las páginas de D. Lamberto Popoca. Uno de los jefes más valientes y respetados fue Salomé Plasencia "...quien como guerrillero, y en la toma de Cuautla el 8 de junio de 1860, a las 5 p.m., por las fuerzas liberales fue el primero que con un grupo de los suyos, asaltó las trincheras de la calle real, sobre los disparos de la artillería y entre una nube de fuego y balas que los quería contener. Se tomó la ciudad en esa hora..."⁴⁸ Después de Salomé Plasencia, que era "el más audaz, el más noble y el más arrojado", seguían en segundo orden otros muchos como José Mondragón, Felipe el Zarco y Severo su hermano, Epifanio Portillo, Silvestre Rojas, Pablo Rodríguez, Juan Pliego alias "Joyaipa", Pantaleón Cerezo, Eptacio Vivas, Juan Perna

46 Popoca y Palacios, *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos*, Tipografía Guadalupana, Puebla, 1912, pp. 5-6.

47 *Idem*, p. 7.

48 *Ibidem*.

alias "El Chintete", etc. Todos ellos imperando en el Estado de Morelos y extendiendo sus correrías a los Estados de Veracruz, Puebla y Guerrero, después del licenciamiento de las fuerzas auxiliares liberales en 1861.

Salomé Plasencia operaba por el rumbo de Yautepec de donde era oriundo; también operaba por los rumbos de Atlihuayán, en las cercanías de Cuautla y en el Distrito de Cuernavaca. Otros famosos bandidos que "trabajaron" antes que Plasencia fueron Fidemio "El Zarco" (operó a fines de los años 30), quien fue el padre de Felipe "El Zarco" y su hermano Severo (este último fusilado en la Alameda de Cuernavaca por asalto, rapto y asesinato), y Blas Guadarrama que estaba vecino en el pueblo de Jantetelco del Distrito de Jonacatepec.

Además de éstos, ya en tiempos de Plasencia, y famosos por lo desalmados eran Pablo Amado, Manuel Michaca, José Cortés, "El Coyote Zacacoaxtle" y "Cara de Pana" o Tomás Valladares, quienes comerciaban con los plagiados.

Sin embargo, según Popoca y Palacios, entre todos estos bandidos, los jefes "tenían rasgos de nobleza" de que carecían a menudo los subalternos. Dichos bandidos "Plateados" morodeaban usualmente por Jantetelco, Yecapixtla, Ocuituco, Totolapa, etcétera.

Popoca y Palacios también hace referencia a la ayuda que los Plateados prestaron a los liberales, ahora en la guerra con Francia. Como, según relata el autor, el gobierno de Juárez tuvo necesidad de ir reconcentrando las fuerzas federales para oponerse a la invasión extranjera, y esto dio lugar a que varias poblaciones del Estado de Morelos quedaran guarnecidas solamente por soldados de la guardia nacional: "Los Plateados ocuparon entonces la plaza de Yautepec, y se nombró prefecto político, al jefe respetado de todos ellos Salomé Plasencia... (con esto) los vecinos vivían en perpetua alarma por los desmanes de los suyos y pidieron al gobierno remediar la situación: éste nombró, entonces, prefecto a D. José Ma. Lara, "persona honorable del pueblo de Tepoxtlán, el cual estaba en armas para defenderse del bandidaje, que merodeaba por doquiera". Empero, Plasencia mató a Lara porque "no puede haber dos prefectos".⁴⁹

49 *Idem*, p. 62.

Los Plateados siguieron adueñados del poder autoritario por algún tiempo en el Distrito de Yautepec, pues aunque algunas fuerzas federales de caballería recorrían de paso el Estado de Morelos, se concentraban en México y Puebla para repeler la intervención y no podían ocuparse de batir a tan grande número de bandidos (Popoca y Palacios menciona más de 400).⁵⁰

De esta manera, sin perder su carácter de bandidos, y sacando siempre ventaja de la situación, en la Guerra de Intervención los Plateados se unen a la causa liberal (al menos eso parece), y se incorporan a las fuerzas del gobierno; concurren así a las batallas de la "Calavera" y del "Mal País" recurriendo preferentemente a emboscadas y guerrillas.⁵¹ Salomé Plasencia merodea y domina en el centro y sur del Estado, Epifanio Portillo, Pantaleón Cerezo y Epitacio Rivas por el norte, Silvestre Rojas, Tomás Valladares y Juan Meneses por el oriente, y todos ellos, cabecillas principales, al mando de sesenta o más bandidos, se unen y pelean juntos, cuando las circunstancias lo requieren, "...contra fuerzas respetables se separan e seguida para continuar por sus rumbos asaltando comerciantes ricos y hombres de fortuna. Los de mediana posición les son indiferentes, los pobres, los infelices, los desheredados son muchas veces sus protegidos".⁵²

Para introducir al personaje de Rafael Sánchez (nótese que el apellido es el mismo que el del Martín señalado por Altamirano como el exterminador de los Plateados), combatiente liberal retirado (luchó, según esto, en la Guerra de Reforma), Popoca y Palacios nos dice que: "Después de la toma de la capital de la república por las huestes invasoras, y tropas reaccionarias, y establecido el provisional gobierno militar que esperaba la llegada del Archiduque, los hacendados del Estado de Morelos pidieron ayuda a México para perseguir al bandidaje y contener sus depredaciones... Mandó dicho gobierno de pronto resguardos en las principales ciudades del Estado... (que) no se atrevían a emprender una formal persecución contra los Plateados... (mas)

50 *Idem*, p. 65.

51 *Idem*, p. 66.

52 *Idem*, p. 67.

volvieron a insistir los capitalistas de Morelos ante el gobierno militar, y entonces mandó tropas regulares de caballería y de infantería que recorrieran el Estado y persiguieran con tenacidad a todos aquellos bandidos que asolaban la comarca”.⁵³ Se escoge a D. Rafael Sánchez para contener a los bandidos y éste accede, en parte al menos (en lo cual coincide con la versión de Altamirano), movido por una venganza personal debido a la muerte de un sobrino suyo, Joaquín Sánchez; y se lanza a los cerros con un grupo de sesenta hombres: “Lo acompañan hombres resuletos y valientes como segundos jefes: Atanasio Sánchez, Guillermo Gutiérrez, Efen Ortiz, Mateo Cázares, Cristino Zapata —tío del actual Emiliano Zapata— y otros varios”.⁵⁴ Además recibe autorización para ello del jefe militar de Cuautla lo cual significa impunidad en sus ejecuciones, que deben haber sido sumarias, y también apoyo, posiblemente, de los hacendados a quienes obviamente interesaba la salvaguarda del “orden”. Entre Rafael Sánchez y sus hombres, vecinos de Mapaztlán, hoy Villa de Ayala, actuando en combinación con las fuerzas expedicionarias del gobierno, se diezmó y desmembró la organización de los célebres bandidos, acabándose con su jefe Salomé Plasencia.

Para cerrar con broche de oro su tipificación de los legendarios Plateados, Popoca y Palacios hace una interesante contraposición entre “bandidos Plateados” (leales y nobles a su manera, criados en las costumbres de la guerra, producto de una época de “luchas fraticidas” y que —muy importante— solamente perjudican a los ricos) y “cafres zapatistas”, salvajes que arrasan todo lugar por el que pasan, desharrapados que no disciernen víctimas en sus actos de violencia. Y, para remate, “...a pesar de no haber sido tan salvajes como los zapatistas, a los Plateados... se les persiguió con tenacidad hasta destruirlos, y se les trató con todo el rigor de la ley, es decir, se les fusilaba previa identificación, o desde luego, al ser aprehendidos en delito infraganti”. A pesar de las intenciones del autor, destaca el hilo de continuidad entre los dos fenómenos, resultado, cada uno en su caso, de una efervescente situación de abismales diferencias sociales.

Resalta también el hecho de que los Plateados, aunque aureo-

53 *Idem*, p. 77.

54 *Ibidem*.

lados de mito, proliferaron como hongos en tiempo de aguas en esa agitada década, muy conflictiva también en lo político.

Al respecto podemos seguir, aunque con trazos muy quebrados, a través de los ramos de Seguridad Pública y Tranquilidad Pública del Ministerio de Gobernación del Archivo General de la Nación, una situación de desorden e intranquilidad en la región, y un curioso entreveramiento de acciones de bandidaje real con acciones militares de los dos bandos en pugna; por supuesto, el trasfondo del poder hacendario también sale a relucir, aunque no siempre y en ocasiones no del todo claramente.

Para los primeros años de la década de los 60, en lo que se refiere a la seguridad pública, las cosas no pueden ir peor en el área central del país. Tal situación reflejan los robos de correspondencia y asaltos a mano armada en Puebla,⁵⁵ el temor en Toluca de que el ya muy recortado presupuesto deje a la ciudad sin luz, con el consiguiente riesgo de asaltos, robos y asesinatos,⁵⁶ la prohibición de portar armas de fuego que hace en 1861 el Gobernador del Distrito de México a sus habitantes⁵⁷ y donde se reconoce la existencia del problema. Para 1862 y 63 se reportan robos de correspondencia en Pachuca; y muchos bandidos en el Estado de Hidalgo.⁵⁸ Ya en la zona del Estado de Morelos, y también en el año de 1862, el 13 de marzo, el Ministerio de Guerra participa que ha autorizado al comandante militar de Morelos para que prudencialmente conceda indulto a los "Plateados" de Ameca, al efecto el documento dice así: "... He dado cuenta al C. Presidente Constitucional del oficio de V. con fecha 6 del actual en que comunica haber solicitado los individuos conocidos con el nombre de Plateados de la población de Ameca, se les conceda el indulto— El C. Presidente se ha servido acordar que se les conceda, dejando al arbitrio de V. que los reciba en el servicio para defensa de la República o los retire a sus casas; pero le recomienda en esta decisión la prudencia que para semejantes casos recomienda la política..."⁵⁹ Curiosamente, tal dispo-

55 AGN, Gob., sin sección (en adelante S/S), caja 475, año 1860.

56 AGN, Gob., S/S, caja 477, año 1860.

57 AGN, Gob., S/S, caja 480, año 1860.

58 AGN, Gob., S/S, caja 485, año 1862.

59 AGN, Gob., S/S, caja 485, año 1862.

sición de incorporar Plateados a las filas liberales, al parecer llevada a cabo en efecto, choca violentamente con la queja que levantan el Ayuntamiento y vecinos de Jojutla unos meses antes (el 10. de febrero), en contra de "los malhechores bajo el nombre de Plateados", pidiendo remedio a los males que les causan; el documento es de interés porque, más allá de las fechorías de Plateados, lo que denuncia es la complicidad de hacendados y autoridades políticas para defender sus particulares intereses aun a costa de arruinar los de los vecinos más pobres y menos poderosos (al parecer la zona de Jojutla era de pequeños propietarios): "Acompañó a V. E. un tanto de la representación del ilustre Ayuntamiento y vecinos de esta Municipalidad, han elevado al Superior Gobierno del Estado de México, con el fin de que V. E. sea muy servido darle cuenta con ella al C. Presidente de la República, pues nuestro propósito es que tanto el Supremo Gobierno del Estado, como el general, tengan conocimiento de los males que experimentan los pueblos de este rumbo por consecuencia del prodigioso número de malhechores que bajo el nombre de Plateados aparecieron hace algún tiempo y pululan por todas direcciones, haciendo intransitables los caminos de comunicación y tráfico de uno a otros puntos; arrebatándose así la seguridad y confianza públicas... estos pueblos en los que por ahora el robo, el asesinato y la violación son los casos que se cuentan diariamente de los bandidos, quienes últimamente han inventado arrebatarse hasta del hogar doméstico a los ciudadanos que saben tienen algunos intereses; y de los caminos a los traficantes con todas sus bestias de carga siempre que no les den luego el dinero que les piden, llevándoselos a sus madrigueras que de ordinario son Tucumán, Barreto y Hacienda de Xochimancas, pueblos y hacienda que pertenecen a la municipalidad de Tlaltizapán en el Distrito de Cuernavaca donde los tienen hasta que los llevados dan en rescate de su vida una cantidad equivalente a su fortuna...

"La administración de justicia pudiéramos decir que no existe, más que de mera tramitación; porque sucediendo con los pliegos de oficio y los reos criminales, lo mismo que con dichos caudales, al remitirse de la municipalidad a la cabecera de su Partido o Distrito, la mayor parte de los crímenes quedan impunes. Y todo esto ha pasado y pasa sin que veamos se dicte medida alguna por las autoridades primeras de nuestro Distrito, como las más in-

mediatas; así en la época presente como en las diferentes que hemos pasado bajo el gobierno político de Tetecala.

“En vano algunas veces, mediante disposición suprema, se han levantado en dicho Distrito fuerzas de policía para la persecución de Malhechores; porque manteniéndose siempre ellas de guarnición en la Cabecera de él, ningún bien resulta a los pueblos de su estadía ni de sus correrías que hacen sólo cuando necesitan recoger las quincenas o mesadas que pagan los pueblos; y aún en estos casos vienen por los caminos principales que conducen de una Cabecera de municipalidad a otra...

“Expedido por el Gobierno del digno cargo de V. E. en octubre 17 del año próximo pasado, el Reglamento para la institución de fuerzas de policía de a caballo en los Distritos del Estado, *el C. Jefe Político de Tetecala, convocando a junta sólo a los propietarios o administradores de las haciendas, y no a ningún vecino de los pueblos, como lo manda al artículo 4o. de dicho reglamento, para que dicha junta desempeñara las funciones que se le encomiendan por el mismo reglamento, por sí solo y a su arbitrio la cuota de cien pesos mensuales a esa Municipalidad, según comunicación circular de fecha 26 de noviembre del mismo año anterior... la cuota de cien pesos que el C. Jefe Político impuso a su arbitrio en esta Municipalidad, no guarda proporción con la que cada uno de los hacendados se impuso por sí voluntariamente en la junta a la que sólo ellos fueron convocados; que la fuerza de policía del Distrito de Tetecala, mientras sólo sea para guarnecer su cabecera jamás llenará su objeto, y los pueblos se hallarán en la misma necesidad de siempre de proporcionarse por sí la seguridad que necesitan...*”. Se sigue manifestando la formación de una fuerza de 20 vecinos para guarecer la municipalidad quejándose de lo oneroso de una contribución que en nada les ayuda, por lo que piden pertenecer al Distrito de Cuernavaca donde esperan recibir una mayor atención y ayuda de las autoridades.⁶⁰

En 1863 la regencia del Imperio en su Administración de Justicia (con fecha 8 de octubre) decreta que quedan sujetos a cortes marciales los individuos que pertenezcan a partidas armadas de

60 AGN, Gob., S/S, caja 485, año 1862 (el subrayado es mío).

“malhechores”,⁶¹ lo mismo que más adelante emite un decreto sobre prohibición de fabricación y comercialización de armas, pólvora y municiones así como que se deberán entregar toda clase de armas y municiones al gobierno.⁶² Este clima de galopante inseguridad llevará incluso al gobierno imperial a pedir a los hacendados que sean ellos mismos quienes armen gente para defender sus propias fincas (formación de guarderías particulares) de las incursiones de bandidos ya que por escasez de fondos los guardias rurales pagados por el gobierno sólo pueden acceder a las cabeceras municipales.⁶³ En esta situación cómo no esperar que los liberales acabaran por incorporar bandidos “plateados” a sus filas si, por su lado, la Regencia del Imperio en comunicación a los prefectos de Cuernavaca, Cuautla, Tulancingo, Toluca y Tula ordena que “a los vagos que sean útiles para el Servicio Militar, los consignen a las armas, remitiéndolos al S. Prefecto Político de esta capital con la calificación correspondiente”!⁶⁴ Además, repetimos, no es difícil que los jefes de gavillas de bandidos hayan visto en esta incorporación la ocasión favorable para tener acceso a un cierto grado de poder político (como el caso de Salomé Plasencia mencionado por Popoca y Palacios) o, simplemente, para gozar ampliamente de impunidad en sus correrías por la región.

