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

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

18

CORNELIUS CASTORIADIS *Poder, política, autonomía*
MARTHA ELENA VENIER *México para extranjeros*
SAMUEL GONZÁLEZ *La relación lenguaje-metalenguaje*
SOFÍA GALLARDO *Foucault y la ideología*

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA *Gramática del silencio*
KARL KOHUT Artemio Cruz *búsqueda de valores*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO
otoño 1989

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

ESTUDIOS
filosofía / historia / letras

18

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

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

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

18

otoño 89

Rector: Javier Beristain
Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez
Director: Julián Meza
Jefe de redacción: Alberto Sauret
Secretaría de redacción: Nora Pasternac
Administrador: José Barba
Consejo editorial: Margarita Aguilera, Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla, Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Raúl Figueroa, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Carlos Mc Cadden, Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

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

ESTUDIOS aparece en primavera, verano, otoño e invierno.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Precio del ejemplar: $5,000 M.N. D.F. Extranjero: 8 dls. U.S.A.
Suscripción anual (4 números): $20,000 M.N. D.F.,
$25,000 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
Tipografía en láser, formación negativos, impresión y acabado
Multidiseño Gráfico S.A.
Oaxaca núm. 1, San Jerónimo Aculco, México, D.F. C.P. 01000
Tel: 6-52-52-11

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

Índice

TEXTOS

Cornelius Castoriadis
Poder, política, autonomía 7

Martha Elena Venier
México para extranjeros 37

Samuel González
La relación Lenguaje Objeto-metalenguaje 47

Sofía Gallardo
Foucault y la ideología 73

Coloquios y conferencias

Ignacio Díaz de la Serna
Gramática del silencio 91

Karl Kohut
La historia de Artemio Cruz, *búsqueda de valores* 95

NOTAS

Rodolfo Vázquez
Respuesta a J. M. Orozco y J. Rabasa 107

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

RESEÑAS

Julián Meza
Ya Ding, Los herederos de los siete reinos 115

Julián Meza
Roberto Calasso, La ruina de Kasch 116

Federico Patán
Evodio Escalante, La intervención Literaria 118

Jorge Hernández
Enrique Krauze, Personas e Ideas 121

Alberto Sauret
Sergio Bagú, La idea de Dios en la sociedad de los hombres 126

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

CORNELIUS CASTORIADIS*

Poder, Política, Autonomía**

El autodespliegue de los imaginario radical como sociedad y como historia —como lo social-histórico— se hace y sólo puede hacerse en y por las dos dimensiones de lo instituyente y lo instituido.[1] La institución, en el sentido fundador es creación originaria del campo social-histórico —del colectivo-anónimo— que sobrepasa, como *eidos*, toda "producción" posible de los individuos o de la subjetividad. El individuo —y los individuos— es institución, institución de una vez para siempre e institución cada vez diferente en cada sociedad diferente. Es el polo cada vez especificado de la imputación y de la atribución sociales normadas, sin lo cual no puede haber sociedad.[2] La subjetividad, como instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad) es *proyecto* social-histórico, cuyo origen (repetido dos veces, en Grecia y en Europa occidental, bajo modalidades diferentes) se puede fechar y localizar.[3] En el centro de los dos la mónada psíquica, irreductible a lo social-histórico, pero formable por éste casi sin límite a condición de que la institu-

* Filósofo y ensayista de,origen griego,profesor de la Universidad de París. Entre sus últimas obras traducidas al castellano destacan *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto.*

**Traducción de Silvia Pasternac.

1 C. Castoriadis, "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou barbarie* nº 36-40, abril 1964-junio 1965, retomado después como última parte de *L'institution imaginaire de la societé*, Paris, Le Seuil, 1975. Citado a partir de ahora como Castoriadis 1964-65 (1975) para la primera parte, y Castoriadis 1975 para la segunda parte; ver p. 153-157, 184-218 y la segunda parte *passim*.

2 C. Castoriadis 1975, cap. VI.

3 C. Castoriadis, "Létat du sujet aujourd'hui", *Topique* nº 38 (1986), p. 13 ss; citado a partir de ahora como Castoriadis 1986.

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

ción satisfaga ciertos requisitos mínimos de la psiqué. El principal entre éstos: proveer a la psiqué del *sentido diurno*, lo cual se hace forzando e induciendo al ser humano singular, a lo largo de una enseñanza comenzada desde su nacimiento y reforzada durante su vida, a investir y a volver sensatas para él las partes emergidas del magma de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que mantienen a ésta y a sus instituciones particulares juntas.[5]

Es evidente que lo social-histórico va infitamente más allá de toda "inter-subjetividad". Este término es la hoja de parra que no alcanza a cubrir la desnudez del pensamiento heredado con respecto a esto, su incapacidad de concebir lo social-histórico como tal. La sociedad no se puede reducir a la "inter-subjetividad", no es un frente-a-frente multiplicado indefinidamente, y el frente-a-frente o el espalda-a-espalda sólo pueden tener lugar entre sujetos ya socializados. Ninguna "cooperación" de sujetos podría crear el lenguaje, por ejemplo. Y una asamblea de inconscientes nucleares sería infinitamente más bosquiana que la peor sala de los agitados de un viejo asilo psiquiátrico. La sociedad, en tanto que *siempre ya instituida*, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra de lo imaginario radical como instituyente que se hace ser como sociedad instituida e imaginario social particularizado cada vez.

El individuo como tal no es, por eso, "contingente" en relación con la sociedad. Concretamente, la sociedad sólo es mediante la encarnación y la incorporación, fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias, por los individuos vivientes, parlantes y actuantes. La sociedad ateniense no es otra cosa que los atenienses —sin los cuales no es más que los restos de un paisaje trabajando, pedazos de mármol y de jarrones, inscripciones indescifrables, estatuas rescatadas en algún lugar del Mediterráneo—, pero los atenienses sólo son atenienses por el *nomos* de la *polis*. En esta relación entre una sociedad instituida que va infinitamente más allá que la totalidad de los individuos que la "componen", pero sólo puede ser efectivamente "realizándose" en los individuos que fabrica, y esos individuos, podemos ver un tipo de

5 C. Castoriadis 1975, cap. VI y *passim*; también, "Institución de la sociedad y religión", *Esprit*, mayo 1982 y retomado en *Domaines de l'homme -les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Le Seuil, 1986; citado a partir de ahora como Castoriadis 1982 (1986).

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

relación inédito y original, imposible de pensarse bajo las categorías del todo y de las partes, del conjunto y de sus elementos, de lo universal y de lo particular, etc. Al crearse, la sociedad crea al individuo y los individuos en y por los cuales solamente puede ser efectivamente. Pero la sociedad no es una propiedad de composición, ni un todo que contenga otra cosa y más que sus partes —aunque más no fuera porque esas "partes" son llamadas al ser, y a ser— así, por ese "todo" que sin embargo sólo puede ser por ellas, dentro de un tipo de relación sin analogía en otro lugar, que debe ser pensado por sí mismo, a partir de sí mismo, como modelo de sí mismo.[5]

Por otro lado, incluso aquí hay que estar atento. Hubiéramos avanzado muy poco (como creen algunos) diciendo: la sociedad hace a los individuos que hacen la sociedad. La sociedad es obra de lo imaginario *instituyente*. Los individuos están hechos por, al mismo tiempo que hacen y rehacen, la sociedad cada vez *instituida*: en un sentido, la *son*. Los dos polos irreductibles son lo imaginario radical instituyente —el campo de creación social-histórica—, por un lado, la psiqué singular por otro lado. A partir de la psiqué, la sociedad instituida hace cada vez individuos —quienes, como tales, ya sólo pueden hacer la sociedad que los ha hecho. Sólo por esto, la imaginación radical de la psiqué llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo que la recubre y la penetra hasta un punto —límite insondable, sólo por esto hay acción en respuesta del ser humano singular sobre la sociedad. Hagamos notar, anticipadamente, que tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la *heteronomía instituida*[6], y donde, aparte del abanico de papeles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación *reconocible* de la psiqué singular son la transgresión y la patología. Es diferente en las pocas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera *individuación del individuo*, y donde la imaginación radical de la psiqué singular puede a la vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir específicamente a la auto-alteración del mundo social. Y es aún otra cosa comprobar que, en ocasión de las alteraciones social-históricas

5 C. Castoriadis 1964-65 (1975), l.c. y 1975, cap. IV.
6 C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 148-151; Castoriadis, 1982 (1986).

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

evidentes y marcadas, sociedad e individuos se alteran juntos y que estas dos alteraciones se implican recíprocamente.

***

La institución y las significaciones imaginarias que lleva y que la animan son creadoras de un mundo, el mundo de la sociedad dada, que se instaura desde el comienzo dentro de la articulación entre un mundo "natural" y "sobrenatural" —o, más generalmente, "extra-social", y un "mundo humano" propiamente dicho. Esta articulación puede ir de la casi fusión imaginaria hasta la voluntad de separación más afirmada, desde la puesta de la sociedad al servicio del orden cósmico o de Dios hasta el delirio más extremo de la dominación y poder sobre la naturaleza. Pero en todos los casos, la "naturaleza" como la "sobre-naturaleza" son cada vez instituidas, en su sentido como tal y en sus innumerables articulaciones, y esta articulación mantiene relaciones cruzadas de manera múltiple con las articulaciones de la sociedad misma instauradas cada vez por su institución.[7]

Creándose como *eidos* cada vez singular (las influencias, transmisiones históricas, continuidades, similitudes, etc., ciertamente existen y son enormes, como las preguntas que ellas plantean, pero no modifican en nada la situación principal y no se desprenden de la presente discusión), la sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizadoras y organizadas. Se despliega primero como creación de un espacio y de un tiempo (de una especialidad y de una temporalidad) que le son propias, pobladas de una multitud de objetos "naturales", "sobrenaturales" y "humanos", ligados por relaciones planteadas cada vez por la sociedad considerada y apoyadas siempre sobre propiedades inmanentes del ser-así *del* mundo. Pero estas propiedades son recreadas, despejadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y sobre todo: *dotadas de sentido* por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada.[8]

El discurso general sobre estas articulaciones, poniendo aparte las trivialidades, es casi imposible: son cada vez obra de la sociedad considerada, impregnada de sus significaciones imaginarias. La "materialidad", la "concretud" de tal o cual institución puede aparecer

7 C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 208-211; Castoriadis, 1975, cap. V.
8 *Ibid.*

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

como idéntica o como fuertemente similar entre dos sociedades; pero la *inmersión,* cada vez, de esta aparente identidad material en un magma diferente de significaciones diferentes, basta para alterarla en su efectividad social-histórica. (Así: la escritura, con el mismo alfabeto, en Atenas en -450 y en Constantinopla en 750). La comprobación de la existencia de universales a través de las sociedades —lengua, producción de la vida material, organización de la vida sexual y de la reproducción, normas y valores, etc.— está lejos de poder fundar una "teoría" cualquiera de la sociedad y de la historia. Ciertamente, no se puede negar la existencia, en el interior de esos universales "formales", de otros universales más específicos: así, por lo que se refiere al lenguaje, de ciertas leyes fonológicas. Pero precisamente —como la escritura con el mismo alfabeto— estas leyes sólo conciernen al límite del ser de la sociedad, que se despliega como sentido y significación. Desde el momento en que abordamos los "universales gramaticales", o "sintácticos", nos encontramos con cuestiones mucho más temibles. Por ejemplo, la empresa de Chomsky debe chocar con este dilema imposible: o bien las formas gramaticales (sintácticas) son totalmente indiferentes en cuanto al sentido —enunciado que todo traductor conoce como absurdo; o bien contienen *desde el primer lenguaje humano*, y no se sabe cómo, todas las significaciones que aparecerán alguna vez en la historia— lo cual trae consigo una metafísica pesada e ingenua de la historia. Decir que, en todo lenguaje, debe ser posible expresar la idea "John dio una manzana a Mary" es correcto, pero tristemente corto.

Uno de los universales que podemos "deducir" de la idea de sociedad, *una vez que sabemos lo que es una sociedad y lo que es la psiqué*, concierne a la validez efectiva (*Geltung*), positiva (en el sentido del "derecho positivo") del inmenso edificio instituido. ¿Cómo es que la institución y las instituciones (lenguaje, definición de la "realidad" y de la "verdad", formas de hacer, trabajo, regulación sexual, permitido/prohibido, llamado a morir por la tribu o la nación casi siempre recibido con entusiasmo) se imponen a la psiqué, por esencia radicalmente rebelde a todo este fárrago y que, si ella lo percibiera, le sería altamente repugnante? Esta pregunta tiene dos vertientes: lo psíquico y lo social.

Desde el punto de vista psíquico, la fabricación social del individuo es un proceso histórico mediante el cual la psiqué es forzada (ya sea suavemente o brutalmente, se trata siempre de una violenta-

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

ción de su naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero suficientemente en cuanto a la necesidad/uso social) su mundo y sus objetos iniciales e investir objetos, un mundo, reglas que están instituidas socialmente. Es este el verdadero sentido del proceso de sublimación.[9] El requisito mínimo para que el proceso pueda desarrollarse es que la institución ofrezca a la psiqué un *sentido* —un tipo de sentido diferente del protosentido de la mónada psíquica. El individuo social se constituye así interiorizando el mundo y las significaciones creadas por la sociedad— interiorizando explícitamente fragmentos importantes de ese mundo e implícitamente su totalidad virtual por las aluciones interminables que unen magmáticamente cada fragmento de ese mundo con los otros.

La vertiente social de este proceso es el conjunto de las instituciones donde baña constantemente el ser humano desde su nacimiento, y en primer lugar el otro social, generalmente pero no ineluctablemente la madre, que se ocupa de él, estando ya él mis-mo socializado de una manera determinada, y el lenguaje que este otro habla. Desde un punto de vista más abstracto, se trata de la "parte" de todas las instituciones que apunta a la enseñanza, la educación de los recién llegados —lo que los griegos llamaban *paideia*: familia, clases de edad, ritos, escuela, costumbres y leyes, etc.

La validez efectiva de las instituciones está así asegurada primero y antes que nada por el proceso mismo mediante el cual el pequeño monstruo chillón se vuelve un individuo social. Sólo puede convertirse en esto en tanto que los ha interiorizado.

Si definimos como *poder* la capacidad, para una instancia cualquiera (personal o impersonal), de llevar a alguien (o a algunos) a hacer (o a no hacer) lo que, dejado a su suerte, no necesariamente hubiera hecho (o quizás hubiera hecho), es inmediato que el más grande poder concebible es el de preformar a alguien de tal manera que *por sí mismo* haga lo que se quisiera que hiciera sin ninguna necesidad de dominación (*Herrschaft*) o de *poder explícito* para llevarlo a... Es tan inmediato que eso crea, para el sujeto sujetado a esta formación, a la vez la apariencia de la "espontaneidad" más completa y la realidad de la heteronomía más total posible. En relación con ese

9 C. Castoriadis, "Epilégomènes a une théorie de l'âme...", L'inconscient, no. 8, octubre 1968, retomado en *Les carrefours du labyrinthe*, París, Le Seuil, 1978; citado a partir de ahora como Castoriadis 1968 (1978); ver p. 59-64 y Castoriadis 1975, p. 420-431.

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

poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes, y dan testimonio de un fracaso irremediable. (Hablaré a partir de este momento de poder explícito: el término de dominación debe reservarse a situaciones social-históricas específicas, aquellas en las que se instituyó una *división asimétrica y antagónica* del cuerpo social).

Antes de todo poder explícito, y, mucho más, antes de toda "dominación", la institución de la sociedad ejerce un *infra-poder radical* sobre todos los individuos que produce. Este infra-poder —manifestación y dimensión del poder instituyente de lo ima-ginario radical— no es localizable. Ciertamente nunca es el de un individuo o incluso de una instancia señalables. Es "ejercido" por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se encuentra la sociedad instituyente, "y desde el momento en que la institución se plantea, lo social instituyente se oculta, se pone a distancia, ya está también en otro lugar".[10] A su vez, la sociedad instituyente, por más radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya instituido, está siempre —salvo para un punto de origen inaccesible— en la historia. Es, por un lado, no mensurable, siempre tan retomada de lo dado, por lo tanto bajo el peso de una herencia incluso si es bajo el beneficio de un inventario cuyos límites tampoco sabríamos fijar. Lo que todo esto implica en cuanto al proyecto de autonomía y la idea de libertad humana *efectiva*, será evocado más adelante. Queda el hecho de que el infra-poder en cuestión, el poder instituyente, es a la vez el de lo imaginario instituyente, de la sociedad instituida y de toda la historia que encuentra allí su desenlace pasajero. Es entonces, en un sentido, el poder del campo social-histórico mismo, el poder de *outis*, de Nadie.[11]

***

Tomado en sí mismo, entonces, el infra-poder instituyente tal como es ejercido por la institución, debería ser absoluto, y formar individuos de tal manera que reproduzcan eternamente el régimen que los ha producido. Por otro lado, claramente, es la estricta intención (o finalidad) de las instituciones existentes casi en todas partes,

10C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 154 y 1975, p. 493-498.
11C. Castoriadis 1968 (1978), p. 64.

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

casi siempre. No habría entonces historia —y sabemos que no es así. La sociedad instituida no alcanza nunca a ejercer su infra-poder como absoluto. A lo más —es el caso de las sociedades salvajes y, más generalmente, de las sociedades que debemos llamar tradicionales— puede alcanzar a instaurar una temporalidad de la aparente repetición esencial, bajo la cual trabaja, imperceptiblemente y en tres largos períodos, su ineliminable historicidad.[12] En tanto que absoluto y total, el infra-poder de la sociedad instituida (y detrás de él, de la tradición) está entonces condenado al fracaso. Este hecho, que comprobamos simplemente, que se impone a nosotros —hay historia, hay pluralidad de sociedades diferentes— requiere elucidación.

Están en cuestión aquí cuatro factores.

La sociedad crea su mundo, lo inviste de sentido, hace provisión de significación destinada a cubrir con anticipación todo lo que podría presentarse. El magma de significaciones imaginarias socialmente instituidas acaba potencialmente con todo lo que podría pasar, no puede, en principio, ser sorprendido o tomado desprevenido. En esto, evidentemente, el papel de la religión —y su función esencial para la clausura del sentido— siempre ha sido central[13] (el Holocausto se vuelve prueba de la singularidad y de la elección del pueblo judío). La organización conjuntista-identitaria "en sí" del mundo no sólo es suficientemente estable y "sistemática" en su primer estrato para permitir la vida humana en sociedad, sino también suficientemente lacunar e incompleta para llevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones. Los dos aspectos remiten a dimensiones ontológicas del mundo en sí, que ninguna subjetividad trascendental, ningún lenguaje, ninguna pragmática de la comunicación, podrían hacer ser.[14] Pero también el mundo, en tanto que "mundo pre-social" —límite del pensamiento—, aunque no "signifique" nada en sí mismo, está siempre ahí, como provisión inexhaustible de alteridad, como riesgo siempre inminente de desgarramiento del tejido de significaciones con el que lo ha revestido la sociedad. El a-sentido del mundo es siempre una amenaza

12C. Castoriadis 1975, p. 256-259 y 279-296.
13C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 182-184, 196, 201-202, 207; 1975, p. 484-85; 1982 (1986), *passim.*
14C. Castoriadis 1975, cap. V; también. "Portée ontologique de l'histoire de la science", in *Domaines de l'homme, op. cit.,* p. 419-455; citado a partir de ahora Castoriadis 1985 (1986).

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

posible para el sentido de la sociedad, el riesgo de conmoción del edificio social de significaciones siempre presente por ese hecho.

La sociedad fabrica a los individuos a partir de una materia prima, la psiqué. ¿Qué hay que admirar más, la plasticidad casi total de la psiqué con respecto a la formación social que la sujeta o su capacidad invencible de preservar su núcleo monádico y su imaginación radical, poniendo con esto en jaque, por lo menos parcialmente, la escolaridad soportada perpetuamente? Sea cual sea la rigidez o la impermeabilidad del tipo de individuo en el que se ha transformado, el ser propio e irreductible de la psiqué singular se manifiesta siempre —como sueño, enfermedad "psí-quica", transgresión, litigio o tendencia a la querella—, pero también como contribución singular —pocas veces asignable, en la sociedad tradicional— a la hiper-lenta alteración de los modos del hacer y del representar sociales.

La sociedad sólo excepcionalmente —¿nunca?— es única o aislada. Ocurre (*sumbainei*) que *hay* pluralidad indefinida de sociedades humanas, coexistencia sincrónica y contacto entre sociedades diferentes. La institución de las otras y sus significaciones son siempre amenaza mortal para las nuestras: nuestro sagrado es para ellos abominación, nuestro sentido, la cara misma del no-sentido.[15]

Finalmente, y quizás principalmente, la sociedad no puede nunca escapar a sí misma. La sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, bajo lo imaginario social establecido fluye siempre lo imaginario radical. Por otro lado, el hecho primario, bruto, de lo imaginario radical permite no "explicar", sino desplazar la pregunta que plantean el "ocurre" y el "hay" del párrafo anterior. Hay pluralidad esencial, sincrónica y diacrónica, de sociedades, significa: hay imaginario instituyente.

Contra todos estos factores que amenazan su estabilidad y su autoperpetuación, la institución de la sociedad incluye siempre defensas y quites preestablecidos y preincorporados. Principal entre ellos es la catolicidad y virtual omnipotencia de su magma de significaciones. Las irrupciones del mundo bruto serán *signos* de algo, interpretadas y exorcizadas. Igualmente el sueño y la enfermedad. Los otros serán planteados como extraños, salvajes, impíos. El punto en que las defensas de la sociedad instituida son más débiles es, sin nin-

15C. Castoriadis, "Notations sur le racisme", *Connexions*, No. 48, 1986, p. 107-118.

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

guna duda, su propio imaginario instituyente. Es también el punto en el cual la defensa más fuerte ha sido inventada —la más fuerte mientras dure, y parece haber durado al menos durante cien mil años. Es la denegación y la ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad y la imputación del origen y del fundamento de la institución y de las significaciones que lleva a una fuente extra-social[16] (extra-social en relación con la sociedad efectiva, viva: puede tratarse de los dioses o de Dios, pero igualmente de héroes fundadores o antepasados que reencarnan continuamente en los recién llegados). Líneas suplementarias, aunque más blandas, de defensa se crean en universos históricos más atormentados. Cuando la denegación de lo alteración de la alteración de la sociedad, o el recubrimiento de la innovación por su exilio en un pasado mítico se vuelven imposibles, lo nuevo puede ser sometido a una reducción ficticia pero eficaz mediante el "comentario" y la "interpretación" de la tradición (es el caso de los *Weltreligionen*, de las religiones cosmohistóricas, y en particular de los mundos judío, cristiano e islámico).

***

El hecho de que todas estas defensas puede fracasar, y en un sentido fracasan siempre —que puede haber crimen, litigio violento insoluble, calamidad natural que destruye la funcionalidad de las instituciones existentes, guerra— es una de las raíces del *poder explícito*. Siempre hay, habrá siempre, una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: re-establecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra todo lo que, actualmente o potencialmente, la pone en peligro.

Hay otra raíz, igualmente importante, si no es que más, del poder explícito. La institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de "ideas"). La sociedad se instituye en y por las tres dimensiones indisociables de la representación, del afecto y de la intención.

Si la parte "representativa" (lo cual no quiere decir forzosamente: representable o decible) del magma de las significaciones imaginarias sociales es la menos difícilmente abordable, este aborda-

16C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 183-184; 1975, p. 293-296, 496-498.

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

je permanecería impedido (como frecuentemente en las filosofías de la historia y las historiografías), si sólo apuntara a una historia y una hermenéutica de las "representaciones" y de las "ideas", si ignorara el *magma de afectos* propio de cada sociedad —la *Stimmung*, su "manera de vivirse y de vivir el mundo y la vida"—, como también los *vectores intencionales* que tejen juntos la institución y la vida de la sociedad, lo que se puede llamar su *empuje* propio y característico (que puede idealmente ser reducido, pero en realidad no lo es nunca, a su simple conservación).[17] Mediante este empuje el pasado/presente de la sociedad está habitado por un por-venir que está siempre *por hacerse*. En este empuje el que da un sentido a la X más grande de todas: lo que no es todavía pero será, dando a los vivos el medio de participar en la constitución o en la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido. También mediante este empuje la innumerable pluralidad de las actividades sociales sobrepasa siempre el nivel de la simple "conservación" biológica de la especie, al mismo tiempo que está sometida a una jerarquización.

Ahora bien, la ineliminable dimensión del empuje hacia lo que está por hacerse introduce otro tipo de "desorden" dentro del orden social ya que, incluso en el marco más fijo y más repetitivo, ignorancia e incertidumbre en cuanto al por-venir no permiten nunca una plena codificación previa de las *decisiones*. El *poder explícito* aparece así como enraizado también en la necesidad de la decisión en cuanto a lo que debe hacerse o no debe hacerse en relación a los fines (más o menos explicitados) que el empuje de la sociedad considerada se da como objetos.

Así, si lo que llamamos "poder legislativo" y "poder ejecutivo" pueden permanecer escondidos en la institución (en la costumbre y la interiorización de las normas supuestamente eternas), un "poder judicial" y un "poder gubernamental" deben estar explícitamente presentes, bajo una forma cualquiera, desde el momento en que hay sociedad. La cuestión del *nomos* (y su aplicación de alguna manera "mecánica", el supuesto "poder ejecutivo") puede ser recubierto por una sociedad; las cuestiones de la *diké* y del *telos*, no.

Sea como sea la articulación explícita del poder instituido, éste, acabamos de verlo, nunca puede pensarse únicamente en función de la oposición "amigo-enemigo" (Carl Schmitt); no podría tampoco

17C. Castoriadis 1975, *passim*.

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

(no más que la dominación) ser reducido al "monopolio de la violencia legítima". Más arriba del monopolio de la violencia legítima, está el monopolio de la palabra legítima; y éste está ordenado a su vez por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación reina sobre el Amo de la violencia.[18] Sólo en el estrépito del derrumbe del edificio de las significaciones instituidas la voz de las armas puede comenzar a oirse. Y, para que la violencia pueda intervenir, es necesario que la palabra —la conminación del poder existente— siga teniendo su poder sobre los "grupos de hombres armados". La 4ª compañía del regimen Pavlovsky, guardias de corps de Su Majestad, y el regimiento Semenovsky, son los más sólidos sostenes del trono del Zar —hasta esos días del 26 y del 27 de febrero de 1917, en que fraternizan con la muchedumbre y dirigen sus armas contra sus propios oficiales. El más poderoso ejército del mundo no lo protegerá si no le es fiel —y el fundamento último de su fidelidad es su creencia en su legitimidad imaginaria.

Hay y entonces habrá siempre *poder explícito* en una sociedad, a menos que logre transformar sus sujetos en autómatas que hayan interiorizado completamente el orden instituido y construir una temporalidad que cubra con anterioridad todo porvenir, acciones imposibles siendo lo que sabemos de la psiqué, de lo imaginario instituyente, del mundo.

***

A esta dimensión de la institución de la sociedad que se refiere al *poder explícito*, es decir, a la existencia de *instancias que puedan emitir órdenes sancionables*, hay que llamarla la dimensión de lo político. Importa poco, en este nivel, que estas instancias estén encarnadas por la tribu entera, por los ancianos, por los guerreros, por un jefe, por el *demos*, por un Aparato burocrático o por cualquier otra cosa.

Deben disiparse tres confusiones aquí. La primera, es la identificación del poder explícito y del Estado. Las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder". No sólo reina en ellas, como en todos lados, un infra-poder enorme (tanto más enorme cuanto que el poder explícito está reducido) de la institución ya dada, sino tam-

18C. Castoriadis 1975, p. 416.