Tal entreveramiento de acciones de bandidaje propiamente dicho con movimientos militares y disidencia al gobierno de la regencia se manifiesta en la queja que el Prefecto Político del Distrito de Cuernavaca levanta a la regencia del Imperio en diciembre 21 de 1863, sobre el retiro de fuerzas que la resguardarían: “...Muchos días ha que Cuernavaca ha sido auxiliada por el Supremo Gobierno con cuatrocientos fusiles para armar a la Guardia Civil: en su Comarca existen diversos propietarios de fincas y comisiones puestas por éstos para atender a la persecución de malhechores, de manera que supuesto que dichas haciendas están armadas suficientemente por sí para atender a su seguridad, entiendo que tomando una pequeña parte de sus co-

61 AGN, Gob., S/S, caja 492, año 1863.

62 AGN, Gob., S/S, caja 492, año 1863.

63 AGN, Gob., S/S, caja 491, año 1863.

64 AGN, Gob., S/S, caja 491, año 1863.

misiones y una mitad de los escuadrones de Tetecala y Yautepec, unida llegado el caso la Guardia Civil, bastaría esto y la Compañía de Infantería de Huitzilac que reside en ella para proveer a su defensa y seguridad en razón a que como he dicho no hay sino gavillas muy despreciables de bandoleros que no es dable se atrevan a atacar a otras plazas...". Se notifica también la existencia de pequeñas gavillas de bandoleros en las cañadas de Cuernavaca y en Morelos, y para proveer a la defensa de los vecinos se piden fusiles y municiones.⁶⁵

Como para cada gobierno establecido toda disidencia, sea de la clase que fuere, es propia de "bandidos" y "malhechores", el lenguaje aplicado a estos fenómenos es el mismo, de manera que, por ejemplo, el prefecto de Cuautla para dar noticia a la regencia de la invasión de Cuautla por las fuerzas del Gral. Francisco Leyva en diciembre 22 de 1863, tacha a éste de "faccioso" y a su tropa de "gavillas de bandidos", y al describir sus movimientos por Tetelilla y Jonacatepec, se habla de "robo" y "saqueo", lo cual puede referirse a que, en su calidad de "Gobernador y Comandante General del Tercer Distrito del Estado de México" por parte del gobierno liberal, Leyva se adjudicaba el derecho, como se advierte en sus proclamas a pueblos y haciendas como la de Cuahistla,⁶⁶ de cobrar pago de impuestos para sostener la guerra contra "traidores" e invasores. También en la comunicación que informa la toma de Cuautla por Leyva se piden socorros económicos para emplear "...a los guardias en el tiempo que fuere necesario *andar en persecución de Leyva y los Plateados* hasta exterminarlos o sacarlos más allá de los límites del Distrito...". Al mismo tiempo, unos días después, se reportan como novedades del mismo jaez que la antedicha, y ocurridas por los rumbos de Cuautla, un robo sucedido en el camino de Tecajec a Shavilla (municipio de Yecapixtla); un asesinato en el camino de Jonacatepec a Cuautla; la entrada en Ocuituco el 31 de diciembre de 1863 de "una fuerza de caballería de setenta a ochenta bandidos al mando de un tal Figuero y de Ygnacio Rodríguez alias El Mosco. No dice el alcalde si han robado, como ese pueblo es otra

65 AGN, Gob., S/S, caja 499, año 1863.

66 AGN, Gob., S/S, caja 499, año 1863.

madriguera de ladrones...”; el asalto que hicieron cuatro bandidos a unos comerciantes en carro el día 3 de enero de 1864 en la municipalidad de Jonacatepec y en el camino que va de esta villa a la hacienda de Tenango.⁶⁷

Mientras tanto, los hacendados pugnaban ante el gobierno (en este caso el de la Regencia del Imperio) por preservar “el orden y paz públicas” pues temían el saqueo y destrucción de sus propiedades; para protegerse, pagaban de su bolsillo cuerpos de guardias rurales, verdaderas policías particulares a su servicio, puesto que los cuerpos de caballería que funcionaban en calidad de policías, debían ser pagadas por el erario público y éste estaba quebrado: “Con esta fecha (sept. 19, 1863) digo al Sr. Prefecto Político de Cuautla, lo que sigue. En vista del oficio de Ud. fecha 7 del actual en que manifiesta que siendo de todo punto necesario para la seguridad pública de ese Distrito, conservar la poca fuerza de policía de a caballo que es a las órdenes de D. Pedro Martín Sánchez, hiciese el pago de dicha fuerza desde el 24 de agosto ppdo... y el pago debe durar sólo unos cuantos días, por estarse arreglando *que lo sigan haciendo los hacendados y otros acomodados vecinos...*”⁶⁸

En esos años era el pan cotidiano el exigir dinero, sobre todo a los vecinos ricos de los pueblos, usualmente comerciantes, o a los hacendados y a sus administradores, ya fuera de parte de los liberales (en octubre de 1863 el coronel Visoso levanta 500 pesos de Jonacatepec),⁶⁹ ya de los conservadores (el comandante de Xochimilco pide 50 pesos como “préstamo” al pueblo de Zaucualpan).⁷⁰ Y menudean las peticiones de auxilio por parte de los ayuntamientos de los pueblos o de los prefectos de Distrito, para defenderse de los “malhechores”, por ejemplo, en octubre de 1863, Jonacatepec;⁷¹ en el mismo mes, Cuautla pide hombres, armas y parque para perseguir a una “horda de bandidos” de los cuales “...se conoce que tienen algún objeto de grande interés, bien sea sobre esta ciudad o sobre alguna hacienda para ro-

67 AGN, Gob., S/S, caja 499 año 1863 (el subrayado es mío).

68 AGN, Gob., S/S, caja 499, año 1863 (el subrayado es mío).

69 AGN, Gob., S/S, caja 499, año 1863.

70 *Ibidem.*

71 *Ibidem.*

bar el ganado o extraer por la noche o la madrugada a alguno de los propietarios que hoy se encuentran en sus fincas o por algún plan político: digo esto porque anoche han empezado a reunirse en el Rancho de Tlayca propiedad de la Hacienda de Santa Clara e intermedio del camino de esta a Jonacatepec.— Esta Prefectura por más medidas que tomó para la persecución y aniquilamiento de esta horda de bandidos, no pudo hacerlo... por la absoluta falta de toda clase de recursos...”,⁷² y hay, en los meses siguientes, más denuncias de bandidos merodeando por la misma Cuautla,⁷³ así como también por el Distrito de Cuernavaca, el municipio de Jiutepec (pueblo de Tetecalita, donde se demandan bastimentos), etcétera.

Resalta en estos documentos, como antes hemos hecho notar, el lenguaje utilizado que no discierne entre “ladrones”, “facciosos”, “malhechores”, “bandidos” o, de plano, “anarquistas”. Ejemplo de ello lo ofrece el léxico en que se da parte al Ministerio de Gobernación de la Regencia del asalto que sufrió la diligencia cerca del pueblo de Cuautlisco en noviembre de 1863: “A una corta distancia del pueblo de Cuautlisco, situado a un cuarto de legua de esta ciudad (Cuautla), fue asaltada en la madrugada de hoy la diligencia que salió para esa capital, y batida y rechazada la Segunda Sección de Seguridad Pública que la escoltaba, por una gavilla como de sesenta bandidos que estaba emboscada en una casahuateira. Al tiroteo he salido con un auxilio de infantería y la primera sección de seguridad pública, pero los ladrones habían huido y no fue posible darles alcance... Fui informado que esa gavilla la tenía oculta en el Potrero de San Fernando, José Romero, administrador de la hacienda de Calderón de la propiedad del súbdito español D. Juan Alonzo, en espera de las fuerzas latro—juaristas que se dice ocuparon Taxco y que se dirigen para estos rumbos con el fin de hacerse de recursos”. Se aprehendió al administrador quien “intentó fugarse” y fue por

⁷² *Ibidem.*

⁷³ AGN, Gob., S/S, caja 502, año 1863.

lo mismo fusilado; este administrador se presenta como “conocido públicamente como salteador de caminos y asesino”, con mucha influencia sobre los bandidos de la región.⁷⁴

La década de los 60 es testigo de los continuos asaltos en los caminos de la región a pesar de las escoltas enviadas para custodiar a los viajeros, sobre todo comerciantes importantes;⁷⁵ de la continua demanda de armas y hombres destinados a la defensa de las poblaciones;⁷⁶ de las levas forzosas entre los vecinos —trabajadores del campo— como testimonia la queja que hace el Subprefecto de Tasco a la Prefectura de Cuernavaca de leva realizada por la “gavilla” liberal de José Robles en la aldea de Apipiculco;⁷⁷ fugas de reos de la cárcel, como la realizada en la Cabecera de Morelos el 13 de septiembre de 1866;⁷⁸ de los robos de todas dimensiones, desde el de 6 mulas robadas a D. Simón Rosales, vecino de Ozumba en abril de 1864,⁷⁹ pasando por el robo de armas, hasta la amenaza directa a hacendados para proporcionarse —los liberales— caballos, armas, alimentos y todo género de ayuda que éstos, al fin, les facilitan. De ello se queja el Prefecto de Cuernavaca en diciembre de 1866: “E. S. El enemigo continúa sacando grandes recursos pecuniarios, de armas y de caballos de las haciendas; y engrosando sus filas, al extremo de hallarse en Xochitepec, a cinco leguas de esta ciudad, en número de mil hombres”.⁸⁰ O, más claramente, la misma Prefectura de Cuernavaca, un mes antes: “E. S. por las noticias que se ha procurado esta Prefectura extraoficialmente sabe que algunos dueños de hacienda, residentes en esa Capital, han escrito a sus administradores ordenándoles que contenten a los jefes de las gavillas disidentes y aún que les faciliten recursos pecuniarios excusando cuanto puedan dar auxilios a las autoridades a fin de

74 AGN, Gob., S/S, caja 499, año 1863.

75 AGN, Gob., S/S, caja 502, año 1863.

76 AGN, Gob., S/S, caja 503, año 1863, respecto de los pueblos del Distrito de Cuernavaca.

77 AGN, Gob., S/S, caja 541, año 1866.

78 AGN, Gob., legajo 1423, año 1866.

79 AGN, Gob., S/S, caja 507, año 1864.

80 AGN, Gob., legajo 1423, año 1866.

evitar así los perjuicios que pudieran sobrevenir a sus fincas. Esto ha precisado a la Prefectura a mi cargo a dictar órdenes severas para evitar que su mal ejemplo dé el golpe de gracia a la moral pública profundamente herida... Se escriben a la vez cartas frecuentes a Leyva excitándolo a presentarse en estas poblaciones y ofreciéndole recursos..."⁸¹

La unión entre bandidos ordinarios y fuerzas liberales —ya más visiblemente ganadoras— se vuelve más o menos fácil, como lo manifiesta el Prefecto de Cuernavaca a la Regencia del Imperio en comunicación del 16 de noviembre de 1866: "E. S. Las pequeñas partidas de malhechores que vagaban por diversos puntos de este Departamento han acertado a reunirse, y en número que causa ya serias inquietudes amagan a poblaciones de alguna importancia tales como Coatlan, Mazatepec, Mia-catlán y aún Tetecala.

"Algunas partidas desprendidas del sur de este Distrito y unidas con las pequeñas facciones que se limitaban a desvalijar a los caminantes de a pie y desarmados, forman también una sección que inquieta bastante a las Cabeceras de las municipalidades de Jojutla, Tlaquiltenango y Puente de Ixtla por manera que no hay ya día desde algunos a esta fecha, en que no tenga esta Prefectura el disgusto de saber que una población regular está amenazada muy de cerca..."⁸²

Restaurada la República, los bandidos siguieron sentados a la mesa, y con actitud de no querer conformarse con sólo migajas del triunfo liberal. La situación de intranquilidad y desorden era verdaderamente alarmante, y fue reconocida y denunciada en la circular del 18 de diciembre de 1868 referente "al problema que vive el país de robos y plagios" firmada por José Ma. Iglesias y donde se señalan "los muchos actos de robo y plagio", el estado de inseguridad "en que se encuentra la mayor parte del país". Como arbitrio preventivo está la existencia de una fuerza competente de Seguridad Pública para custodia de los caminos, sostenida ésta por cada Estado. Pero hecho "...de contar con elementos sobrados para custodia de los caminos, ofrece el inconveniente terrible de exigir desembolsos de considerable

81 *Ibidem.*

82 AGN, Gob., legajo 1423, año 1866.

cuantía, cuando es ya tan crecido el presupuesto de egresos, y cuando causaría una alarma espantosa el simple anuncio de nuevas contribuciones o de recargos en las existentes...". Como no es posible económicamente el aumento de la policía rural "en la escala que sería indispensable para restablecer la seguridad en la República entera" se sugiere: —que los Estados sostengan obligatoriamente a las fuerzas rurales adecuadas para cubrir su territorio; —que los hacendados y todos los propietarios financien partidas destinadas a la custodia de sus fincas, "sin perjuicio de servir también como auxiliares de las fuerzas de policía de la Federación", quedando subordinadas a los jefes de éstas. En el proyecto de ley presentado: se amplía el presupuesto destinado a los cuerpos de policía rural (art. 1o.), se ordena al gobierno de cada Estado sostener las fuerzas rurales necesarias para la seguridad pública de sus respectivos territorios (art. 3o.); se permite a todo ciudadano portar armas para su defensa, y a los hacendados y propietarios poner guardias, financiados por ellos mismos, a sus fincas (art. 5o.). También se suspenden las garantías individuales a ladrones y plagiarios y se mantiene la pena de muerte para estos últimos.⁸³

V. Surgimiento del Estado de Morelos. Comienza la persecución de bandidos en gran escala

En 1869, por decreto del presidente Benito Juárez, se creó el Estado Libre y Soberano de Morelos. Tal cosa se consiguió con el apoyo de los militares y burócratas liberales y pese a la oposición de los hacendados quienes posiblemente pensaban que sería preferible el trato con un prefecto nombrado por el gobernador del Estado de México al que pudieran manejar con facilidad para promover la protección de sus intereses. El primer gobernador del nuevo Estado fue el general Francisco Leyva, veterano liberal a cuyo gobierno se opusieron tenazmente, los hacendados. Pues bien, como dice Warman: "A Leyva le cabe el dudoso honor de haber extinguido la violencia con una más extrema y desalmada, ejecutada por el jefe de los rurales Manuel Alarcón. Esto le valió para sobrevivir algunos años a la oposición de los hacen-

83 AGN, Gob., S/S, caja 547, año 1868.

dados, pero en 1875 se vio obligado a renunciar. Había cometido dos errores imperdonables: en 1867 derrotó a Porfirio Díaz en la elección para gobernador del Estado, y en 1872 extinguió brutalmente el último brote de violencia generalizada, una sublevación en Jonacatepec en contra de Benito Juárez y a favor de Díaz. Este, al frente del triunfante Plan de Tuxtepec era en 1875 la figura nacional más importante y lo seguiría siendo durante los 35 subsecuentes”.⁸⁴

Avalando esta aseveración se encuentran las páginas de Pacheco, “El Cronista”, tituladas *La verdad desnuda de lo que pasa en el Estado de Morelos*, escritas en 1873 en Cuautla; manifiestamente a favor de los hacendados y en contra de Leyva, el autor acusa al “tirano” gobernador de reprimir, con sus fuerzas de seguridad pública, y de manera excesiva y hasta sanguinaria, todo lo que huelva a delincuencia y bandidaje, aún a veces arbitrariamente; y también de castigar con la muerte a los considerados responsables de las persecuciones de bandidos fallidas. Como ejemplos menciona el “horrible asesinato” de Abundio Reyes, juez auxiliar del pueblo de Tejalpa, castigado por haber permitido la entrada, en dicho pueblo, de los célebres bandidos Ascensión y Mauricio García que con sus pequeñas gavillas asolaban la región de Tejalpa y Tepoxtlán, burlándose de sus autoridades.⁸⁵ Por habersele hallado en su casa a Teodoro Parral objetos robados de la hacienda de Pantitlán, sin más se le aplicó la ley fuga. El joven Teodoro Alaniz, quien habiendo sido indultado por el Congreso de la pena de muerte por su minoría de edad, corrió el destino del fusilamiento por el jefe político de Yauztepec, el sanguinario D. José Deheza cuyas arbitrariedades, acusa “El Cronista”, se hallaron siempre respaldadas por Leyva, gobernador el cual se distinguió, continúa el autor, por la generosa aplicación de la “ley fuga” a todo aquél que, sin más averiguaciones, fuera aprehendido por bandido.

La agitación social, efervescente durante todo el siglo XIX no ha cesado, y un gobierno crecientemente centralizado y fortalecido, interesado en asegurar la paz pública para echar las bases

84 Warman, *Op. cit.*, p. 95.

85 Pacheco, “El Cronista”, *La verdad desnuda de lo que pasa en el Estado de Morelos*, Cuautla de Morelos, 20 de abril de 1873.

del anhelado “progreso nacional” (de lo cual, no es casualidad, Díaz hara su lema), no se para en barras para exterminar esa especie de plaga que crónicamente había ennegrecido los cielos de Morelos. “A grandes males, grandes remedios”, y para acabar con la violencia de rebeldes desorganizados y muchas veces inconscientes, se echa mano de una violencia represiva que se quiere erigir en la efectividad misma en lo que a la “administración de justicia” se refiere. Así, el diario *El siglo XIX* clama porque las autoridades, sobre todo las estatales, sean efectivas para “desertar aquella terrible y funesta plaga que, cual una epidemia ha contaminado toda la república (...) excitamos a los particulares para que, combinando sus esfuerzos con los de las autoridades, organicen los medios de defensa y persecución tenaz contra los bandidos... Este humilde consejo lo dirigimos a los honrados moradores de Cuernavaca y sus inmediaciones, donde hemos sabido que hay una cuadrilla que tiene muy especialmente en jaque a la Hacienda de San Gabriel” (viernes 8 de enero de 1869).

En marzo de ese mismo año, un vecino del distrito de Tetecala, por conducto de *El Siglo XIX* se queja de que el jefe político del mencionado distrito de Tetecala, distrae las fuerzas de seguridad rurales y urbanas de sus obligaciones para custodiarlo en sus negocios particulares, lo cual pone en tela de juicio la honradez del funcionario (miércoles 17 de marzo de 1869). Ese mismo mes, y también en Tetecala, Gobernación dicta órdenes urgentes para acabar con “una gavilla de sublevados” (lo cual indica que no había precisamente una idílica paz en aquel distrito); al parecer, tales sublevados estaban a las ordenes de “Trujillo Vargas y socios”; para aplastarlos, se comisiona al coronel José Ma. Escalona, comandante del 5o. Cuerpo de la Policía Rural, que hasta entonces había estado custodiando la línea México-Cuernavaca.⁸⁶

En mayo de 1869, *El Siglo XIX* da la noticia de un asalto a la diligencia de Cuernavaca (martes 11 mayo de 1869), mientras que el gobierno del Estado de Morelos avisa el 10 de mayo de 1869 que los jefes políticos de Jonacatepec y Chautla aprehendieron algunos ladrones y plagiarios como Francisco Pliego, Fabián Gómez, José de la Luz Domínguez y Domingo Sánchez, en el

86 AGN, Gob., T.P., 4a., 869 (1), 5.

pueblo de Teotlalco en Puebla; todos los aprehendidos, sobra decirlo, fueron fusilados, lo cual aplaude Gobernación ya que manda publicar la noticia de dicha captura.⁸⁷

El 12 de junio de 1869, el mismo diario da la noticia del fusilamiento en el Distrito de Yautepec, de Miguel Espíndola, como reo de robo; y el 14 de julio de 1869, la misma suerte corrió, en Cuautla, el reo Alejandro Chávez, acusado de asalto a mano armada. En abril de 1870 cae "en manos de la justicia" el famoso Aniceto Moreno que asolaba los distritos de Morelos y Jonacatepec dedicándose al robo y al asesinato (*El siglo XIX*, jueves 7 de abril de 1870).

Sin embargo, los bandidos no escarmentaban: *El Siglo XIX* da la noticia, el jueves 21 de octubre de 1869, del plagio de que fueron víctimas D. Pablo Figueroa y D. Vicente Vega, vecinos de Alpuyecá; el domingo 7 de noviembre de ese año, el del vecino de Izamatlán, en el Distrito de Yautepec, Doroteo Marengo, habiendo comenzado los mismos vecinos de aquellas municipalidades "una activa persecución de los bandidos". El martes 9 de noviembre le tocó el turno a un extranjero trabajador de la hacienda de Santa Inés, mientras una gavilla se entretenía robando a los pasajeros en el camino de Cuautlixco a la Ciudad de México, y otros bandidos llegaban a Tetelcingo. *El Siglo XIX* asimismo da la noticia de la falta de custodia en los caminos que llevaban de Morelos a la Ciudad de México y la consiguiente inseguridad (domingo 3 de marzo de 1870). El 16 de febrero de 1871, este diario notifica que la diligencia de Cuernavaca vuelve a ser asaltada, ahora en el punto llamado Tejocote, por cuarenta bandidos. La misma suerte corrió la hacienda de Zacatipu, asaltada "por cosa de setenta hombres" el 31 de marzo de 1871 según noticia del 15 de abril de ese año. No se escapó del robo la fábrica de aguardiente de la hacienda de Atlacomulco según noticia del 8 de septiembre de 1871. Y como estos ejemplos se pueden enumerar muchos más.

Indudablemente, los bandidos seguían pululando por todas partes, lo cual acrecentaba el clamor público, por un lado, y por otro la respuesta represiva de las autoridades, y esto a todos los niveles y con diferentes grados de eficacia: el 28 de mayo de

87 AGN, Gob., T.P., año 1869, 4a., 869 (1) 2.

1870, el jefe político de Chiautla pide a Gobernación mandar una excitativa a los gobernadores de los Estados de Morelos, Guerrero y Oaxaca para que cooperen en la destrucción de las gavillas que merodean en los distritos colindantes con el de Chiautla, para Morelos los de Cuautla y Jonacatepec, ya que no consideraba justo que los vecinos de su jurisdicción tuvieran que sufrir la negligencia de las autoridades vecinas en la persecución de los bandidos.⁸⁸

Junto con las actividades ya clásicas entre los bandidos de la región (el plagio, el asalto a mano armada, el asalto a diligencias y comerciantes, etc.), se dan noticias de “disidentes”, “insurrectos” o “facciosos”, tachados fácilmente de ladrones y asesinos, tales como Ávalos, Caldera y Olavarría que entraron en septiembre de 1869 en el pueblo de Tepalcingo proclamando presidente a Díaz,⁸⁹ o una “gavilla de pronunciados” en Tetecala y Morelos (*El Siglo XIX*, martes 11 de enero de 1870), o los “sublevados” al mando de Feliciano Chavarría (diputado), Rosario Aragón y Eduardo Arce, levantados el 8 de febrero de 1870 y reprimidos en seguida (*El Siglo XIX*, miércoles 16 de febrero de 1870).

A pesar de no haberse extinguido realmente el bandolerismo y seguir presentado dificultad la, digamos, “conservación de la paz pública” en los distritos de Yautepec, Morelos y Jonacatepec,⁹⁰ la política de exterminio a los bandidos seguida por el primer gobernador del Estado de Morelos y, más bien, por el eficaz y desalmado Manuel Alarcón, jefe de los rurales, empezaba a dar frutos, puesto que su puntual cumplimiento hizo decir a un periodista de *El Siglo XIX* en julio de 1870, desde Cuernavaca, que “comenzamos a sentir, aunque poco a poco, los beneficios de la paz. Los caminos son ya más frecuentados, y las gavillas han sido en su mayor parte destruidas” (martes 12 de julio de 1870). Lo cierto de todo esto es que por todos los medios se había tratado de paliar un problema secular cuyas manifestaciones brotaban violentas como erupciones por todas partes, pero cuyo ver-

88 AGN, Gob., T.P., 4a., 870 (1) 5, año de 1870.

89 *El Siglo XIX*, domingo 26 de septiembre de 1869. Visoso hace lo mismo en Cuautla según noticia del 25 y el 26 enero de 1870 en el mismo diario.

90 Véase, por ejemplo, el *El Siglo XIX*, 1 de diciembre de 1871, donde se notifica la aparición de “gavillas de malhechores” por estos rumbos.

dadero fondo (la agresión estructural al campesino morelense) no había sido tocado.

Lo conseguido durante la etapa de Leyva en el poder iba a ser consolidado, por lo que se refiere a la "pacificación" de la región, gracias, en gran medida, a la centralización de la violencia en un único actor pretendidamente fuente de toda legitimidad y legalidad: el Estado. Así, las bandas mercenarias de los particulares fueron paulatinamente sustituidas por el grupo de los guardias rurales, la policía federal montada, casi siempre (y en muchas regiones sin el casi) al servicio de los hacendados y cuyo jefe Alarcón, célebre por su mano dura, lo mismo reprimía bandidos que cualquier tipo de brote de agrarismo.⁹¹ Alarcón, siendo jefe de los guardias rurales de los distritos de Yauteppec y Tetecala, se pasó al lado de Díaz en 1876 y recibió de éste la comisión de actuar en Morelos, Guerrero y México. Al triunfo de la rebelión encabezada por Díaz, Alarcón fue premiado con el ascenso a jefe estatal de los rurales donde se distinguió por la limpia de forajidos y lo drástico de sus métodos (a los "bandidos" les daba muerte dondequiera que los encontrase, muchas veces recurriendo a la famosa ley fuga).

Como policía duro, Alarcón fue tenido en alta estima y para 1873 era ya jefe político del Distrito de Cuautla. En 1884 fue elegido para la legislatura del Estado desempeñando, a la vez, la labor de secretario de Gobierno. A fines de 1880 y principios de 1890 se había convertido en el político más fuerte del Estado, hasta ascender al cargo de gobernador en 1894.⁹² Durante su gobierno, Alarcón favoreció a los hacendados, como no podía ser de otra manera, hasta acabar por convertirse en uno de ellos (como conviene a la definición de cacique), aunque fue lo suficientemente hábil para evitar la enemistad de aldeanos y pequeños agricultores con promesas y aún ocasionales concesiones.⁹³

De esta manera, se abre el panorama, en el renglón de la "paz pública", durante la etapa porfirista, para el Morelos rural, como sujeto a la represión que, ejercida por los guardias rurales, mermó mucho el bandolerismo ya tradicional en la región, aun-

91 Warman, *Op. cit.*, p. 95.

92 Womack, *Op. Cit.*, p. 12.

93 *Idem*, p. 93.

que al parecer no pudo acabar con él de manera definitiva y, por otro lado, suscitó con sus excesos y arbitrariedades —que tenían que sufrir los pueblos— un gran odio que, añadido a una opresión que se hacía verdaderamente intolerable, no tardaría en hacer explosión.

EDUARDO VÁSQUEZ

La dialéctica en el estoicismo y el escepticismo, según Hegel. Crítica a la interpretación de Kojève*

Alexandre Kojève ha ejercido una inmensurable influencia sobre los lectores e intérpretes de Hegel. Su obra *Introduction a la lecture de Hegel* es texto de consulta obligatoria. Sin embargo, hay un componente fundamental del pensamiento de Hegel que desaparece en su exégesis. En efecto, la dialéctica no figura en la *Introducción* de Kojève. Hemos escogido dos figuras de la *Fenomenología*, el estoicismo y el escepticismo, para mostrar cómo la dialéctica está presente y actuando en ellas y, no obstante, Kojève no percibe esa presencia. La necesidad del desarrollo, el nexo entre una figura y la que la precede, desaparecen, o son transformados en arbitrariedad y sinrazón. Nuestro trabajo, por tanto, es una proposición de un nuevo modo de leer la *Fenomenología*, a fin de restituirle su rigor, su sistematicidad y su coherencia.

La interpretación que ha hecho Kojève de la *Fenomenología* ya se ha hecho clásica. Se la toma por definitiva y se la repite bajo diferentes formas. No compartimos esa interpretación y queremos profundizar en las críticas que le hemos hecho anteriormente.

El estoicismo tiene en Hegel una enorme importancia. Es en esa doctrina que, según él, aparece la libertad en la historia del espíritu, como manifestación consciente.¹ Hegel interpreta la libertad en función del pensamiento. El pensamiento, objetivado en conceptos, es el que determina la esencia de lo que es. El concepto no es diferente de lo concebido en él. La cosa no tiene otra existencia ni esencia que la que tiene en el concepto. La cosa, di-

* Esta ponencia fue presentada en el Congreso Extraordinario Internacional de Filosofía, celebrado en Córdoba, Argentina, del 20 al 26 de septiembre de 1987.

¹ *Fenomenología del espíritu*, Trad. de W. Roces, FCE, México., p. 122, líneas 33 a 35.

ce Hegel, ya no puede ser para nosotros más que los conceptos que de ella tenemos.² En distintos pasajes de la obra que acabamos de citar, Hegel insiste en la identidad entre el concepto y la cosa. Pero la forma más clara y rotunda en que la resume es ésta: "La realidad de algo sólo está en su concepto, en cuanto es distinto de su concepto, cesa de ser real y se convierte en algo nulo".³ Esta identidad, en la que se elimina una realidad independiente del pensamiento, hace que lo real sea inmanente al pensamiento. No hay más realidad que la existente en el pensamiento. No otra cosa dice Hegel en la *Fenomenología*: "En el pensamiento *yo soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo".⁴ El concepto no aprehende algo otro, sino que constituye esto otro, el cual ya no es tal. Las distintas "cosas" son distintos conceptos. Ellas surgen porque el pensamiento forma diferentes conceptos. El pensamiento, cuando no ha formado conceptos, cuando no se ha diferenciado, es igual a sí mismo, es pensamiento abstracto. Esta última expresión se refiere al pensamiento no determinado o no diferenciado. El estoicismo sabe que es el pensamiento el que determina lo que es real. Nada tiene realidad propia; sólo tiene la que le da el pensamiento. Las diferencias, es decir, los diferentes objetos, surgen debido a las diferencias que se establecen al diferenciarse la conciencia por su propio movimiento. De este modo, el ser para sí convierte su propio ser en un ser objetivo. Es a esto a lo que se llama pensar, a dejar de ser un yo abstracto. "Pensar, dice Hegel, se llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse respecto de la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser *para sí* de la conciencia para la cual es".⁵

² *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta y R. Mondolfo, tomo 1, Librería Hachette. Buenos Aires, 1956.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Fenomenología*, p. 112, línea 22 a 25.

⁵ *Ibid.* p. 122, línea 6 a 9. En la línea 11 de la traducción del FCE, se lee "en un indiferenciado ser en sí", y debe decir "en un *diferenciado* ser en sí" (*in eínem unterschieden Ansehen*), según la edición de Suhrkamp Verlag (1970), p. 156, línea 14.

La importancia del estoicismo consiste en que ha descubierto la capacidad del pensamiento de determinar la realidad. Pero el estoicismo fue incapaz de utilizar su descubrimiento. Permaneció en el pensamiento abstracto, en el pensamiento que es incapaz de constituir una realidad salida de su automovimiento. El yo, como pensamiento, lleva dentro de sí, el ser otro. Esto significa en el lenguaje hegeliano que es el pensamiento el que se objetiva constituyéndose o poniéndose a sí mismo. El estoico es incapaz de poner el ser otro, sólo permanece siendo "como esencia universal en general y no como esta esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser".⁶ En términos más claros aún, Hegel dice lo mismo: "La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad, que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma...".⁷ Libertad abstracta, concepto carente de contenido, esencia carente de objetividad, son éstos todos términos para indicar que el pensamiento no engendra desde sí mismo y por su propio movimiento su propio contenido. Pero el concepto tiene que tener un contenido determinado, y como no puede engendrarlo desde él mismo, lo toma de la realidad: "Pero como el concepto, en cuanto *abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene *contenido alguno en él mismo*, sino un *contenido dado*. Es cierto que la conciencia cancela el contenido como un *ser ajeno*, en tanto que lo piensa; pero concepto es concepto *determinado*, y esta *determinidad* del concepto es lo ajeno que tiene en él".⁸ Lo importante que hay que retener aquí es que el mundo *dado*, el contenido que invade la conciencia, es un ser ajeno, que la saca de la abstracción, pues el pensamiento puro, el pensamiento igual a sí mismo, "no es más que la forma pura en la que nada se determina".⁹ El estoicismo, para ser consecuente, debería poder determinar en qué consiste lo verdadero y lo bueno, pero no puede determinarlos, sólo puede dar de ellos el concepto abstracto sin contenido. El ser otro que el estoicismo comenzaba por negar, para remplazarlo por un ser otro engendrado desde y

⁶ *Ibid.* p. 122, líneas 31-32.

⁷ *Ibid.* p. 123, línea 33 a 36.

⁸ *Ibid.* p. 124, línea 4 a 9.

⁹ *Ibid.* p. 124, líneas 17-18.

por el pensamiento, sigue estando allí, frente a él, y es por eso que el estoicismo es “la negación imperfecta del ser otro”.¹⁰ Surge así una contradicción entre la conciencia pura o el pensamiento puro y el contenido dado o ser ajeno. El estoico sostiene la libertad de su pensamiento puro y quiere determinar desde sí la realidad, pero como no niega totalmente el ser ajeno, el mundo dado, éste le sigue determinando. Son dos fuerzas antagónicas que están enfrentadas y por eso la negatividad de la autoconciencia libre consumará la negatividad imperfecta iniciada por el estoicismo y se convertirá en negatividad real.¹¹ La negatividad real, es decir, el escepticismo, romperá la contradicción en que se hallaba el estoicismo. Lo que hace que el estoicismo transite a la figura del escepticismo es la *contradicción*, es la pugna entre la libertad de la conciencia que quiere determinar al ser ajeno, y resulta determinada por el ser ajeno. Lo que ocasiona el tedio, por la repetición de que lo verdadero es lo racional, es, justamente, esta repetición incansable. Pero la autoconciencia es incapaz de darle un contenido determinado a lo racional. Es la contradicción señalada la que mueve a la conciencia.

En resumen:

a) Lo que hace que el estoico pase o transite hacia otra configuración (*Gestalt*), esto es, a otro modo de relacionarse la autoconciencia en la realidad, es la contradicción.

b) El tedio (o hastío) no es lo que engendra el movimiento (el transitar o pasar); el tedio es sólo una consecuencia de la incapacidad de la autoconciencia de determinar lo real o el ser otro.