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

el poder explícito está reducido) de la institución ya dada, sino también, aunque parezca imposible, un *poder explícito* de la colectividad (o de los machos, de los guerreros, etc.) relativo a la *diké* y al *telos* — a los litigios y a las decisiones. El poder explícito *no es* el Estado, término y noción que debemos reservar para un *eidos* específico, cuya creación histórica casi se puede fechar y localizar. El Estado es una instancia *separada* de la colectividad e instituida de manera que asegure constantemente esta separación. El Estado es típicamente una *institución segunda*.[19]

Propongo por mi parte que se reserve el término de Estado a los casos en que éste está instituido como *Aparato de Estado*, lo que implica una "burocracia" separada, civil, clerical o militar, aunque sea rudimentaria, a saber una organización jerárquica con delimitación de las regiones de competencia. Esta definición cubre la inmensa mayoría de las organizaciones estatales conocidas y sólo deja, fuera de sus fronteras, casos sobre los cuales pueden encarnizarse aquellos que olvidan que toda definición dentro del campo social-histórico sólo vale *ôs epi to polu*, para la gran mayoría de los casos, como habría dicho Aristóteles. En ese sentido, la *polis* democrática griega no es un "Estado", si se considera que el poder explícito —la posición del *nomos*, la *diké* y el *telos*— pertenece a todo el cuerpo de los ciudadanos. Y esto explica, entre otras, las dificultades de una mente tan potente como Max Weber frente a la *polis* democrática, subrayadas a justo título y correctamente comentadas en uno de los últimos textos de M. I. Finley,[20] la imposibilidad de hacer entrar la democracia ate-niense dentro del tipo ideal de dominación "tradicional" o "racional" (¡no olvidemos que para Max Weber "dominación racional" y "dominación burocrática" son términos intercambiables!) y esos desdichados esfuerzos por asimilar a los "demagogos" atenienses con detentores de un poder "carismático". Los marxistas y las feministas replicarán sin duda que el *demos* ejercía un poder frente a los esclavos y a las mujeres, entonces, "era Es-

19Sobre este término, ver Castoriadis 1975, p. 495-496, y "L'institution premiére de la societé et institutions secondes", in *Y a-t-il une théorie de l'institution*?, publicado por el Centre d'Etude de la famille, 1985, p. 105-122.

20M. I. finley, *Sur l'histoire ancienne,* Paris, La Découverte, 1987, cap. 6, "Max Weber et la cité grecque", p. 154-75 y 179-182. Ver también C. Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, New York, 1983, vol. IX, nº 2, retomado en *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, citado a partir de ahora Castoriadis 1983 (1986); p. 290-292.

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

tado". ¿Se dirá entonces que los blancos de los Estados del Sur de Estados Unidos "eran el Estado" frente a los esclavos negros hasta 1865? ¿O que los machos adultos franceses "eran el Estado" frente a las mujeres hasta 1945 (y, porqué no, los adultos frente a los no adultos hoy)? Ni el poder explícito, ni siquiera la dominación, toman necesariamente la forma del Estado.

La segunda es la confusión de *lo* político, dimensión del poder explícito, con la institución de conjunto de la sociedad. Sabemos que el término "lo político" fue introducido por Carl Schmitt *(Der Begriff des Politischen,* 1928) con un sentido estrecho y, si aceptamos lo que precede, esencialmente defectuoso. Asistimos hoy a una tentativa inversa, que pretende dilatar el sentido del término hasta hacerle reabsorber a la institución de conjunto de la sociedad. La distinción de lo político con respecto de otros "fenómenos sociales" dependería, parece, del positivismo (por supuesto, aquello de lo que se trata no es de los "fenómenos", sino de las instituciones ineliminables de la institución social: lenguaje, trabajo, reproducción sexuada, educación de las nuevas generaciones, religión, costumbres, "cultura" en el sentido estrecho, etc.). Así, — *lo político* sería lo que llevaría la carga de generar las relaciones de los humanos entre sí y con el mundo, la representación de la naturaleza y del tiempo o la relación del poder con la religión. Por supuesto, esto no es más que lo que definí desde 1965 como la institución imaginaria de la sociedad y su esencial desdoblamiento en instituyente e instituido.[21] Aparte de los gustos personales, no vemos qué se gana con llamar *lo político* a la institución *catholou* de la sociedad, y vemos claramente lo que se pierde. Pues una de dos: o bien, llamando "lo político" a lo que todo el mundo llamaría naturalmente la institución de la sociedad, se opera un cambio de vocabulario que no implica nada en cuanto a la sustancia, crea una confusión, y se topa con *nomina non sunt praeter necessitatem multiplicanda*, o bien, se apunta a preservar en esta sustitución las connotaciones que el término política tiene desde su creación por los griegos, a saber, lo que se refiere a decisiones explícitas y, por lo menos en parte, concientes o reflexionadas, y entonces, por un extraño vuelco, el lenguaje, la economía, la religión, la representación del mundo resultan depender de decisiones políticas de una manera que no desaprobarían ni Charles Maurras ni Pol Pot.

21C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 159-230 y Castoriadis 1975, *passim*.

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

"Todo es político" o bien no significa nada o bien significa: todo debe ser político, depender de una decisión explícita del Soberano.

La raíz de la segunda confución se encuentra, quizás, en la tercera. Oímos ahora decir: los griegos inventaron lo político.[22] Se les puede dar a los griegos crédito por muchas cosas —principalmente: por cosas diferentes de aquellas por las que se les da crédito de costumbre— pero ciertamente no por la invención de la institución de la sociedad o incluso del poder explícito. Los griegos no inventaron "lo" político, en el sentido de la dimensión de poder explícito siempre presente en toda sociedad; han inventado, o mejor, *creado, la* política, que es muy distinto. Nos peleamos a veces para saber en qué medida hay política antes de los griegos. Querella vana, términos vagos, pensamiento confuso. Antes de los griegos (y después) hay intrigas, conspiraciones, traficos de influencia, luchas sordas o abiertas para adueñarse del poder explícito, hay un arte (fantásticamente desarrollado en China, por ejemplo) de manejar el poder existente, incluso de "mejorarlo". Hay cambios explícitos y decididos de ciertas instituciones —incluso reinstituciones radicales ("Moisés" o, en todo caso, Mahoma). Pero en estos últimos casos, el legislador alega un poder de instituir que es de derecho divino, ya sea Profeta o Rey. Invoca o produce Libros Sagrados. Pero si los griegos pudieron crear la política, la democracia, la filosofía es también porque no tenían ni Libro Sagrado, ni profetas. Tenían poetas, filósofos, legisladores y *politai*.

La política, tal como fue creada por los griegos, fue el cuestionamiento explícito de la institución establecida de la sociedad —lo que presuponía, y esto es afirmado claramente en el siglo V, que al menos grandes partes de esta institución no tienen nada de "sagrado" ni de "natural", sino que tienen que ver con el *nomos*. El movimiento democrático ataca lo que llamé el poder explícito y apunta a reinstituirlo. Como sabemos, fracasa (no se llega siquiera a emprezar verdaderamente) en la mitad de las *poleis*. No deja de ser cierto que su emergencia trabaja casi todas las *poleis*, porque también los regímenes oligárquicos o tiránicos deben, frente a él, definirse como tales, por lo tanto, aparecer como lo que son. Pero no se limita a es-

22La traductora de *Politics in the Ancient World* de M. I. Finley tuvo razón al no ceder a un modo fácil, dándole como título en francés *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985.

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

to, apunta potencialmente a la reinstitución global de la sociedad y esto se actualiza con la creación de la filosofía. Ya no comentario o interpretación de textos tradicionales o sagrados, el pensamiento griego es *ipso facto* cuestionamiento de la dimensión más importante de la institución de la sociedad: de las representaciones y normas de la tribu, y de la noción misma de *verdad*. Ciertamente, hay siempre y en todas partes, "verdad" socialmente instituida, equivalente a la conformidad canónica de las representaciones y de los enunciados con lo que está socialmente instituido como el equivalente de "axiomas" y de "procedimientos de validación". Vale más llamarlo simplemente *corrección* (*Richtigkeit*). Pero los griegos *crean la verdad* como movimiento interminable del pensamiento poniendo constantemente a prueba sus límites y volviéndose sobre sí misma (reflexividad), y la crean como filosofía democrática: pensar no es asunto de rabinos, de curas, de mollahs, de cortesanos o de renunciadores —sino de ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por ese mismo movimiento.

Tanto la política griega como la política *kata ton logon*, pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita que se cree lúcida (reflexionada y deliberada), que se da como objeto la institución de la sociedad como tal. Es entonces una *venida al día*, parcial ciertamente, de lo instituyente en persona (dramáticamente, pero no exclusivamente, ilustrada por los momentos de revolución).[23] La creación de la política tiene lugar cuando la institución dada de la sociedad es cuestionada como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones (lo cual hace descubrir rápidamente, explicitar, pero también *articular de otra manera* su solidaridad), entonces, cuando *otra relación*, inédita hasta entonces, se crea entre lo instituyente y lo instituido.[24]

La política se sitúa entonces de una sola vez, potencialmente, a un nivel a la vez radical y global, igual que su retoño, la "filosofía política" clásica. Digo potencialmente ya que, lo sabemos, muchas instituciones explícitas, y, entre ellas, algunas que nos chocan particularmente (esclavismo, estatuto de las mujeres) en práctica no han sido cuestionadas nunca. Pero esta consideración no tiene nin-

23C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 154.
24C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 130-157; también, "Introduction générale" in *La Societé bureaucratique*, Paris, 1973, 10/18, p. 51-61; y 1975, p. 295-296 y 496-498.

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

guna pertinencia. La creación de la democracia y de la filosofía es la creación del *movimiento histórico* en su origen, movimiento que esta ahí desde el siglo VIII hasta el V, y que se termina de hecho con la derrota de 404.

La radicalidad de este movimiento no podría ser subestimada. Sin hablar de la actividad de los nomotetas, sobre la cual tenemos poca información confiable (pero sobre la cual muchas inferencias razonables quedan por formular, principalmente para las colonias que comienzan desde el siglo VIII), basta con recordar la audacia de la revolución clisteniana, que reorganiza profundamente la sociedad ateniense tradicional en vista de la participación igual y equilibrada de todos en el poder político. Las discusiones y los proyectos políticos de que dan testimonio los torsos mutilados y trabas de los siglos VI y V (Solón, Hipodamos, sofistas, Demócrito, Tucídides, Aristófanes, etc.) hacen aparecer esta radicalidad de manera brillante. La institución de la sociedad está claramente planteada como obra humana (Demócrito, *Mikros Diakosmos* en la transmisión de Tzetzes). Al mismo tiempo los griegos saben muy pronto que el ser humano será lo que harán de él los *nomoi* de la *polis* (claramente formulada en Simónides, la idea es repetida todavía muchas veces como una evidencia por Aristóteles). Saben entonces que no hay ser humano que valga sin una *polis* que valga, que esté regida por el *nomos* apropiado. Saben también, contrariamente a Leo Strauss, que no hay *nomos "natural"* (lo que en griego sería una alianza de términos contradictorios). El descubrimiento de lo "arbitrario" del *nomos* al mismo tiempo que su dimensión constitutiva para el ser humano, individual y colectivo, abre la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto y sobre el "buen régimen".[25]

Esta radicalidad, y esta conciencia de la fabricación del individuo por la sociedad en la cual vive, que se mantiene detrás de las obras filosóficas de la decadencia —del siglo IV, de Platón y de Aristóteles—, las dirige como una *Selbstverständlichkeit* — y las nutre. Ella es la que permite a Platón pensar una utopía radical; ella es la que hace, como a Aristóteles, poner el acento sobre la *paideia* tanto si no más que sobre la "constitución política" en el sentido estric-

25C. Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx á Aristote et d'Aristote á nous", *Textures*, nº 12-13, 1975; retomado en *Les carrefours du Labyrinthe*, *op. cit.*, p. 268-316.

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

to. No es en absoluto una casualidad que el renacimiento de la vida política en Europa occidental se acompañe, más o menos rápidamente, de la reaparición de "utopías" radicales. Lo que testimonian las utopías primero y antes que nada, es esta conciencia: la institución es obra humana. Y no es en absoluto una casualidad si, contrariamente a la indigencia con respecto a esto de la "filosofía política" contemporánea, la gran filosofía desde Platón hasta Rousseau, ha puesto la *paideia* en su centro. Esta gran tradición —incluso si en la práctica la cuestión de la educación siempre ha preocupado a los modernos— muere prácticamente con la Revolución Francesa. Y es necesario ser a la vez un beocio y un hipócrita para fingir asombrarse del hecho de que Platón haya pensado legislar sobre los *nomoi* musicales o sobre la poesía (el Estado decreta hoy qué poemas aprenderán los niños en la escuela); que haya tenido razón o estado equivocado en hacerlo *como* lo hizo y *hasta el punto hasta donde* quiso hacerlo, es otro asunto. Volveré a ello.

La creación por los griegos de la política y de la filosofía es la primera emergencia histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestros *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar.

¿Pero libres cómo, y hasta dónde? Esas son las preguntas de la verdadera política —cada vez más evacuadas por los discursos contemporáneos sobre "lo político", los "derechos del hombre" o el "derecho natural"— que es necesario que abordemos ahora.

***

Casi en todos lados, casi siempre las sociedades han vivido en la *heteronomía* instituida.[26] La representación instituida de una fuente social del *nomos* es parte integrante de este estado. El papel de la religión con respecto a esto es central: proporciona la representación de esta fuente y sus atributos, asegura que todas las significaciones —tanto del mundo como de las cosas humanas— broten del mismo origen, cimenta esta seguridad por la creencia que juega sobre componentes esenciales del psiquismo humano. Dicho sea de paso: la tendencia actual, de la cual Max Weber es en parte respon-

26C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 148-151 y los textos citados en la nota 24.

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

sable, de presentar a la religión como un conjunto de "ideas", casi como una "ideología religiosa", conduce a resultados catastróficos, pues desconoce las significaciones imaginarias religiosas, tan importantes y tan variables como las "representaciones" que son el *afecto* religioso y el *empuje* religioso.

La denegación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento de lo imaginario instituyente por lo imaginario instituido, va a la par de la creación de individuos absolutamente conformes, que se viven y se piensan en la repetición (hagan lo que hagan, por otro lado —y hacen muy poco), cuya imaginación radical es refrenada tanto como se puede y que casi no están verdaderamente individualizados (comparar la similitud de las esculturas de una misma dinastía egipcia con la diferencia entre Safo y Arquiloco o Bach y Haendel). Va a la par con la forclusión anticipada de toda interrogación sobre el fundamento último de las creencias de la tribu y de sus leyes, por lo tanto también sobre la "legitimidad" del poder explícito instituido. En este sentido, el término mismo de "legitimidad" de la dominación aplicado a sociedades tradicionales es anacrónico (y europeo-céntrico, o sino-céntrico). *La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición no se planteará.* Los individuos son fabricados de tal manera que esta cuestión permanece para ellos mentalmente y psíquicamente imposible.

La autonomía surge, como germen, desde que estalla la interrogación explícita e ilimitada, no referiéndose a "hechos" sino a significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de creación, que inaugura otro tipo de sociedad y otro tipo de individuos. Hablo efectivamente de *germen*, pues la autonomía, tanto social como individual, es un *proyecto*. El surgimiento de la interrogación ilimitada crea un *eidos* histórico nuevo, —la reflexividad en el sentido pleno, o auto-reflexividad, como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumenta. Lo que se pregunta es, en el plano social: ¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes *debemos* hacer? Y, en el plano individual: ¿Es verdadero lo que pienso? ¿Puedo saber si es verdadero y cómo? El momento del nacimiento de la filosofía no es la aparición de la "pregunta del ser", sino el surgimiento de la interrogación: *¿Qué debemos pensar*? (la "pregunta del ser" sólo forma un momento; por otra parte, es a la vez planteada y resuelta en el *Pentateuco*, así como en la mayoría de los libros sagrados). El momento del nacimiento de la democracia y

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

de la política *no es* el reino de la ley o del derecho, ni el de los "derechos del hombre", ni siquiera la igualdad de los ciudadanos como tal: sino el surgimiento en el hacer efectivo de la colectividad del cuestionamiento de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer? En ese momento nace *la* política; es decir, que nace la libertad como social-históricamente *efectiva*. Nacimiento indisociable del de la filosofía (es la ignorancia sistemática y de ninguna manera accidental de esta indisociación la que falsea constantemente la mirada de Heidegger tanto sobre los griegos como sobre el resto).

Autonomía: *auto-nomos* (darse) a sí mismo sus leyes. Precisión apenas necesaria después de lo que se ha dicho de la heteronomía: sabiendo que se lo hace. Surgimiento de un nuevo *eidos* en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser.

Esta autonomía no tiene nada en común con la "autonomía" kantiana por múltiples razones, de las que basta mencionar aquí una: no se trata, para ella, de descubrir en una Razón inmutable una ley que se daría de una vez por todas — sino se interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y de no quedarse fascinada por esta interrogación, sino de *hacer* y de *instituir* (entonces también, de *decir*). La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, a la vez individual y social.

***

Volvemos a la política propiamente dicha, y comenzamos por el *preteron pros hemas*, para la facilidad de la comprensión: el individuo. ¿En qué sentido un individuo puede ser autónomo? Hay dos caras en esta pregunta: interna y externa.

La cara interna: en el núcleo del individuo una psiqué (el inconsciente, pulsiones) que no se trata ni de eliminar ni de "dominar"; eso no sería solamente imposible, sería matar al ser humano. El individuo lleva a cada instante sobre él, en él, una historia que no puede ni debe "eliminar", pues su reflexividad misma, su lucidez es, en un sentido, su producto. La autonomía del individuo consiste en el hecho de que otra relación se establece entre la instancia reflexiva y las otras instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia mediante la cual se hizo tal como es, permitiéndole escapar a la servidumbre de la repetición, volverse sobre sí mismo y sobre las razo-

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

nes de sus pensamientos y los motivos de sus actos, guiado por la mira de lo verdadero y la elucidación de su deseo. Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como *sabemos* que puede hacerlo) quiere decir que éste dejó de ser puro producto de su psiqué, de su historia y de la institución que lo formó. Dicho de otra manera, la formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera *subjetividad*, libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y de alteración y le hace alcanzar una libertad efectiva, que presupone ciertamente la indeterminación del mundo psíquico y su permeabilidad al sentido, pero trae aparejado también que el sentido simplemente dado dejó de ser causa (lo cual también es siempre el caso en el mundo social-histórico) y que hay *elección del sentido* no dictado con anticipación. Dicho de otra manera, en el despliegue y la formación de ese sentido, sea cual sea la fuente (imaginación radical creadora del ser singular o recepción de un sentido socialmente creado), una vez constituida la instancia reflexiva juega un papel activo y no predeterminado.[27] A su vez, esto presupone nuevamente un mecanismo psíquico: ser autónomo implica que se ha *investido psíquicamente* la libertad y la mira de verdad.[28] Si no fuera ese el caso, no se comprendería porqué Kant sufre sobre las *Críticas* en vez de divertirse con otra cosa. Y esta investidura psíquica —"determinación empírica"— no le quita nada a la eventual validez de las ideas de las *Críticas*, a la admiración merecida que se dirige al audaz viejo, al valor *moral* de su empresa. Porque no toma en cuenta todas estas consideraciones, la libertad de la filosofía heredada permanece en ficción, fantasma sin carne, *constructum* sin interés "para nosotros los hombres" según la expresión repetida obsesivamente por el mismo Kant.

La cara externa nos sumerge en la mitad misma del Océano social-histórico. No puedo ser libre solo, ni en cualquier sociedad (ilusión de Descartes, que pretende olvidar que está sentado sobre veintidós siglos de interrogación y otros tantos de duda, que vive en una sociedad donde, desde hace siglos, tanto Revelación como fe del carbonero han dejado de ser suficientes, al haberse vuelto *exigible* la "*demostración*" de la existencia de Dios por todos aquellos que, incluso creyentes, piensan). No se trata de la ausencia de apremio for-

27C. Castoriadis 1964-65 (1975), p. 138-146; 1986, p. 24-39.
28C. Castoriadis 1968 (1978), p. 60-64.

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

mal ("opresión"), sino de ineliminable interiorización de la institución social sin lo cual no hay individuo. Para investir la libertad y la verdad, es necesario que ya hayan aparecido como significaciones imaginarias sociales. Para que individuos que apunten a la autonomía puedan surgir, es necesario que ya el campo social-histórico se haya autoalterado de manera que abra un espacio de interrogación sin límites (sin Revelación instituida, por ejemplo). Para que alguien pueda encontrar en sí mismo los recursos psíquicos y en lo que lo rodea los medios de levantarse y decir: nuestras leyes son injustas, nuestros dioses son falsos, es necesaria una autoalteración de la institución social, obra del imaginario instituyente (el enunciado: "la Ley es injusta", para un hebreo clásico, es lingüísticamente imposible, o por lo menos absurda, ya que la Ley ha sido dada por Dios y la Justicia es un atributo de Dios y sólo de él). Es necesario que la institución se haya vuelto tal que permita su cuestionamiento por la colectividad que ella hace ser y los individuos que pertenecen a ella. Pero la encarnación concreta de la institución son esos individuos que caminan, hablan y actúan. Entonces al mismo tiempo, en cuanto a la esencia de la cosa, deben surgir, y surgen de hecho, en Grecia a partir del siglo VIII, en Europa occidental a partir de los siglos XII-XIII, un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de individuos, que se implican recíprocamente. No hay falange sin hoplitas, y no hay hoplitas sin falange. No hay Arquiloco que se pueda preciar, poco después del 700, que tiró su escudo huyendo y que el daño es pequeño, ya que podrá comprar otro, sin una sociedad de guerreros-ciudadanos, que puedan honrar al mismo tiempo por encima de todo la valentía, y un poeta que la convierte, por una vez, en irrisión. La necesaria simultaneidad de estos dos elementos en un momento de alteración histórica crea una situación impensable para la lógica heredada de la determinidad. ¿Cómo componer una sociedad libre si no es a partir de individuos libres? ¿Y dónde encontrar estos individuos, si no han sido educados ya en la libertad? (Se trataría de la libertad inherente a la naturaleza humana? ¿Por qué entonces dormitaría durante milenios de despotismo, oriental u otro?). Remite nuevamente al trabajo creador de lo imaginario radical depositado en el colectivo anónimo.

Entonces ya la interiorización ineliminable de la institución remite el individuo al mundo social. Quien dice querer ser libre y no tener ninguna relación con la institución (o, lo que viene a ser lo mis-

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

mo, con la política) debe ser mandado a la escuela primaria. Pero el mismo envío se hace a partir del sentido mismo de *nomos*, de ley: plantear su propia ley para sí mismo sólo puede tener un sentido para ciertas dimensiones de la vida, y ninguno para otras —no solamente aquellas en las que me encuentro a *los* otros (con quienes puedo entenderme, pelearme o que puedo intentar simplemente ignorar), sino sobre todo aquellas en las que me encuentro con la sociedad como tal, la ley social —la institución.

¿Puedo decir que planteo mi ley —cuando vivo necesariamente bajo la ley de la sociedad? Sí, en un caso: si puedo decir, reflexivamente y lúcidamente, que *esta ley es también la mía*. Para que pueda decir eso, no es necesario que la apruebe: basta con que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y en el funcionamiento de la ley.[29] La posibilidad de participar: si acepto la idea de autonomía *como tal* (no solamente porque es "buena para mí"), lo que evidentemente ninguna "demostración" puede obligarme a hacer de la misma manera que no me puede obligar a poner de acuerdo mis palabras y mis actos, la pluralidad de los individuos que pertenecen a la sociedad trae consigo inmediatamente la democracia, como posibilidad efectiva de igual participación de todos tanto en las actividades instituyentes como en el poder explícito (es inútil extenderse aquí sobre la necesaria implicación recíproca de la igualdad y de la libertad, una vez que las dos ideas han sido rigurosamente pensadas, y sobre los sofismas mediante los cuales, desde hace mucho tiempo, se intenta volver los dos términos antitéticos).

Mientras tanto, parecemos haber regresado a nuestro punto de partida. Pues el "poder" fundamental en una sociedad, el poder primero del que todos *dependen, lo que he llamado más arriba el infra-poder, es el poder instituyente*. Y, si dejamos de estar fascinados por las "Constituciones", éste no es ni localizable, ni formalizable, ya que depende del imaginario instituyente. La lengua, la "familia", las costumbres, las "ideas", una multitud innombrable de otras cosas y su

29El Discurso de las Leyes, en el *Critón* —que tomo por una simple transcripción, ciertamente admirable, de los *Topoi* del pensamiento democrático de los atenienses— dice todo lo que hay para decir sobre eso: *é peithein é poiein a an kéleuei* (51b) o persuadirla (la patria, la colectividad que plantea las leyes) o bien hacer lo que ella ordena. Las leyes agregan: siempre fuiste libre de partir, con todo lo que posees (51 d-e), lo que, estrictamente, no es verdad para *ningún* Estado "democrático" moderno.

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

evolución, escapan en lo esencial a la legislación. Además, por el hecho de que ese poder es participable, todos participan de él. Todos son "autores" de la evolución de la lengua, de la familia, de las costumbres, etc.

¿Cuál fue entonces la radicalidad de la creación de la política por los griegos? Consistió en el hecho de que a) una parte del poder instituyente fue explicitada y formalizada (concretamente la que concierne a la legislación en el sentido propio, público —"constitucional"— así como el privado), b) fueron creadas instituciones para volver la parte explícita del poder (incluyendo el "poder político" en el sentido definido más arriba) *participable*; de ahí la participación igual de todos los miembros del cuerpo político en la determinación del *nomos*, de la *diké* y del *telos* —de la legislación, de la jurisdicción, del gobierno (no existe hablando rigurosamente, "poder ejecutivo": a cargo de esclavos en Atenas, sus tareas son realizadas hoy por hombres que actúan como animales vocales, esperando serlo por máquinas).

Ahora bien, desde el momento en que la cuestión ha sido planteada así, *la* política ha tragado, al menos de derecho, *lo* político en el sentido definido más arriba. La estructura y el ejercicio del poder explícito se volvieron en principio, y de hecho, tanto en Atenas como en el Occidente europeo, objeto de deliberación y de decisión colectivas (de la colectividad *autoplanteada* cada vez y, de hecho y de derecho, *siempre necesariamente autoplanteada*) pero también, mucho más importante, el cuestionamiento de la institución *in toto* se volvió, potencialmente, radical e ilimitada. El trastorno por Clístenes de la repartición tradicional de las tribus atenienses es quizá de la historia antigua. Pero se supone que vivimos en república; necesitaríamos entonces, probablemente, una "educación republicana". ¿Dónde comienza, entonces, dónde se detiene, la "educación" —republicana o no? Los movimientos emancipadores modernos, específicamente el movimiento obrero, pero también el movimiento de las mujeres, plantearon la pregunta: ¿puede haber democracia, puede haber igual posibilidad efectiva para todos aquellos que lo deseen de participar en el poder, en una sociedad en la que existe y se reconstituye constantemente una desigualdad del poder económico, que se traduce inmediatamente en poder político —o bien en una sociedad que, a pesar de haber acordado hace algunos decenios los "derechos políticos" a las mujeres, sigue tratándolas en los hechos como "ciuda-

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

danos pasivos"? Las leyes de la propiedad privada o "de Estado") ¿cayeron del cielo, en qué Sinaí las recogieron?

La política es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida que apunta a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y repartible.[30] Ahora bien, esta actividad autoinstituyente aparece así como no conociendo y no reconociendo, *de jure*, ningún límite (no hablo de las leyes naturales y biológicas). ¿Podemos y debemos quedarnos en eso?

La respuesta es negativa, tanto ontológicamente —más arriba de la cuestión *quid juris*—, como políticamente —más abajo de esta cuestión.