Nuestra tesis va directamente en contra de la interpretación de A. Kojève, quien escribe: “sea como fuere es el *aburrimiento* causado por la charlatanería estoica lo que ha forzado al hombre a buscar otra cosa”.¹² El tedio (o aburrimiento) le revelaría al hombre su ser, esto es, que la inactividad es impropia del ser humano. De este modo, un estado de ánimo revelaría una verdad metafísica: el ser del hombre es la *acción*. Y el estoicismo conduce al hombre a la inacción, a su deshumanización.

Como ya lo hemos dicho, estamos en contra de esta interpre-

¹⁰ *Ibid.* p. 124, línea 25.

¹¹ *Ibid.* p. 125, líneas 2 y 3.

¹² *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 4a. edición, 1947, p. 181. *La dialéctica del amo y del esclavo*, Buenos Aires, la Pléyade, 1975, p. 194.

tación de Kojève, porque ella destruye la estructura de la *Fenomenología*, basada en la contradicción como “alma del movimiento”. Como ya describimos, el estoicismo encierra una contradicción, y es ella la que la obliga a convertirse en escepticismo, esto es, a resolver la contradicción mediante la destrucción de la objetividad. Este proceso es necesario, pues el estoicismo no puede permanecer en la contradicción; tiene que actuar para resolverla, y su acción es la acción del pensamiento. La contradicción del estoicismo ya contiene dentro de sí al escepticismo. El escepticismo es por eso la verdad del estoicismo: la negatividad perfecta de aquello que el estoicismo es negatividad imperfecta. La interpretación de Kojève cierra toda comprensión de la *Fenomenología*. La conciencia, envuelta en la contradicción se ve llevada por el desarrollo de ésta; no es ella la que decide voluntaria y conscientemente la etapa a la que va a pasar. Al escribir Kojève: “El pasaje es un acto de negación, es decir, de libertad; por lo tanto, irreductible. Sucede así, además, igualmente para todas las etapas de la *Fenomenología*: el estoicismo es superado porque es aburrido, el escepticismo porque es inquietante y estéril, la religión porque es inseparable de la desdicha interior. Sólo que podemos complacernos en la desdicha. De allí la posibilidad de una duración ilimitada de la religión”,¹³ hace que desaparezca lo que constituye la racionalidad del sistema hegeliano. La dialéctica es lo racional de dicho sistema y una transformación basada en el aburrimiento, convierte a la filosofía hegeliana en una filosofía basada en el absurdo o en lo arbitrario. Si el escepticismo transita a una nueva figura, ello no se debe a su esterilidad. La nueva figura, ya contenida en el escepticismo, surge porque éste encierra dentro de sí una contradicción. “En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria dentro de sí misma; y de esta experiencia brota una nueva figura que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo”.¹⁴ La nueva figura que surge de los componentes del escepticismo, esto es, de la conciencia inmutable y del contenido mutable de esa misma conciencia (es allí donde está la contradicción), no surge porque el escepticismo sea inquietante y estéril, como afirma Kojève, sino por la contradic-

¹³ *Ibid.*, p. 73; traducción española p. 79.

¹⁴ *Fenomenología*, p. 127, línea 27 a 30.

ción. Ni tampoco la dialéctica de la conciencia religiosa, es decir, de la conciencia desventurada, es inseparable de la desdicha interior, y porque podemos complacernos masoquistamente en la desdicha, ella puede durar ilimitadamente. Pues, en Hegel, la religión protestante, que concilia lo intemporal y lo temporal, es el fin de la desdicha interior. Ella constituye el desenlace de la conciencia desventurada, la conciliación entre lo universal y lo singular, o sea, lo singular que tiene la certeza de ser toda realidad. La conciencia desventurada culmina en el protestantismo, el cual, según Hegel, es el inicio de la razón.

Kojeve desfigura así toda la estructura de la *Fenomenología*, expulsa de ella la dialéctica, haciendo incomprensible la filosofía hegeliana. "Todas las etapas de la *Fenomenología*" se convierten en una serie de cuadros sin nexo interno, sin conexión necesaria. Kojeve ha logrado hacer desaparecer el pensamiento de la *Fenomenología*. Su mal ejemplo ha sido seguido por Héctor Raurich,¹⁶ por Ramón Valls Plana,¹⁷ y otros autores menores.

¹⁵ *Fenomenología*, p. 139.

¹⁶ *Hegel o la lógica de la pasión*, Ediciones Marymar, Buenos Aires, 1976, p. 184.

¹⁷ *Del yo al nosotros*, p. 137. En ese libro desaparece la astucia de la razón, y otras categorías de la dialéctica.

ÁNGEL CERUTTI Y BERTHA DOMÍNGUEZ

Milenarismo y mesianismo en la rebelión tzeltal de 1712, Cancuc, Chiapas*

I

Los movimientos milenarios surgen en sociedades que atraviesan por situaciones de crisis. Los datos sobre este tipo de movimientos parecen confirmar su aparición cuando una sociedad se encuentra perturbada a consecuencia del contacto con otras sociedades que intentan dominarla, contacto que acarrea cambios desfavorables en las condiciones económicas y sociales presentes; o bien cuando esta sociedad se siente amenazada por fenómenos naturales, hambre o epidemias.

Estos movimientos tienen como objetivo la restauración del *tiempo perfecto*, el regreso a la *tierra prometida*, o el logro de ambos. En ese tiempo y en ese lugar no existirá el sufrimiento, el trabajo, el deseo, la inseguridad ni la muerte. La vida se desarrollará en paz y armonía, en felicidad y libertad.¹

En general los movimientos o sectas mesiánicas siempre conciben la salvación como un hecho:

- a) colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad;
- b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en el cielo (fuera de este mundo);
- c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de una manera repentina;
- d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección, y

* Ponencia presentada en la Primera Reunión Latinoamericana sobre Estado, Iglesia y Grupos laicos, celebrada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., mayo de 1987. Este trabajo es parte de una investigación que se viene realizando desde mediados de 1986.

¹ *Diccionario de Ciencias Sociales*, UNESCO, vol. 2, Madrid, 1976, p. 214.

e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales.²

Asociada con la idea del milenio se encuentra la creencia de que éste será precedido por un periodo de catástrofes que destruirá el mundo que se rechaza, es decir, que eliminará los problemas que se sufren en el momento. El fenómeno milenarista adquiere características mesiánicas cuando surge un líder carismático a quien los participantes potenciales del movimiento reconocen como *el Elegido* que tendrá la capacidad de guiarles en la búsqueda del milenio. El mesías actúa siguiendo las órdenes que le imparte la divinidad y es su mensajero. A veces llega a identificarse y es identificado con ella. Este mesías gobernará una vez llegada la *nueva Era*, fundará el nuevo reino e impondrá la nueva ley.³

Estas creencias relacionadas con el milenarismo-mesianismo se encuentran tanto en las religiones semítico-monoteístas (judaísmo, cristianismo, islamismo) como en otros cultos de tradición muy diferente. Lanternari apunta de manera sucinta pero categórica las causas que originan estos movimientos de respuesta socio-religiosa: situación colonial, esclavitud, frustración económica y social, migración, desculturización forzada, segregación social y tensión, y el malestar y la desorganización socio-cultural que se derivan de los factores mencionados en la sociedad o subsociedad tradicional.⁴

Estos factores son de vital importancia para analizar la aparición de movimientos milenaristas-mesiánicos en México y la América Central, producidos por el sincretismo religioso indígena-cristiano. En efecto, en la zona referida los españoles vencieron a los indios en poco tiempo y rápidamente extendieron sus dominios sobre inmensos territorios. A pesar de esta relativa facilidad, las batallas no terminaron de inmediato. La descripción de estos movimientos nos permite revivir el rechazo de los indígenas a la situación colonial.

La aculturación de los conquistadores fue terrible; éstos trataron de terminar con la estructura política de los nativos y los pre-

² Norman Cohn, *En pos del milenio*, Alianza Editorial, Madrid 1981, p. 15.

³ *Diccionario*, op. cit., p. 214.

⁴ Vittorio Lanternari, "Riconsiderando i movimenti social-religiosi nel quadro del processi de aculturazione", *Religione e Civiltà*, vol. I, 1972, p. 33.

dicadores fundamentalistas intentaron acabar con las religiones indígenas y meter a sangre y fuego el cristianismo. En muchos casos lo lograron. Sin embargo con respecto a los mayas la cuestión fue diferente. Puede decirse que la religión y los valores se mantuvieron incólumes después de la conquista española, para convertirse en la columna vertebral de la resistencia al cristianismo, debido a cuatro factores principales: 1. La larga duración del intento español de conquistar a los mayas; 2. El aislamiento y la descentralización de los mayas; 3. La naturaleza hostil de las relaciones interpersonales entre los mayas y los españoles durante y después de la conquista, y 4. La sobrevivencia de los valores mayas. A pesar del rechazo inicial el cristianismo fue incorporando por ellos en un sincretismo de fondo decididamente pagano.⁵

Este sincretismo religioso, producto de la aculturación entre el dominador español y el dominado maya, generó distintas respuestas mesiánicas en Guatemala y el sureste de México. Entre éstos se destaca la sublevación mesiánica-milenarista de Cancuc, Chiapas de 1712.

II

Cancuc, es un pueblecito que hasta la fecha existe, situado en los Altos de Chiapas, colindante con la región tzotzil, a 80 km de San Cristóbal de las Casas, anteriormente llamada Ciudad Real.

En 1712, esta comunidad tzeltal fue el centro de una rebelión indígena de tipo mesiánico-milenarista, contra los españoles radicados en Ciudad Real. Varios investigadores coinciden en señalar que este movimiento indígena no sólo fue una respuesta a la dominación española —que originó represión, desarraigo y dispersión de la población nativa— sino que también se debió al empobrecimiento de los campesinos, situación que se agudizó en 1712 por la falta de lluvias, que afectó las cosechas de la comunidad.⁶

La causa mayor del descontento, la gota que colmó el vaso, según la crónica de Fray Francisco Ximénez, fue la codicia del

⁵ David Lorenzen (comp), *Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del Islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, (véase el artículo "Sincretismo religioso en México", de William Madsen), El Colegio de México, México, 1982, pp. 159 y ss.

⁶ Fray Francisco de Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Orden de Predicadores. Cuarta Parte (Libro Sexto). Cap. 74, p. 355; "Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala", tomo I, pp. 409-413.

obispo franciscano Fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, quien durante los cuatro años de ocupar su cargo obtuvo una ganancia de 65 mil pesos (25 mil usó para un hospital y una "casa de recogidas" y el resto lo envió a España "para sus pretenciones"), en una diócesis que no tenía entonces más de 2 mil pesos de renta anual. El obispo simplemente había duplicado las visitas a los pueblos "para misas".⁷

El final del siglo XVII está marcado por una gran cantidad de revueltas indígenas que se suceden en forma ininterrumpida durante cuarenta años hasta 1727. Entre ellas destaca la gran rebelión de Cancuc, que únicamente duró tres meses pero dejó "profundas huellas en el ritual y en la conducta política de los indios", además de que "alcanzó proporciones que hicieron peligrar la persistencia del régimen colonial".⁸ La corona española dejó de percibir tributos en 25 pueblos de esa región durante cinco años.

El carácter mesiánico-milenarista del movimiento es evidente ya que comienza con el surgimiento de una "mesías" (María Candelaria), quien ofrece la salvación divina a su pueblo, que se convertiría en la Nueva Jerusalén del nuevo mundo, "un paraíso terrenal que recobraría la solidaridad pisoteada por el colonizador".⁹

Los dirigentes y sacerdotes indígenas de este movimiento le legitiman a través del santoral católico. Esto muestra su carácter sincrético, que origina incluso el surgimiento de una iglesia "paralela" o iglesia "de los pobres", con una estricta jerarquía y según la cual los naturales son los depositarios legítimos de las tradiciones del Evangelio, utilizando los motivos bíblicos para revestir sus propios mitos.

En abril de 1712 en el pueblo de Cancuc, que formaba parte de la Capitanía General de Guatemala, una joven indígena de nombre María López (más tarde María Candelaria), hija de Agustín López y María Hernández, y casada con Sebastián López, hizo saber a los vecinos que al salir de su casa a cierta hora de la noche, para unas necesidades personales, se le había

⁷ Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, tomo 1, Ediciones Era, México, 1985, p. 82.

⁸ *Idem*, pp. 56-58.

⁹ *Idem*, p. 79.

aparecido una señora que era la Virgen Santísima, que venía a quedarse al pueblo y pedía que le construyeran una ermita, agregando que venía especialmente para ayudar a los indios.

La petición fue realizada; para mediados de junio de 1712 la ermita había sido construida, sin que el fraile Simón de Lara, quien debía autorizar la construcción, supiera nada. Al enterarse, él y el cura de Tila, reunieron a los indígenas para que declararan y se les pidió que desbarataran la ermita, a lo que respondieron que la utilizarían para construir ladrillos.

El obispo recibió el informe de lo ocurrido en el pueblo de Chamula de parte del padre de Cancuc, así como la visita de un grupo de cancuqueros, quienes le informaron que a orillas del pueblo y bastante noche vieron bajar una cruz llena de resplandores y en ese lugar se construyó la ermita.

Las autoridades eclesiásticas de Ciudad Real decidieron hacer un cambio de autoridades indígenas para terminar con el problema; sin embargo, los indígenas de Cancuc no aceptaron. El cura de Cancuc huyó ante la amenaza de muerte, y así comenzó a funcionar lo que podríamos llamar una "iglesia paralela".

Lo ocurrido en Cancuc propició que un principal tzotzil de San Pedro Chenalhó, Sebastián Gómez, mencionara haber realizado un viaje al cielo, recibiendo instrucciones de San Pedro, que le conferían autoridad para investir sacerdotes indios en este nuevo culto, al margen de la sociedad colonial. Sebastián Gómez se trasladó a Cancuc y junto con María Candelaria realizaron el ritual necesario para nombrar las nuevas autoridades eclesiásticas. Desde ese momento se conocieron como "Sebastián Gómez de la Gloria" y "María Ángel Procuradora de la Virgen Santísima".

Existiendo estas autoridades eclesiásticas, se creó un ejército militar llamado "soldados de la Virgen", compuesto por más de 3 mil hombres armados con hondas, arcos, flechas y herramientas de labranza. Estos soldados voluntarios se dedicaron a ajusticias a sacerdotes españoles y ladinos, razón por la cual Cancuc fue nombrada "Ciudad Real" y Huitihuapan fue llamada "Guatemala". Se nombró allí una "audiencia" indígena que legislaría a los oprimidos e impondría la justicia sobre los dominadores.

Así, serían los indios quienes harían trabajar a los ladinos. A las mujeres de los comerciantes y autoridades ladinos se les obligó a casarse con los fieles del nuevo culto y los maridos fueron enviados por la fuerza a cultivar las tierras. Esta situación,

ordenada desde Cancuc, incluyó deliberaciones para resolver el problema de la tierra, es decir, abolir toda producción que no fuera la de la comunidad autosuficiente. Siguiendo las órdenes de María Candelaria, que llamaban a la destrucción del mundo no indio, los rebeldes se apropiaron en un lapso de días de toda una amplia región, asesinando frailes, párrocos, hacendados, cobradores de tributo, comerciantes, y aun a los indígenas que rechazaban este nuevo orden; estaban preparando el terreno para la llegada de los santos que vendrían en el próximo fin del mundo para liberar a los indios de la injusticia.

Tres meses después, la Ciudad Real de los españoles se encontraba en peligro de ser tomada, cuando los rebeldes habían triunfado en algunas batallas libradas; niños y mujeres se refugiaban en los templos esperando un desenlace fatal. Llegaron tropas de refuerzo de Tabasco y Guatemala, dirigidas por el capitán general de la Audiencia, don Toribio de Cosío y Campá, y efectuaron una eficaz operación de tenaza. Antes, casi todos los ladinos y españoles de los pueblos alteños, principalmente de Ocoingo y Bachajón, habían sido exterminados.

Como en muchos otros movimientos de exaltación milenaria, la revuelta llevaba en sí los gérmenes de un movimiento revolucionario basado en la igualdad; pero al mismo tiempo se reproducía bajo el patrón de una nueva desigualdad. El furor de funciones de poder nunca antes ejercidas, empezó a devorar a sus propios hijos. Cuando las ofensivas españolas la alcanzaron, la "república de Cancuc" se hallaba tocada de muerte, degradada y debilitada por pugnas internas —a causa de arreglos de viejas cuentas ejercidos por los cancuqueros contra enemigos de otras comunidades—, inmersa en un baño de sangre que indica hasta qué punto la parcelación parroquial impuesta por los colonizadores había ya destruido cualquier posibilidad de solidaridad interétnica.

Muchos rebeldes fueron acusados en juicios sumarios de haber colaborado antes con la jerarquía eclesiástica y ejecutados mientras surgían aceleradamente otros cultos y apariciones que competían con el de Cancuc: un segundo Cristo que caminaba con los brazos en alto apareció en Tula y fue sacrificado en Cancuc; y en Yajalón, una tía de María Candelaria denunció las falsedades del culto de Cancuc, proclamándose sacerdotisa y recla-

mando para Yajalón y sus tributarios tzeltales y choles el centro legítimo del nuevo orden.