El punto de vista ontológico conduce a las reflexiones a la vez más pesadas y las menos pertinentes en relación con la cuestión política. De todas maneras, la autoinstitución explícita de la sociedad se encontrará siempre con límites que ya han sido evocados más arriba. Toda institución, por lúcida, reflexionada, querida que sea, extraña de lo imaginario instituyente, ni formalizable ni localizable. Toda institución, y la revolución más radical que pudiéramos concebir, está siempre también en una historia ya dada, y, aunque tuviera el proyecto loco de una tabla rasa total, usara los objetos de la tabla para rasarla. El presente transforma siempre el pasado en *pasado presente*, a saber pertinente *ahora*, aunque más no fuera "reinterpretándolo" constantemente a partir de lo que está siendo creado, pensado, planteado —pero es *ese* pasado, no cualquier pasado, el que el presente modela según su imaginario. Toda sociedad debe proyectarse en un porvenir que es esencialmente incertidumbre y azar. Toda sociedad deberá socializar la psiqué de los seres que la componen, y la naturaleza de esta psiqué impone a los modos y al contenido de esta socialización apremios tan inciertos como decisivos.

Consideraciones muy pesadas y sin pertinencia política. Son profundamente análogas —y eso no es accidental— a las que, en mi vida personal, muestran que yo me hago en una historia que siempre ya me ha hecho, que mis proyectos más reflexionados pueden ser tirados por tierra en un instante por lo que pasa, que, vivo, sigo siendo siempre para mí mismo una de las más poderosas fuentes de sorpresa y un enigma sin comparación con ningún otro (por estar tan cer-

30 Ver el texto citado en la nota 25.

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

ca), que con mi imaginación, mis afectos, mis deseos puedo entenderme, no puedo, ni siquiera debo dominarlos. Debo dominar mis actos y mis palabras, lo que es muy distinto. Y, de la misma manera que estas consideraciones no me dicen nada sustantivo sobre lo que debo hacer —puesto que puedo hacer todo lo que puedo hacer, pero no debo hacer cualquier cosa, y sobre lo que debo hacer, la escritura ontológica de mi temporalidad personal, por ejemplo, no me ofrece ninguna ayuda— igualmente, los límites a la vez seguros e indefinibles que la naturaleza misma de lo social-histórico plantea a la posibilidad para una socidad de establecer otra relación entre instituyentes e instituido no dicen nada sobre lo que debemos querer como institución efectiva de la sociedad en que vivimos. Del hecho de que, por ejemplo, "lo muerto somete a lo vivo", como lo recordaba Marx, no puedo sacar ninguna política. Lo vivo no sería vivo si no estuviera sometido por lo muerto —pero no sería tampoco, si lo estuviera totalmente. ¿Qué puedo yo concluir en cuanto a la relación que una sociedad *debe querer* establecer, por el hecho de que eso depende de ella, con su pasado? Ni siquiera puedo decir que una política que quisiera ignorar totalmente o exilar al muerto, por ser tan contrario a la naturaleza de las cosas, estaría "consagrada al fracaso" o "loca": estaría dentro dela ilusión total en cuanto a su objetivo proclamado, no por eso sería nula y sin valor. Estar loco no impide existir: el totalitarismo existió, existe, bajo nuestros ojos trata siempre de reformar el "pasado" en función del "presente" (recordemos al pasar que hizo a ultranza, sistemática y violentamente, lo que, de otra manera, todo el mundo hace con el mismo movimiento de respirar y lo que hacen todos los días los periódicos, los libros de historia e incluso los filósofos). Y decir que el totalitarismo no podía triunfar porque era contrario a la naturaleza (lo que sólo puede querer decir aquí: "la naturaleza humana") es otra vez mezclar los niveles y plantear como necesidad de esencia lo que es un puro hecho: Hitler fue vencido, el comunismo no logra, por el momento, dominar el planeta. *Eso es todo.* Puros hechos, y las explicaciones parciales que podrían darse de ello tienen que ver también con el orden del puro hecho, no develan ninguna necesidad trascedente, ningún "sentido de la historia".

***

Es diferente si se adopta un punto de vista político, *río arriba*

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

de la admisión de que no sabemos definir límites *principales* (no triviales) de la autoinstitución explícita de la sociedad. Si la política es proyecto de autonomía individual y social (dos caras de la misma moneda), se desprenden completamente consecuencias sustantivas. Ciertamente, el proyecto de autonomía debe ser planteado ("aceptado", "postulado"). La idea de autonomía no puede estar fundada ni demostrada, toda fundación o demostración la presupone (no hay "fundación" de la reflexividad sin presuposición de la reflexividad). Una vez planteada, puede ser *razonablemente argumentada*, a partir de sus implicaciones y de sus consecuencias. Pero puede también y sobre todo, y debe, ser explicitada. Se desprenden entonces de ella consecuencias sustantivas —que dan un *contenido*, ciertamente parcial, a una política de la autonomía— pero le imponen también *limitaciones*. En efecto, se requiere, en esta perspectiva, abrir lo más posible el camino a la manifestación de lo instituyente —pero también introducir el máximo posible de reflexividad en la actividad instituyente explícita, así como en el ejercicio del poder explícito. Ya que, no hay que olvidarlo, lo instituyente *como tal*, y sus obras, no son ni "buenos" ni "malos" —o mejor dicho, pueden ser, desde el punto de vista de la reflexividad, lo uno o lo otro en el punto más extremo (de la misma manera, la imaginación del ser humano singular). Se vuelve entonces imperativo formar instituciones que vuelvan efectivamente posible esta reflexividad colectiva y la instrumenten concretamente (las consecuencias de esto son innumerables), así como dar a todos los individuos la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito y la esfera más extendida posible de la vida individual autónoma. Si recordamos que la institución de la sociedad sólo existe por el hecho de que está incorporada en los individuos sociales, podemos entonces, evidentemente, justificar (fundar, si se quiere) a partir del proyecto de autonomía los "derechos del hombre", y mucho más; podemos también y sobre todo, abandonando las superficialidades de la filosofía política contemporánea, y recordando a Aristóteles —la ley apunta a la "creación de la virtud total" mediante sus prescripciones *peripaideian tén pros to koinon*, relacionadas con la *paideia*, orientada hacia la cosa pública[31] — comprender que la *paideia*, la educación— que va del nacimiento a la muerte —es una dimensión central de toda política de la autono-

31 *Eth. Nic. E, 4, 1130 b 4-5, 25-26.*

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

mía, y reformular, corrigiéndolo, el problema de Rousseau: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos obedezca sin embargo solamente a sí mismo y siga siendo tan libre como antes".[32] Es inútil comentar la fórmula de Rousseau y su pesada dependencia con respecto a una metafísica del individuo-sustancia y de sus "propiedades". Pero he aquí la verdadera formulación:

> *Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible sus acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo el poder explícito existente en la sociedad.*

La formulación parecerá paradójica solamente a los defensores de la libertad —fulguración, de un para sí ficticio desligado de todo, incluyendo su propia historia.

Aparece también —es una tautología— que la autonomía es, *ipso facto, autolimitación. Toda limitación de la democracia sólo puede* ser, tanto de hecho como de derecho, autolimitación.[33] Esta autolimitación puede ser más y algo diferente de una simple exhortación, si se encarna en la creación de individuos libres y responsables. No hay ninguna "garantía" para la democracia, que no sea relativa y contingente. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación (siempre *social*) de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de cuestionarla, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de deliberar, la libertad y la responsabilidad.

La autonomía es entonces el proyecto —y ahora estamos a la vez en el plano ontológico y en el plano político— que apunta, en el sentido amplio, a la formación del poder instituyente y su explicitación reflexiva (que nunca pueden ser más que parciales); y en el sentido estrecho la reabsorción *de lo* político, como poder explícito, en *la* política, actividad lúcida y deliberada que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (entonces también, de todo poder

32*Du Contrat Social*, Libro I, cap. VI, *La Pléiade*, vol. III, p. 360.
33C. Castoriadis, "La logique des magmas et la question de l'autonomie", in *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 417-418; también 1983 (1986), p. 296-303.

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

explícito) y su operación como *nomos*, *diké*, *telos* —legislación, jurisdicción, gobierno— en vista de los *fines comunes* y de las *obras públicas* que la sociedad se ha propuesto deliberadamente.

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

MARTHA ELENA VENIER*

México para extranjeros

Francisco Gemelli, que anotó numerosas experiencias y consejos para el viajero en los varios volúmenes de su *Giro del mondo*,[1] critica, antes de comenzar el diario de sus actividades en Nueva España, el "exceso de entusiasmo por las empresas nobles de los antiguos", de Homero en adelante, y el poco que había por los viajeros modernos, pasada la conmoción del descubrimiento de América: "... es menester decir no ya que el mundo ha envejecido, ni que el valor se ha agotado, ni las demás virtudes han huido de la tierra, sino que él está en su mejor juventud, y que aquellas que llamamos virtudes han aumentado más que disminuido, pues cada día requiere el hombre conciencia de nuevas cosas, y sobre su propio ser más se eleva. Y si no vemos más hombres de aquellos tan celebrados por la antigüedad, ello acontece porque esas dotes del espíritu que siendo entonces más raras producían estupor en ajenos pechos, habiéndose hecho el día de hoy más comunes, no hay quien las estime de ser mencionadas" (p. 6).

Gemelli, que, viajero en la nao de China, llegaba entonces (1793) a la última etapa de su vuelta por el mundo, peroraba también en su favor, y no le faltaba razón. Había cubierto más que el camino de los Polo —aunque con variantes también el de Magallanes— con más beneficio inmediato. Por lo demás, resarcía en algo a los viajeros anónimos de ese tiempo y tiempos futuros, quienes con no pocas dificultades hacían el camino a éstas y otras tierras, porque aun cuando había gran diferencia entre los precarios

* Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, de El Colegio de México.

1 Parte del cual, con el título *Viaje a la Nueva España*, tradujo y anotó Francisca Perujo, y publicó la Universidad Nacional Autónoma en 1983. Precede al texto una larga introducción sobre la vida y obra de Gemelli. Hubo numerosas ediciones y traducciones de *Giro del mondo*, que fue en su tiempo excelente guía turística; su autor, viajero de profesión, era, por lo que se lee en el *Viaje*, no diré un hombre calculador, pero sí uno dotado de asombrosa disciplina comercial.

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

viajes del siglo XVI ("suficientes —dice Irving Leonard en *Los libros del conquistador*— para desanimar a los más audaces y pacientes") y los muy modernos de los siglos XVIII y XIX, el mar cobraba aún su cuota de penurias y ansiedad.

Al peregrino que llegaba a México por el Atlántico, se le ofrecía como puerta de acceso Veracruz, ciudad "melancólica", dice Gemelli, en donde "el aire es poco saludable, sobre todo en verano. Muy a menudo, cuando sopla la tramontana, a la cual está muy expuesta, quedan las casas medio sepultadas por las arenas de alrededor... A pesar de que allí vayan a atracar todas las flotas y las naves que vienen de Europa a Nueva España, la ciudad, con todo, en vez de ser grande y rica a la par de México, por las causas mencionadas, es bien pequeña y pobre" (p. 155). Aquejaba además a la ciudad el temido vómito negro (Humboldt lo describe por extenso[2]), que cobraba sin discriminar vidas de nacionales y extranjeros. De manera que quien no se veía en la necesidad de cuidar sus negocios salía de Veracruz a toda prisa y se internaba en la ruta hacia la capital, donde encontraba el viajero más que añadir a su experiencia, tanto por la naturaleza rica (pero áspera) del paisaje cuanto por ciertos peligros nada naturales que le salían al encuentro.

Salvados esos obstáculos, avistaba el viajero la capital, opulenta aún en sus años de decadencia. A todos, al parecer, atraía sin reticencias la ciudad y su valle. Aun el seco y poco imaginativo Gemelli (el texto que copié al principio delata, dice la editora, la mano de sus generoso corrector de estilo) se aviene a echarle unas flores. Entre los que no escatiman elogios podemos escoger a Thomas Gage, que cruzó por aquí en 1625. Gage, futuro espía de Cromwell, era un fraile dominico inglés que pasó cinco meses en San Jacinto, donde los de su orden tenían casa para los misioneros cuyo destino final era Filipinas. En espera de un viaje que nunca concluyó, porque la perspectiva de padecer largos o inclementes días en el océano Pacífico le

2 *Ensayo político sobre el Reino de Nueva España*, trad. V. Alesio Robles, México, Pedro Robredo, 1941, t.5 pp. 83 *ss*. De Veracruz dice Frances Calderón de la Barca: "Nada en la tierra se compara al triste aspecto de la ciudad y sus alrededores; montañas de arena en movimiento que forma la violencia del viento norte, y que, por el reflejo de los rayos solares debe aumentar el calor sofocante. El escenario puede evocar las ruinas de Jerusalén, pero nada de su grandeza" (*Life in Mexico*, New York Ankor Books 1970; la trad. es mía).

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

aconsejaron anclar en Guatemala, Gage recorría con frecuencia el breve camino entre San Jacinto y la capital, de la que dice en su entretenida crónica *The English American. A new survey of the West India*: "Nada falta en México y sus alrededores para que sea una hermosa ciudad. Sin duda, los que han fatigado con sus plumas el territorio de Granada en España, el de Lombardía y Florencia en Italia, y los han comparado con el paraíso terrenal, corregirían sus impresiones si conocieran el Nuevo Mundo y México."[3]

En la capital encontraba el viajero la síntesis del rico compuesto de virtudes y defectos que hacían al mexicano y sus circunstancias. Explicarse ese compuesto no era para el extranjero en general y para el europeo en particular, nada sencillo. A muchos les costaba —al principio por lo menos— ubicar la experiencia de su historia milenaria y de su breve geografía en este territorio amplio, que por azares de la comparación vino a llamarse "nuevo". No todos llegaban por aquí con el espíritu humanista de Boturini, y muchos, sin otro acervo que sus dogmas, ignorancias o prejuicios, caían en la reprochable costumbre de criticar y aún vituperar. No sin razón se quejaba Altamirano con acrimonia, porque casi todos los viajeros que habían llegado después de Humboldt se habían dedicado a la calumnia aprovechando la curiosidad (malsana, supongo) del público.[4]

Después de Humboldt. Quizá la comparación entre Humboldt y los demás "cronistas" de México de éste y otros siglos sea poco generosa. Hay en su *Ensayo político sobre el Reino de Nueva España* una distancia material de muchas páginas, un acopio de información demasiado extenso, y cierta reflexiva serenidad para describir nuestra circunstancia que lo sitúan con pocas dificultades —de ahí el reconocimiento implícito de Altamirano— entre los que entendieron o procuraron entender a México.

No sé cuánto hayan encontrado los expertos de misceláneo en las cifras y censos que abundan en el *Ensayo político*, o cuánto de lo que aparece con sello científico sean consejas o entusiasmo lírico; en todo caso, estas líneas presentan un espíritu abierto y bien intencionado: "Es preciso ser extremadamente circunspecto cuando se trata de decidir acerca de lo que se llaman disposiciones morales o inte-

3 Estas líneas, que traduzco, provienen de la edición de E. S. Thompson (Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1958), quien tituló las memorias de Gage *Travels in the New World*.

4 El dato se halla en la introducción de Teixidor a su traducción de las cartas de F. Calderón (Porrúa, México, 1959).

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

lectuales de los pueblos que están separados de nosotros por millares de obstáculos que nacen de la diferencia de idiomas, hábitos y costumbres... ¿Cómo, pues, un viajero con sólo haber arribado a una isla, con haber estado algún tiempo en un país remoto, puede arrogarse el derecho de sentenciar sobre la diversidad de las facultades del alma y la preponderancia de la raza, el ingenio y la imaginación de un pueblo?" (t. 2, p. 89).

Varios decenios después de Humboldt, llegó por aquí como miembro de la corte de Maximiliano, la condesa Paula Kolomitz, que sufrió su odisea en un viaje transoceánico parecido (quitando matices y salvando la distancia de siglos)a los penosos del siglo XVI; desembarcó también en el puerto de Veracruz asolado por la peste y cruzó con no pocos temores e incomodidades la ruta hacia la capital. De su aventura dejó testimonio en un librito cuyo título no deja lugar a dudas: *Un viaje a México en 1864*.[5] Este es un informe ameno de su breve estancia en México, que se puede leer sin preocupaciones y algo de nostalgia, especialmente cuando encontramos descripciones de algunos sitios (San Angel, Tacubaya, Chapultepec, el Desierto de los Leones) que han perdido ya el esplandor de otros tiempos. Se puede leer también con intención algo crítica (demasiado crítica no tendría sentido), y extraer tres o cuatro temas de interés para nuestro amor propio siempre a flor de piel.

Empecé a leer el libro de la primera forma y terminé leyéndolo con ojo más avizor, porque está escrito con cierto tono dulce y bien intencionado, que esconde prejuicios de antigua data y unas cuantas críticas a las costumbres y problemas de estas tierras, que probablemente no quisieron ser tales, pero no por eso se dejan de resentir.

Aunque el texto mismo da pruebas de que Paula Kolomitz leyó el *Ensayo político*, no parece haber asimilado muy bien el contenido del fragmento que copié arriba, y aunque no se "arroga el derecho

5 No hay más datos sobre la autora que los que se encuentran en la cuarta de forros: "Nada se sabe de ella, salvo que era joven y que resistió las incomodidades de un viaje largo y penoso con toda entereza..."; y tan poco se sabe, en efecto, que en ese mismo forro se le da primero el título de condesa y luego el de duquesa. La primera edición del librito es de Viena, 1867; la traducción al italiano de Florencia, 1868. Neftalí Beltrán hizo, a base de la traducción italiana, la primera versión en español (Sepsetentas, 1976), que el Fondo de Cultura Económica reimprimió en 1984; de ésta tomo las citas.

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

de sentenciar" sí se impacienta con lo que a sus ojos se descubre anómalo, incongruente, poco fino...

Como otros viajeros que llegaron por aquí, Paula Kolomitz se explaya entusiasmada en la contemplación de la naturaleza. Desde la casa donde se hospeda en Puebla, dice, "se domina la ciudad, la vastísima llanura y los magníficos montes que la circundan... El espectáculo es soberbio e impresionantísimo su belleza resalta por la admirable fuerza del aire que acerca las cosas más lejanas. Y aquello que estamos acostumbrados a llamar cielo, que en Europa aparece en realidad como una cubierta compacta, tiene aquí una transparencia que hace perceptible el concepto del infinito. Los ojos no tienen reposo, no encuentran confines, y el ánimo se levanta atónito adorando y admirando" (p. 78).

A menudo se extiende sin reticencias en descripciones parecidas, pero al volver los ojos a este bajo mundo se ensombrece. Por un lado, el ajetreo político del que participa a medias (observar, ubicarse son, al parecer, sus tareas principales) sólo presagia desastre; por otro, le cuesta —de hecho no consigue— esclarecer las contradicciones que cree descubrir en el carácter del mexicano: un pueblo rico, dominado por la abulia; aunque gentilísimo, proclive a la más dura autocrítica; anheloso de paz, pero en perpetuo conflicto; católico, pero con puntas y ribetes de idolatría y astuto bajo su, al parecer, genuina cubierta de humanidad.

Es probable que P. Kolomitz haya venido ilustrada por cierto tipo de lecturas, cuyo contenido no podemos sino conjeturar, ya que sólo menciona explícitamente el *Ensayo político* de Humboldt y la *Conquista de México* de William Prescott.[6] Hay, como sabemos, una copiosa literatura, secuela de crónicas de la conquista o producto de lucrubraciones científicas y filosóficas de europeos que trataron con

6 Del primero: "La vista que de aquí [el castillo de Chapultepec] se alcanza, ya la describió Humboldt con inspiradas palabras..." (p. 126; cf. *Ensayo político*, t. 2, pp. 195-196). Del segundo, una cita de regular extensión, que da razones para definir a los mexicanos como "raza subyugada"; quizá el texto haya pasado por una traducción al alemán y otra al italiano antes de llegar al español.

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

terca fantasía el tema del aborigen o del criollo ladino con tendencia a la degeneración física, moral, etc., etc.[7] Sin buscar muy lejos —y para no salir de los textos citados aquí— Thomas Gage inaugura el relato de su aventura americana con un comentario sobre la falsedad de todo: falsa la carne que se ve gorda y no alimenta, falsa la fruta hermosa y dulcísima que no llena el estómago, falsos los hombres que esconden vicios y engaños bajo su exterior agradable.

Es probable, pues, que algunas lecturas le hayan hecho caer en esas opiniones que delatan no tanto ignorancia de nuestras cosas —lo que es palpable—[8] cuanto confusión. Acosada quizá por una realidad que no articula con sus prejuicios muy europeos, llega a curiosas deducciones: "los indios son mucho más inteligentes que los negros y su carácter tiene un fondo más noble. En los últimos decenios ha habido entre ellos hombres distinguidos. Juárez, al cual sus mayores enemigos no pueden negar inteligencia y grandísima energía de carácter, es de pura sangre india."

Por un lado, no explica de qué negros se trata. Quizá aluda a la población caribeña de las colonias francesas con la que tuvo fugaz contacto y de la que no tiene opiniones muy generosas. Por otro, olvida que páginas antes se había extendido en el relato de los hechos de Netzahualcóyotl, a quien termina por comparar con el legendario Harum al Rashid (el de *Las mil y una noches*), por su original estilo de impartir justicia, pero que, a pesar de su realeza, no era menos indígena que Juárez.

Ejercitando y un poco más la contradicción, esta vez del lado opuesto, ubicándose en la corriente que atribuye al indígena ingenuidad de niño, deduce Kolomitz, desoyendo siglos de historia y ubicándose en el siglo XVI, que "la leyenda de Quetzalcóatl, y tantas otras más que han permanecido en ellos a pesar de su aparente catolicismo, había dispuesto sus ánimos a favor del emperador, en el cual veían al hombre sabio que había cruzado los mares para traerles la felicidad y el esplendor, y sacarlos de su miserable condición. Por eso lo saludaban con la más íntima alegría" (p. 92).

7 Véase de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed.,

8 Quizá se haya instruido mejor en la época prehispánica y en la conquista de México, sustancialmente a base de Prescott; de la historia moderna —que cuenta a propósito de la mención del día de la independencia— sabe poco, lo que no sería tan evidente si su relato no tuviera cierto tono folletinesco.

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

Es probable que los indígenas, y también la mayoría de los capitalinos, se sumaran a la fiesta más por participar del alboroto o por curiosidad, que por fe política, sobre todo en una ciudad tantas veces engalanada para recibir al héroe en turno ("la capital —dice Luis González— era experta en recepciones suntuosas. La enloquecían los que ganaban").[9]

Quizá el deseo de encontrar signos positivos en la aventura que le tocaba vivir, dictaban a la condesa esas interpretaciones. Además, es menos difícil —entonces como ahora— caer en improvisaciones exóticas que escarbar en la razón última de los hechos. Aún Humboldt —mejor preparado que Kolomitz para la especulación antropológica— cree percibir en los aires indígenas cierto tono lúgubre y falta de alegría que imputa a siglos de sometimiento y esclavitud (t. 2, pp. 88-89).

La condesa encuentra al mexicano más proclive al *laissez faire* que al trabajo provechoso: "Toda la vida del mexicano lleva en sí el carácter del *dolce far niente*; jamás los vi correr de prisa por las calles, jamás aprovechar el tiempo" (como los europeos, por supuesto). Pero no dice qué clase de mexicano pierde el tiempo. Su visita a las minas de Real del Monte y el ajetreo diario de la vida capitalina le permitían sin duda, observar la ardua y laboriosa lucha por el pan diario del mexicano común, quien tenía, naturalmente, diferencias con el mexicano rico que frecuentaba, algo afrancesado y ostentoso.

Esas críticas, al parecer inocentes y de entrecasa, no carecen de sustento o tradición: el mexicano dejado y lánguido que extiende la mano para cosechar lo que le ofrece la naturaleza, en vez de procurarse el sustento con entusiasmo emprendedor (p. 137), descripción que se asocia fácilmente con otra, la del carácter encanijado en el ocultamiento y la falsedad.

P. Kolomitz confiesa que se le ha vuelto obsesión "la naturaleza suave, gentil, reservada, siempre sospechosa [astuta dice en otra parte] del mexicano", opinión que —sin detenernos en incontables páginas de prosapia científica— se encuentra también en el discreto Humboldt, a propósito del aborigen americano en general: "Avezados los indígenas en una larga esclavitud, tanto de la dominación de sus soberanos como aquélla de los primeros conquistadores, sufren con paciencia las vejaciones a que todavía se hallan sujetos... sin

9 "El liberalismo triunfante", en *Historia general de México*, El Colegio de México, 1977, t. 3, p. 165.

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

oponer sobre ellas sino la astucia encubierta bajo el velo de las apariencias más engañosas de la apatía y la estupidez" (t.2, cap. IV).

Estos hombres que nunca corren ni se afanan, que siempre fingen, son además pequeños, o por lo menos tienen la cabeza pequeña, o más pequeña que la de los europeos. Dispuesta a la compra de un sombrero, descubre que ninguno le acomoda (p. 110) y llega su muchos problemas a confirmar una más de las tesis sobre la debilidad americana —más bien hispanoamericana—, pero no es de sorprender. Esto de la debilidad (o pequeñez) era un argumento sin pérdidas para disminuir el valor del objeto (pueblo en este caso) objeto de crítica. Quien se aventure hoy por unas *Recollections of Mexico* de Waddy Thompson (enviado de Estados Unidos por los años 42 y 43 del siglo pasado) encontrará unas líneas en las que el inefable ministro —quien, por lo que se lee, cojeaba mucho del pie del ultranacionalismo, no menos del puritanismo y tenía un humor rancio— opone la fuerza, tamaño y agresivo empuje de *sus* apaches a la debilidad de los mexicanos de la frontera.[10]

No podía faltar aquí la cosa política (mejor: cierta información que puede caer en ese rubro), que se deja clasificar fácilmente en dos temas mayores, la política del emperador y la de los mexicanos, y uno menor, la de los franceses. Trata a éstos sin miramientos; en general los considera torpes y poco discretos: "los franceses, a pesar de su capacidad racional, son en su mayor parte ignorantísimos..." (p. 138); " ... los oficiales de Francia ... hablaban del país y de sus habitantes con el más torpe desprecio; no tenían el mayor interés por la belleza de aquel cielo ni ojos para las muchas cosas nuevas que aquí se les ofrecían... Muchísimas quejas tenía el emperador en sus relaciones con los franceses porque ellos no jugaban limpio; pocos de los hombres venidos de Francia... tenían el discernimiento y la delicadeza de no recalcarle la dependencia del socorro y la ayuda francesa" (pp. 133-134).

En cuanto a los dos primeros, de más está decir en qué lado ve Kolomitz las buenas intenciones y las buenas obras. Es cierto que los descendientes de la vieja aristocracia, con quienes hace amistad, le

10 Es edición del autor; lo único que Thompson encontraba bueno en México era el general Santa Anna, a quien se refiere siempre con palabras discretas y no poca admiración.

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

merecen los más dulces elogios; que encomia brevemente a Mejía y Almonte (a Miramón se refiere dos veces con reticencia), pero, en general, los políticos mexicanos caen en un grupo informe y poco confiable.

Sus conclusiones sobre el estado de las cosas pasadas y presentes es, por decir lo menos, oscura: la historia del país está saturada de guerras, de lamentable ruina, destrucción, corrupción (p. 165), que no puede limpiarse sino con el nuevo expediente de la intervención y del imperio. Quizá por eso, aun cuando deja escapar líneas de signo ominoso para la aventura que compartía, en general, esos seis meses de servicio diplomático le inspiran comentarios entusiastas: "Y en verdad ahora las cosas parecían tan bien como nadie osaba esperarlas. La guerra en el norte de América se inclinaba a favor de los estados del sur, de los cuales México podía esperar el tratamiento de buen vecino. Muchos entre los disidentes se habían sometido al emperador. Las bandas de Juárez se hacían menos numerosas y más grandes y compactas las de Maximiliano. En general, todo su deseo era conciliar entre sí las diversas facciones. Muchos acercamientos ya se habían efectuado y parecía que la profunda necesidad de paz y legalidad que el país sentía había atraído hacia el emperador un gran número de hombres con la voluntad de unir sus esfuerzos y su trabajo a los del monarca, para hacer florecer nuevamente las inmensas riquezas del país y allanar los caminos hacia la prosperidad" (p. 169).

El resto de la historia se conoce lo suficiente. Es de lamentar que Paula Kolomitz haya cerrado su breve crónica antes de que se cerrara la del Segundo Imperio, porque cabe preguntarse qué líneas hubieran inspirado esos avatares de los que fue lejano, pero interesado testigo.

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

SAMUEL GONZÁLEZ*

La Relación **Lenguaje Objeto-metalenguaje.** Una Propuesta Tipológica

Premisa

Sostiene Charles Morris (1946) que "hoy es de uso corriente la distinción entre un 'lenguaje-objeto' y un 'metalenguaje', según la cual el lenguaje-objeto es un lenguaje que es objeto de investigación, mientras el metalenguaje es un lenguaje que significa de frente a otros lenguajes".[1] En efecto estas expresiones son hoy de uso corriente en la filosofía, lógica, linguística, y han adquirido importancia primordial en la filosofía y teoría del derecho. La última afirmación es particularmente verdadera respecto de la llamada escuela italiana de filosofía analítica del derecho.[2] La frecuencia con la que las expresiones correlativas **lenguaje-objeto/metalenguaje** son utilizadas exige su esclarecimiento. Es tesis del presente trabajo que las mencionadas expresiones son utilizadas sin conocerse cabalmente sus consecuencias. Para intentar precisar sus usos y alcances, he construido una tipología de relaciones metalingüísticas que entiendo puede ser de utilidad para las disciplinas antes mencionadas. Debe subrayarse que también es posible utilizarla para introducir un nuevo límite en la semiótica. Trataré en 0. los orígenes de la distinción; en 1. su uso en lógica; en 2. su uso en lingüística; en 3. daré las conclusiones sobre su uso y propondré una tipología; en 4. trataré sobre sus consecuencias para la filosofía del derecho; y en 5. trataré sus consecuencias para la semiótica.

0. Una definición, tal vez paradigmática, de los términos correlativos **lenguaje-objeto/metalenguaje** es la que da Enrico Pattaro

* Coordinador de Investigación del Instituto Nacional de Ciencias Penales.

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

(1986), siguiendo a Rudolf Carnap, en los siguientes términos: "Los discursos que versan sobre entidades extralinguísticas son discursos de primer grado. Los discursos que versan sobre entidades lingüísticas son discursos de (al menos) segundo grado. Se dice también que los discursos de primer grado son lenguaje o discurso, mientras los discursos de segundo grado son metalenguaje o metadiscurso, es decir, lenguaje usado para hablar del lenguaje".[3] Esta concepción no está exenta de problemas ya que conlleva una posición referencialista el lenguaje.

No obstante que las expresiones **lenguaje-objeto/metalenguaje** son, como he comentado, de uso común, sus orígenes no son del todo claros.[4] Para lograr aclarar los puntos anteriores, es conveniente citar inmediatamente a Rudolf Carnap, quien en su *Autobiografía* (1963) recuerda cómo, en febrero de 1930, después del primer encuentro entre el Círculo de Viena y la escuela de Varsovia, conoce a Alfred Tarski con el cual tuvo la oportunidad de discutir sobre algunos problemas. Entre ellos, escribe Carnap, fue de "especial interés para mi su énfasis en que ciertos conceptos usados de investigación lógicas, v.g., la consistencia de los axiomas, la probabilidad de los teoremas en los sitemas deductivos, y otros similares, deben ser expresados no en el lenguaje de los axiomas (después llamado lenguaje-objeto) sino en el lenguaje metamatemático (después llamado metalenguaje)". La atribución de los mencionados conceptos a Carnap se explica si se considera la enorme influencia que ejercieron sus libros en los ambientes filosóficos.[5]

Popper (1963b) escribe, refiriéndose a la obra de Carnap *La sintaxis lógica del lenguaje,* primera obra en la que Carnap (1934) utiliza estas nociones, que, "es uno de los pocos libros filosóficos que puede ser descrito como de primordial importancia ... si alguna vez una historia de la filosofía racional de la primera parte de este siglo fuera escrita, este libro debería tener un lugar que no sería de segunda importancia". Popper describe la importancia del uso de la distinción que estamos comentando, observando que "fue a través de este libro que el mundo filosófico al oeste de Polonia fue introducido al método de análisis del lenguaje por un 'metalenguaje' y de la construcción de 'lenguajes objeto', método que tiene una importancia fundamental para la lógica y los fundamentos de la matemática que no puede ser subvaluado; y fue a través de este libro en el que

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

primeramente se señaló su gran importancia para la filosofía de la ciencia, lo que me parece fundamental".[6]

En consecuencia no se puede más que afirmar la precedencia de la escuela de Varsovia en la historia de estos conceptos correlativos. Efectivamente, sobre su historia, Rentsch (1980) escribe que: "Tarski y Luschei señalan a Lesniewski como el primero que modernamente incluyó en sus conferencias desde 1919, los conceptos de M. (metalenguaje) y 0.(lenguaje-objeto). Kotarbinski se basó en lo expuesto por él respecto a la teoría de la lógica y en relación a la historia del efecto. El problema radica en la diferenciación mediante el uso del entrecomillado, de dos discrusos distintos, esto tiene realce desde que Frege publicó en 1983 su obra *Fundamentos de la aritmética.* Este autor diferencia posteriormente entre lenguaje de ayuda (Hilfssprache) y lenguaje representativo (Darlengungssprache) ...".[7]

1. El uso de las nociones del lenguaje-objeto/metalenguaje en lógica: Tarski, Carnap y Popper

Alfred Tarski usa las nociones que aquí se comentan fundamentalmente para desarrollar el concepto de verdad en lenguajes formalizados. La teoría de Tarski entiende la verdad en el sentido clásico, es decir, en el sentido de correspondencia. Presentó su teoría al final de la década de los veinte e inicios de los treinta en importantes trabajos leídos tanto en Polonia como en Viena.[8] Tarski afirma la imposibilidad de la definición del concepto de "verdad" en el lenguaje natural dada su "universalidad", sin embargo en un lenguaje formalizado es posible hacerlo.[9]

Con la construcción de sistemas formalizados es posible definir el concepto de verdad. Esto se hace a través de la distinción de "el lenguaje **sobre** el que hablamos y el lenguaje **en** el que hablamos ... Los nombres de las expresiones del primer lenguaje, y de las relaciones entre ellos, pertenecen al segundo lenguaje, que se llama **metalenguaje** (y que puede contener al primero como parte)".[10] El segundo lenguaje o metalenguaje deberá ser más rico ya que "es posible construir en el metalenguaje, metodológicamente correcto y materialmente adecuado, definiciones de los conceptos semánticos si y sólo si el metalenguaje es equipado con variables de un tipo lógico más alto que las variables del lenguaje que es sujeto de investigación".[11]

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

En lenguajes formalizados el concepto de verdad es siempre un proceso intercategorial, ya que sólo puede construir si se utilizan al menos dos lenguajes formalizados interrelacionados. Así, todo lenguaje formalizado en donde se trate de la verdad de un enunciado requiere de otro lenguaje de menor nivel. La expresión verdadero en "X" no puede ser dada al interior de un sólo lenguaje formalizado "L". Es necesario otro lenguaje "L2". Por ejemplo, si construimos un lenguaje "L" donde exista la expresión "p", para poder indicar si esta expresión es verdadera es necesario que exista otro nivel de lenguaje "L2" más rico que el primero de tal manera que se pueda indicar: "p" es verdadera si y sólo si "p2". Esta expresión contiene al menos dos tipos de lenguaje donde existe un enunciado "p" (que describe un cierto estado de cosas) y una expresión "p2" que describe al enunciado "p". El clásico ejemplo de Tarski es "la nieve es blanca" es verdad si y sólo si la nieve es blanca. Como se verá más adelante, Popper ha utilizado esta teoría de la verdad de Tarski en lenguajes no formalizados, llegando a interesantes conclusiones.

Carnap. He mencionado que Rudolf Carnap (1963) reconoce la paternidad de los conceptos correlativos **lenguaje-objeto/metalenguaje** en la escuela polaca, sin embargo, debe señalarse que en *La sintaxis lógica del lenguaje* (1934), traza la historia del concepto escribiendo que "la necesidad sostenida por Frege de distinguir las designaciones de las expresiones designadas ha sido estrictamente sostenida, en lo que nos resulta, solamente en los escritos de los miembros de la escuela de Varsovia (Lukasiewics, Lesniewski, Tarski y sus discípulos) que se inspiraron, con todo conocimiento, precisamente en Frege".[12] Antes de conocer a Tarski, Carnap (1928) había utilizado las relaciones de lenguaje en *La construcción lógica del mundo*.[13] Además de lo anterior había utilizado las relaciones entre lenguajes en la obra cuando indica la posibilidad de usar cuatro lenguajes para comprender, verificar, y dar el desarrollo de su sistema de "lenguaje" constitucional", diferenciados entre ellos, en parte formalmente y en parte según el sentido.[14] No obstante lo anterior, los conceptos que usa no distinguen claramente las relaciones metalinguísticas.

En *La sintaxis lógica del lenguaje* (1934), se usan corrientemente los términos **lenguaje-objeto/metalenguaje**. Carnap construye dos lenguajes, de tal manera que el lenguaje I es de forma simple y

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

comprende un campo restringido de conceptos y el lenguaje II es más rico en expresiones.[15] La intención es realizar la teoría formal de las formas linguísticas de un lenguaje, el establecimiento sistemático de las reglas formales y el desarrollo de las consecuencias sistemáticas que lo gobiernan.[16] La construcción de los dos tipos de lenguaje permite afrontar la construcción de una sintaxis general para cada lenguaje. Así tiene presente la distinción entre la designación y los objetos que ésta designa y en ello funda la relación entre metalenguaje y lenguaje objeto.[17] En una obra posterior Carnap (1942) indica expresamente: "El lenguaje sobre el que se habla en un contexto es llamado lenguaje objeto; el lenguaje en el que hablamos sobre el primero se llama metalenguaje".[18] Debe notarse que el uso que es posible obtener en lógica, a través de los sistemas cerrados, permite por ejemplo que "si investigamos, analizamos y describimos un lenguaje L1, necesitamos un lenguaje L2 para formular los resultados de nuestra investigación de L1 o de las reglas para el uso de L1. En este caso llamamos a L1 **Lenguaje-objeto**; a L2, **metalengua je**. La suma total de lo que se puede saber sobre L2 puede ser llamada **metateoría** de L1 (en L2).[19] Debe notarse que el uso que en lógica simbólica puede darse a la formalización de las relaciones de lenguajes, para construir los metalenguajes es distinto que su uso en el lenguaje natural. En lógica, a través de la construcción de sistemas cerrados de elementos, es posible distinguir con precisión las diversas clases de signos. La noción de "metateoría", y sus antecedentes en términos como "metalógica" y "metamatemáticas", permiten analizar los elementos de L1 que tienen características fijas en sus relaciones intrasistemáticas. Las consecuencias de esto son presentadas posteriormente.

Karl Popper conoció los trabajos de Alfred Tarski después de la publicación de la obra *La lógica de la investigación científica* en 1934.[20] A raíz de que conoció el importante artículo de Tarski sobre la verdad, la teoría del polaco fue completamente aceptada por Popper. Como hemos comentado, la teoría de Tarski estaba fundada sobre la relación **lenguaje-objeto/metalenguaje**, y era de aplicación exclusiva para los lenguajes formalizados. Popper afirma que la definición de Tarski puede ser utilizada también para lenguajes naturales.[21] El concepto de verdad en esta teoría deja de ser una noción ontológica para convertirse en un concepto lógico similar a aquellos de tautología, contradicción, etc.[22] Así, por ejemplo, mediante el

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

uso de las comillas se puede aclarar que un enunciado es verdadero en determinadas condiciones. De esta manera la afirmación: "'Smith ha entrado en la agencia de empeño' es verdadera, sólo si Smith ha entrado en la agencia de empeño", adquiere un especial relieve ya que indicar que algo es verdadero presupone el uso de dos niveles de lenguaje en relación entre ellos.[23]

2. Su uso en linguística: Louis Hjelmslev y Roman Jakobson.

En lingüística, los conceptos correlativos "metalenguaje" y "lenguaje-objeto" han tenido menos fortuna que en lógica. En efecto, E. Benveniste afirma que "la facultad metalingüística, a la que los lógicos han estado más atentos que los lingüistas, es prueba de la situación trascendente del espíritu *vis a vis* de la lengua dentro de su capacidad semántica".[24] Sin embargo, han sido Louis Hjelmslev y Roman Jakobson quienes han dedicado especial importancia a esta relación.[25]

Hjelmslev

Ya desde 1948 Louis Hjelmslev sostenía la necesaria relación que debía existir entre lógica y linguística, citando especialmente a Carnap. En un trabajo afirma que la linguística "es un metalenguaje de primer grado, mientras que la fonética y semántica son metalenguajes de segundo grado".[26] Greimas y Courtés (1979) resaltan "el esfuerzo teórico de L. Hjelmslev para quien el metalenguaje es una semiótica, vale decir una jerarquía."[27] *Va subrayado que en la construcción teórica de Hjelmslev se llama semiótica no a la disciplina que estudia los signos sino al sistema de signos.*[28]

En consecuencia, para Hjelmslev, la simiótica no es una disciplina sino un sistema, que puede ser o bien una lengua natural o bien un juego como el ajedrez, o cualquier otro sistema que satisfaga la definición dada. Hjelmslev clasifica a las semióticas en denotativas, connotativas y metasemióticas: "la semiótica denotativa, es aquella en la que ninguno de sus planos es una semiótica. Queda por indicar, ampliando aún más nuestro horizonte, que hay también semióticas cuyo plano de la expresión es una semiótica y semióticas cuyo plano de contenido es una semiótica. A las primeras las llamaremos semióticas connotativas; a las segundas metasemióticas".[29] El concepto de metalenguaje es equiparado al de metasemiótica.[30]

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

Greimas y Courtés (1979) subrayan que en la tipología de las semióticas de Hjelmslev operan dos criterios clasificatorios: a) el de la cientificidad y b) el número de los planos.[31]

Así Hjelmslev afirma que la semiología, o disciplina que estudia los sistemas de signos (semióticas), es una metasemiótica que tiene por semiótica objeto una semiótica no científica y la metasemiología "la metasemiótica científica cuyas semióticas objeto son semiologías".[32] Esta descripción de metalenguajes (o metasemióticas) completamente estructurados es matizada en una obra posterior intitulada *El lenguaje,* en la que toma en cuenta el "universalismo" de la lengua natural que le permite describirse a sí misma como lengua objeto en las que es teóricamente posible construir lenguas de "n" grados.[33] Esta noción es mas cercanas a la de función metalingüística de Jakobson.

Jakobson

En 1953 fueron publicadas las actas de la "Conferencia de Antropólogos y Lingüistas", celebrada en Julio del 1952, en la que Roman Jakobson se manifestaba en contra del abuso en la introducción de neologismos. En aquel congreso habían sido usados, entre otros, "microlingüística" y "metalingüística", y Jakobson declaraba que "no interesaba si yo digo 'lingüistas' y ustedes dice 'micro-lingüistas'. Yo llamo las diferentes secciones de la lingüística por sus términos tradicionales, ustedes prefieren los términos compuestos 'microlingüística' y 'metalingüística'. Aunque los términos tradicionales son perfectamente satisfactorios, 'microlingüística' no hace daño. La acuñación de 'metalingüística es —y estoy de acuerdo con Y. R. Chao y otros— un poco más peligrosa, porque metalingüísitica y metalenguaje significan otras cosas en lógica simbólica".[34]

Como resulta evidente del texto anterior, Jakobson conocía de los desarrollos de la lógica respecto a la relación **lenguaje-objeto/metalenguaje,** al menos desde inicios de los años cincuenta.[35]

En un trabajo sobre el tema de la afasia, analiza el uso que los lógicos hacen de esta relación (citando a Carnap), e indica que "obviamente las operaciones llamadas 'metalingüísticas' por los lógicos no son su invención: lejos de ser confinadas a la esfera de la ciencia, son parte integrante de las actividades lingüísticas habituales".[36] Es a partir de 1958, que Roman Jakobson modificó la teoría de Karl

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

Bühler, sobre la existencia de tres funciones en el lenguaje: expresiva, apelativa y representativa, con otras tres, llamadas poética, fática y metalingüística, denominando a la función apelativa "conativa" y a la función expresiva "emotiva". La importancia de la función metalingüística del lenguaje es reivindicada por Jakobson al indicar que: "el metalenguaje no es solamente un instrumento científico necesario utilizado por los lógicos o por los lingüistas; desarrolla también una importante función en el lenguaje de todos los días ... cada vez que el emisor y/o el destinatario deben verificar si utilizan el mismo código, el argumento está centrado en el código: se desarrolla una función metalingüística".[37]

3. La relación **lenguaje-objeto/metalenguaje** *una noción relativa. Hacia una tipología de las relaciones metalinguísticas.*

Después de revisar a estos autores, es posible llegar a algunas conclusiones que nos permitirán proponer una tipología de las relaciones metalingüísticas.

En primer lugar, ha de resaltarse que se trata de una relación que no tiene características rígidas sino en algunos de sus usos. La distinción fundamental es aquella que da la diferencia entre lenguaje del que se habla (lenguaje objeto) y lenguaje en el que se habla (metalenguaje). Esta noción simple nos permite desarrollar consecuencias distintas según sean dependiendo de las características del sistema en el que se dan. Ha sido subrayada la característica de **universalidad** de los sistemas llamados de lenguaje natural. En los lenguajes formales, dadas sus características de lenguajes cerrados y perfectamente definidos, las consecuencias son distintas.

En el caso del lenguaje natural, Greimas y Courtés (1979) han subrayado que la existencia de una serie de expresiones metalinguísticas genera dos tipos de problemas a) "De un lado, ¿el ensamble de estas expresiones, una vez reunidas, constituirán un metalenguaje? Dicho de otra manera, ¿poseerán las características fundamentales que definen una semiótica?" y b) "la exclusión, por otra parte, de todas las frases metalingüísticas le permitirán obtener un lenguaje de pura denotación?".[38]

Evidentemente, en la lengua natural los problemas se complican al no tener la estructura de los lenguajes formales.[39]

Es tal vez Jori (1985) quien mejor ha expresado la crisis de la

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

teoría de los niveles del lenguaje afirmando que "no es tanto una solución cuanto la indicación de un problema: si es verdad que un discurso puede tener no la realidad sino otro discurso, esto no nos dice nada sobre el tipo de relación que se instaura sobre los dos niveles". Jori identifica el factor más complicado en el hecho de que existen relaciones metalingüísticas en las cuales "El análisis tiende a influenciar y modificar el lenguaje objeto, el cual tiende a cambiar por el hecho de ser puesto a examen. De ahí que la relación entre analizante y analizado frecuentemente no es aquella de la descripción de un objeto estable e indiferente: describir la estructura y los contenidos de los lenguajes y discursos quiere decir, cuando menos, explicarlos, fijarlos, tal vez hacerlos coherentes; de ahí tal vez modificarlos ..."[40]

Sin embargo, es posible a pesar de las dudas que Jori manifiesta como él mismo lo hace para las relaciones metalingüísticas jurídicas, proponer una tipología. Ante las dificultades anteriores es bueno recordar que en el lenguaje natural la relación **lenguaje-objeto/metalenguaje** es una distinción relativa que se utiliza como instrumento metodológico. Esto permite distinguir una serie de relaciones de significado y algunos tipos de uso que se pueden hacer con los signos. Es también necesario destacar que en los lenguajes naturales un mismo discurso puede tener diversas relaciones metalinguísticas.

Una tipología de las diversas relaciones metalinguísticas debe hacer una distinción entre las del lenguaje natural y las del lenguaje formal:

a) En el Lenguaje Formal

Tal como lo sostiene Tarski y Carnap, se puede generar una relación de lenguajes constituidos por medio de sistemas cerrados en donde se hace una descripción de los signos que forman el sistema, se determinan sus expresiones, y se da la lista de sus axiomas y reglas de inferencia. En estos sistemas es posible encontrar los siguientes usos:

1) **El de la relación** lenguaje-objeto/metalenguaje **que se construye para generar algunas relaciones lógicas como el concepto de verdad de Tarski** Para hacer esto se construye un sistema

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

más rico (metalenguaje) que contenga todas las expresiones de otro sistema más pobre (lenguaje-objeto). Teóricamente es posible construir una serie de sistemas metalingüísticos jerárquicamente organizados al infinito. A través de esta relación metalingüística opera una especie de traducción entre los signos de los sistemas formales. Las relaciones metalingüísticas de uno u otro lenguaje: simplemente a través de ellas es posible establecer algunas comparaciones, derivaciones o consecuencias. Es así como se determina la verdad en los términos de Tarski.

2) **El de la relación** lenguaje-objeto/metalenguaje **que se genera cuando se dan las reglas que constituyen el sistema y los enunciados constituidos al interior del sistema.** Se dan aquí relaciones constitutivas, y tienen relación con lo que Carnap llama el principio de tolerancia o convencionalidad.[41]

Entre estos dos lenguajes se dan relaciones de constitutividad. El sistema existe sólo y en cuanto son determinadas las reglas sintácticas, semánticas y de derivabilidad entre los enunciados que especifican al sistema y el mismo sistema.

3) La llamada **metateoría** tiene relaciones metalinguísticas con los sistemas formalizados de la lógica o de la matemática, ya que explica y aclara el funcionamiento de los sistemas lingüísticos formales. Desde esta perspectiva se suele hablar de **metalógica** y de **metamatemáticas**, las que analizan el funcionamiento de los lenguajes de la lógica y de las matemáticas. En este caso el **metalenguaje** de análisis que opera sobre los lenguajes formales no altera las características de un sistema en específico pues para esto se requiere alterar el lenguaje constitutivo —tipo 2—.

b) En el Lenguaje Natural

Como hemos comentado, en el caso del lenguaje natural el problema de las relaciones metalingüísticas adquiere una especial dificultad, toda vez que debido a su "universalidad" pretende, como

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

sistema de sistemas, significar todo. Sin embargo, es posible establecer distinciones en las relaciones metalingüísticas en diversos grados. La distinción entre las relaciones metalingüísticas es útil si se entiende que se trata de una distinción metodológica que permite determinar algunas consecuencias distintas en los diversos niveles de relación, y no se ve como una característica ontológica. Es posible encontrar la siguiente tipología de relaciones metalingüísticas en el lenguaje natural.

1) **La relación metalingüística en un solo sistema** (función metalingüística en Jakobson, distinción entre usos y mención en Frege). Este tipo de relaciones se da cuando al interior de un solo sistema se dan relaciones metalingüísticas que especifican el significado de los signos lingüísticos que lo componen. Por ejemplo, si entendemos a la lengua italiana como un código —en el sentido semiótico— que contiene un solo sistema, un diccionario de esta lengua tiene relaciones metalingüísticas entre una palabra y la frase que la define, o bien si entendemos al lenguaje del "legislador" —producido a través de los mecanismos formales, que un orden jurídico prevé— como sistema, al interior de este lenguaje se dan relaciones metalingüísticas como las definiciones contenidas en el texto de una ley llamada técnicamente interpretación auténtica.

2) **La relación metalingüística entre dos sistemas lingüísticos distintos** —separados a través de una operación teórica— que permite establecer las relaciones entre los sistemas que pueden afectar al "código" —en sentido semiótico— del lenguaje objeto. Es decir, al metalenguaje tiene capacidad de alterar el complejo de significados que se dan al interior del sistema. Así por ejemplo, si consideramos un sistema significativo (un lenguaje) un cierto texto (por ejemplo el libro de Umberto Eco *El Nombre de la Rosa*) como un sistema significativo (un lenguaje) los comentarios metalingüísticos que se vierten sobre el texto pueden modificar nuestra comprensión del texto mismo (los comentarios vertidos sobre el texto nos pueden hacer cambiar el entendimiento del propio libro). Puede decirse que hay una interferencia entre los dos sistemas y que el segundo modifica los códigos del primero. A este

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

tipo de relación metalingüística se refiere Jori cuando pone en crisis la teoría de los niveles del lenguaje.

3) **La relación metalingüística que se da entre disciplina y su lenguaje analizado.** Este es el caso de una disciplina que analiza o estudia los sistemas o estructuras de significación de algunos lenguajes, que no altera el sistema significativo del **lenguaje-objeto.** Por ejemplo, los enunciados que la lingüística hace cuando indica que en italiano el adverbio va después del verbo, no altera el sistema significativo de *El nombre de la Rosa (Il Nome della Rosa).* De la misma manera, la relación metalingüística que se da entre la teoría del derecho (como metalenguaje) el lenguaje normativo del derecho (como lenguaje-objeto) no altera los elementos significativos que se dan en éste. Es éste el caso de la caracterización que hace Hjelmslev de la lingüística como "metasemiótica".

4) **Las relaciones metalingüísticas existentes sobre los enunciados prescriptivos que señalan la manera de construir reglas (metarreglas) y las propias reglas constituidas.** Es éste el caso que Jori indica en el punto 1 de su clasificación de los lenguajes jurídicos (cfr. infra). En este tipo deben ser incluidas todas las llamadas reglas de competencia de un sistema jurídico y aquellas reglas que Hart llama secundarias.[42]

5) Queda por determinar si es posible establecer **relaciones metalingüísticas constitutivas con un lenguaje-objeto natural.** Este punto revista especiales complicaciones ya que tiene relación con la posición epistemológica del sujeto para su aceptación o no. Si se estima que entre mente y lenguaje natural existe igualdad o al menos relaciones de isomorfismo, será posible responder afirmativamente al interrogante, en caso contrario no. Esta tipología, que no es de ninguna manera exclusiva, permite ver las diferencias entre diversos niveles de discurso y permite determinar las consecuencias en los niveles en los que se dan las redacciones metalinguísticas.

Debe puntalizarse que un mismo texto puede contener relaciones metalingüísticas de diversos tipos. Así por ejemplo un lingüista

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

puede analizar las estructuras significativas en el italiano (sentido3) y continuar interpretando un libro para dar algunos ejemplos (sentido2).

4. Su uso en filosofía del derecho

El uso de la tipología anteriormente propuesta en la filosofía del derecho permitirá precisar los usos que los filósofos del derecho (particularmente en Italia) hacen de los conceptos relativos **lenguaje-objeto/metalenguaje**. Tomaremos como ejemplo algunos trabajos de Norberto Bobbio, Enrico Pattaro, Ricardo Guastini y Mario Jori.