En la ofensiva final de los españoles, a los millares de muertos en escaramuzas se unieron cientos de ejecutados y prisioneros obligados a trasladarse a otras regiones: al borde tojolabal de la selva lacandona, al alto Grijalva y al Soconusco. Para colmo, una epidemia y una plaga de langosta vinieron a llover sobre mojado y en la conciencia de los indios se interiorizó la derrota y sus corolarios, como prueba de la ira divina que les era de nuevo adversa.

En el repliegue, algunos abandonaron sus santos tutelares, retornando a los viejos cultos y huyendo con envoltorios o imágenes de tigres a los escondites de la selva; otros dirigentes se mantuvieron durante años viviendo como ermitaños en montes y cuevas, alimentados por las comunidades derrotadas. La sacerdotisa fue capturada en la montaña ("Casa de la noche") en compañía de algunos fieles, aunque existe otra versión respecto al fin que tuvo María Candelaria: señala que desapareció, es decir, que no se le volvió a ver. Su desaparición la confirmaron muchas personas que la buscaron inútilmente, impulsadas por el interés de obtener la recompensa ofrecida por Don Toribio de Cosío, que consistía en condonar los tributos para siempre de la persona o personas que le hallaran.

Se dice que hasta 1716 Tomás Gómez se encontró inesperadamente con Agustín López, padre de María Candelaria. Con él se encontraban Sebastián López, el esposo, y María Hernández, la madre. Como eran antiguos conocidos, platicaron respecto a María Candelaria y dijeron a Tomás Gómez que había muerto de parto quince días antes y que la habían enterrado en el lugar de su muerte. Tomás Gómez informó de esto al gobernador del pueblo donde había muerto y se le había enterrado, y después de consultar con el párroco decidieron hacer prisioneros a los parientes de María Candelaria y exhumar su cadáver.

Haciendo efectiva la liberación de tributos que ofreciera el capitán general y presidente de la Real Audiencia de Guatemala en nombre del rey, éste resuelve "confirmar, como por la presente confirmo, la liberación de tributos concedida por el Marqués de Torre Campo al referido Tomás Gómez".¹⁰

¹⁰ Prudencio Múscoso Pastrana, "San Cristóbal y sus alrededores", tomo 1 (véase el ensayo "Guerra de castas de 1712. Sublevación tzeltal"), Gobierno del Estado de Chiapas, 1984, p. 95.

NORBERT ELIAS

Intelectuales y cortesanos alemanes*

Los libros de las clases medias que alcanzan mayor éxito de público a mediados del siglo XVIII, esto es, a partir de la época en que estas clases aumentan su bienestar y su conciencia de sí mismas, señalan claramente con qué intensidad se percibía la diferencia con las otras clases. Al propio tiempo demuestran que las diferencias estructurales y vitales entre las clases medias de un lado y la clase alta cortesana del otro, eran diferencias en la estructura del comportamiento de la vida sentimental, de los deseos y de la moral. Estos libros muestran, de modo necesariamente unilateral, por supuesto, cómo se veían estas diferencias desde el punto de vista de la clase media.

Un buen ejemplo de todo ello nos lo ofrece la conocida novela de Sophie de la Roche, *Das Fräulein von Sternheim*, que convirtió a su autora en una de las mujeres más célebres de su época. "Constituye todo mi ideal de lo que debe ser una mujer", escribe Caroline Flaschland a Herder, tras haber leído *Das Fräulein von Sternheim*, "delicada, dulce, bondadosa, orgullosa, virtuosa y engañada. He pasado horas deliciosas leyéndola. ¡Ha! Cuán alejada estoy todavía de mi ideal, de mí misma".

Lo paradójico en todo esto es el hecho de que Caroline Flaschland, como muchas otras mujeres de su condición social ame su propio dolor, esto es, que entre los rasgos de la heroína ideal a la que pretende parecerse, junto a la bondad, el orgullo y la virtud, cuente la condición de engañada; lo cual no es escasamente significativo en cuanto a la situación sentimental de la intelectualidad de clase media, especialmente de sus mujeres en la edad de la mayor sensibilidad. La heroína de clase media es engañada por el cortesano aristócrata. La prevención, el miedo ante el "seductor" socialmente superior, con el que la muchacha no puede casarse debido a la distancia social que entre ellos media;

* Fragmento del libro *El proceso de la civilización*, de próxima aparición en el Fondo de Cultura Económica. (Traducción de Ramón García Cotarelo.)

el deseo secreto de que el seductor se acerque; la tentación que se muestra en la idea de que es posible acceder a un círculo cerrado y peligroso; finalmente la compasión identificadora con la engañada, todo ello nos proporciona un ejemplo de la ambivalencia específica en la que está aprisionada la vida sentimental de la clase media —y no sólo de sus mujeres— con relación a la aristocracia. A este respecto, *Das Fräulein von Sternheim* constituye, en cierto modo, la contrapartida femenina del *Werther*; ambos describen vínculos específicos de su clase que se expresan en sentimentalismo, sensibilidad y matices afectivos similares.

He aquí la trama de la novela: una hermosa doncella procedente de la pequeña nobleza rural, de una familia burguesa encumbrada, llega a la corte. El príncipe, su pariente materno de más alcurnia, pretende convertirla en amante suya. Acorralada la muchacha busca refugio en el “malo” de la novela, un Lord inglés que vive en la corte y que en todo momento se expresa justamente como los círculos de clase media se han imaginado siempre al “seductor aristócrata”, al “infame malvado” y quien resulta tan cómico precisamente porque expresa como pensamientos propios los reproches de la clase media contra su clase. También frente a él conserva la doncella su virtud, su superioridad moral, en compensación por su inferioridad estamental, y muere.

Así es como habla la heroína, la señorita de Sternheim, la hija de un coronel ennoblecido: “El tono de la corte y el espíritu de la moda reprimen los movimientos más nobles de un corazón dotado de bondad natural; el hecho de que, para evitar los murmullos de los señores y damas de la elegancia, haya que reír con ellos y estar de acuerdo con ellos, no despierta en mí más que desprecio y compasión. El ansia de placeres, de nuevos ornamentos, de nuevos vestidos, muebles o un manjar dañino para la salud. ¡Oh, Emilia mía! La angustia y la inquietud invaden mi alma... Y no quiero hablar de esa falsa ambición que alienta tantas bajas intrigas, que se arrastra ante el vicio reinante en todo su esplendor, que mira con desprecio la virtud y los merecimientos y que genera la desgracia sin reparo alguno.”

“Estoy convencida, querida tía”, dice, tras haber pasado algunos días en la corte, “de que la vida cortesana no es adecuada para mí. Mis gustos, mis inclinaciones son absolutamente distintos. Y os confieso que me iría de aquí con mayor alegría que vine.”

“Queridísima Sophie”, le contesta la tía, “realmente eres una de las muchachas más encantadoras que hay, pero el viejo párroco te ha inculcado una gran cantidad de ideas pedantes. Trata de olvidarlas de vez en cuando”.

Y, en otro lugar escribe Sophie: “Hace poco me vi envuelta en una conversación debido a mi amor por Alemania, en la que yo trataba de defender los merecimientos de mi patria y lo hice con verdadero celo y, después, mi tía me dijo que había dado buena prueba de ser la nieta de un profesor. Este reproche me irritó; era una ofensa a la memoria de mi padre y de mi abuelo.”

El párroco y el profesor son, de hecho, los dos representantes más claros de esta intelectualidad de funcionarios de clase media; dos figuras sociales que han tenido la participación más decisiva en la difusión y en la formación del nuevo idioma culto. En el ejemplo anterior puede verse cómo el sentimiento nacional, vago, espiritualizado y apolítico de estos círculos le resultaba burgués a la aristocracia pequeño-cortesana. Al propio tiempo, tanto el cura como el profesor remiten a la Universidad como lugar social que constituía el centro de formación y difusión más importante de la cultura alemana de clase media. Generaciones enteras de estudiantes universitarios, convertidos en maestros, párrocos y funcionarios medios, difundieron la imagen de un cierto mundo ideal y de unos ideales determinados. En cierto modo, la Universidad alemana era la contrapartida de la clase media frente a la corte.

En la imaginación de la clase media, el malvado cortesano se expresa con las palabras con las que el párroco lo combate desde el púlpito: “Sabes que nunca he permitido que el amor reine en otro lugar que en mis sentidos, de los que constituye el gozo más refinado y más vivo... He gozado de todos los tipos de belleza... Me he saciado de ellos... Que los moralistas... pongan en evidencia las finas redes y lazos en los que he atrapado la virtud y el orgullo, la sabiduría y el frío cálculo, la coquetería y hasta la piedad del mundo femenino... Amor se ha reido de mi vanidad. Le ha bastado con sacar del último rincón del campo a la hija de un coronel, cuyo tipo, ingenio y carácter son tan excitantes que...”

Veinticinco años después son unas antítesis similares y unos ideales y problemas parecidos los que aseguran el éxito de un libro. En 1796 apareció en las *Horen (Horas)* de Schiller, *Agnes von Lilien* de Carolina von Wolzogen. En ella dice la madre noble,

que por razones misteriosas ha de educar a su hija fuera del círculo de la corte: "Creo que debo estar agradecida a la previsión que me obligó a alejarte de los círculos en los que yo fui desgraciada. Rara vez puede conseguirse una formación espiritual seria y sólida en los círculos del gran mundo. Te hubieran convertido en una marioneta sometida a los caprichos cambiantes de la opinión."

Y la propia heroína dice de sí misma: "Yo sabía poco de la vida de convenciones y del lenguaje de la gente de mundo. La simplicidad de mis principios me hacía ver paradojas en aquello con lo que los espíritus, doblegados por la costumbre, se reconcilian con facilidad. Tan natural como que la noche sigue al día era para mí que hay que compadecer al engañado y odiar al engañador y que hay que anteponer la virtud a la honra y la honra al provecho propio. Todos estos conceptos aparecían invertidos en el juicio de esta sociedad."

La heroína describe luego al príncipe afrancesado: "El príncipe tenía entre sesenta y setenta años y se fastidiaba y fastidiaba a los demás con la rígida etiqueta francesa antigua que los príncipes herederos alemanes suelen aprender en la corte del rey francés y que luego trasplantan a su propio país, si bien en una dimensión algo más reducida. La edad y la costumbre habían acabado por conseguir que el príncipe pudiera parecer natural al moverse bajo la pesada armadura del ceremonial. En relación con las mujeres mantenía la refinada y estricta cortesía de la época caballeresca, de modo que su presencia no resultaba desagradable a aquéllas; pero en ningún momento deponía los modales corteses con el fin de hacerse algo más amable. Sus hijos...sólo encontraban en él al déspota."

"Estas caricaturas de cortesanos se me antojaban, a veces, ridículas y, a veces, deplorables: la veneración que, al aparecer su señor, conseguían transmitir desde sus corazones a sus manos y pies; la expresión de gracia o enojo que recorría su semblante como una chispa eléctrica...; la sumisión inmediata de su parecer apenas escuchada la última manifestación de los labios principescos; todo esto se me hacía inconcebible. Me parecía estar ante un teatro de marionetas."

De un lado, pues, la cortesía, el tacto, los buenos modales y, de otro, la sólida formación, la preferencia de la virtud sobre los hombres; la literatura alemana de la segunda mitad del siglo

XVIII está llena de estas contraposiciones. Todavía el 23 de octubre de 1828 dice Eckermann a Goethe: "Una formación tan sólida como la que parece haber tenido el Gran Duque es poco frecuente entre la gente principesca". "Muy poco frecuente", contestaba Goethe, "hay muchos, incluso, que son capaces de charlar con fortuna sobre todos los temas posibles; pero no tienen nada en su interior y únicamente arañan en la superficie. Lo cual no es de extrañar cuando se recuerda la pérdida de tiempo y la dispersión de esfuerzos que suelen acompañar a la vida en la corte".

De vez en cuando, Goethe utiliza expresamente en este contexto el concepto de cultura.

"La gente que me rodeaba", dice, "no tenía ni idea de ciencia. Eran cortesanos alemanes y esta clase carecía por entonces de la cultura más elemental".

Y Knigge confirma en cierta ocasión: "No hay lugar en el que el cuerpo de cortesanos constituya una especie propia como lo hace aquí (en Alemania)."

En todas estas manifestaciones se dibuja una situación social muy determinada. Es la misma contraposición que se observa por detrás de la que hace Kant entre cultura y civilización. Pero también con independencia de estas nociones, esta fase y las experiencias originadas en ella se han inscrito de modo profundo en la tradición alemana. Lo que se expresa en ese concepto de cultura, en la antítesis entre profundidad y superficialidad, así como en muchas otras nociones parecidas, es la autoconciencia de una intelectualidad de clase media. Se trata de un sector relativamente poco numeroso muy esparcido por todo el territorio que, en consecuencia, está muy individualizado y, además, de una forma peculiar; no constituye un círculo cerrado de relaciones, una *Society*, como la sociedad cortesana; se compone fundamentalmente de funcionarios y de servidores del Estado en el sentido más amplio de la palabra, esto es, de personas que, de modo directo o indirecto, obtienen sus ingresos de la corte sin pertenecer —salvo raras excepciones— a la "buena sociedad cortesana", a la clase alta aristocrática. Es una clase intelectual que carece de un *hinterland* burgués amplio. La burguesía de comerciantes profesionales, que podría servir como público a los escritos de la intelectualidad, todavía está poco desarrollada en la mayor parte de los Estados de Alemania en el siglo XVIII.

Precisamente es en esta época cuando comienza el ascenso a una situación de bienestar. En cierto modo, la intelectualidad alemana, los escritores, flotaban en el vacío. Las cuestiones del espíritu constituyen su refugio y su campo reservado; mientras que el rendimiento en la ciencia y en el arte es su orgullo. Este sector apenas tiene espacio para la actividad política y para los objetivos políticos. Consecuentemente con la forma de vida y la estructura de su sociedad, las cuestiones comerciales y los problemas económicos son solamente problemas marginales para la intelectualidad. El comercio, el intercambio y la industria todavía están relativamente subdesarrollados y, en gran medida, necesitan de la protección y el fomento de una política real mercantilista, antes que la liberación de sus impedimentos. La legitimización de esta intelectualidad de clase media del siglo XVIII era la autoconciencia y su orgullo residía allende la economía y la política en eso que, probablemente por ese motivo, se llama en alemán "lo puramente espiritual" (*Das rein Geistige*), en la esfera de los libros, en la ciencia, la religión, el arte, la filosofía, y el enriquecimiento interior, en la "formación" del individuo, principalmente a través del libro, en la personalidad. Coherentemente con todo ello, el hecho de que las consignas en las que se expresa esta autoconciencia de la intelectualidad alemana, consignas como "educación" o "cultura", muestren una tendencia tan pronunciada a trazar una clara línea divisoria entre las realizaciones en las esferas mencionadas, en lo puramente espiritual como lo único que es realmente valioso y las de las esferas políticas, económicas y sociales, muy al contrario de las consignas de la burguesía ascendente en Inglaterra y Francia. El destino peculiar de la burguesía alemana, su prolongada impotencia política, la tardía unificación nacional, todo ello ha venido a dar nuevos impulsos en la misma dirección y a fortalecer las nociones y los ideales en este sentido. Y lo primero que se produjo en esta evolución fue esta intelectualidad alemana tan peculiar, carente de una base social suficientemente sólida y que, como primera formación burguesa en Alemania, desarrolló una autoconciencia burguesa extraordinariamente nítida, unos ideales específicos de clase media y un arsenal conceptual muy eficaz, especialmente dirigido en contra de la clase alta cortesana.

En correspondencia con su situación, podemos ver lo que esta intelectualidad consideraba como lo más rechazable y como lo

contrario de la educación y la cultura en la clase superior. Los ataques raras veces se dirigen contra los privilegios políticos o sociales de la aristocracia cortesana; y cuando lo hacen, de modo pusilánime y resignado a su inutilidad. Los ataques se dirigen principalmente contra el comportamiento humano de la aristocracia.

La descripción más significativa de las diferencias entre la estructura de la intelectualidad alemana y de la francesa se encuentra en las conversaciones de Goethe con Eckermann: Ampère había llegado a Weimar; Goethe no lo conocía personalmente pero le había glorificado muy a menudo a los ojos de Eckermann. Para asombro general, resulta que el conocido señor Ampère es un "jovencito vivaz de unos veinte años". Eckermann expresa su asombro y Goethe le contesta (jueves 3 de mayo de 1827): "A vos os ha resultado difícil formaros en el campo y todos los demás, en Alemania Central, hemos tenido que trabajar mucho para acumular la escasa sabiduría que tenemos. Pues, en el fondo, llevamos una vida aislada y pobre. Encontramos muy poca cultura en el pueblo y todos nuestros talentos y buenas cabezas están repartidos por toda Alemania. El uno reside en Viena, el otro en Berlín, otro en Königsberg, otro en Bonn o en Düsseldorf, todos ellos separados entre sí por 50 o 100 millas, de forma que rara es la vez en que se produce un contacto personal o un intercambio personal de ideas. Imaginémoslo lo que sería, pongo por caso, si por aquí pasaran hombres como Alejandro von Humboldt que, en un solo día, me ayudaría a avanzar en aquello que busco y que preciso encontrar más de lo que yo habría conseguido en un año a lo largo de mi camino solitario.