El clásico trabajo de Norberto Bobbio intitulado *Ciencia del Derecho y Análisis del Lenguaje* (1950), intenta caracterizar a la jurisprudencia (en el sentido de doctrina jurídica) como una ciencia. Al efecto, escribe que "el estudio del contenido de la regla, es decir de la hipótesis normativa, constituye la jurisprudencia propiamente dicha", distinguiéndola de la teoría general del derecho (llamada también por Bobbio teoría formal del derecho) que tiene como objeto de estudio la norma jurídica.[43] Bobbio entiende a la Jurisprudencia como análisis del lenguaje, y si bien no menciona la palabra "metalenguaje", se entiende que este análisis del lenguaje se obtiene a través de un metalenguaje.[44]

En la teoría de Norberto Bobbio las relaciones metalingüísticas entre la jurisprudencia y su lenguaje objeto es de relación metalingüística en el sentido 2 de la tipología propuesta.[45] En el caso de Ricardo Guastini (1980) la relación **lenguaje-objeto/metalenguaje** se fundamenta utilizando una frase similar a las que usaron Carnap y Tarski, distinguiendo entre el lenguaje del que se habla y lenguaje en el que se habla. Utiliza la expresión "objetos extralinguísticos" (con segura ascendencia carnapiana, aunque no expresamente indicada en el texto) para señalar al tipo de objetos a los que el metalenguaje no se refiere, ya que sus objetos son palabras o combinaciones de palabras.[46]

En el caso del discurso normativo, Guastini intenta fundamentar la distinción entre los llamados enunciados prescriptivos (normas) y los enunciados descriptivos de normas, señalándose que

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

éstos últimos son metalenguaje respecto a los primeros. Advierte, sin embargo, la necesidad de señalar algunas limitaciones a la "metáfora" sobre los diferentes niveles.[47]

A la luz de nuestra propuesta tipológica las afirmaciones de Guastini podrían ser revisadas. En primer lugar porque entre los enunciados prescriptivos y los enunciados descriptivos de normas sí existe relación de afectación del significado, por lo que tendrían una relación metelingüística de nivel 2). Y en segundo lugar porque no me parece conveniente hablar de metáfora para referirse a relaciones metalingüísticas sino, antes bién como un concepto analítico relacional.

De la misma manera se podría aclarar el uso de las relaciones metalingüísticas que se generan entre la teoría del derecho, la jurisprudencia y la metajurisprudencia y que Guastini analiza en la misma obra, indicando que "la jurisprudencia es típicamente análisis del frástico de los enunciados jurídicos, mientras la teoría general ... estudia más bien el néustico, mientras metajurisprudencia, por otra parte, es una subdisciplina de la teoría general que trata metalingüísticamente sobre los discursos interpretativos de los juristas"[48]. Parecería mejor integrar las relaciones metalingüísticas que se generan entre los tres tipos de lenguaje, indicando que la jurisprudencia actúa como relación metalingüística en sentido 2). Mientras que las otras dos, la teoría general y la metajurisprudencia, tienen relaciones metalingüísticas con el lenguaje normativo en sentido 3).

Mario Jori, en *Definiciones y niveles de discurso jurídico* (1979), ha distinguido 3 niveles de discurso jurídico: "a) El discurso del derecho en sentido estricto, es decir, según los normativistas, el de las normas jurídicas (a su vez dividido interiormente en niveles o grados normativos); b) El discurso de la doctrina o ciencia jurídica; c) El discurso que constituye el comportamiento jurídicamente regulado, que es el lenguaje ordinario del que proviene gran parte del léxico y la sintáxis jurídica (para los otros 2 niveles)".[49]

En la introducción de *Ensayos de metajurisprudencia* (1985) las precedentes distinciones son modificadas como consecuencia de la ulterior profundización de la teoría de los niveles lingüísticos. Jori encuentra que algunas de las desigualdades mayores en la filosofía analítica del derecho están precisamente en la naturaleza de los metalenguajes que tienen por objeto el derecho. En efecto, la problemática de la ubicación de estos lenguajes como "metadiscursos

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

descriptivos" o "metadiscursos prescritivos", genera una serie de problemas que tienen que ver con relaciones metalingüísticas incluidas en nuestra tipología.[50]

Mario Jori (1985) propone la siguiente clasificación "en el caso del derecho, o por lo menos de un derecho moderno, las relaciones metalingüísticas más significativas pueden tenerse a 3 niveles diversos a partir del <bajo>: relaciones metalingüísticas entre normas (normas y metanormas de un ordenamiento jurídico) relaciones metalingüísticas entre normas jurídicas y jurisprudencia, entendida como discursos sobre el derecho; relaciones metalingüísticas entre jurisprudencia y metajurisprudencia ..." [51]

En la obra de Enrico Pattaro (1986) los conceptos correlativos lenguaje-objeto-metalenguaje están basados en la teoría de Carnap, que distingue entre entidad lingüística y entidad extralingüística. Pattaro utiliza la distinción para determinar a la filosofía del derecho como un discurso metalingüístico, es decir, un lenguaje al menos de segundo grado, discurso sobre discurso. En consecuencia sostiene que la filosofía del derecho es una entidad que no se ocupa de las entidades extralingüísticas, sino de entidades lingüísticas que son derecho o tienen que ver con el derecho.[52]

En nuestra tipología, esta caracterización de la Filosofía del Derecho debe ser incluida a nivel 3 del lenguaje natural.

Siguiendo los trabajos de Bobbio y Pattaro, en un escrito anterior propuse una clasificación de 3 tipos de lenguaje: el primero, como el lenguaje del legislador, las directivas de la ley; el segundo, como el lenguaje de los juristas, que indica que es el derecho vigente en un lugar y en un tiempo determinados; el tercero como el lenguaje que describe el funcionamiento del derecho basado en hechos físicos y psicológicos. En aquel trabajo se afirmaba la existencia de relaciones metalingüísticas, de modo que el segundo lenguaje se constituia como un metalenguaje sobre el lenguaje del legislador y el tercer nivel se constituia como un metalenguaje sobre los otros dos.[53] Obviamente, en aquel trabajo no se daba la tipología de relaciones metalingüísticas que ahora se presenta.

Desde la perspectiva de nuestra tipología es posible distinguir una gama mayor de relaciones metalingüísticas en el derecho. Así observamos que existen, cuando menos, seis tipos de lenguajes importantes para el estudio del derecho:

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

1) El lenguaje normativo del legislador. Que está compuesto por las normas generales y abstractas emitidas mediante el procedimiento establecido en la legislación. Este lenguaje es prescriptivo.

2) El lenguaje de los jueces y de los funcionarios. Se constituye como metalenguaje respecto del primero. Está compuesto principalmente por dos tipos de enunciados. Por un lado, las normas personales y concretas típicas de los actos judiciales y administrativos que son la aplicación de las normas generales y abstractas al caso concreto. Éstas tienen fuerza prescriptiva. Por el otro, las interpretaciones obligatorias que tanto los jueces como la administración están facultados para emitir y que actúan fundamentalmente sobre el llamado frástico de las normas. Se trata aquí también de un lenguaje prescriptivo. Las relaciones metalingüísticas en este lenguaje son a nivel 2 del lenguaje natural, porque alteran las estructuras significativas del 1).

3) El lenguaje del dogmático del derecho. Este lenguaje actúa como metalenguaje respecto a 1) y 2), indicando cuál es el derecho vigente en un ordenamiento jurídico determinado. Pretende ser descriptivo de 1) y de 2), actuando casi siempre a nivel del frástico. Las relaciones metalingüísticas están a nivel 2 del lenguaje natural.

4) El lenguaje de la teoría y sociología del derecho. Se constituye como metalenguaje respecto a 1), 2), 3) y 5). Es el lenguaje típico de una disciplina que intenta analizar los hechos que el funcionamiento de un sistema jurídico presupone. Tiene relaciones metalingüísticas a nivel 3 del lenguaje natural.

5) El lenguaje valorativo sobre el derecho. Es el lenguaje típico de la teoría de la justicia y la axiología jurídica. Se constituye con relaciones metalingüísticas a nivel 3 respecto de 1), 2) y 3); pero no tiene relaciones metalingüísticas respecto a 4).

6) Las relaciones entre las reglas y las metarreglas dentro de un sistema jurídico. Al interior de 1) es posible encontrar este ti-

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

po de relaciones metalingüísticas. La constitución de un orden jurídico exige su estructuración como sistema, lo que presupone que existen criterios para jerarquizar sus elementos. Las llamadas por Hart reglas secundarias de los sistemas jurídicos (reconocimiento, cambio y adjudicación) tienen esta naturaleza. Las relaciones metalingüísticas que se dan son a nivel 4) del lenguaje natural.

5. Su uso en Semiótica

La semiótica es la disciplina que tiene como objeto de estudio al signo. Puede afirmarse la tesis de la imposibilidad de pensar sin signos, donde pensamiento y lenguaje se igualan. Desde esta perspectiva, todo acto de pensamiento puede ser considerado como acto semiótico.

Una visión radical señalaría que todo acto de pensamiento es semiótico. Una lectura de algunos párrafos de Peirce podría incitar a tal visión.[54] Sin embargo, la posición de Pierce sobre el particular va confrontada con la ubicación que la semiótica toma en la clasificación de las ciencias, en donde la semiótica (llamada por Peirce lógica), no es la punta de la pirámide de donde las otras ciencias se expanden.[55] De esto se desprende que en la posición de Peirce no todo es semiótica.

El mismo proceso provocará la primera impresión de las frases de Louis Hjelmslev (1943) en las que ha señalado la vocación *humanitas et universitas* de la teoría lingüística (y de la semiótica)56 aunque como se verá más adelante la primera impresión deberá ser cambiada.

Umberto Eco (1976) ha dedicado el primer capítulo de su *Tratado de semiótica general* a fijar los límites de una teoría semiótica, clasificándolos en dos tipos: los políticos (los académicos, los cooperativos y los empíricos) y los naturales, que dependen de la misma concepción del signo. Dentro de estos últimos ha indicado un umbral inferior, en donde se excluyen del ámbito semiótico los estímulos y la información física; y uno superior, en donde el concepto de cultura es fundamental. Se encuentra aquí el problema al que nos enfrentamos en este punto.

Frente al llamado imperialismo semiótico, Eco (1976) ha formulado dos hipótesis sobre la relación de la semiótica con la cultura:

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

"(i) la entera cultura debe ser estudiada como fenómeno semiótico; (ii) todos los aspectos de la cultura pueden ser estudiados como contenidos de una actividad semiótica."[57]

No cabe duda de que el problema reviste una gran complejidad. Aceptando los límites de la semiótica señalados por Eco (1975), es posible todavía encontrar otro límite natural en la semiótica: uno metodológico. La semiótica es una disciplina que se constituye siempre como un discurso sobre los sistemas significativos a los que ella misma no puede modificar. Es decir, todo discurso semiótico es siempre un metalenguaje respecto a un lenguaje objeto. Metalenguaje que, desde luego, intenta analizar los códigos semióticos y los procesos significativos, las formas y los contenidos del lenguaje objeto y que lógicamente deben estar constituidos para poder ser analizados ... No se afirma que no puedan ser objeto de estudio de la disciplina llamada semiótica todos los actos de dar significado, se niega si, que el discurso semiótico (de la disciplina) pueda dar los significados del lenguaje que está estudiando.

En consecuencia, la relación metalingüística que la "semiótica" mantendrá con su **lenguaje-objeto** es como aquellos del tipo 3) de los lenguajes naturales. En este sentido, es posible agregar a los límites que Eco señala en el *Tratado de semiótica general* un nuevo límite natural, metodológico; para poder analizar un sistema de signos (un lenguaje) la semiótica (como disciplina) tiene que tener su objeto constituido.

La pretensión de que a través de algunos instrumentos "semióticos" se podrán interpretar de una mejor manera ciertos textos, no toma en cuenta que su discurso tiene relaciones metalingüísticas con el texto en el sentido 2) de la tipología propuesta. Todo discurso tendiente a determinar la interpretación de signos adquiere una relación metalingüística que es capaz de establecer un nuevo sentido a los propios signos por lo que puede cambiar el código —en el sentido semiótico— del propio texto al que se refiere, —es decir, puede modificar el sistema en el que se establecen las interrelaciones entre signos—. La interpretación de signos es siempre un arte que se puede desarrollar con diversas técnicas, sean éstas tradicionales o novedosas.

Pretender calificar como actividad del "semiótico" (versado en disciplina semiótica) todo acto de atribución de significado, significa elevar a la categoría de "semiótico" (versado en disciplina semiótica)

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

a todo miembro del género humano, ya que sólo es posible pensar a través de signos. En esta perspectiva todo hombre y toda mujer que haya existido en un "semiótico" (versado en disciplina semiótica). Resulta evidente que este calificativo antes que ayudar confunde.

La tesis de que es posible la utilización de herramientas para revelar el real contenido de un texto peca, o bien de ingenuidad, o bien de malicia. De ingenuidad si se desconoce que los hombres han dado interpretaciones a los textos desde hace millares de años y prácticamente desde que el hombre es hombre, sin auxilio de ninguna "herramienta semiótica". A mayor abundamiento, aún hoy estadísticamente son poquísimos aquellos que conocen algo de la disciplina, lo que haría suponer a la mayoría de los hombres como incapaces de interpretar.

Por otra parte peca de malicia, si los que la proponen esconden su interés de ser los detentadores de la "auténtica" interpretación de un texto.[58]

Bernard Jackson, por ejemplo, ha realizado algunos estudios de semiótica jurídica en su libro *Semiótica y Teoría del Derecho* (1985), en los que hace diversos análisis del lenguaje normativo. Entre los enunciados de este libro y el lenguaje jurídico existe una relación metalingüística de nivel 3. Es decir, los enunciados escritos por el profesor de Canterbury tienen una relación metalingüística respecto de los enunciados normativos sin modificar los significados de los textos. Por otra parte la ley bíblica en *Algunas cuestiones semióticas de la ley bíblica* (1983), la relación entre los enunciados de esta última obra y la ley bíblica asume características de relación metalingüística 2. Obviamente, en el texto citado se encuentran diversos enunciados que pueden ser considerados a nivel 3 de nuestra tipología, sin embargo, todas las partes que versan sobre la interpretación de la ley bíblica deben ser consideradas a nivel 2. Es admisible preguntarse cuál es la diferencia entre los métodos de interpretación utilizados por Jackson y aquéllos de la dogmática jurídica tradicional. La respuesta es que en relación a los enunciados interpretativos (que tienen una relación metalingüística 2 del lenguaje natural con su lenguaje objeto) no existe diferencia ya que toda interpretación implica la preferencia de un criterio sobre otro. La elección de este criterio puede ser fundada sobre razones históricas-económicas o políticas, sin embargo la determinación del criterio adquiere siempre la misma naturaleza.[59]

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

Notas

1 P.145.

2 En la filosofía del derecho italiana, la expresión 'filosofía analítica' es más amplia que el concepto inglés (filosofía del lenguaje ordinario) ya que comprende también escuelas con influencia del neoempirismo y filosofías afines.

3 P.51.

4 En efecto, algunos autores afirman que dichos conceptos fueron expuestos por primera vez en los trabajos de Carnap, otros afirman que el primado debería ser asignado a la escuela lógica polaca, mientras que algunos encuentran la fuente en ambos. Sostiene la primera tesis la *Enciclopedia Filosófica* (1957) p. 586; son favorables a la tesis del origen polaco, Th. Rentsch (1980) p. 1303 y John Lyons (1977) p. 181. Entre los que afirman la tercera solución están A.J. Greimas y J. Courtés (1979) p. 224 y Nicola Abbagnano (1960) p. 117. Por otra parte, algunos como Giulio Preti (1958) p. 117 y Abbagnano (1960) p. 565, la retienen como una derivación de la distinción introducida por Hilbert entre **matemáticas y metamatemáticas,** mientras otros señalan las similitudes con los conceptos de G. Frege de **uso y mención**, como Lyons (1977) p. 10, Uberto Scarpelli (1959) p. 52 o con algunos desarrollos de Russell, como lo hace Mario Jori (1979) p. 486.

5 Carnap (1963) p. 30.

6 P. 203.

7 P. 1301. Sin embargo, como lo señala el mismo Rentsch (1980), se pueden encontrar algunos precedentes de esta distinción en la lógica antigua y medieval. Por ejemplo la expresión "metalógica" fue usada inicialmente por Juan de Salisbury en el 1159, en el título de su obra *Metalogicus* y fue retomada por Schopenhauer . Cfr. Abagnano(1960) p. 566 y *Enciclopedia Filosófica* (1957), t.IV, p. 585.

8 Cfr. la nota introductoria al artículo El Concepto de Verdad en Lenguajes Formalizados, presentado en Varsovia en 1931 y publicado en alemán en 1936, después de su presentación en Viena. El artículo está ahora incluido en Tarski (1956). Ver también Carnap (1963) p. 30 y Popper (1974) p. 78 y ss.

9 Un lenguaje formalizado es aquél que posee: " (@)... una lista o descripción ... en términos estructurales de todos los **signos con los que las expresiones del lenguaje son formadas**; (ß) de entre todas las expresiones posibles que pueden ser formadas con estos signos, los llamados enunciados son distinguibles por sus propiedades estructurales... (Y) una lista, o descripción estructural, es dada de

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

todos los enunciados llamados **axiomas o enunciados estructurales**; (¤) en las reglas especiales, llamadas **reglas de inferencia**, ciertas operaciones de tipo estructural son incluidas, lo que permite la transformación de los enunciados en otros enunciados ... llamados **consecuencias** ..." Tarski (1956) p. 166.

10 Tarski (1956) p. 167, cfr. también pp. 280 y 402.

11 Tarski (1956) p. 406, cfr. Mauricio Beuchot (1979) p. 344 y ss. y Lyons (1977) p. 180 y ss.

12 Carnap especifica que lo hicieron utilizando símbolos que permiten distinguir gráficamente entre los signos-objeto y los signos "sintácticos", lo que ha permitido realizar investigaciones de gran relieve. Sin embargo indica como antecedentes de la clara distinción polaca las obras de distintas personas, independientemente del propio Frege y son el uso que Hilbert hizo de letras góticas, y los caracteres en negrita de parte de Alonzo Church (1934) p. 229.

13 En *Fundamentos de la teoría del conocimiento* (1920) había ya resuelto la posibilidad de construcción de dos sub-lenguajes que corresponden en la terminología de Carnap a "el lenguaje de aquello que se pide" y "lenguaje de aquello que se da" p. 172.

14 Entre estos lenguajes destaca 1) "el lenguaje fundamental del sistema de constitución", que es "el lenguaje constitutivo de la logística". Los otros tres lenguajes posibilitan la traducción del "lenguaje constitucional", así el segundo da la traducción del texto en palabras (de las fórmulas simbólicas), el tercero da la traducción del texto en el lenguaje "realista", como es usado por las ciencias de la realidad, y el cuarto usa un lenguaje de construcción ficticia que permite determinar si cada definición del sistema consitucional es extensional (1928) p. 228 y ss.

15 P. 16.

16 P. 23.

17 P. 221 y ss.

18 P. 3.

19 (1942) pp. 3-4.

20 En esta obra, ante los difíciles problemas que la verdad genera, prefirió hablar de ocurrencia de lo que un enunciado básico describe, con lo que evitaba el concepto de verdad y su lugar era ocupado por las relaciones de derivabilidad (1959) p. 88.

21 Cfr. (1945) t II, p. 488. En una nota de la edición inglesa del artículo sobre la verdad, Tarski coincide con esta posibilidad (1956) p. 163.

22 (1972) p. 274.

23 Debe afirmarse que el uso de estas nociones de Tarski adquie-

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

re una perspectiva distinta a la luz de la teoría del lenguaje de Popper. Puede asegurarse que es posible encontrar una teoría coherente del lenguaje en los escritos de Karl Popper, a pesar de su continuo rechazo a las teorías del lenguaje que tienen que ver con problemas de significado. La teoría del lenguaje que utiliza está fundamentada en los desarrollos de K. Bühler (1934) y considera al lenguaje como una institución social que ha permitido la evolución humana. Popper sostiene que las construcciones teóricas tanto en las ciencias naturales como en las exactas son producto de la construcción de modelos institucionales, como consecuencia, todo lenguaje está lleno de teorías y las teorías son lenguaje. Estas teorías pertenecen al llamado Mundo 3. A partir fundamentalmente de la publicación del libro *El yo y su Cerebro* (1977), Popper se ha manifestado por la existencia de un proceso de decodificación que es el que permite entender y comprender los lenguajes.

24 Benveniste (1974) Vol. 2, p. 229.

25 Cfr. Greimas y Courtés (1979) p. 224, y Ducrot y Todorov (1972) p. 39 y 383.

26 (1959) p. 22.

27 p. 224.

28 En efecto, Hjelmslev (1943) define a la semiótica como: "una jerarquía, cualquiera de cuyos componentes admite su análisis ulterior en clases definidas por relación mutua, de modo que cualquiera de estas clases admite su análisis en derivados definidos por mutación mutua" p. 94. Por otra parte, entiende a la semiología en el mismo sentido saussuriano, como la disciplina que estudia los signos (1943) p. 95.

29 (1943) p. 101.

30 (1943) p. 105.

31 Hjelmslev afirma que "Una semiótica es llamada científica cuando es una descripción conforme a los principios del empirismo", y en cuanto al número de planos pueden ser **monoplanas** (o sistemas de símbolos), científicas —como el álgebra— o no —como un juego—, **biplanas**, científicas o no, o **pluriplanas**, que son, metasemióticas biplanas en donde al menos alguno de sus planos está constituido por una semiótica objeto. Las metasemióticas pueden ser científicas o no según sea su lenguaje objeto científico o no. Cfr. Greimas y Courtés (1979) pp. 228, 336 y ss,

32 (1943) p. 106 y ss.

33 Cfr. Hjelmslev (1969) p. 167 y ss.

34 (1953) p. 557.

35 En 1952 y 1954, al realizar diversos estudios sobre la afasia, en-

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

cuentra que el "uso del lenguaje para discutir sobre el lenguaje, llamado 'metalenguaje' en lógica, es deficiente en los afásicos con un desorden de similaridad. A pesar de las instrucciones, ellos no pueden responder a la palabra de estímulo del examinador con una palabra o expresión equivalente" (1955) p. 253.

36 (1956) p. 248. Es decir, se constata que en el uso del lenguaje "natural" existe un uso en el que el lenguaje se refiere a sí mismo, al que al final de la misma década denominará función metalinguística.

37 (1960) p. 189, cfr. también (1968) p. 703.

38 p. 224.

39 Greimas (1970) lo había expresado tal vez de una manera más poética: "Es extremadamente difícil hablar de sentido y decir cualquier cosa sobre el sentido. Para hacerlo convenientemente el único medio será construir un lenguaje que no signifique nada: se establecería así una distancia objetiva que permitiría tener discursos desprovistos de sentido sobre los discursos con sentido" (1970) p. 7.

40 P. 13.

41 Cfr. (1942) p. 247.

42 (1960) p. 99 y ss.

43 P. 303.

44 Bobbio asigna a la jurisprudencia una serie de tareas que son: "a) El lenguaje del legislador no es necesariamente riguroso: la primera tarea del jurista es hacerlo más riguroso; b) el lenguaje del legislador no es necesariamente completo; la segunda tarea del jurista es completarlo lo más posible; c) el lenguaje del legislador no es necesariamente ordenado: la tercera tarea del jurista es reducirlo a sistema. La primera fase es de purificación, la segunda de complementación, la tercera de ordenamiento del lenguaje jurídico" p. 307.

45 Enrico Pattaro ha criticado la fundamentación que da Bobbio de la jurisprudencia como ciencia, indicando que está basado en el método axiomático. Aunque las críticas de Pattaro afectan la caracterización de la jurisprudencia como ciencia, no afecta la caracterización de la jurisprudencia como análisis del lenguaje. Cfr. Pattaro (1978) p. 304 y ss.

46 (1980) p. 27 y 28.

47 Guastini escribe que "es eficaz para indicar que un lenguaje vierte 'sobre' otro. A mayor abundamiento cuando se usa esta expresión se quiere significar que no hay relación lógica entre un metalenguaje y su lenguaje objeto: en el sentido de que, por ejemplo, un metalenguaje puede ser cognoscitivo mientras que es normativo su lenguaje objeto y viceversa; un metalenguaje puede expresar proporciones falsas y viceversa" (1980) p. 27 y 28

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

48 *Ibidem* p. 31.

49 (1979) p. 489-490.

50 A mi juicio, la simple distinción anterior no puede explicar, por ejemplo, que existan modificaciones en el significado de un discurso descriptivo, de parte de otro texto que se presume descriptivo. Por ejemplo, las opiniones que Enrico Pattaro (1978) (supuesto discurso descriptivo) expresa sobre el trabajo de Bobbio (1950) al referirse a la teoría de la jurisprudencia como análisis del lenguaje (supuesto discruso descriptivo) puedan modificar las relaciones significativas en la misma teoría de Bobbio. Según nuestra tipología, además de observar la distinción entre nivel descriptivo y nivel prescriptivo, se debe observar la posible modificación en la configuración de los sistemas significativos —código en sentido semiótico—.

51 P. 15. Las relaciones metalingüísticas que existen en cada uno de estos 3 niveles pueden ser relacionadas con nuestra tipología. Así, la primera relación, aquella entre reglas y metarreglas, puede ser definida en el nivel 4 del lenguaje natural, la segunda relación, la producida por el lenguaje de la jurisprudencia, es del tipo 2 del lenguaje natural; mientras la tercera, la de la jurisprudencia, se determina al nivel 3 del lenguaje natural.

52 P. 50 y ss. Pattaro (1978), por otra parte, se había ya ocupado de analizar el lenguaje de la jurisprudencia como ciencia del derecho, llegando a interesantes conclusiones sobre la actividad del jurista que interviene en los contextos jurídicos para darles sistematicidad y recomponerlos. Por esta razón, Pattaro niega que la jurisprudencia pueda ser considerada como una ciencia empírica. El tipo de relación metalingüística es a nivel 2, p. 373 y ss.

53 (1984) p. 6. Recientemente, Rolando Tamayo (1988) ha aceptado la teoría de los niveles del discurso, suponemos que también después de haber leído a Bobbio, Pattaro, Villa y a los otros filósofos analíticos italianos. Los niveles que él propone son isomorfos a la clasificación anteriormente señalada, p. 19.

54 Por ejemplo: "Sepa que desde que tenía 12 o 13 años, cuando tomé en el cuarto de mi hermano más grande una copia del libro de lógica de Whately y le pregunté qué cosa es la lógica, después de su sencilla respuesta, me arrojé sobre el piso con gran atención en él. Después de esto no he podido estudiar nada -matemáticas, ética, metafísica, gravitación, termodinámica, óptica, química, anatomía comparada, astronomía, psicología, fonética, economía, la historia de la ciencia, hombres y mujeres, vino, metereología, **excepto como un estudio de semiótica**". Peirce y Welby (1977) p. 85 y 86.

55 La semiótica es sólo una disciplina que comprende tres ramas,

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

la **Gramática Especulativa**, la **Crítica** (también llamada por Peirce lógica formal) y **Metodéutica** (llamada Retórica pura) y que pertenece a las **Ciencias Normativas**, que a su vez pertenece a la **Filosofía**, que a su vez pertenece a las **Ciencias del Descubrimiento.** Cfr. Peirce *Collected Papers.* 1.80, 1.559, 2.93, 2.203. Se han utilizado las notaciones tradicionales para referirse a esta obra.

56 P. 112.

57 La hipótesis radical frecuentemente circula en sus dos formas más extremas: 'la cultura es sólo comunicación' y 'la cultura no es otra cosa que un sistema de significación estructurado'. Después de acusar a estas dos afirmaciones de idelismo la reformula de la siguiente manera: "la entera cultura deberá ser estudiada como un fenómeno de comunicación fundado sobre sistemas de comunicación". Y agrega "Esto significa que no sólo la cultura **puede** ser estudiada de este modo sino que, como se verá, sólo estudiándola en este modo puede ser aclarada en sus mecanismos fundamentales", pp. 36 y 37.