"Imaginaos ahora una ciudad como París dónde se reúnen todos los hombres más eminentes de un estado para enseñarse mutuamente y elevar su espíritu en un intercambio, lucha y emulación cotidianos y donde se abre a la luz pública diaria lo mejor de las ciencias de la naturaleza y del arte, lo mejor que hay en todo el mundo. Pensad en esa ciudad universal en la que el paso por cada puente o por cada plaza nos recuerda un pasado glorioso. Añadid a todo esto que no se trata del París de un época sórdida y carente de ingenio, sino del París del siglo XIX, en el que, hace ya tres generaciones hombres como Molière, Voltaire, Diderot y otros parecidos han elevado a una altura tal el cultivo del espíritu que ningún otro lugar del mundo puede com

parársele. Podréis comprender, pues, que en este florecimiento haya podido aparecer una gran cabeza como la de Ampère y que, a sus veinticuatro años, éste ya haya podido ser alguien.”

Y un poco más adelante, añade Goethe en relación con Merimée: “En Alemania es imposible que alguien tan joven pueda producir una obra tan madura. No es culpable de esto el individuo, sino la situación cultural de la nación, así como la gran dificultad que todos experimentamos en salir adelante por nuestras propias fuerzas.”

Con estas manifestaciones, que constituyen prueba y referencia suficientes en estas consideraciones introductorias, podrá ver el observador con toda claridad la correlación que existe entre el desmembramiento político de Alemania y una estructura específica de la intelectualidad alemana, así como una estructura también específica de su comportamiento humano y de su configuración espiritual. En Francia, toda la intelectualidad se reúne en un lugar, donde mantiene su cohesión en el trato continuo con una buena sociedad más o menos centralizada; en Alemania, en cambio, con sus múltiples pequeñas capitales, no hay ninguna buena sociedad central y unificada, sino que la intelectualidad se encuentra diseminada a lo largo de todo el país. Allí, uno de los medios de comunicación más importantes es la conversación, convertida, además, en un arte desde hacía siglos; aquí, en cambio, el medio de comunicación más importante es el libro y lo que desarrolla la intelectualidad alemana es más un lenguaje escrito unitario que un lenguaje hablado unitario. Allí, el joven se encuentra inmerso desde el principio en un medio de rica y estimulante espiritualidad; aquí, en cambio, el joven de clase media tiene que educarse relativamente solo y aislado. Los mecanismos ascensionales también son distintos en Francia y en Alemania. Y, por último, la manifestación de Goethe muestra claramente cuál es el problema: una intelectualidad de clase media sin base social. Más arriba hemos citado un pasaje suyo según el cual los comerciantes tienen poca cultura. Lo mismo piensa del pueblo. La cultura y la educación son consignas y características de una delgada capa en el medio, que se eleva por encima del pueblo. Los esfuerzos de la propia élite tropiezan no solamente con la indiferencia del pequeño sector cortesano que tiene arriba, sino, también con la escasa comprensión de las amplias capas de abajo.

Sin embargo, es precisamente este escaso desarrollo de los

sectores profesionales burgueses el que constituye uno de los motivos por los que la lucha de la vanguardia de clase media, de la intelectualidad burguesa contra la clase superior cortesana se realiza casi de modo completo al margen de la esfera política y por lo que el ataque se hace predominantemente contra el comportamiento humano de la clase superior, contra rasgos humanos generales, como la "superficialidad", los "convencionalismos externos", la "insinceridad" y otros similares. Las escasas citas que se han reproducido aquí muestran con toda claridad esta interrelación. En todo caso, raramente se condensa el ataque sobre conceptos antagónicos específicos y concretos de aquellos otros que sirven a la autolegitimación de la intelectualidad alemana, como la educación y la cultura; y cuando lo hacen, sin gran intensidad. Uno de los conceptos antagónicos específicos que pueden encontrarse es el de "civilización" (*Zivilisiertheit*) en el sentido de Kant.

Notas

JUAN MANUEL SILVA

Sobre el sentido actual de la filosofía en México

Hace veinte años que algunos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, fueron convocados para hablar sobre el sentido actual de la filosofía en México.¹ La interpretación de su propia tarea que los filósofos llevan a cabo y el intento de definir los elementos que la constituyen son algo que pertenece a la normalidad del trabajo filosófico. En el quehacer filosófico está dada una peculiar autoconciencia: hacer filosofía implica saber qué es filosofía. No es, pues, algo fuera de lo común que los filósofos quieran averiguar cuál es el sentido actual de sus actividades profesionales.

Lo que no es normal es que el filósofo emprenda la tarea de dar cuenta del sentido de su labor ante su comunidad (sea ésta la representada por un ámbito universitario de trabajo, o por un país entero), pues el sentido de ese quehacer casi siempre pasa por ser algo que por consabido se calla. Cuando se trata de explicitar ese sentido, en su autoanálisis la filosofía tiene el propósito de poner el acento en un aspecto diferente; tanto a aquél que tiene que ver con la naturaleza misma de la filosofía como quehacer teórico, como al que se refiere a las exigencias de calidad de los procedimientos de trabajo relacionados con el mismo, para hablar directamente de las condiciones vitales que hacen posible que ella exista como tal y, sobre todo, de las finalidades, igualmente vitales, que se propone. Entonces la pregunta por el sentido de la filosofía no se dirige hacia la dilucidación del *qué* ni del *cómo* sino del *para qué*.

1. ¿Cuál es el sentido de la filosofía?

No se trata de saber cuál es el sentido de la palabra filosofía, queriendo conocer lo que *significa* semánticamente hablando. Esto le interesa al filósofo y a otros hombres cuando plantean preguntas cuya intención es distinta de la que se encuentra por debajo de la cuestión que tratamos

¹ Cfr. "El sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. xxii, núm. 5, enero de 1968.

de examinar aquí. Los profesores que hablaron sobre este tema en la ocasión mencionada coincidieron en pensar que *el sentido* de la filosofía podía precisarse señalando *la tarea* que tenía que llevar a cabo en un momento determinado, que era para ellos el presente y el futuro más inmediato, sin dejar de tomar en cuenta, por supuesto, lo que se había hecho hasta la fecha. El sentido, como tarea, quedó precisado de este modo: 1. Pensar con mayor rigor y precisión para hacer de la filosofía una mejor arma ideológica, es decir, un "instrumento de acción para enfrentarse a una determinada realidad social, política y cultural", creando sistemas originales, que en el pasado no pudieron hacerse por falta de tiempo (Zea); 2. Lograr mayor profesionalismo —rigor técnico— para renunciar completamente a la filosofía como "expresión histórica del pueblo" —"con sabor local"— para acercarse más a una reflexión científica y alejarse cada vez más de la "simple" ideología y de las concepciones personales del mundo y de la vida (Villoro); 3. Distinguir entre la filosofía y no-filosofía a través de un "esfuerzo de tecnificación" —entendido como vigilancia (arma crítica) de la pulcritud lógica de las proposiciones—, en afinidad con dos movimientos filosóficos que no tuvieron "éxito histórico": el positivismo y el neokantismo, para abandonar la filosofía como cosmovisión (Rossi); 4. Fundar la filosofía —como reflexión práctica o *praxis* cuya validez "descansa en el grado de objetividad que recoja o formule"— en los resultados del desarrollo científico, y a la vez beneficiar a la ciencia por medio de sus generalizaciones (Balcárcel), y finalmente, 5. Trabajar con rigor metódico los dos tipos de problemas filosóficos básicos (los incluidos en las filosofías europeas importadas, que habría que enfrentar con afán de verdad en lugar de afán de originalidad, y los que surgen del trasplante de esas filosofías al medio cultural mexicano), comprendiendo, con la ayuda del historicismo, que cuando las circunstancias acosan a los pensadores las ideas —vinculadas siempre a las circunstancias— producen una "filosofía como ideología", "destinada a ponerse en práctica", cuidando que tales ideases formulen de tal modo que sean "visibles para la acción" (Villegas).

Las tareas así fijadas para la filosofía (cuando ésta se autodenomina positivismo lógico y filosofía analítica, marxismo e historicismo) podrían sugerirnos que el sentido de la filosofía es, precisamente, el que ella establece para sí misma como quehacer en una situación histórica determinada. La filosofía no tendría, entonces, un sentido independiente de las circunstancias, éstas serían el punto obligado de referencia, lo cual implicaría una concepción particular del *para qué* de la filosofía o, en cada caso, la creación de un *para qué* apropiado a tales circunstancias, en función de los intereses propios de los filósofos que actúan en ellas, o en relación con lo que en ellas la comunidad les exige.

Esto parece convincente. Pero ¿no significaría una concentración excesiva en el presente, en el que se perdería de vista la conexión de sentido histórico que necesariamente existe entre el pasado y el futuro? ¿Qué es lo que del pasado se podría rescatar para el sentido actual de la filosofía? ¿Qué es lo que se podría legar para el filosofar del futuro? Planteamos estas cuestiones porque ya han pasado muchos años desde que era presente aquel momento histórico de la filosofía y presumiblemente las circunstancias han cambiado. Y aunque no hubieran cambiado. Tal vez ya no sea necesario poner la filosofía al servicio de los intereses ideológicos, con la urgencia de aplicación que puede impedir que el pensamiento piense las cosas de tal modo que le sea posible alcanzar unas verdades objetivas acerca de ellas. Quizá la tarea inmediata ya no sea la de superar a las concepciones del mundo (que siempre habrá que superar para evitar que la filosofía sea sólo expresión de puntos de vista subjetivos) sustituyéndolas por análisis lógicos del lenguaje. Posiblemente no sea ya una buena idea reducir la filosofía a la vigilancia de la pulcritud lógica de los enunciados y sea necesario producir proposiciones verdaderas acerca de problemas auténticamente filosóficos. A lo mejor la filosofía no puede llevarse a cabo como reflexión práctica sino en el sentido de una reflexión *acerca* de lo práctico que no puede atender las "razones" de lo práctico porque desea encontrar verdaderas razones. Puede ser que al formular las ideas filosóficas para que sean viables para la acción tengamos que renunciar a la representación fidedigna de la realidad que queremos obtener a través de ellas, tanto de las "cosas prácticas" como de las que parece que no tienen "sentido práctico".

Ninguna de las tareas que queramos fijar para la filosofía puede justificadamente hacer a un lado la búsqueda de la verdad. Esas direcciones teóricas de la filosofía que mencionamos, y las que ahora estemos dispuestos a compartir, no pueden alterar el sentido de la *tarea permanente* de la actividad filosófica en el mundo: la *búsqueda de la verdad*. Ese sentido constituye la dirección permanente y constante de las faenas teóricas de los filósofos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas e independientemente de los compromisos políticos que la vida en sociedad exige a todos los miembros de la comunidad, y que éstos han de cumplir, en lucha creciente y continuar la adquisición y el mantenimiento de la justicia y la libertad inherentes a un mundo democrático.

Esto no quiere decir que la filosofía recaer en una posición anterior a la del surgimiento de la conciencia de su propia historicidad. La verdad ciertamente no puede concebirse ya como una relación intemporal que puede establecerse independientemente de las situaciones concretas de los hombres, individuos y pueblos. Pero la relación temporal que la

búsqueda de la verdad y su descubrimiento mantienen con las situaciones concretas, no determinan *a priori* e ineluctablemente el carácter de verdaderos (cuando efectivamente lo son) de los conocimientos que pueda alcanzar la investigación filosófica. Y cuando esos conocimientos resultan falsos o improbables, tampoco lo son necesariamente por su vinculación inevitable con circunstancias históricas concretas. Nada de lo que produce el ser humano queda desvinculado de un aquí y un ahora. Pero esta pareja de coordenadas no garantiza por sí misma ni la verdad ni la falsedad de las proposiciones en las que se formulan los resultados de los conocimientos filosóficos o científicos.

Si la verdad no fuera posible, su búsqueda carecería de sentido y entonces la filosofía, como la ciencia, tendría que dedicarse a otros menesteres, pues como tales no tendrían ningún sentido, ni efímero ni permanente. Pero siempre ha habido y seguirá habiendo quienes se ocupen de éstos y otros menesteres que, sean lo que fueren, no tienen por qué ser menos dignos, valiosos, urgentes y necesarios para la existencia humana que la actividad filosófica. Incluso bastaría con que una sola de las direcciones teóricas de la ciencia o de la filosofía demostrara que la verdad es imposible, para que a través de ella tuviéramos un paradigma de la verdad que iluminara la actividad de la comunidad de los buscadores de la verdad, formada por filósofos y científicos. Evidentemente, la superación de las dificultades aparentes y reales que acompañan el tema de la verdad como sentido principal del filosofar, sobrepasan el límite impuesto a estas notas sobre la cuestión del sentido actual de la filosofía. Pero si la filosofía, como la ciencia, no puede ser otra cosa que búsqueda de la verdad, y pudiera demostrarse que la verdad no sirve para la existencia humana, habría que olvidarse de ella para siempre.

2. ¿Cuál es el sentido actual de la filosofía?

No se trata de "superar" las direcciones teóricas de la filosofía a que hemos aludido recordando aquella mesa redonda sobre el tema que nos ocupa. Pero el sentido particular de esas direcciones es suficiente para caracterizar lo que llamamos el sentido de la filosofía en general. Ellas dan vida concreta a la filosofía y cumplen con su misión permanente de búsqueda de la verdad. La pluralidad de posiciones filosóficas constituye una condición necesaria para la posibilidad de llevar a cabo el trabajo constante de búsqueda, formulación, verificación y revisión crítica de las verdades. No tenemos que excluir de ellas ni los temas de sus investigaciones ni sus métodos de trabajo. La actitud polémica es la que sale sobrando. El diálogo verdadero, implicado en la búsqueda de la verdad, es el medio natural del proceso histórico de la filosofía. *El sentido*

actual de la filosofía depende de la capacidad y fecundidad de cada una de las direcciones teóricas de la filosofía para realizar, dialógicamente, el sentido permanente de su misión en el mundo.

Es muy revelador el hecho de que esas direcciones teóricas de la filosofía, y otras que habría que agregar, coincidan en la necesidad del cumplimiento de la exigencia básica de rigor en los procedimientos de trabajo. ¿Para qué habría de ser riguroso en los instrumentos técnico-metodológicos de la búsqueda de la verdad, si al fin y al cabo el descubrimiento de las verdades no fuera lo fundamental en el trabajo filosófico, y su contenido no estuviera fijado por determinaciones objetivas? El *afán de verdad* es el fundamento de la actividad cognoscitiva que llamamos filosofía y ciencia, y sería paradójico que por atender exclusivamente o exageradamente a la utilización que quiera hacerse de las verdades que han de ser descubiertas, se cerrara el camino hacia su descubrimiento.

¿Para qué queremos los seres humanos, individual y comunitariamente, las verdades descubiertas por la ciencia y la filosofía? La respuesta "natural" a esta interrogante, formulada por la actitud pragmática, exacerbada por el predominio de la necesidad,² consiste en buscar para las verdades una utilidad inmediata a toda costa. Bien, quizá sea bueno que la tengan. Pero las verdades alcanzadas sobre la investigación universitaria, científica y filosófica, sobre el fundamento de la libertad del pensamiento y la libertad de cátedra son, por ello mismo, *expresión de la libertad*. ¿Acaso tendría sentido preguntar por la "utilidad" de la libertad? Si la libertad y lo que ella hace posible (verdades científicas y filosóficas, actividades políticas, históricas, artísticas, morales...) ha de "servir" para algo, tendrá que ser para contribuir a que una colectividad de individuos se convierta en una verdadera comunidad de seres humanos. Si tuviéramos que averiguar las cosas radicalmente, la pregunta "¿qué podemos hacer con la filosofía?" tomaría, como lo sugirió una vez Heidegger, esta otra forma: "¿qué hace la filosofía (y todas las actividades libres) con nuestro ser?".

Del hecho de que legítimamente puedan derivarse de la ciencia conocimientos prácticos y útiles para la subsistencia y comodidad a través de la llamada tecnología (el hombre puede hacer uso de todo, hasta de sí mismo y de sus semejantes), no tenemos por qué obtener conclusiones apresuradas, que nos hagan pensar que la filosofía tendría que reducirse a un mero instrumento para la acción política (que ya tiene sus propios instrumentos) o al servicio de mejores causas que la simple búsqueda de la verdad, o que la universidad tendría que convertirse en una especie de empresa que ofreciera sus productos (en calidad de "paquetes de conocimientos") según la oferta y la demanda. Si la universidad quiere "ser útil" para su comunidad ha de seguir siendo una

auténtica universidad: el lugar específico donde el “espíritu” pueda hablar a través de los hombres, si queremos expresar la esencia de la universidad de acuerdo al lema de nuestra universidad nacional. Pero en realidad basta con decir que se trata del sitio en el cual puede manifestarse, cultivarse y mantenerse viva, de modo natural, la libertad de hombre, o mejor dicho, una de sus formas, como libertad de pensamiento. Desde luego, nos referimos a la libertad de los seres humanos que se efectúa realmente en *actos* humanos concretos (Platón descubrió hace mucho tiempo que el pensar es una forma de *praxis*),³ y no a lo que podría concebirse sólo como una extraña entidad abstracta y “especulativa”.