58 El fenómeno de la auténtica interpretación de los textos adquiere un interés preponderante para algunos procesos de interpretación. Entre ellos ha de mencionarse el derecho y la interpretación bíblica. En el primero, la determinación final de qué dice el texto normativo, y en consecuencia qué cosa es el derecho, ha estado siempre en manos de cuerpos especializados: por una parte en los órganos encargados de aplicarlo, como el juez, los tribunales y las cortes supremas; y por la otra, en la doctrina elaborada por los expertos. En cuanto a la interpretación de los textos bíblicos, son conocidos los procesos históricos que se han vivido por la lucha para determinar quién y cuál es la auténtica interpretación de la palabra divina. Un proceo similar al anterior se da con la instauración, en algunos países, de cuerpos dotados con autoridad formal con objeto de determinar cuál es el correcto significado de las palabras que componen una lengua.

59 Para confirmar el nivel metalingüístico en la que se inserta la obra de Jackson *Semiótica y Teoría del Derecho* es importante observar los criterios que Jori (1987) ha desarrollado en un largo artículo publicado en la *Revista Internacional de Filosofía del Derecho* en los que se compara a los instrumentos estructuralizados greimasianos con los desarrollos de la Filosofía Analítica del Derecho que Jori denomina Semiótica Analítica, Jori (1987) p. 196 y ss. Cfr. González Ruíz (1988). Reseña publicada en la *Revista de la Facultad de Derecho* de la UNAM, Tomo XXXVII, Enero-Julio 1987, Nos. 151 a 153, UNAM, México, 1988.

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

SOFÍA GALLARDO*

Foucault y la Ideología

A primera vista podría sorprender la intención de rastrear el término de ideología en la obra de Michel Foucault, si consideramos que él renuncia sin ambigüedades a esta noción por creer que cristaliza una imposición metafísica de las formas tradicionales de historiar la historia. Sin embargo, la relevancia del tema está precisamente en la deconstrucción —a veces implícita— que hace del concepto de ideología, como premisa necesaria para la construcción de los supuestos fundamentales de su pensamiento.

Es importante aclarar de entrada que este problema no es central en la investigación foucaultiana, sino que está contenido en la crítica sistemática a la historia global, al sujeto fundante y a la díada ciencia-ideología. De hecho, las alusiones al término de ideología aparecen como corolario de estudios más sustantivos, son sistemáticas y contundentes a pesar de su brevedad, e inducen a replantear el problema en función del discurso la primacía del poder.

El lector minucioso encontrará dos apreciaciones diferentes de ideología en su obra. Una de carácter positiva, en la que se identifica al concepto con una práctica discursiva circunscrita en un ámbito del saber y de la sociedad, que es ajeno al interés de su quehacer arqueológico y genealógico. La otra consideración está marcada por un fuerte desdén y se refiere a la ideología como noción eterna inserta en una concepción de la historia fundada en totalizaciones y continuidades. Esta acepción opera a manera de obstáculo a su proyecto teórico, razón que explica el por qué de su apartamiento y deconstrucción.

En principio, Foucault define a la ideología —en su segunda connotación— como un ídolo y un prejuicio, y se da a la tarea de

* Centro de Investigación y Docencia Económica

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

destruirla poniendo en práctica la metáfora nietzscheana de filosofar con el martillo. De aquí deriva su método, definido por Franco Rella [1] como el *dispositivo foucault,* que concibe a la teoría como caja de herramientas. Su objetivo es proponer instrumentos de descripción y análisis en vez de sistemas, y enmarcarlos en una reflexión histórica sobre situaciones dadas.[2] Para ello, busca demoler las grandes síntesis que omniexplican el orden burgués —por medio de astucias metafísicas— para apartar su discurso de la "tentación ideológica".

De esta manera, su obra se aparta del tema de las ideologías y no ofrece ideología, sino herramientas para teorizar las luchas específicas (antipsiquiátrica, anticarcelaria, ..) y poder vincularlas entre sí por medio de una estrategia teórica.[3]

El método foucaultiano hace suyos los procedimientos del positivismo, que consisten en un seguimiento crítico de la evolución de los conceptos y del pensamiento, en los documentos que constituyen los diferentes estados de los saberes. De otra parte, sin embargo, se halla imbuido por un profundo nihilismo –al que no escapa su generación– derivado de la enunciación nietzscheana del fracaso del postulado teórico del positivismo: "no hay hechos sólo interpretaciones". Domina la convicción de que los hechos en sí mismos no significan nada y que con los mismos datos podrían construirse diferentes narraciones. Y es precisamente con el uso del dispositivo foucault como destruye y reconstruye interpretaciones en el marco de una historia de las rupturas y discontinuidades.

Cuando Foucault escribió sus primeras obras, el ambiente intelectual que lo rodeaba estaba saturado por el tema de la ideología. Se le ubicó en teorías omnicomprensivas que giran en torno a las formaciones sociales, los sistemas semióticos o la weltanschauung. Se aspiró a la formulación de una teoría general de las ideologías, pero a medida que se pretendió otorgarle un sustrato científico se estrelló frente a la contradicción entre su dimensión abstracto-universal y su especificidad de concreción histórica. Así, al estiramiento teórico como aglutinador de todo tipo de sistemas de

1 Franco Rella *El dispositivo Foucault*, Venezia, 1977.
2 Michel Foucault "Poder y Estrategia" en *Microfísica del poder*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1980, p. 164.
3 Michel Morey prólogo a *Sexo, poder, verdad*, Conversaciones con Michel Foucault, Editorial Materiales, Barcelona, 1978, p.14.

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

representación (creencias, mitos, conceptos...), seguía el encogimiento para explicar sus características político-sociales. No se llegaba a abarcar el fenómeno global ni a matizar suficientemente la particularidad de los acontecimientos.

En 1968, Althusser se erige en autoridad del tema en Francia, con su trabajo "Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado". Se sirve de la aproximación lacaniana a la teoría de Freud y se deslinda de las concepciones marxistas que consideran a la ideología como una instancia superestructural que es determinada unívocamente por la base económica, sin por esto lograr trascender una concepción totalizadora de la historia. Parte de la tesis de que la ideología es eterna —no tiene historia— y por tanto contiene siempre la misma estructura formal, donde el término central y decisivo es el sujeto. Su objetivo es analizar la ideología por oposición a la ciencia como una categoría funcional que, al crear la ilusión del sujeto como portador del sentido y constituir a los individuos en sujetos, incide en las relaciones de producción creando efectos de dominación (explotación) sobre la clase obrera.

En este contexto, Foucault se aparta del término e ideología. Empieza por hurgar en sus condiciones de posibilidad y detiene su atención en la historia tradicional, en la historia de las ciencias y en un cierto tipo de marxismo. El autor manifiesta con precisión y contundencia sus inconvenientes en la siguiente referencia textual de "Verdad y poder".

> La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.[4]

4 Michel Foucault "Verdad y poder", en *Microfísica del poder, op. cit,* pp. 181-182.

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

Estas objeciones llevan implícita la deconstrucción de tres oposiciones binarias: ideología e historia, ideología y práctica, e ideología y ciencia. Michel Foucault niega el carácter esencial, constituyente y determinante de la conciencia humana sobre el devenir, el hacer o el sentido. Y, de hecho, propone una inversión logocéntrica en la que el saber y el poder operan como semitrascendentes sobre una noción de ideología subordinada y limitada a la existencia de práctica discursiva entre otras prácticas o de estrategia extrema de poder.

Historia e historiografía

El significado del concepto de ideología varía necesariamente según se encuentre comprendido en las diferentes concepciones sobre la historia. Foucault habla a través de una mutación epistemológica de la historia que aún no ha terminado y que se caracteriza por una ardua crítica a la historia continua y a la historia marxista, así como por un esfuerzo importante de descentramiento de la historia de las ciencias, que le permite avanzar en la construcción del método de una historia nueva. Esta ruptura con las interpretaciones anteriores conlleva la desarticulación de los diversos usos de la ideología que abrigan. Precisar sus desemejanzas es fundamental para matizar el cuestionamiento a las distintas connotaciones de la ideología.

En *La arqueología del saber*, Foucault identifica a la historia continua o global como "uso ideológico de la historia".[5] Se trata de una función conservadora que asume a las continuidades como el fundamento de toda historicidad posible y que se resiste al uso manifiesto de las categorías de ruptura y diferencia.

Para ahondar en las características de esta forma tradicional de historia, el autor hace una búsqueda minuciosa de sus condiciones de posibilidad. Reconoce una filosofía de la historia fundada en una racionalidad de la teleología del devenir, en la relatividad del saber histórico y en la posibilidad de descubrir o constituir un sentido a los acontecimientos. Encuentra una historia del pensamiento sustentada en el ejercicio fundador del sujeto —de todo devenir y de toda práctica— y su tendencia a reintegrar las diferencias, bajo la modalidad de conciencia histórica. Identifica una antropologización

5 *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México, 1983, p.24.

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

de Marx como historiador de las totalidades culturales y portador del humanismo, así como una interpretación de Nietzsche que le atribuye la paternidad de una filosofía trascendental y la investigación de lo primigenio. Y, por último, registra una negación del estructuralismo por su imposibilidad de explicar el devenir, ya que se asume una oposición irreductible entre estructura e historia.

De esta manera, Foucault examina desde sus fundamentos a la historia global. La describe como una historia que organiza los fenómenos alrededor de un centro único, llámese significación, espíritu de una época o visión del mundo; como un sistema de relaciones homogéneas sustentado en la causalidad y la analogía; y como articulada en un principio de cohesión de grandes períodos o totalizaciones, que se explican por la acción sintética del sujeto y por la lógica de las continuidades. Estas características de la historia global definen, asimismo, los atributos de la ideología en tanto que práctica discursiva que se ocupa de la historia.

El proyecto foucaultiano tiene por objeto invalidar esta historia continua y deslindarse del "uso ideológico de la historia", al poner en práctica su método arqueológico que consiste en la "descripción intrínseca del monumento",[6] esto es de sus condiciones de posibilidad.

Recordemos que cuando Foucault hace la arqueología de la historia global se refiere también a una cierta historia marxista, que parte de una interpretación de Marx como historiador de las totalidades culturales. Bajo esta concepción, nos dice, "la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc."[7]

El autor rebate el supuesto marxista sobre el que se constituye esta noción de ideología, a saber, el de la formación social como la articulación entre dos instancias diferenciadas: infraestructura y superestructura. Afirma que se trata de una explicación monocausal de la historia que parte de la totalización llevada a cabo por la determinación económica en última instancia. Foucault contrapone una interpretación multicausal, donde la formación social constituye un espacio correlativo para la arqueología, ya que es el campo en que emergen los objetos discursivos y las condiciones de apropiación de

6 *Idem*, p.11
7 "Verdad y poder", *op. cit*, pp. 181-182.

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

los discursos.[8] De otra parte, piensa en términos de discursos y no de ideología, y considera en su genealogía que los discursos son de por sí poderes y no necesitan encontrar su fuerza material en el modo de producción.[9]

Cabe señalar que, si bien Foucault busca estudiar las formaciones sociales en su dispersión —a través de la producción de las diferentes prácticas discursivas— y objeta el uso de la ideología como infraestructuralmente determinada, esto no significa que invalide el análisis clasista del marxismo.

Paralelamente a estas modalidades de historia, el autor identifica a la historia de las ciencias, de las ideas, de la filosofía, de la literatura y demás, en cuyas preocupaciones se reconoce ya que están orientadas a los fenómenos de la ruptura y de las discontinuidades. Hace mención de Bachelard, Canguilhem, Guéroult y Althusser, quienes reivindican los recortes y los límites frente a la tradición, y las transformaciones ante las continuidades. Asimismo, coincide con ellos cuando plantean un nuevo tiempo y racionalidad diferente a la búsqueda de los orígenes; y cuando explicitan principios de su metodología, tales como la coherencia interna de los documentos y las reglas de constitución y validez de los conceptos.

No obstante, se aparta de la historia de las ciencias porque ésta se sitúa en el umbral de la cientificidad, ahí donde la figura epistemológica responde a ciertas leyes de construcción de las proposiciones. Esta concepción tiene como premisa la oposición y triunfo de la ciencia frente a la ideología. Busca dar respuesta a cómo una ciencia se ha establecido por encima y contra un nivel precientífico que a la vez la preparaba y la resistía de antemano, cómo ha podido franquear los obstáculos y las limitaciones que seguían oponiéndose a ella.[10]

Foucault trabajó en una historia arqueológica, que toma como referencia al umbral de epistemologización pero apoyándose en el umbral de la positividad. Busca descubrir cómo las prácticas discursivas dan lugar a un saber y cómo ese saber adquiere el estatuto de ciencia, ideología, literatura y otras manifestaciones discursivas. De esta manera, se refuta tanto la idea de que la ciencia se desarrolla a

8 *La arqueología del saber, op. cit*, p. 348.
9 Mark Poster, *Foucault, marxismo e historia*, Paidós Studio 64, Argentina, 1987, p. 124.
10 Michel Foucault, . *La arqueología del saber, op. cit*, p.320.

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

expensas de la ideología como el modelo de una ideología que tiene una existencia epistemológicamente negativa, dependiente y previa a la ciencia.

Además planteó que aun cuando el análisis arqueológico es útil para la descripción histórica de los distintos saberes, no se agota en las figuras epistemológicas y en las ciencias, sino que puede desarrollarse en direcciones diferentes. Por ejemplo, considera el proyecto de descripción arqueológica sobre la sexualidad, un cuadro y la política.

El proyecto arqueológico está ubicado en la actual mutación epistemológica de la historia y protagoniza un triple descentramiento. Niega las interpretaciones que aluden a una teoría marxista antropologizada y rescata el análisis histórico de las relaciones de producción y de la lucha de clases de Marx. Asimismo, desconoce la exégesis de una teoría nietzscheana trascendentalista y redimensionaliza a la genealogía de Nietzsche en abierta oposición a la búsqueda del origen, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Por último, admite la importancia del estructuralismo por haber descentrado al sujeto. Sin embargo, no deja de reconocer las limitaciones de la oposición estructura-devenir y el alcance parcial de los problemas que plantea el estructuralismo, que están lejos de cubrir el campo metodológico de la historia.[11]

Así, en su fase arqueológica, Foucault hace una historia de la ruptura a la vez que contribuye a la ruptura de los fundamentos de la historia global. Asume la discontinuidad como instrumento y objeto de investigación para desprenderse del uso ideológico de la historia e inscribirse en la práctica discursiva de los saberes.

Sujeto e ideología

Michel Foucault se aparta de la noción de ideología porque piensa que se refiere necesariamente a algo como a un sujeto.[12] Es, por tanto, consecuente con una de las grandes obsesiones de su obra, que es lograr el descentramiento del sujeto. En este esfuerzo, desarrolla una interpretación de la historia como un "proceso sin sujeto, ni fi-

11 *Ibidem*, p.18.
12 "Verdad y poder", *op. cit.*, pp. 181-182.

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

nes", describe a las ideas en el ámbito del discurso por considerar que su inteligibilidad no procede de los sujetos y, finalmente, estudia al poder como estrategia en vez de atributo del Sujeto. De tal suerte, invalida el término de ideología porque autentifica al Sujeto como fundante de la historia, del saber y del poder, como originario de todo hacer y de todo decir.

La preocupación foucaultiana por negar al sujeto constituyente y desantropologizar al saber, está influida por la aproximación estructuralista al lenguaje. Ésta analiza a la lengua como un sistema de signos —considerado en sí y por sí mismo—, que produce significaciones a través de las relaciones de diferencia entre los elementos linguísticos, sin la intervención fundadora de un sujeto. Si bien Foucault intenta deslindarse de las explicaciones sistémicas, retoma del estructuralismo el apartamiento del sujeto para pensar el saber. Asimismo, aplica este principio a las relaciones de poder cuando las define como "intencionales y no subjetivas"; esto es, como "grandes estrategias anónimas" cuya racionalidad está en las tácticas, que al interrelacionarse constituyen dispositivos de conjunto.[13]

Hasta 1968, Foucault va a sostener una concepción antisubjetivista que se manifiesta en una oposición contundente a todas las filosofías de la conciencia y, por tanto, al humanismo incluyendo al existencialismo sartreano.

En *las palabras y las cosas* niega de hecho la noción de ideología cuando sustenta la tesis de que los sujetos no son eternos ni constituyentes porque no son la fuente de las ideas, sino que están históricamente constituidos. De aquí, que su objetivo sea definir la fecha de nacimiento del hombre moderno a tráves de la descripción de los cambios en las reglas de formación de los discursos y, en concreto, del desentrañamiento de la emergencia de las ciencias humanas. Concibe al hombre moderno como un nudo epistemológico por ser a la vez el objeto y el sujeto de su conocimiento. Y, a partir de este círculo hermenéutico, se propone descifrar los mecanismos con los cuales las ciencias humanas llegan a dominar -en vez de liberar- al sujeto. Esto es, se refiere a la entronización de la vida, el trabajo y el lenguaje como semitrascendentes del conocimiento, que culminaron el proceso de antropologización del saber.

13 *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber,* Siglo XXI editores, México, 1981, pp. 115-116.

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

Su preocupación va a ser desenmascarar esta sujeción del sujeto y analizar las condiciones de posibilidad de la muerte epistemológica del hombre, es decir, de la desantropologización del saber que lo constituye. Con este propósito se da a la tarea de interrogar los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto nietzscheano de la crítica general de la razón.[14]

Foucault avanza en la definición de este problema en *La arqueología del saber* a través del perfeccionamiento y explicitación de sus recursos metodológicos. Afirma que no ha querido excluir el problema del sujeto al invalidar el carácter originario que le atribuye la noción de ideología, sino definir las posiciones y las funciones que el sujeto podrá ocupar en la diversidad de los discursos. Y a fin de desatar las últimas sujeciones antropológicas o, de manera más precisa, evidenciar cómo pudieron formarse esas sujeciones,[15] devela un nuevo dominio de análisis: el de las modalidades enunciativas y las prácticas discursivas.

Se da a la búsqueda de la ley de las diversas enunciaciones, así como del lugar de donde vienen. Encuentra que los planos desde los que se habla son discontinuos y están unidos por todo un haz de relaciones establecido por las prácticas discursivas, que permiten la renovación de las modalidades enunciativas. Queda excluida, por tanto, la idea de una conciencia previa a toda palabra. Lo que interesa es detectar un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad (no como la expresión del sujeto), desde donde pueda determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo.

Puede observarse que, si bien Foucault no excluye la cuestión del sujeto, sí es contundente cuando retira al discurso el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto.[16] Niega así el principio de toda ideología que ve a los sujetos como la conciencia que se expresa en los discursos, para recuperarlos en su dispersión a tráves de un conjunto de reglas anónimas que los forman.

El autor aplica todos estos supuestos metodológicos en la construcción de los objetos de su trilogía arqueológica: la locura, la enfermedad y las ciencias humanas. Aun cuando los dos primeros reciben un tratamiento epistemológico clásico (en el que todo cono-

14 *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, México, 1979, pp. 300 y 332.
15 *La arqueología del saber, op. cit.* p. 25.
16 *Ibidem*, p. 351.

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

cimiento se elabora en función de una urgencia práctica) y el tercero un procedimiento epistemológico nuevo (donde todo conocimiento se elabora porque otros conocimientos le dieron la posibilidad de aparecer), los tres objetos son analizados con reglas anónimas que constituyen y subordinan a los sujetos en su dispersión: los locos, los enfermos y el hombre moderno.

Aún más, su posición antisubjetivista se ratifica al excluir a la ideología de entre las cinco condiciones de posibilidad con que clasifica la formación de los saberes: infraestructural, institucional, discursivo, perceptivo y referencial.

Pasado el apogeo estructuralista, a fines de la década de los sesenta, Foucault aminora su tendencia inicial de relegar el tema del sujeto, ya que advierte que sin alguna teoría del sujeto no es posible analizar efectos de poder con la resistencia a la autoridad. Sin embargo, consecuentemente con las premisas de su pensamiento y con el propósito de atenuar el riesgo de sucumbir a la metafísica, continua negando la categoría de sujeto fundante y trascendente para anteponer la dispersión de los sujetos constituidos y sus relaciones atravesadas por una amplia red de saberes y poderes.

En esta segunda fase, privilegia cuestiones que subyacían latentes. Deconstruye la díada saber-poder en la que el papel dominante del saber casi había sofocado el tema del poder. De esta manera, hace una inversión logocéntrica que otorga primacía al poder sin menoscabo del saber, ya que se autoimplican y son inseparables. Amplía el dispositivo arqueológico como genealogía y se desentiende de la máscara epistemológica para concentrarse en la política del saber. Y, por último, retoma de la arqueología el discurso en su materialidad de acontecimiento enunciativo e introduce el poder, en tanto que condición de posibilidad que ha hecho invisible este "dominio transparente".

En *El orden del discurso* la preocupación deja de ser, en primer término, invalidar al sujeto como creador del saber y dador del sentido, para negarlo como voluntad que posee el poder de determinar el control, la selección y redistribución de los discursos. En consecuencia desconoce el supuesto de que la ideología de la clase dominante expresa la representación del mundo en cada época y se avoca al estudio de la "imposición" de reglas anónimas que constituyen la política del saber. Hasta aquí, priva una concepción negativa del poder en la obra de Foucault.

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

Ya en *Vigilar y castigar* analiza la transformación de los sujetos a través de una tecnología disciplinaria o modalidad positiva del poder. Y, en *La voluntad de saber* va más lejos aún al encarar la confesión como un medio de autentificación subjetiva y autoproducción de sujetos, e interpreta una práctica discursiva determinada no por la inhibición sino por la incitación. Aquí introduce el tema del placer vinculado al poder y al saber. Por último, y en la misma línea, en *El uso de los placeres; La inquietud de sí;* y *Los testimonios de la carne*, se propone estudiar prácticas discursivas que dan cuenta de la genealogía del hombre de deseo.

En la fase genealógica, los condicionantes del sujeto y el apartamiento de la noción de ideología están implícitos en la renuncia de los cinco postulados marxistas sobre el poder.[17] Consideramos importante citar estos condicionantes porque destruyen la pretensión soberana del sujeto sobre el poder y lo definen como una estrategia. Veamos:

— el sujeto (la clase dominante) no posee el poder, lo ejerce;
— el poder no se localiza en un sujeto (institución estatal), es una microfísica;
— el poder no es pura superestructura determinada, constituye y atraviesa con múltiples redes al sujeto (cuerpo social);
— la represión y la ideología son estrategias extremas de poder, éste produce lo real a través de una trasformación técnica de los cuerpos que tiene el efecto de normalización; y- el poder no está depositado en un sujeto (clase o polo dominante) de manera unilateral, hay solamente relaciones de poder con resistencias múltiples.

Se aprecia cómo Michel Foucault refuta el carácter absoluto del sujeto, a la vez que le otorga una condición trascendente al poder. Con esto, desmantela el sustrato metafísico de la ideología que define a la conciencia humana como el sujeto originario de todo sentido y de todo devenir y práctica; para erigir la primacía de la práctica discursiva y del poder como categorías descriptivas y analíticas

17 Curso de 1973, en el Collége de France.

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

que son funcionales a su genealogía (por estar exentas de la subordinación antropológica).

Ciencia e ideología

El proceso de desconstrucción foucaultiano de la noción de ideología conlleva el cuestionamiento de las ideas de totalización y de sujeto constituyente, y culmina en la desarticulación de su tercer y último fundamento teórico, que la define negativamente por oposición a la ciencia. Para estos efectos, el autor reflexiona desde los niveles epistemológico, arqueológico y genealógico.

En la historia de las ideas, la dualidad ciencia-ideología deriva de una relación de inclusión y exclusión del eje epistemológico: conciencia-conocimiento-ciencia. El primer eslabón se identifica con el Sujeto e imprime, necesariamente, una cierta carga de subjetividad al conjunto. Por tanto, el punto de equilibrio de este eje —el conocimiento— plantea una interrogante trascendente, porque opera como síntesis constituyente. Y la ciencia forma el polo positivo que mantiene un estado de inclusión en el eje epistemológico. En contraposición, la ideología deviene en el polo negativo y excluido, que se inscribe en la relación: inconsciencia-desconocimiento-ideología.

A este nivel, la contradicción entre ciencia e ideología se explica a través de la pureza o impureza de su esencia, de su utilización técnica como instrumento político en una sociedad y de la conciencia de los sujetos que la constituyen. En concreto, estas características se manifiestan en la connotación peyorativa que el marxismo le ha dado al término de ideología frente al de ciencia. La mención es especialmente válida para Marx y el primer Althusser.

Según estas aproximaciones teóricas, la oposición binaria ciencia-ideología corresponde más a una cuestión de naturaleza que de funcionamiento; ya que la ciencia es portadora de lo verdadero y lo puro, mientras que la ideología vehiculiza lo falso y lo impuro. Sin embargo, la preocupación de fondo está en la identificación de estos supuestos con la historia, que se traduce en la denuncia de un régimen de dominio capitalista vinculado con la mentira y una aspiración comunista de libertad asociada con la verdad.

Esta aproximación funda la relación entre ciencia e ideología sobre los argumentos que Michel Foucault pretende desmontar.

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

Esto es, el atributo universal, eterno y absoluto de la verdad y la mentira, el centramiento en una clase social, así como la interpretación de los modos de producción como totalizaciones. Lo que hace el autor es remitir la generación de estos problemas a las connotaciones subjetivistas y trascendentes del eje epistemológico.

Es comprensible por tanto que Foucault intente resolver los equívocos de esta contradicción —ciencia vs. ideología— apartándose del nivel epistemológico. Para estos efectos se inscribe en el nivel arqueológico y propone un nuevo eje: práctica discursiva-saber-ciencia. Elimina del primer término de la relación la idea de la conciencia anterior a toda palabra y define a la práctica discursiva como un conjunto de condiciones de ejercicio de la función enunciativa. Asimismo, en el punto de equilibrio de la relación, el sujeto aparece situado y dependiente. El autor asocia al saber con lo previo, pero se cuida de enfatizar que no se trata de un dato, experiencia, preconocimiento o estadio arcaico. Lo concibe como un "conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva y que son indispensables a la constitución de una ciencia, aunque no estén necesariamente destinados a darle lugar".[18] En el ámbito del saber sólo pertenecen a un domino de cientificidad las proposiciones que obedecen a ciertas leyes de construcción y coexistencia con otras prácticas discursivas de índole económica, política, ideológica, artística y demás.

Es claro que para Foucault el saber no es un equivalente de la ideología, es un espacio aún más amplio que no resulta de la exclusión y descalificación de los elementos que no se articulan en la ciencia y que todavía no han sido conquistados por ella. Por tanto, la ciencia y la ideología son prácticas discursivas que funcionan entre otras prácticas y que se articulan allí donde se perfilan sobre el saber, sin identificarse con él, borrarlo o excluirlo.

A manera de conclusiones generales sobre la descripción arqueológica de la relación ciencia-ideología, el autor formula las siguientes proposiciones:

— el que algunos discursos científicos abran espacio a la ideología, no es razón suficiente para descalificar el conjunto de sus enunciados;

18 *La arqueología del saber, op. cit.*, p. 306.

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

> – el funcionamiento ideológico de una ciencia (contradicciones, lagunas e inconsistencias teóricas) debe analizarse al nivel de la positividad y de las relaciones entre las reglas de formación y las estructuras de la cientificidad;
> – el papel de la ideología no disminuye a medida que crece el rigor y se disipa la falsedad del discurso; y
> – ocuparse del funcionamiento ideológico de una ciencia es ponerla en discusión como formación discursiva.[19]

El límite de esta propuesta está, según lo advierte el propio Foucault, en no haber determinado el funcionamiento y la distribución del poder y su vinculación con el saber. En consecuencia, plantea como nueva alternativa el método genealógico. Retoma al discurso en su materialidad de acontecimiento enunciativo, tal como lo concibió en la arqueología; pero para entender cómo este "dominio transparente" se ha hecho invisible, se coloca a nivel de sus condiciones de posibilidad e introduce la idea de poder.

El discurso adquiere el estatuto de acto político, porque es un poder de control-producción sobre los discursos lo que origina las serializaciones de acontecimientos discursivos en los que nos reconocemos. Ya no se trata únicamente del saber sino de la política del saber, de las relaciones entre saber y poder, y por tanto de la política del discurso.[20]

A partir de las consideraciones anteriores, es posible analizar la propuesta foucaultiana frente a la primera objeción que planteó a la noción de ideología en "Verdad y poder".

> ...se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de poder en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos.[21]

19 *Ibidem,* pp. 312-313.
20 *El orden del discurso,* Cuadernos Marginales 36, Tusquets editores, España, 1987.
21 "Verdad y poder", *op. cit.,* pp. 181-182.

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

Foucault adopta una aproximación de corte nietzscheano. Sustenta que todos los discursos son meras posibilidades y que su valor reside en el papel que desempeñan en la constitución de las prácticas, como portador de saberes y poderes. De tal suerte, atribuye un valor extra epistemológico a los discursos, que les niega una connotación verdadera, científica o ideológica, en sí misma. Lo importante son los efectos propios de los discursos concebidos socialmente como verdaderos, esto es, la política de los discursos.

Su alternativa es radical: dejemos de pensar en términos de ciencia-ideología para reflexionar en función de verdad-poder. Este binomio significa que no hay verdad fuera del poder ni los efectos de poder se dan desligados de la verdad y, aun más, que la verdad tiene una existencia histórica y posee efectos reglamentados de poder. Así, cada sociedad tiene un régimen de verdad que define a los discursos como verdaderos, que determina su producción y establece sus divergencias con los discursos socialmente falsos, así como el estatuto de quienes los sancionan.

En las sociedades occidentales u occidentalizadas, la verdad se identifica con el discurso científico y con aquellas instituciones económicas y políticas que la producen, transmiten y requieren. La verdad constituye, también, el núcleo de luchas ideológicas que se manifiestan en el debate político y en el enfrentamiento social.

En medio de todo esto, Foucault atribuye al intelectual la función de analizar los efectos de poder de los discursos verdaderos, y, sólo de manera secundaria, preocuparse si un discurso vehicula o no una ideología científica. Su problema político esencial no debe ser, por tanto, criticar los contenidos ideológicos ligados a la ciencia, hacer que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa o "cambiar la conciencia" de la gente. La cuestión es modificar el régimen político, económico e institucional de la producción de la verdad.

Las consecuencias de estas reflexiones genealógicas representan un gran avance frente a la historia de las ideas y a su propia arqueología, porque niegan el valor absoluto y universal de la verdad científica por oposición a la impureza teórica de la ideología, a la vez que circunscriben lo verdadero a sus determinantes sociales y lo analizan en su perspectiva histórica a partir de los impactos políticos que genera. En rigor, Foucault no niega ni descalifica a la ideología, la admite en tanto que existe, aunque no constituya el eje de sus

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

preocupaciones ni el campo de análisis de sus investigaciones. Le interesa la cuestión política —que no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología—, que es la verdad misma.[22]

Consideraciones finales

La ideología, que es un tema marginal en la obra de Michel Foucault, ha sido un buen pretexto para reconstruir los ejes principales de su filosofía. Con este objetivo, nos hemos referido a la crítica foucaultiana de la historia tradicional, de la historia de las ideas y de un cierto marxismo, a través de la negación de tres de sus tesis centrales: la historia continua, el sujeto fundante y el dominio de la ciencia. Lo relevante es que estas tesis constituyen precisamente las objeciones más importantes que el autor esgrime en contra de la noción de ideología.

Foucault se aparta del nivel epistemológico de análisis que fundamenta las concepciones anteriores y propone el método arqueológico para identificar a la ideología en el ámbito del saber como práctica discursiva entre otras prácticas. Sin embargo, posteriormente abandona la primacía de esta descripción de las condiciones de posibilidad de los objetos de discurso, para hacer genealogía. Pasa a centrarse en el poder como instancia trascendente asociada al saber y concibe el régimen político del discurso.

Sus indagaciones lo llevan a intentar explicar la manera como las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en los cuerpos, sin tener que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Foucault es suficientemente explícito al respecto:

> ... no soy de los que intentan estudiar los efectos de poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él.[23]

Plantea que el poder no se ejerce a través de construcciones ideológicas, sino por medio de la red disciplinaria que consta de me-

22 *Ibidem*, p. 189.
23 "Poder-cuerpo" en *Microfísica del poder, op. cit.*, p. 106.

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

canismos sutiles que forman, organizan y ponen en circulación saberes. Las disciplinas disocian el cuerpo, ya que de una parte incrementan sus capacidades y fuerzas con miras a una mayor utilidad económica y de otra parte fabrican cuerpos sometidos, ejercitados y dóciles en términos políticos de obediencia. Concretamente, el éxito del poder disciplinario se debe a la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación con el examen, que han producido al hombre del humanismo moderno.[24]

Desde esta perspectiva, el poder produce lo real a través de una transformación técnica de los individuos, y los mecanismos de represión e ideología no son más que estrategias extremas de poder. Foucault propone disminuir la imagen jurídica y negativa de las relaciones de poder, para concebir la preeminencia de su dimensión positiva y creativa. Y afirma, "lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es simplemente que no pasa sólo como potencia que dice no, sino que produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos".[25]

Puede apreciarse cómo, a diferencia del marxismo, no busca sujetos y objetos sino técnicas de producción y dominación. No se ocupa de la cosificación y enajenación de los hombres sino de investigar cómo el cuerpo es situado, marcado, temporalizado y coleccionado. Tampoco estudia el poder de la mente sobre la fuerza de trabajo, sino a la actividad corporal misma. Por tanto, para Foucault, la conciencia del cuerpo ha sido adquirida como resultado de la ocupación del cuerpo por el poder.

El seguimiento de la deconstrucción de la noción de ideología permite observar los procedimientos a través de los cuales el pensamiento foucaultiano logró sustituir la filosofía del objeto (objeto como fin o causa) por una filosofía de la relación (tomar el problema por la práctica o el discurso). Y, justamente, a partir de esta alternativa se hace posible avanzar aún más en el cuestionamiento del uso tradicional del término ideología.[26]

Desde esta perspectiva, la ideología idealiza las prácticas a través de racionalizaciones que pretenden explicarlas y se sirve de objetos naturales, dados e inmutables en su esencia, a través de la historia. Esto es, se ocupa de El Estado, El Poder, La Sociedad y

24 *Vigilar y castigar,* Siglo XXI editores, México, 1976, pp. 139-198.
25 "Verdad y poder", *op. cit.*
26 Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

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

demás, como fines o causas, en vez de referirse a las prácticas que los han constituido.

Foucault desplaza la noción de ideología para ocuparse de la descripción y explicación de lo que ha sido el "hacer" y el "decir" en cada momento de la historia. De esta manera, si prácticas son lo que hacen los hombres y el decir es en última instancia un hacer, no hay más que prácticas. Y si las prácticas son creaciones del azar de la historia y no de la conciencia, resulta claro que su propósito sea suprimir el término de ideología en su horizonte de racionalidad prometedora.

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

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA*

Gramática del silencio **

Para R. X.

La literatura es creación. Es poesía en el sentido del término griego *póiesis* del cual deriva. Mas también existe como sistema firmemente establecido; un sistema meticulosamente elaborado de géneros, estilos, de procedimientos.

Cuando la continuidad viva de la tradición perece, dicho sistema gana su propio derecho. Admite entonces con gusto dejarse explotar por una retahíla interminable de nuevos escritores. Sin embargo, cada uno de ellos no alcanza la celebridad más que perfeccionando un detalle cualquiera, contribuyendo así a colmar el enorme engranaje de la literatura con una pequeña rueda, por cierto inútil, que es la suya. Una vez rota la continuidad, ya no se trata de ser uno mismo, de estar en comunión constante con los otros. Por el contrario, se trata aquí de distinguirse, de diferir tanto como sea posible de los demás, con el propósito de lograr un día que lo reconozcan.

Conformarse con la tradición o innovar. Díficil disyuntiva. Apenas hemos caído en la cuenta de que estas dos nociones, estas dos actitudes, son complementarias. Cuando Víctor Hugo alababa a Baudelaire por haber inventado *un nouveau frisson,* cuesta trabajo creer que pensaba en una auténtica invención, pues ello hubiese exigido que existiera una clasificación analítica de todos los estremecimientos anteriores.

En un mundo como el nuestro, en el que cada cual aspira a instituirse heredero universal de éste o de aquél, nos topamos con

* Departamento Académico de Estudios Generales ITAM.
** La versión inicial de este texto fue leída en la mesa redonda sobre la obra de Ramón Xirau, dentro del ciclo "Poesía y Filosofía" organizada por el INBA en la Casa Universitaria del Libro, en febrero de 1988.

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

que sólo hay afinidades electivas. No existe otro tipo de filiación que no sea la búsqueda terca y aferrada de un parentesco. El pasado, y esto lo sabe bien Ramón Xirau, ya no se encuentra en nosotros, sino delante de nosotros, tal como lo está el presente, pues siempre edificamos el futuro con el pasado. Pero ese pasado —de la única manera en que nos es dado vivirlo— está catalogado; cada elemento suyo se sitúa a una distancia invariable de nosotros.

No es preciso, por consiguiente, esforzarse en añadir algún procedimiento inédito a otros tantos que, en el loco transcurrir del tiempo, se han revelado ineficaces. Para el escritor invadido por el fantasma de la originalidad, el acto de escribir se convierte en una tarea demasiado seria. Sin duda, corre el riesgo de perder contacto con lo real, de comprometerse en la fabricación de un laberinto literario del que ya no podrá escapar. Muy distinto ocurre con Xirau. Él es un autor que no está obligado a nada. Quien tenga la curiosidad de recorrer su obra, hallará en ella un fondo sorprendente: la búsqueda de obligaciones arbitrarias, de obligaciones ficticias. Esto no debe extrañarnos. Recordemos que, desde Valéry, más de un escritor ha reconocido sin ambages la necesidad de tener, para crear, una ordenanza proveniente del interior, no importa cuál. Ramón Xirau, a mi entender, ha sabido escuchar con atención la voz de su demiurgo. En cada uno de sus libros persiste el sentimiento de su responsabilidad como hombre frente a los hombres. En cada instante se ha rebelado en contra de sus certezas más preciadas. El hombre se yergue contra el escritor en lo más hondo de la conciencia creadora, en lo más secreto de una obra siempre inacabada que se realiza paso a paso, ajena a recetas de cualquier índole.

* * *

Quizás el mayor error de los escritores hasta el siglo pasado fue suponer que si se partía de cualquier experiencia de la realidad se desembocaría por fuerza en una obra maestra. Un buen número de poetas y novelistas lo atestiguan. En contrapartida, durante este siglo, poco a poco se ha ido descubriendo que ciertas formas de la esperanza, de la religiosidad, de la desesperación, pueden expresarse tan sólo mediante obras imperfectas. A esto se reduce el famoso problema del compromiso. Hay autores que escogen comprometerse con su tiempo; los hay también que están comprometidos con to-

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

das las épocas, con todos los tiempos. Tal es el caso de Xirau.

* * *

Ciertamente a través de uno mismo no se llega a nada. Es imposible poseerse a sí mismo como también es imposible poseer ninguna cosa por insignificante que sea su existencia. En cada criatura habita el misterio inefable de su ser. Quién pudiera asir la existencia de la criatura más despreciable del mundo, penetraría de hecho en todo el mundo. Por supuesto, nadie ha conseguido llevar a cabo semejante hazaña. Empero, el poeta ha sabido desde siempre que no es posible poseer el mundo, tampoco poseerse a sí mismo. Debajo de esta tentativa queda lo que los filósofos han denominado ser oculto, ignorando que el olvido de sí significa despertar en lo que el poeta ha creado, en lo que a todos nos sustenta. Porque todo hombre vive preso entre dos horizontes: el que envuelve y determina las cosas que lo rodean, esas cosas compañeras y extrañas a cuyo encuentro nos arrojamos desde el sueño primero; otro, aquel horizonte que permanece agazapado detrás del olvido. En verdad, la palabra del poeta, contraria a la del filósofo, es un balbuceo perdido entre las cosas. La metáfora, un torpe artificio del que se vale para renquear hacia lo indecible.

Dirá Xirau en su texto *Palabra y Silencio*: "Existe un silencio que los músicos llaman pausa. Intervalo entre palabra y palabra, frase y frase, gesto y gesto, este silencio no es aún silencio esencia, aun cuando puede llegar a ser *expresión* de un silencio esencial. Y no lo es porque la pausa deriva de un silencio que está encarnado en la palabra misma. La pausa expresa el silencio, pero no es la carne del silencio."

¿Cuál es, pues, esa carne del silencio?

La poesía siempre ha estado abierta a las cosas, arrojada entre ellas, arrojada hasta la perdición, hasta el olvido de sí del poeta. Justamente por este olvido de sí, un milagro surge en plenitud cuando en los momentos de gracia él ha encontrado las cosas, las cosas en su peculiaridad y en su virginidad sobre el telón último: las cosas renacidas desde su raíz. Entonces el hombre es voz que canta y manifiesta el ser de las cosas. Ha olvidado ser sí mismo, por lo que su palabra viene a ser la luz de tantas infinitudes que cercan la vida humana. La palabra de la filosofía persigue a toda costa la seguridad,

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

se afana en alcanzar la precisión, y con ella, traza un camino que no puede atravesar en medio de la inagotable riqueza que le sale al encuentro. En cambio, la palabra irracional de la poesía, por guardar fidelidad a lo hallado, a lo prometido, no se aventura a trazar camino alguno. Va extraviada. No pretende ser verdad, sino solamente dibujar un sueño, pero sobre todo, compartirlo. Es palabra, en suma, que anhela la apertura total de una vida, de un ser vivo a quien su cuerpo, su carne, incluso su pensamiento, le sirven para extenderse entre las cosas y penetrar en la oscuridad de lo inexpresable. Es, asimismo, esa música de la que habla el poema *L'anyell;* música apenas audible, pero a cada segundo presente:

La música del món, matabec, matamort,
canta el fullam de les galàxies,
canten a prop i lluny campanades campanes,
les bestioles en les herbes verdes,
les escumes en el goig de la mar,
cantaflor, canta neu, canta pau
cantadament tot viu en els grans, les espigues
el vent antic del món.

(La música del mundo, matamuerte,
matapico, el follaje y sus galaxias,
cantan lejos y cerca las campanas,
las bestezuelas en la yerba verde,
las espumas en el gozo del mar,
cantaflor, cantanieve, cantapaz,
cantadamente todo vive en los granos, las espigas
viento antiguo del mundo).

* * *

¿Qué más podría añadirse a lo ya dicho? ¿Qué más podría comentarse sobre un hombre cuya obra tiene el mérito de desbordarse más allá de sus límites? Sólo nos resta responder a la invitación que nos ha hecho desde siempre: oir juntos cómo palpita la carne del silencio.

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

KARL KOHUT*

La Historia de Artemio Cruz: La búsqueda de valores en un mundo degradado

— Dites donc, commandant, qu'est-ce qu' un homme peut faire de mieux de sa vie, selon vous? (...)
— Transformer en conscience une expérience aussi large que possible, mon bon ami.

André Malraux **

La muerte de Artemio Cruz[1] es la historia de un proceso de concientización. Como tal, entra en una larga tradición que ha sido descrita de modo paradigmático en la teoría de la novela de Lukács y, después de él, la de Goldmann.[2] Lukács definió la forma interior de la novela como "el caminar del individuo problemático hacia sí mismo, desde el turbio encogimiento de una realidad simplemente presente, heterogénea y carente de sentido para el individuo, hacia el autoconocimiento claro". Después de haberlo logrado, el ideal encontrado alumbra, como sentido de vida, la inmanencia de ésta; sin embargo, la dicotomía de ser y deber no es abrogada y no puede ser abrogada en el mundo de la novela; solamente se puede lograr un máximo de aproximación, un alumbramiento profundo e intensivo del hombre por el sentido de su vida (70).

El individuo que Lukács llama problemático lo es porque vive en un mundo de valores degradados. Los valores auténticos ya no existen en el mundo exterior, sino tan sólo interiorizados en su con-

* Universidad Católica de Eichstätt, R.F.A.

** La cita proviene de la novela *L'Espoir.*

1 Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*, México, F.C.E. 1962.

2 Cito *La teoría de la novela,* de Lukács, elaborada en los años 1914 y 1915 y publicada por primera vez en 1916, según la edición de 1986; en el caso de Goldmann, cito la edición de 1964. En ambos casos, las traducciones son mías.

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

ciencia. De ahí nace la escisión entre el individuo y el mundo, lo que constituye la causa de su ser problemático. El caminar del individuo problemático hacia el autoconocimiento conduciría pues, al doble reconocimiento de los valores auténticos y de su desajuste para con el mundo en el que vive (67s). Goldmann resumió este proceso en la fórmula según la cual la novela sería "la historia de una búsqueda *degradada* de valores auténticos en un mundo degradado". El protagonista degradado de la novela sería un loco o un criminal que buscaría de modo inauténtico valores auténticos en un mundo de conformismos y convenciones (28-35).

Estas descripciones referidas necesariamente de modo esquemático concuerdan con algunas críticas recientes que han reconocido el problema de los valores como uno de los temas centrales de *La muerte de Artemio Cruz*.[3] Por ello, parece justificado utilizar las teorías de Lukács y Goldmann como base para una reinterpretación de la novela que se concentrará precisamente en la problemática esbozada.

En *La muerte de Artemio Cruz*, el proceso de concientización se desarrolla en la conciencia del protagonista en agonía. La presentación narrativa de este proceso se realiza a través de tres perspectivas diferentes que corresponden a tres configuraciones del Yo del protagonista: el Yo, el Otro-Yo, denominación que tomo prestado de *Yo el Supremo*, de Roa Bastos, y que, en la novela de Fuentes, se dirige al Yo llamándolo de Tú y, finalmente, un Él que aparece como narrador omnisciente. En la novela, Tú y Él son generados del Yo del protagonista (16s), y se refunden en una sola persona, en el instante mismo de la muerte (315s). En una entrevista, Fuentes explicó la relación recíproca de las tres personas diciendo que el Tú representaría el subconsciente.

> especie de Virgilio que lo (i. e. Artemio Cruz) guía por los círculos de su infierno, y que es la otra cara de su espejo, la otra mitad

3 Sobre todo, Vidal 1976 y Häseler 1983. La problématica de los valores está en el centro de la entrevista con Sosnowski 1981.

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

de Artemio Cruz: es el Tú que habla en futuro. Es el subconsciente que se aferra a un porvenir que el Yo —el viejo moribundo— no alcanzará a conocer. El viejo Yo es el presente, en tanto el Él rescata el pasado de Artemio Cruz. Se trata de un diálogo de espejos entre las tres personas, entre los tiempos que forman la vida de este personaje duro y enajenado.[4]

A cada persona corresponden, en la novela, doce secuencias que se alternan según una estructura inmutable: Yo —Tú— Él. La novela termina con dos cortas secuencias más, que corresponden al Yo y al Tú, de manera que la totalidad de las secuencias alcanza a 38. Las secuencias del Yo y el Tú están relacionadas con el presente del protagonista, si bien de forma muy diferente. El tiempo del Yo es el presente, la agonía que vive el protagonista. La forma estilística característica es el monólogo interior. El tiempo del Tú es aparentemente el futuro. Pero debajo de esta forma gramatical se esconden, al la vez, el presente y el pasado.

El Otro —Yo habla con el Yo que obviamente es el Yo agonizante. De este modo, esas secuencias participan del presente de las secuencias del Yo. Pero el Otro—Yo habla del pasado y desde una perspectiva del pasado. El futuro gramatical recibe en este contexto la función de señalar posibilidades, opciones que el Yo tuvo, pero no eligió. De este modo, estas secuencias constituyen un recuerdo del pasado de Yo, no como fue sino como hubiera podido ser: una "posible vida" (34). Las secuencias del Él, finalmente, cuentan doce días decisivos en la vida del protagonista. Las secuencias del Tú tienden un puente entre las del Yo y las del Él, ligan el presente al pasado, lo hecho con lo que hubiera podido ser. Finalmente, hay que señalar una irregularidad significativa en la estructura rígida. Entretejida con las secuencias del Yo va una escena del Él que corresponde al día que precede la agonía. Se trata de una grabación de negociaciones que Artemio Cruz escucha. En rigor, esa grabación constituye una secuencia más del Él, de modo que también esta serie alcanzaría el número de 13, lo que elevaría el número

4 La cita proviene del artículo de Mario Benedetti: "Carlos Fuentes: del signo barroco al espejismo", citado aquí según la impresión en Giacoman 1971: 99, quien la sacó de una entrevista de Fuentes con Emmanuel Carballo.

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

total a 39. Esta última escena del Él penetra la agonía del protagonista, en cuya conciencia se confunden, de este modo, pasado y presente.

En las secuencias del Yo, éste está al principio plenamente consciente y gradualmente se va turbando hasta emitir, en las últimas secuencias, solamente fragmentos inconexos de palabras y pensamientos. Las secuencias del Tú y el Él, al contrario, quedan lúcidas, con la sola excepción de la última escena del Tú donde también el Otro–Yo acusa síntomas de turbación que terminan con la extinción de la conciencia. Paradójicamente, el proceso de concientización va en dirección inversa, de modo que el momento de la extinción de la conciencia coincide con el de su mayor lucidez.

Son las secuencias del Yo y del Tú el lugar de la reflexión ética del protagonista. Pero la perspectiva es diferente en las dos series. En las del Yo, las reflexiones se presentan como explicación o defensa de su pasado, en las del Tú, como crítica.[5] Es sobre todo el Otro–Yo el que ofrece valoraciones éticas del comportamiento del protagonista, de manera que correspondería más bien a la conciencia ética del personaje que el Yo intenta relegar a lo más profundo de su ser, deseo que intuye el Otro–Yo diciendo: "No querrás pensar en todo eso. Tú detestarás a Yo por recordártelo" (33). Las reflexiones escasean en las secuencias del Él, si bien no están del todo ausentes: en esta serie, los episodios generalemente son relatados y forman la materia y los puntos de arranque de las reflexiones de las otras dos series.

Es cierto que la escisión de la novela en tres secuencias narrativas da profundidad a la relación de los hechos y permite ver al protagonista desde perspectivas diferentes. Sin embargo, más importante es el hecho de que la escisión narrativa corresponde a una escisión del personaje, de modo que se corresponden lo narrado y el

5 Las tres personas y su función narrativa respectiva han encontrado en la crítica, interpretaciones muy diferentes e incluso controvertidas. Me limito a señalar tres análisis significativos: el de Jara 1968, también en Giacoman 1971: 171-185; Befumo Boschi/Calabrese 1974: 96-109; Vidal 1976: 96-109; Vidal 1976: 303s, quien ve detrás de las tres personas "una *supraconciencia* que da cohesión a esta trinidad" y que denomina *supra-yo* (303).

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

modo narrativo. La escisión interior de Artemio Cruz tiene su origen en el acto mismo de su concepción en el sentido sexual. Artemio Cruz es hijo de Atanasio Menchaca, rico terrateniente de Veracurz que había violado a la mulata Isabel Cruz. Ésta había venido con su familia desde Cuba y trabajaba en sus tierras. Artemio Cruz es, pues, según la mitología mexicana interpretada magistralmente por Octavio Paz, un hijo de la chingada.[6] Su historia puede resumirse en la fórmula en que Artemio Cruz se esfuerza, a lo largo de su vida, por volverse chingón y casi lo logra, pero en el fondo de su ser siempre queda el hijo de la chingada.

En la trama de la novela, esta escisión interior se traduce en un comportamiento ambiguo que se revela en una serie de elecciones existenciales que casi siempre son, a la vez, elecciones entre diferentes sistemas de valores. La primera de ellas es la del 18 de enero de 1903 cuando el joven Artemio mata a su tío Pedro porque lo confunde equivocadamente con el "enganchador" que debía venir a buscar a su tío y amigo paternal Lunero (304s). Seguramente, este acto es una autodefensa porque Artemio Cruz depende de Lunero; pero esencialmente, es un intento de salvar a éste de la esclavitud inminente. Por lo tanto, el acto es a la vez expresión del miedo y de la generosidad del muchacho. Pero hay un elemento más. Por primera vez, Artemio Cruz impone su voluntad por medio de la violencia.

Lunero y Artemio Cruz deben huir. Para éste, la huida se presenta como una liberación: "Liberado de la fatalidad de un sitio y un nacimiento ... esclavizado a otro destino, el nuevo, el desconocido, el que se cierne detrás de la sierra iluminada por las estrellas" (309). A partir de este día, la "aventura desconocida empieza, el mundo se abre y [le] ofrece [su] tiempo" (313). Artemio Cruz se ve liberado de la situación contingente de su lugar natal, pero no puede escapar de la situación en sí como limitación del hombre.

6 Paz 1967: 68-75. En la novela, toda una secuencia del Tú va dedicada a este tema, donde resalta la escisión interior generadora de la ambigüedad moral del protagonista: "Nuestra palabra. Tú y yo, miembros de esa masonería: la orden de la chingada. Eres quien eres porque supiste chingar y no te dejaste chingar; eres quien eres porque no supiste chingar y te dejaste chingar: cadena de la chingada que nos aprisiona a todos: eslabón arriba, eslabón abajo, unidos a todos los hijos de la chingada que nos precedieron y nos seguirán" (144s).

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

La próxima elección que le lleva a afiliarse a la revolución es tal vez la más importante de todas. Artemio Cruz había compartido días felices con el "maestro" Sebastián a quien debió su formación intelectual y moral. Éste le había enseñado "esas cosas elementales de las cuales debe partirse para ser un hombre libre, no un esclavo de los mandamientos escritos", éste le había enseñado "crear sus propias reglas para que pueda constituirse como rebelde, libre nuevo y único" (125). Ahora bien, fue el maestro Sebastián quien le determinó a juntarse a las tropas revolucionarias:

> El te mandó, tú te fuiste a la revolución: no sale de mí este recuerdo, no te alcanzará:
> no tendrás respuesta para los dos códigos opuestos e impuestos;
> tú inocente,
> tú querrás ser inocente,
> tú no escogiste, aquella noche (125).

La cita deja ver que el episodio forma parte de las secuencias del Otro–Yo en las que éste critica el comportamiento del Yo. Su ser revolucionario está viciado desde el principio porque no resulta de una elección autónoma, sino que obedece a un deseo ajeno. Artemio Cruz es, por lo tanto, un revolucionario enajenado. Lo que le importó en esta elección no fueron los valores revolucionarios, sino su amor por el maestro.

Y será también el amor el que decidirá su sepración de la revolución. Se trata de los acontecimientos del 4 de diciembre de 1913. Artemio Cruz es teniente en las tropas revolucionarias del norte que combaten al presidente Huerta. Comparte sus momentos libres con la joven Regina a la que ha raptado y violado siete meses antes; a pesar de estos comienzos violentos, su amor se ha convertido en un sentimiento libre y profundo que llena la existencia de los dos. En un combate, Artemio Cruz es herido; anda desorientado, recuerda su amor: "Pasaría la revolución, pasarían los pueblos y las vidas, pero eso no pasaría. Era ya su vida, la de ambos" (76). Este minuto de distracción es suficiente "para que todo el ajedrez de la guerra se convirtiera en un juego irracional, incomprensible" (77). A partir de entonces, Artemio Cruz "quizo salvarse para regresar al amor de Regina" (79); esta decisión se convierte en culpa porque le lleva a negar ayuda a un herido que muere por eso mismo. Pero to-

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

do ha sido en vano porque cuando busca a Regina la encuentra muerta, colgada en un árbol por el enemigo (81). Aquí empieza el juego oscuro y casi mágico de las muertes por sustitución que se repetirá varias veces en su vida posterior.