Del mismo modo, si la filosofía quiere realizar su *para qué* radical, que desde Grecia se conceptuó como “formación del hombre” (la filosofía es esencialmente *paideia*), ha de seguir cumpliendo, en su sentido “actual”, el sentido permanente cifrado en el afán de verdad que intenta decir *desinteresadamente* lo que son las cosas en sí mismas.⁴ Es decir, independientemente de intereses particulares y subjetivos. La filosofía y la ciencia *no están desinteresadas* de la realidad (entiéndase bien), de lo que son las cosas y de lo que sucede, de lo que le pasa al hombre y lo que éste quiere que pase, sino de las “razones” subjetivas y los intereses particulares de un individuo o de un grupo de individuos que quiera hacer pasar por “verdades” lo que no es sino mera expresión de sus conveniencias.

3. ¿Cuál es el sentido actual de la filosofía en México?

La filosofía siempre ha sido y será expresión histórica de circunstancias, igualmente históricas, en un sentido peculiar que hace que no sea *mera* expresión de ellas: es búsqueda de la verdad, que se lleva a cabo como búsqueda, motivada *circunstancialmente*, de un conocimiento que rebasa las circunstancias de los pensadores, como *propuesta de unas verdades* que (como tales e incluso como falsedades) corresponde *siempre*, por lo mismo, a un nivel de universalidad, aunque *siempre* y en todos los casos tales propuestas se formulen en situaciones concretas y particulares, y en función de problemas que pueden ser referidos a ellas (pensadas *siempre* desde un aquí y un ahora, igualmente concretos).

La investigación filosófica es *universalidad en situación*, es decir, una producción teórica cuyas propuestas de verdades, trabajo hermenéutico y revisión crítica constante tienen *siempre* coordinadas espacio-temporales, cuyo contenido trasciende *siempre* esas coordinadas. Por eso tiene una plena justificación el que, en situaciones concretas (digamos en 1968 o en 1988) de una comunidad (México) podamos hablar del “sen-

² Cfr. Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, FCE, México, 1972, *passim*.

tido actual” de la filosofía. Este sentido actual, como hemos tratado de sugerir, no puede desvincularse del sentido permanente del filosofar. Las diversas direcciones teóricas de la filosofía, que constituyen expresiones particulares en la situación concreta y que trabajan dialógicamente entre sí (independientemente de que el diálogo sea privado y silencioso, o público y de viva voz), producen ese “sentido actual” a través de la *vigencia* que ellas tienen en relación directa con su capacidad para el análisis crítico y la propuesta de verdades. En cambio, su vigencia se irá menguando y tenderá a extinguirse inevitablemente cuando la posición o dirección filosófica haya agotado sus propios recursos epistemológicos para la búsqueda de la verdad. Lo que sería una vez más paradójico e inadmisiblemente, sería que al programar las tareas concretas del sentido “actual” de la filosofía, en una situación determinada, se cancelara con ello el cumplimiento de su tarea esencial y permanente.

Ciertamente ese sentido “actual” de la filosofía en México puede identificarse con el sentido “actual” de la filosofía en cualquier otro lugar del mundo. Por el contrario, lo que podría caracterizar el modo particular en que se cumple con esa *misión actual y permanente* de la filosofía tiene que ver exclusivamente con las coordenadas espacio-temporales inherentes a la actividad filosófica, y puede descubrirse mediante un examen detallado de la *situación teórica* del filosofar en México, que puede precisarse mostrando cuáles problemas se han planteado, cuáles se han resuelto o se han abandonado y cuáles quedan por resolver, y sobre todo, poniendo de manifiesto de qué modo se ha llevado a cabo el trabajo con esa problemática filosófica.

Esa y otras cuestiones se refieren al *qué se hace* en (y *cómo se hace*) la filosofía en México para cumplir con lo que ella siempre se ha propuesto como tarea propia: la búsqueda de la verdad. En relación con el *qué* y el *cómo* tiene sentido la pregunta de si la filosofía mexicana ha alcanzado o no su “mayoría de edad”.⁵ La situación teórica de la filosofía en nuestro país, limitándonos aproximadamente al período que ha transcurrido en los últimos veinte años (de 1967, en que se habló del sentido de la filosofía en México en la ocasión ya referida, a 1986, en que se vuelve a relexionar públicamente sobre este tema), podría hacerse evidente, en una primera fase, utilizando como guía y criterio de especificación temática y de determinación de la calidad de los procedimientos técnicos de investigación filosófica, una mínima cantidad de publicaciones: Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis* (1967); José Gaos: *Del hombre* (1970); Eduardo Nicol: *El porvenir de la filosofía* (1972); Ramón Xirau: *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental* (1975); Leopoldo

³ Cfr. Eduardo Nicol, *La primera teoría de la praxis*, UNAM, 1978.

⁴ Cfr. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, FCE, México, 1965, *passim*.

Zea: Filosofía de la historia americana (1978); Luis Villoro: *Crear, saber y conocer* (1982) y Juliana González: *El malestar en la moral* (1986).

Pero la "mayoría de edad" de nuestra filosofía no se viene alcanzando sólo mediante el abandono de viejas formas de filosofar (en las que el filósofo se limitaba a expresar su circunstancia en concepciones personales del mundo, a ser divulgador de la cultura o a ser especialista en generalidades a través de escritos imaginativos, más próximos a la literatura y a los ensayos ideológicos que a la investigación científica), sino también por medio de la recuperación de un sentido pleno del afán de verdad, que consiste en realizarlo metódicamente (sistemática, racional y objetivamente) para propiciar, cada vez más, un trabajo filosófico serio y riguroso.

Para terminar, quisiéramos agregar que si se puede recuperar *en general* ese carácter metódico y sistemático del trabajo de los grandes maestros de la filosofía en todos los tiempos (que impide hasta donde es posible toda la variedad de estilos y opiniones meramente subjetivos), podemos esperar entonces que el beneficio que presta la filosofía a la situación concreta de una comunidad pueda aprovecharse más cabal y efectivamente.

⁵ Luis Villoro, "Perspectivas de la filosofía en México para 1980", en el volumen colectivo publicado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM: *El perfil de México en 1980. 3. Sociología, política y cultura*, Siglo XXI, México, 1972, pp. 607-617.

EDUARDO MILÁN

Una “nueva” generación en el horizonte de lo probable

La última gran generación poética latinoamericana es la que puede denominarse con el nombre de “maestros herederos de la vanguardia”. Una generación que no puede medirse con el eje diacrónico-histórico, sino, mejor, a partir de una actitud programática clara: la actitud crítica frente al lenguaje poético. Una generación que se mira en el espejo de Rubén Darío, lo reverencia y, a la vez, lo quiebra. Bajo el nombre de “maestros herederos de la vanguardia” distingo dos grupos bien definidos: el primero, inmediato a la ruptura del maestro modernista, integrado por Vicente Huidobro, César Vallejo, Pablo Neruda y Oliverio Girondo. El segundo, un grupo de dos, tardío respecto a la avanzada modernista, pero igualmente ejemplar: Octavio Paz y José Lezama Lima. Distintas coordenadas mueven las obras de estos poetas pero su práctica está unificada por el abandono de la encrucijada neorromántica, esto es, por el reglamento del “ego lírico”. El yo poético, a partir del momento de la puesta en escena de la hiperconciencia frente al lenguaje, pasa al lugar de la neutralidad. En la poesía de estos “herederos” el titular del poema, otrora *hablante ficticio*, desaparece bajo la masa opaca del lenguaje. Ya nadie habla más que el lenguaje.

En términos teóricos la herencia que reciben de la vanguardia es el abandono de la práctica del poema como correlato inmediato de una “idea” de la realidad. En otros términos: la mimesis o práctica de la norma es abandonada por una poética de la *invención*, una poética que hace surgir al texto prácticamente “de la nada”. El texto se funda en su propia experiencia, como rompiendo con toda forma de tradición canónica y fundando una nueva forma de relación con la herencia: el diálogo intertextual. Ahora los textos dejan de lado toda pretensión epigonal y se instalan como presencias inaugurales. Dos casos ejemplares: *Altazor* de Vicente Huidobro y *Blanco* de Octavio Paz. El *habla de Altazor* nace a los treinta y tres años, a la edad de la muerte de Cristo: es un habla que nace fundada en la muerte de una tradición, la judeo-cristiana. *Blanco* de Octavio Paz abre con la “simiente latente” del comienzo. Son dos textos que reconocerán la tradición precisamente en el momento en que la inventen. Los otros ejemplos no son menos relevantes. *Trilce*, de César Vallejo, representa el momento de mayor ruptura sintáctica que registra la poesía latinoamericana del siglo. Una sintaxis que se desencadena como

desenmascaramiento de la lógica aristotélico-cartesiana que funda la idea de Poder en Occidente. El texto de Vallejo *no se entiende*: la misión está cumplida. Sólo puede percibirse una conciencia en lucha casi corporal con el lenguaje poético, una conciencia fragmentada que dialoga con la imagen que Mallarmé otorgara a su aventura más radical: las “subdivisiones prismáticas de la idea” de *Un coup de dés*. El texto de Vallejo no es una “obra abierta”, en la medida en que el lector no puede reordenar el desastre: hay astillas que el lector recibe en su cuerpo perceptivo con impavidez. Neruda entra a la materia de las *Residencias* como un iniciado que oculta sus fuentes iniciáticas. Pretende dar cuenta de una aventura sin antecedentes en la lírica occidental: su lenguaje titubea, se dice y se desdice, rompe directamente el diálogo con los referentes del mundo para privilegiar un único referente: el signo mismo, el que no puede hablar, el “que no dice”, pero que es testigo del mundo mudo de las cosas, al convertirse en una cosa más. En un sentido sartreano, las palabras están “en situación” poética: se han vuelto cosas dentro del texto.

Oliverio Girondo construye sus textos a partir del impulso propio del verso: largas tiradas que dependen de la respiración del poema y que ya no pueden obedecer a ningún canon establecido. Sus poemas no tienen tema, ni siquiera el gran tema del comienzo. Todo origen —aun el origen del poema— está perdido. Sólo queda la *performance* de un texto que ha nacido y que morirá ahí, en la página. Y lo que es pérdida de origen en Girondo es pérdida de centro en Lezama. El barroco, el amaneramiento y la suntuosidad de la metáfora señalan un lugar vacío: el mundo, que no puede ser ordenado ni siquiera con el *figimient*o textual. Lo que queda es el espectáculo metafórico, la ligazón ocasional de dos imágenes para dar cuenta de un caos. Lezama acepta el caos; ¿lo acepta el caos a él? Su obra es, todavía, indescifrable.

¿Cuál es el legado de esta actitud frente al lenguaje? En primer lugar, un soslayar el área semántica como definidora del suceso poético. El significante se ha privilegiado de tal manera que, de ahí en adelante, no será posible relegarlo a su sola condición material. Es más: ahora es el significante el que creará al significado. Ya no será posible dar cuenta de las tormentas del espíritu sin dar, a la vez, cuenta de los tormentos del lenguaje. El lenguaje se exhibe como condición *sine qua non* o piedra de toque para la poesía. Un lenguaje en plena exhibición, sí. Un lenguaje narcicista, sí. Pero, también, el reconocimiento y, más aún, la fundación en la poesía latinoamericana de un eje dialógico que charla con lo mejor de la tradición poética occidental: la poética provenzal y Dante, el lenguaje pre-verbal de San Juan de la Cruz y Luis de Góngora, la metafísica corporal de John Donne y la pureza materialista de Mallarmé. Un lenguaje que dialoga con los fundadores de la *concretud*.

Reseñas

Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México, 1845-1848*, EOSA, México, 1988, 282 pp. ISBN 968 6672 66-4

Acaba de salir a la luz pública una precisa investigación llevada a cabo por Miguel Soto sobre una serie de circunstancias que se había vuelto una especie de tabú: las intrigas para transformar el México independiente en una monarquía con un príncipe de la Casa de Borbón a su cabeza. Proyecto concebido en Madrid por el *factotum* de la política española de la década de los cuarenta del siglo pasado: el general Ramón María Narváez. Este proyecto contó con la colaboración entusiasta de uno de los personajes más astutos y hábiles que produjo la diplomacia española ochocentista: Salvador Bermúdez de Castro y Díez.

El joven historiador Soto realizó un documentadísimo trabajo que presentó como tesis doctoral en la Universidad de Texas en Austin y pudo beneficiarse de la consulta de fuentes documentales existentes en la biblioteca de dicha universidad. Es particularmente importante el empleo que realiza de la correspondencia del general Mariano Paredes y Arrillaga, la espada que emplearon tanto Bermúdez de Castro como otro personaje mexicano implicado en la intriga, nada menos que don Lucas Alamán. También el archivo de don Valentín Gómez Farías fue consultado con profusión. La correspondencia de Bermúdez de Castro con el Primer Secretario del Despacho de Estado —como entonces se llamaba al ministro de Asuntos Exteriores— se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Soto lo consultó a través de fotocopias que le fueron remitidas. Tal vez fue ésta la circunstancia que le lleva a confundir un “Memorandum” firmado por el marqués de Miraflores con fecha 17 de febrero de 1846, con el resto de la documentación, que abarca como acertadamente lo afirma el autor de agosto de 1845 a junio de 1848, pero nosotros que hemos tenido la oportunidad de consultarla directamente sabemos que se localiza no sólo en el legajo citado, sino en otro más. Para complementar el tema es preciso consultar la documentación del Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores en el Palacio de Santa Cruz en Madrid, así como el “Archivo Narváez” de la Real Academia de la Historia de la misma capital.

Pese a estas limitaciones, el autor tuvo acceso a la documentación fundamental y sobre esta base armó una muy acertada investigación, que a los historiadores nos hacía mucha falta, pues por fin se da a conocer en todos sus pormenores un tema crucial de nuestro atribulado siglo XIX. Miguel Soto no se queda en la mera erudición; sus análisis son

especialmente certeros dentro de un clima de crítica ponderada, reflejo de su sólida formación histórica.

Un mejor conocimiento de la historia de España durante este periodo hubiera redundado en mayor profundización y sin duda, sus juicios hubieran sido más certeros. Ciertamente que la época en que se enmarca el estudio es muy compleja y confusa, tanto en México como en España. Con respecto a este país el autor se remitió únicamente a la obra de José Luis Comellas: *Los moderados en el poder, 1844-1854*,¹ y no fue orientado para tener acceso a las últimas obras producidas por los historiadores españoles.² Esa circunstancia le lleva a cometer errores históricos como el hacer correligionarios a Javier de Istúriz y a Salustiano Olózaga (p. 227); o el afirmar que el cargo de Primer Secretario del Despacho de Estado es lo mismo que el del Presidente del Consejo de Ministros (p. 84), que aunque en muchas ocasiones fue detentado por la misma persona, tienen funciones completamente distintas. Imprecisa también es la afirmación de que Ángel Calderón de la Barca acababa de arribar a la ciudad de México cuando tuvo lugar la revolución de 1841, que derribó la segunda administración de Bustamante (p.41), ya que Calderón había presentado sus cartas credenciales ante el propio Bustamante en diciembre de 1839. Incluso cuando Santa Anna, Paredes y Valencia se sublevaron, don Ángel ya había sido declarado cesante por el gobierno de Espartero y llamado a Madrid. No obstante, creemos que son errores nimios comparados con el placer que produce la lectura y como nos va describiendo todos los pasos de la conspiración monarquista. A los que nos apasiona el tema, podemos apreciar los esfuerzos casi detectivescos que el autor tuvo que realizar para llevar a feliz puerto su proyecto. Este trabajo es sin duda una buena muestra de una nueva generación de historiadores mexicanos. Deseamos que el trabajo de Soto sea el pionero de una serie de estudios que alcancen cuando menos su nivel.

RAÚL FIGUEROA

¹ Madrid, CSIC. Escuela de Historia Moderna, 1970.

² Como obras generales importantes para estudiar la historia política española ochocentista, señalaremos: Raymond Carr, *España, 1808-1839*. Barcelona, Ariel, 1970. Vicente Palacio Atard, *La España del siglo XIX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971. Los dos son útiles manuales. Una puesta al día de las últimas investigaciones se encuentra en el grueso volumen dirigido por el Profesor José María Jover Zamora, *La era isabelina y el sexenio democrático, 1834-1874*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981. Para el estudio del partido político español que monopoliza casi toda la época isabelina: Francisco Cánovas Sánchez, *El partido moderado, 1843-1854*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982. Para historia social el mejor estudio es el de Clara E. Lida, *Anarquismo y revolución en la España del siglo XIX*. Madrid, Siglo XXI, 1972.

Gabriel Zaid, *De los libros al poder*, Grijalbo, Colección Enlace, Política y Economía, México, 1988, 309 pp. ISBN 968-419-453-6

“Se ha despreciado a los hombres de libros como gente sin sentido práctico. A su vez, los hombres de libros han despreciado a los que viven sumergidos en la práctica, sin remontarse más allá. Con esos antecedentes, no sería de esperarse que los libros fuesen una vía al poder. Sin embargo, nuestro país, que estuvo dominado por una oligarquía revolucionaria, hoy está dominado por una oligarquía universitaria.”

Gabriel Zaid analiza, con su estilo sabroso, mezcla del conocimiento y la claridad mental, cómo a través de la historia los libros han preparado para el poder y cómo hombres de libros, v. gr: Tales de Mileto, Platón, Confucio y Quevedo han abordado la cuestión. Se refiere también a lo que, en la época contemporánea, ha sucedido en México y en Centroamérica, en especial en El Salvador y Nicaragua.

Observa que “muchas gente preparada cree que el poder debe estar reservado a la gente preparada, aunque haga una burrada tras otra. No puede creer que un campesino, que le deba el poder a su comunidad y le tenga que rendir cuentas, gobernará mejor que un licenciado que le deba el poder a su sinodal y no le rinda cuentas a nadie. Para mucha gente preparada es inconcebible someterse al voto de la gente menos preparada. Hasta le parece un peligro para el país: esa gente es tan primitiva, tan manipulable, que fácilmente votaría por Hitler. Por su propio bien, es mejor que todo siga en manos de la oligarquía universitaria: la gente que no le debe el poder a los votantes sino a otros universitarios, capaces de apreciar sus ideas avanzadas, sus méritos curriculares.”

El hombre de libros que es Zaid afirma, con la honestidad que lo caracteriza: “Tardé mucho en descubrir que yo era parte de esa oligarquía. Los espejeros quisiéramos creer que no tenemos intereses particulares (sociales, políticos, económicos, relacionados con la construcción de espejos): únicamente intereses superiores (Verdad, el Arte, el Pueblo, la Historia, el Progreso). Tenemos ambos. Y, para conciliarlos, es mejor distinguirlos.”

De los libros al poder está formado por una serie de ensayos hechos por Gabriel Zaid entre 1976 y 1988. El hilo conductor es el análisis de la cultura del poder. Varios escritos fueron publicados originalmente en las revistas *Contenido*, *Vuelta* o en *Plural*. Otros forman parte de los libros *Cómo leer en bicicleta* y *El progreso improductivo*. Todos “...fueron revisados y a veces reescritos hasta el extremo de reducir un artículo a la mitad, combinar dos en uno, cambiar el título o introducir noticias posteriores a la primera publicación.”

El libro es una invitación a la reflexión, extendida en el contexto de un país en el que los civiles se sienten más preparados que los militares y los eclesiásticos; en donde, "en 1987, por primera vez en la historia, el señor presidente designó como sucesor a un doctorado. Culmina así un proceso iniciado en 1945, cuando el último general presidente designó como sucesor a un licenciado... Así sucede, paradójicamente, que cuando en México hay más gente preparada que nunca, con más poder que nunca, el país no está mejor que nunca. ¿De qué ha servido tanta preparación?"

LUZ MARÍA SILVA DE MEJÍA

Jean Baudrillard, *De la seducción*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1986, 175 pp. ISBN 84-376-0277-7.

Hace unos cuantos años, cuando se superó la moda de sólo practicarlas, pasando a teorizar sobre las "estrategias frías" y McLuhan demostraba el movimiento andando, es decir seduciendo masivamente con su discurso sobre los *mass media* en libros consagrados por la hora como *best sellers* y que —respetando la metáfora térmica— hoy podríamos decir que (al menos como consecuencia de tanto manoseo y luces centradas en su desciframiento) más que demolidos han sido derretidos, Umberto Eco publicó un ensayo que, por lo mismo, exigiría calificásemos de "cálido" —y reconfortante. Hoy que un experto en el diagnóstico del clima cultural de la época como Baudrillard observa que los rigores ambientales imperantes nos someten al desamparo de una intemperie congelada, acudimos al temple de Eco para articular nuestro reconocimiento.

Lo dicho entonces por Eco siempre me ha resonado cuando leo a Baudrillard, no sólo porque éste hace eco de algunas tesis de McLuhan sino porque cultiva un estilo medio pariente al de él. También lo encuentro medio pariente de otros franceses en su gusto por abofetear al interlocutor —y no me refiero al apache parisino estereotipado por Jean Gabin—, autores modernos, posmodernos, retomodernos... con mucho *charme* en el sublimado verbal o, ya que estamos, seducción.

Eco decía que era frustrante intentar tomar notas progresivas de la lectura de McLuhan con vistas a una reseña porque su expresión era de tipo oracular, exponiendo interpretaciones sintomáticas aisladas, escondiendo las claves del cifrado en otra parte del texto y suprimiendo nexos. Por lo que su crítica consistía entonces —si se nos permite— en una contra críptica, en una labor de desciframiento, que en lo principal era simple tarea toponómica, salvar los accidentes abiertos en el discurso mediante el tendido de los traños escamoteados. (Elemental

tratándose de teoría de la comunicación y no mera literatura de entretenimiento, ¿no?) Para dar cuenta de McLuhan recomendaba Eco simular que se lo iba a explicar a un amigo acabada su lectura, entonces la espontánea ilusión operaría un reacomodamiento más razonable de las partes. Lo hemos tenido en cuenta.

En el epílogo acaba también Baudrillard con sus intermitencias características y nos deja ver una estructura (no fuera a ser que con tanto malabarismo no lo comprendiéramos): trazando un paralelismo con el proceso de genealogía de la obra de arte formulado por W. Benjamin —que sedujera también a McLuhan—, Baudrillard asigna al presente "una desaparición total del original de la seducción, de su forma ritual como de su forma estética, en provecho de una distribución, en todos los sentidos, en la cual la seducción se convierte en la *forma informal de lo político*... inseparable de la tecnicidad". Hemos rebasado no sólo la era de la regla y del ritual, sino también la de la ley y lo contractual, para vivir en la Norma y los Modelos.

"Ni siquiera tenemos un término para designar lo que está sucediendo a la socialidad y a lo social." Precisamente porque "designar" alude referencia a un significado que ya no tiene lugar, que brilla por su ausencia. Vivimos encandilados por el más puro y simple resplandor de las presencias. Escaparate que acapara y equipara todo referente, la exhibición sin reservas es insignificante.

La seducción está signada a volver reversibles todos los signos, su estrategia es la de la ilusión, con ella muere la realidad a manos de las apariencias. La seducción es succión del sentido de todo discurso, y su ciclo es insigne porque, al seducir todo término, no tiene término. Los signos seducidos secretan sus entrañas, sin secreto perduran como simulacro que guarda las apariencias, pero nada más; detrás el vacío.

"La sombra seductora del discurso hoy planea sobre el desierto de la relación social y del mismo poder." La seducción asedia como la sed a cada paso del desierto. Un modelo de comunicación, "que es la forma que le queda al lenguaje cuando no tiene nada que decir", reproducido hasta el infinito por una omnipresente red mediática remeda sin remedio las relaciones sociales; vivimos un artificio sin densidad, "como holograma de lo social"

"Vivimos de la seducción, pero morimos en la fascinación", y lo fascinante no pertenece al orden de lo imaginario sino al máximo de referencia. La realidad desaparece en las aparatosas apariencias: hiperrealidad.

Paradójicamente sucumbimos a los desencantos de la seducción. Mientras que en la "etapa estética" la seducción estaría simbolizada por el artificio del *trompe-l'oeil* ("más falso que lo falso"), que encierra el secreto de una simulación encantada, hoy somos seducidos por el colmo

del simulacro, la simulación desencantada del artefacto porno ("más verdadero que lo verdadero").

Cultura porno por excelencia, su obscenidad se muestra en el simulacro de veracidad y en su voracidad histérica. Descompone la visión de lo real en voyeurismo infinitesimal y seduce al deseo con el apremio de su satisfacción. La sublimación no cabe porque no tiene límites, todo es puesto a la vista en el mismo plano superficial para ser devorado en el acto de provocar el apetito. Toda intención es disuadida, nada tiene sentido: represión absoluta.

"Somos una cultura de la eyaculación precoz", culmina sin más contiencias Baudrillard, también persuadido de que "todos los discursos son como un comentario de sexo y de deseo". Pero, como los efectos superficiales se conjugan al conjuro de la seducción, "hasta el discurso sexual está continuamente amenazado de decir otra cosa distinta a lo que dice". Creemos que aquí reverbera lo más seductor que puede decirse de la seducción, que puede ser algo distinto, otra cosa, algo más... Pero, ¡recaído! porque si forzamos a la verdad hasta su más impúdica desnudez la perderemos en una orgía sin fin. La seducción es dominio implacable de la reversión, sin revulsión posible; Baudrillard no pone reparos a curarse en salud: "Todo es seducción, sólo seducción".

De la seducción es un trabajo que antes de la primera página seduce, desde su título, y hasta después de leída la última (nos ha incitado a su recensión) y no por vacuo juego de artificios. Quizá más que en cualquier otro del autor el contenido justifique su forma espasmódica, reprimida, como previniendo que la materia al derramarse sin reservas pudiera perder fecundidad. Eco llamó entonces a este dominio el *cogito interruptus*.¹

Inevitable ahora la sospecha de que también es un libro seducido; que no merece dejarse abandonado.

ALBERTO SAURET

¹ Título del mencionado ensayo, incluido en *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Editorial Lumen, Madrid.

HABLEMOS
DE DINERO

INVERCREMI.

El pase perfecto a la gran jugada.

En este competitivo juego, la jugada más sencilla lo lleva al triunfo. Invercremi es el nuevo y más sencillo instrumento financiero que da a sus ahorros el pase perfecto a la inversión.



Sencillez de operación, directamente en cajas.



Atractiva productividad de su dinero.



Disposición inmediata en el momento que usted lo requiera.



Control de su saldo en un estado de cuenta mensual.



Su capital se invierte en un fideicomiso que asegura el patrimonio de su familia.

Dé a sus ahorros el pase perfecto para la gran jugada.
Invercremi.

Venga a Banca Cremi.
Hablemos de Dinero.

 **BANCA CREMI**

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

octubre, 1988

453

◆ *Ensayos de Pablo González Casanova, Gilberto Guevara Niebla
y Mario Ruiz Massieu*

◆ *Luis Villoro* ◆ *Ramón Xirau* ◆ *León Olivé* ◆ *Fernando Danel*
◆ *Mariflor Aguilar:*

Carlos Pereyra, el filósofo y su sombra

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
Apartado postal 70 288, 04510 México, D.F. Tel: 550-5559 y 548-4352

Suscripción
 Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de *veinticinco mil pesos 00/100 moneda nacional*
 Adjunto cheque por la cantidad de 90 Dlls. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)

Nombre

Dirección

Colonia

Ciudad

Estado

País

Teléfono

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



El más útil de los útiles escolares.

La incorporación de la computadora como herramienta didáctica se convierte en un auxiliar invaluable para el maestro.

Así, después de haber sido introducida en el terreno universitario, ahora la computación se ha incorporado también en la educación básica e intermedia.

De esta manera, con el Centro de Soporte y Desarrollo de IBM se ayuda a los maestros a disipar sus dudas y a apoyar a las nuevas generaciones que pronto desempeñarán los trabajos más calificados, usando la computadora como el más útil de los útiles escolares.

IBM presente para un mejor futuro.

IBM
IBM de México, S.A.

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

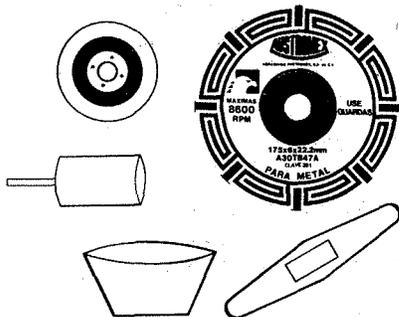


518-1784

La

Un diario a la medida de su tiempo

MAS DE 30 AÑOS SIRVIENDO A LA INDUSTRIA MEXICANA



AUSTRUMEX[®]

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.


LA GACETA
DEL FONDO DE CULTURA ECONOMICA

- 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.

Alfred Kazin
**UNA
PROCESIÓN**

Cien años de literatura
norteamericana

La crítica literaria alcanza con Kazin el mismo valor que tuvo con Edmund Wilson: no es una exageración afirmar que *Una procesión* tiene todos los méritos intelectuales para convertirse en el *vademecum* imprescindible para conocer la literatura norteamericana de 1830 a 1930.

Un retrato de la sociedad norteamericana a través de su literatura.


FONDO DE CULTURA ECONOMICA

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 querrela
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

ediciones era

**CUADERNOS
POLITICOS**
52

**LA NACIÓN CONTRA LAS
CULTURAS NACIONALES**

**HÉCTOR DÍAZ POLANCO
MANUEL GAMIO
GUILLERMO BONFIL
BENEDICT ANDERSON**

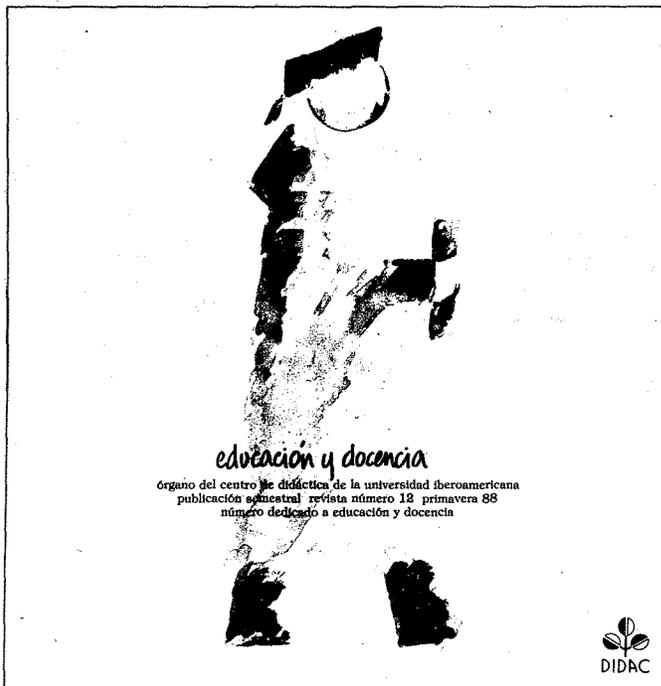
**JOSEP M. COLOMER
ROBERT BARROS
ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ**

**EL INCIERTO VALOR
DE LA DEMOCRACIA**

EDICIONES ERA / AVENA 102 / 09810 MÉXICO, D.F. ☎ 581 77 44

■ GUADALAJARA ☎ 14 90 84 ■

didac



Revista Didac.
Perspectiva sobre la Docencia.

Últimos números Publicados.

- No. 11.- Docencia y Currículo (Otoño 87)
- No. 12.- Educación y Docencia (Primavera 88)

Próximos números.

- No. 13.- Valores y Actitudes en la Educación (Otoño 88)
- No. 14.- Desarrollo de Habilidades (Primavera 89)

Informes.

Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana
Prolongación Paseo de la Reforma No. 880
Lomas de Santa Fe, México D.F. C.P. 01210
Tels: 5•70•70•70 Ext. 1281 5•70•76•22

De venta en las principales librerías del D.F.

suscríbese 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	
Uno más uno para usted que sí lee....	
seis meses \$30,000.00	
llame al 563-99-11 exts. 126, 127, 221 y 222.	

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.

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 • GRANÉN 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																																							
<input type="checkbox"/> \$ 12,000.00 Distrito Federal <input type="checkbox"/> \$ 15,000.00 Interior de la República Mexicana <input type="checkbox"/> 30 Dls. USA Extranjero	<input type="checkbox"/> \$ 4,000.00 M.N. República Mexicana <input type="checkbox"/> 8 Dls. USA. Extranjero.																																							
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	<table border="1" style="width: 100%; text-align: center; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th colspan="13">Números deseados</th> </tr> <tr> <th>1</th><th>2</th><th>3</th><th>4</th><th>5</th><th>6</th><th>7</th><th>8</th><th>9</th><th>10</th><th>11</th><th>12</th><th>13</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td> </td><td> </td> </tr> </tbody> </table>	Números deseados													1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13													
Números deseados																																								
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13																												
Nombre _____ <div style="display: flex; justify-content: space-between; font-size: small;"> Apellido Paterno Materno Nombre </div> Ocupación _____ Dirección _____ Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____ Ciudad _____ Edo. _____ País _____ Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____																																								