Irónicamente, el desertor se convierte en héroe al regresar porque su escuadrón había derrotado al enemigo. Artemio Cruz sigue por lo tanto combatiendo con las tropas revolucionarias. Pero si antes lo había hecho para complacer a su maestro, ahora ha desaparecido incluso esta motivación. Lo que queda es un rito sin meta ni sentido. Artemio Cruz quiso sobrevivir por el amor de Regina, por ella se separó en su foro interior de la revolución; muerto el amor, queda sólo su afán de sobrevivir que se convierte en la meta más alta y que dominará todo el resto de sus acciones. El 22 de octubre de 1915, en un episodio decisivo más, es hecho prisionero, junto con un soldado yaqui, por las tropas villistas. En el calabozo encuentra a Gonzalo Bernal, hijo de un terrateniente, que se ha unido a la revolución por motivos anarquistas y que la juzga con ojos desilusionados:

> Artemio, Artemio, los hombres no han estado a la altura de su pueblo y de su revolución. (...)
> No; todo es un siniestro juego de eliminaciones. Ya estamos viviendo entre criminales y enanos, porque el caudillo mayor prohija pigmeos que no le hagan sombra y el caudillo menor tiene que asesinar al grande para ascender. Qué lástima, Artemio. Qué necesario es todo lo que está pasando y qué innecesario es corromperlo (196).

En el calabozo se encuentran, pues, el revolucionario que a pesar de todo sigue siendo fiel a sus ideales, y el revolucionario que ha perdido toda fe en ellas. Artemio Cruz tiene que decidirse otra vez entre los valores de la revolución y de la solidaridad y su propia vida. Se decide a sobrevivir y se salva traicionando planes falsos. Pero su acto no deja de ser por ello traición porque la verdadera traición consiste en negar la solidaridad a sus compañeros de celda que condena de hecho a la muerte. Sobrevive porque Gonzalo Bernal muere: "Yo sobreviví. Tú moriste. Gracias" (245).

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

Después de la revolución, Artemio Cruz sigue utilizando sus valores sin creer en ellos. El antiguo discípulo del maestro Sabastián se ha convertido en un farsante cínico. Artemio Cruz se acerca al padre de Gonzalo Bernal con el pretexto de transmitirle las últimas palabras de su hijo. La situación política y económica desesperada de Gamaliel Bernal le brinda la oportunidad de apoderarse de sus bienes, lo que realiza sin escrúpulos. "Desventurado país —reflexiona éste— que a cada generación tiene que destruir a los antiguos poseedores y sustituirlos por nuevos amos, tan rapaces y ambiciosos como los anteriores" (50). La revolución aparece en esta reflexión como una simple sustitución de élites. En la novela, esa idea va reforzada por la estructura temporal que ha asimilado la temporalidad cíclica de los aztecas.[7] Artemio Cruz se apodera de la hacienda de Gamaliel Bernal, pero le deja con cierta generosidad las apariencias de su posesión. A partir de entonces, ensancha sistemáticamente su poder político y económico:

> Préstamos a corto plazo y alto interés a los campesinos del estado de Puebla, al terminar la revolución; adquisición de terrenos cercanos a la ciudad de Puebla, previendo su crecimiento; gracias a una amistosa intervención del Presidente en turno, terrenos para fraccionamientos en la ciudad de México; adquisición del diario metropolitano; compra de acciones mineras y creación de empresas mixtas mexicano-norteamericanas en la que Tú figuraste como hombre de paja para cumplir con la ley; hombre de confianza de los inversionistas norteamericanos (...) (16).

Un elemento indispensable en esta marcha hacia arriba es su olfato infalible que le hace escoger siempre "al caudillo emergente contra el caudillo en ocaso" (137).

Este ascenso exterior va a la par con una degradación interior. El signo más importante de este proceso es la reificación del amor. Catalina, la hija de Gamaliel Bernal, forma parte del contrato entre los dos hombres: Artemio Cruz salva la situación política y económica de éste, pero se apodera de sus bienes y de su hija, quien le asegura la herencia legal. Años más tarde, será la joven Lilia a

7 El descubrimiento de esta analogía se debe a Jara 1968; el tema fue retomado después, sobre todo, por Befumo Boschi/Calabrese 1974 y Meyer-Minnemann 1978.

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

quien compra y de quien se sirve al principio, como acompañante de vacaciones y, más tarde, como ama de su segunda casa que considera como la que es verdaderamente la suya. La reficación del amor culmina en la autoconfesión de que su "único amor ha sido la posesión de las cosas, su propiedad sensual" (139). El amor como relación auténtica entre los hombres es sustituido por el sentimiento del poder y el orgullo que determinan su ser inauténtico que encuentra su expresión perfecta en la escena carnavalesca de la fiesta de San Silvestre de 1955. En este año como en los precedentes, Artemio Cruz organiza una fiesta en la cual participan 100 invitados de là alta sociedad mexicana, todos poderosos que rinden homenaje, en esta noche, al más poderoso. Artemio Cruz participa en esta fiesta tan sólo como espectador: contempla a los invitados desde una butaca apartada; la distancia entre él y los otros es signo de su orgullo y de su poder sobre los otros que se vengan llamándolo "la momia de Coyoacán" y burlándose de Lilia (261). Poco le importa porque está seguro de su poder sobre ellos, el poder que es un valor absoluto que "vale en sí mismo" (267).

La última etapa de esa degradación interior está marcada por la escena de las negociaciones con algunos americanos del norte que escucha por medio de la grabadora en las horas de su agonía. Entonces aparece su deseo escondido de ser uno de ellos, de compartir con ellos "su eficacia, sus comodidades, su higiene, su poder, su voluntad", y de separarse de "la incompetencia, la miseria, la suciedad" de su país (32). Pero en el mismo momento en el que el Otro—Yo le revela implacablemente este deseo no confesado, le revela también su fracaso:

> Tú quisieras ser como ellos y ahora, de viejo, casi lo logras. Pero casi. Sólo casi. Tú mismo impedirás el olvido: tu valor será gemelo de tu cobardía, tu odio habrá nacido de tu amor, toda tu vida habrá contenido y prometido tu muerte: que no habrás sido bueno ni malo, generoso ni egoísta, entero ni traidor (33s).

La enajenación no ha sido total, completa. La última razón de estos restos de auténtica humanidad es el hecho de que no pudo extinguir las últimas chispas del amor auténtico en él. O, para decirlo en palabras de la mitología mexicana, el chingón siempre quedó en el fondo, de su ser un hijo de la chingada. Por eso, incluso sus re-

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

laciones con su mujer Catalina mantienen un dejo de ambigüedad. La vida le brinda dos oportunidades más de abandonar su modo inauténtico de ser y optar por un amor solidario. Se trata del amor por su hijo Lorenzo y por Laura. Ambas veces fracasa porque no tiene el coraje para abandonar su existencia de hombre poderoso. Pero mientras que su amor por Laura no sobrepasa los límites de un episodio fugaz y tardío, el amor por su hijo constituye un núcleo decisivo en su vida, comparable en eso solamente con su amor por Regina.

Para Lorenzo, Artemio Cruz compra y reconstruye la hacienda de sus padres y lo hace venir para que viva allí y aprenda a amar esta tierra, como lo había hecho su padre Atanasio. En Lorenzo se repite la historia de su familia, la de su abuelo y la de su padre; pero éste no le explica nunca la razón de sus acciones para no forzar su efecto. Con Lorenzo vive un día esta cabalgata que vuelve como *leitmotiv* en casi todas las secuencias de Yo: "Esa mañana lo esperaba con alegría. Cruzamos el río a caballo."[8] Pero Lorenzo repite también el acto de su padre, abandona su tierra para luchar en la Guerra civil española. Sin embargo, a diferencia de éste, lo hace a partir de una elección autónoma que no le es impuesta por nadie y, además, elige consciente o inconscientemente una muerte heroica y absurda.

Lorenzo muere para que su padre pueda vivir, siguiendo el juego oscuro de las muertes por sustitución que está en el fondo de la novela. El destino de Artemio Cruz adquiere en esta ocasión, como antes con la muerte de Regina, rasgos trágicos, porque las dos únicas veces que eligió conscientemente el amor, el ser amado muere.

En el proceso de concientización, las tres personas del Yo confrontan la serie de opciones realizadas con la de opciones desechadas. Es cierto que Artemio Cruz siempre se decidió contra la opción ética, tanto en el orden individual como en el colectivo y se impuso como dominador, como puro afán de vida, libre y exento de toda ley moral:

8 El día en cuestión es reccordado por el Otro—Yo en la 7a. secuencia del Tú (166-170). La frase citada aparece en todas las secuencias del Yo con la sola excepción de la 11a. La muerte de Lorenzo es relatada en la 9a. secuencia del Él.

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

> Yo sobreviví. Regina. ¿Cómo te llamabas? No. Tú Regina. ¿Cómo te llamabas tú, soldado sin nombre? Sobreviví. Ustedes murieron. Yo sobreviví. (...) No les debo la vida a ustedes. Se la debo a mi orgullo, ¿me oyen?, se la debo a mi orgullo. Reté. Osé. ¿Virtudes? ¿Humildad? ¿Caridad? Ah, se puede vivir sin eso, se puede vivir. No se puede vivir sin orgullo (85).

En esta moral egocéntrica —si moral es— que es responsable en último término de la degradación de la Revolución mexicana. En su testamento imaginario, Artemio Cruz legará, a sus herederos, "sus [i.e. de México] líderes ladrones, sus sindicatos sometidos, sus nuevos latifundios, sus inversiones americanas, sus obreros encarcelados" (277), y esto es solamente un trozo de una lista muy larga en la cual aparece la realidad degradada como herencia de hombres como Artemio Cruz.

En su agonía, Artemio Cruz se vuelve atrás, retoma y reevalúa las elecciones y decisiones pasadas. Pero este proceso solamente es posible porque Artemio Cruz es y siempre ha sido doble, Yo y Otro—Yo, chingón y chingado. El Otro—Yo presenta al Yo su vida como una serie de elecciones en contra los valores éticos, tanto individuales como colectivos (246s). Pero varias veces, la opción ética fue equivalente a la muerte. En este punto, el drama individual de Artemio Cruz reviste la dimensión de la tragedia existencial del hombre. Artemio Cruz debió elegir y decidirse en situaciones que habían sido situaciones límite en el sentido de la filosofía existencialista que las define como situación en la cual el hombre solamente puede elegir entre dos salidas, siendo una de ellas la muerte.[9] El hombre tiene la alternativa que elegir la salida ética y morir o vivir culpable. En tanto que el hombre vive le queda la libertad de elegir de nuevo y de conferir un nuevo sentido a su vida; pero con cada elección se restringe el campo de las posibilidades, hasta que al fi-

9 Vidal 1976: 319. Un primer esbozo de las correspondencias entre la novela de Fuentes y la filosofía existencialista se debe a Catherine M. Allen: "La correlación entre la filosofía de Jean-Paul Sartre y *La muerte de Artemio Cruz*", de Carlos Fuentes", citado aquí según la impresión de Giacoman 1971: 399-442.

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

que al final, en el punto límite de la muerte, vida y destino son la misma cosa.[10] En este punto límite, las dos mitades de la vida de Artemio Cruz se reúnen (17). El proceso de concientización consiste en recordar la mitad que había dejado atrás y que había relegado al olvido. La muerte del protagonista es la condición previa y el fin ineluctable de este proceso, porque cuando alcanza la plenitud del autoconocimiento al llegar al misterio de su nacimiento, le queda una sola salida: la muerte. Podía sobrevivir solamente en tanto permanecía en el "turbio encogimiento de una realidad simplemente presente", para retomar la frase de Lukács. El caminar hacia el autoconocimiento es al mismo tiempo un caminar hacia la propia muerte.

Seguramente, el fin de la novela no resuelve la dicotomía de ser y deber. ¿Podemos decir con Lukács que se ha logrado "un máximo de aproximación, un alumbramiento profundo e intensivo del hombre por el sentido de su vida"? Creo que sí. El proceso de concientización termina por el conocimiento claro de las opciones éticas que le había ofrecido su destino. Artemio Cruz había elegido las opciones no-éticas; pero en el momento de su muerte recobra la conciencia de la existencia de los valores éticos y, a la vez, de la degradación moral del mundo en que ha vivido. Con su muerte se cierra un ciclo, comienza otro. ¿Será otra vez una repetición, la sustitución de una élite corrompida por otra? La respuesta de la novela es incierta: la respuesta cierta solamente la pueden dar los lectores que vivirán el nuevo ciclo.

10 Otro tema caro a los existencialistas, cuya formulación "clásica" se debe a André Malraux, en *L'Espoir*: "Mais, que la ... tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin, qu'à partir d'elle rien ne peut plus être compensé. Et que -même pour un athée- là est l'extrême gravité de l'instant de la mort" (780).

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

Notas

RODOLFO VÁZQUEZ*

Respuesta a José Manuel Orozco y Javier Rabasa en torno al problema moral del aborto

En los números 15 y 17 de ESTUDIOS, José Manuel Orozco y Javier Rabasa critican algunos planteamientos expuestos en mi artículo "La noción de persona y el problema moral del aborto". El primero desde una ética constructivista y el segundo desde una antropología y ética cristianas. Con el fin de guardar cierto orden en el desarrollo de las ideas comenzaré por aclarar los aspectos que me distancian de una posición aparentemente más afín como es la de Rabasa para pasar luego a comentar algunas ideas de Orozco que me parecen especialmente oportunas para enriquecer, y de alguna forma, replantear mi postura inicial.

Con respecto a Rabasa me parece necesario señalar, de entrada, que su crítica se inscribe en un marco teológico y no filosófico pese a la buena intención del autor (p.122). De esta forma, si la materia embrionaria humana —argumenta Rabasa— goza de un privilegio especial se debe, a fin de cuentas, a que tal embrión es "de la misma especie y materia indistinta en la que se encarnó el Verbo de Dios. Así, toda la materia de la creación está subordinada, desde la sabiduría infinitamente libre y eficaz de Dios, a la encarnación del Verbo; encarnación y victoria radical de la vida sobre la muerte que ya tuvo lugar entre nosotros 'en la plenitud de los tiempos', encarnación habida por la acción del Espíritu Santo en las entrañas de la única mujer posible que por ello y para ello fue privilegiada por la plenitud de la gracia desde el momento mismo de su concepción en el tiempo ..." (p.126). Lejos de querer desacreditar el valor de la Teología, hay que distinguir, sin embargo, entre el tipo de argumentación teológica que parte de premisas reveladas y el tipo de argumentación propio de la filosofía que parte de premisas racionales. Esta aclaración me parece pertienente para entender no sólo algunas ideas que aparecen en su texto y en el mío sino el ánimo general con el cual fueron escritos.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

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

Deslindado los campos, y situándonos en un terreno filosófico, creo que Rabasa no tendría dificultad en aceptar la siguiente premisa: "Toda vida humana, desde el momento de la concepción, es inviolable y constituye un valor intrínseco para el individuo y para la comunidad de la cual éste forma parte." A partir de esta premisa, no resulta complicado compartir con el autor su defensa —reiterada y emotiva— del privilegio de la materia embrionaria humana por encima del resto de la materia unviersal no sólo por ser "el único material posible de la prosecución de la acción creadora de Dios" (p. 132), sino también, y no menos importante, por ser el efecto del impulso radical del acto humano de generación. Ahora bien, compatir esta idea no contradice la afirmación de que el embrión humano pasa por sucesivas transformaciones, en las cuales el mismo supuesto pierde en un momento dado la forma que lo animaba y deja su lugar a una forma superior que para el caso del alma racional, exige una disposición de la materia muy particular. A partir de la teoría hylemórfica se comprende que la materia debe estar proporcionada a la forma y, por lo mismo, sólo es posible hablar de persona cuando el embrión ha alcanzado un desarrollo orgánico adecuado. De lo que se sigue que no es lo mismo vida humana que persona, distinción que Rabasa no quiere aceptar. La primera, se encuentra asegurada por hechos psico-biológicos como son el correspondiente código y mensaje genéticos que hacen del embrión un ser individual perteneciente a la especie humana e independiente del organismo materno; la segunda, se explica cuando la materia se une a la forma racional creada libremente por Dios, es decir, sin subordinación a las causas segundas.

Si se acepta lo anterior, el problema se reduce, entonces, a conocer el momento en el que se reúnen los mínimos necesarios para que la materia se halle en disposición para el alma racional. En este punto, pienso con L. Wayne Sumner[1] que la sensibilidad —la capacidad de sentir placer o dolor—, por mínima que sea, constituye un criterio suficiente para comenzar a hablar en sí misma de moralidad.[2] Por lo que hace al momento de su aparición, vale la pena citar a Farrell en la síntesis que presenta del pensamiento de Sumner: "El período normal de

1 L. Wayne Summer, "A Third Way" en *Moral Issues*, Oxford University Press, 1983; *apud* Martín Diego Farrell, *La ética del aborto y la eutanasia*, Abeledo-Perrot 1985, p. 44 y ss. Por supuesto ni Sumner ni Farrell plantean el problema a partir de una ética personalista comprometida con una explicación hylemórfica de la constitución intrínseca del hombre, pero no veo inconvemiente en hacer nuestras conclusiones con respecto al desarrollo embrionario.

2 *Ibid.* Endendemos "en sí misma" con el sentido de "formalmente", si bien desde el momento de la concepción en que da inicio la vida humana, se puede hablar de una moralidad *virtual*.

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

gestación para nuestra especie, recuerda Sumner, es de 280 días, contados desde el comienzo del último período menstrual hasta el nacimiento. Esta duración es dividida usualmente en tres trimestres iguales, de aproximadamente trece semanas, cada uno. Un cigoto no tiene sistema nervioso central de ningún tipo. La médula espinal hace su primera aparición temporalmente en el período embrionario (tercera semana), y las divisiones mayores entre telencéfalo, mecencéfalo y tronco cerebral son evidentes sólo al concluir la octava semana. Al concluir el primer trimestre pueden ser diferenciados virtualmente todos los principales componentes neurológicos y es detectable la actividad EEG. Los meses que siguen están caracterizados principalmente por el crecimiento y elaboración de los hemisferios cerebrales, especialmente la corteza (cortex) ... Es dificultoso ubicar con exactitud la etapa en la cual la sensibilidad emerge primeramente en el desarrollo fetal. La estructura del cerebro fetal, incluida la corteza queda establecida al final del segundo trimestre. Pero hay razón para esperar que las partes más primitivas y antiguas de ese cerebro funcionen antes que las restantes ... De estos datos biológicos Sumner extrae importantes consecuencias morales. Durante el primer trimestre, los fetos, claramente, no son todavía sensibles. En el tercer trimestre, los fetos poseen probablemente algún grado de sensibilidad, bien que mínima. El umbral de la sensibilidad, entonces, parece aparecer en el segundo trimestre. Lo mejor que podemos esperar es ubicar un umbral, o período, en el segundo trimestre; no es claro, en el momento actual, en qué momento del trimestre ocurre esta etapa"[3]. En mi artículo opté por las 8 semanas a partir de la conformación cerebral y quizás por una cautela excesiva pero no veo inconveniente para abrir un arco de tiempo hasta los 90 días o las 12 semanas, es decir, en la conclusión del primer trimestre y el inicio del segundo.

Pues bien, lo que más me separa de Rabasa, partiendo de los supuestos antropológicos antes señalados, es que la premisa general sentada más arriba, aunque válida en lo general, está sujeta al juicio preferencial ante conflicto de valores que se presentan en la realidad, en muchas ocasiones, bajo situaciones límite.[4] Por lo tanto, sin que desconozcamos los valores de una ética con pretensiones universalistas que responda a las exigencias de la naturaleza humana, es necesario confrontarla con las exigencias de una realidad conflictiva y dinámica. Sacralizar el orden natural —como se desprende de la nota de Rabasa— o postular ideales ajenos a las demandas de las comunidades histórica y culturalmente situadas, conduce, irremediablemente, a

3 *Ibid*

4 Véase Marciano Vidal, *Moral de Actitudes*, PS Editorial, 1985, p. 239-240.

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

dogmatismos que por definición, son incompatibles con los valores de cualquier sociedad medianamente libre.

Por otra parte, de la premisa general se desprende que el problema del aborto no se resuelve, con exclusividad, en el fuero de la conciencia particular. La vida humana es un bien que la comunidad no sólo debe respetar por una necesidad obvia de sobrevivencia, sino que debe también proteger activamente para favorecer su desarrollo integral. De esta forma, si bien entre la conciencia moral y el Derecho como instrumento de la comunidad no existe incompatibilidad sino complementación, no cabe duda, que la justicia de cualquier ordenamiento jurídico se mide, principalmente, por la cercanía o alejamiento con respecto al bien común mientras que la moral se mide, principalmente, por los dictámenes de la conciencia particular. Así, ante una realidad conflictiva que atente contra el bienestar de la comunidad en su conjunto o en un sector de ella puede presentarse la necesidad de crear e instrumentar un conjunto de normas jurídicas que lejos de prohibir u ordenar determinados comportamientos, los toleren, directamente, a través de normas permisivas, o indirectamente, como sucede en el ámbito penal, destipificando o despenalizando. Se trata, entonces, de permitir o despenalizar, en situaciones conflictivas, un mal menor para evitar un mal mayor. De aquí que haya sugerido en mi artículo, siguiendo por un lado el espíritu de algunas legislaciones contemporáneas y por otro los supuestos antropológicos y éticos que consideré necesarios y que he tratado de matizar un poco más en esta respuesta, algunos casos de despenalización que, por supuesto, no tienen lugar en un esquema rígido como el que presenta Rabasa.

Orozco critica la ética personalista (ontológica) desde una ética constructivista (deontológica). Si esquematizamos un poco ambas posturas tendríamos que para la primera -ética personalista- se parte de ciertas propiedades fácticas que caracterizan a la persona, que a su vez sirven de base para el enunciado de principios morales fundamentales, de los cuales se derivan derechos básicos:

propiedades fácticas → principios morales → derechos básicos

Para la segunda -ética constructivista- se parte del enunciado de principios morales (en modo subjuntivo) de los cuales se derivan los derechos básicos para luego definir las propiedades que son factualmente necesarias para ejercitar esos derechos:

principios morales → derechos básicos → propiedades fácticas

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

Así por ejemplo, y siguiendo a Carlos Nino, para una ética constructivista se parte de un principio como el de la autonomía de la persona del cual se deriva el derecho a la libre elección y materialización de los planes de vida, que sólo puede ser gozado por aquellos individuos que son capaces de elegir. A la inversa, para una ética personalista se parte de la capacidad de elección que fundamenta el principio de autonomía del cual deriva el derecho a la libre elección y materialización de los planes de vida.

Antes de responder a algunas críticas de Orozco al esquema personalista quiero insistir en el señalamiento de al menos dos aspectos débiles del constructivismo. Me parece que el punto de partida trascendental, aun cuando se formule en modo subjuntivo, corre el peligro de operar en círculo y cerrarse en un subjetivismo si no existe algún dato independiente y objetivo que sirva de test para la adecuación que hagamos entre los principios generales y los juicios morales particulares, como quiere Rawls, para lograr la situación de equilibrio reflexivo. La posición de Orozco se une a la línea dura del constructivismo eludiendo las descripciones posibles de cómo son las personas según los aportes de la biología y de la psicología, y de su situación histórico-cultural concreta.

Por otra parte, y aceptando que el ejemplo usado para el criterio de autonomía no es muy afortunado, queda en pie la objeción de Vinit Haksar por cuanto según este autor, el constructivismo fracasa en su intento de fundamentar una ética liberal prescidiendo de presupuestos perfeccionistas. Estos se introducen por la puerta de atrás porque la idea de que una vida autónoma es parte esencial del bienestar humano, como sostiene esa teoría, es una especie de perfeccionismo. Es un valor racional, intrínseco y objetivo, y, por lo tanto, un punto de vista simple de la identidad personal, contra la opinión de Derek Parfit. No se puede partir de un principio como el de autonomía sin suponer a éste como un "valor básico". En otros términos, cualquier formulación de un principio moral responde a una exigencia básica aunque aún no se explicite formalmente. Los "valores básicos" pasan a ser entonces, la materia, el contenido, de los principios morales enunciados de forma universal.

Si se acepta lo anterior, se introduce una dosis de realismo que nos inclina hacia un constructivismo que, a reserva de darle un nombre más apropiado, llamaremos material por oposición al constructivismo trascendental o formal. Por lo demás, no necesitamos salir del mismo Kant para plantear el esquema de un constructivismo material. Quizás el abuso en la interpretación de la ética kantiana a partir de la *Crítica de la Razón Práctica* nos ha hecho perder de vista otras obras que suavizan su posición trascendentalista como es la *Crítica del Juicio*, pero muy espe-

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

cialmente la Segunda Parte de su *Metafísica de las Costumbres* que lleva por título Metafísica de la Virtud publicada en 1797. En todo caso, sirva este comentario como una invitación a Orozco para repasar, conjuntamente, la ética kantiana desde sus obras tardías.

Con respecto a la ética personalista, Orozco cuestiona sobre la posibilidad de reconocer las capacidades racionales inherentes al feto. A esta objeción epistemológica respondo que en un primer momento basta con los datos que proporcionan las ciencias en cuanto a la constitución biológica y genética del feto para hablar de una vida humana distinta a una vida animal. No existiendo una situación de conflicto de valores, vgr., vida de la madre o vida del feto, esos datos son suficientes para preferir la vida del feto a su muerte. En un estadio posterior, por lo que hace a su ser como persona, ya hemos señalado la importancia moral de la aparición de la sensibilidad en el feto, pero también reafirmamos la definición de persona como un supuesto que, por poseer existencia racional, es capaz de autonciencia y libre decisión. El feto posee una existencia racional en acto y en condiciones normales ejercitará su capacidad de autoconsciencia y libre decisión. Es precisamente a través de este ejercicio, actualizado tiempo después, en él o en sus semejantes, como inferimos la posesión de una existencia racional si es cierto aquello de que todo efecto responde a una causa proporcionada. Así pues, la posesión o "primera actualidad" se infiere del ejercicio o "segunda actualidad"; el orden psicológico se explica por el orden ontológico.

De acuerdo con lo anterior, no veo por qué Orozco me reprocha el caer en una explicación psicológica, "que intento eludir" (p. 117), cuando me refiero al aborto terapeútico. Si se lee con cuidado la p. 51 de mi artículo lo que afirmo es que al no existir conflicto de valores a nivel ontológico puesto que reconocemos que tanto la mujer embarazada como el feto son personas, el conflicto se plantea en el orden psicológico, entre el ejercicio actual de las capacidades del feto y el ejercicio actual de las capacidades de la madre. Estas últimas tienen un desarrollo en acto y un campo de acción familiar que ciertamente no tienen las del feto. El criterio psicológico, que de ninguna forma excluyo, suple, en este caso, al criterio ontológico.

Quizás una crítica más radical a la ética personalista, que salta a la vista y que está latente en los comentarios de Orozco, sea la de que es ilícito el tránsito de las propiedades fácticas del individuo al enunciado de los principios morales que se siguen de las mismas. En otros términos, la ética personalista incurre en la llamada falacia naturalista. Pienso que ante esta objeción, que considero válida, debe intentarse un replanteamiento que hiciera de la noción de persona la explicación de la actividad moral pero no su justificación. Posición que nos acercaría a

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

lo que hemos llamado más arriba un constructivismo material: partir de principios morales que respondan a un conjunto de "necesidades", "bienes" o "valores básicos" que nos permitan, luego, inferir las propiedades fácticas del individuo. Sin embargo, pese al interés personal sobre este tema, creo que es conveniente dejar para otra ocasión su desarrollo que rebasa con mucho, los propósitos iniciales de esta nota.

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

Reseñas

Ya Ding, *Los herederos de los siete reinos,* Ediciones Destino, Col. Ancora y delfín, Traducción de Enrique Sordo, Barcelona, 1989, 241 pp. ISBN 84-233-1729-3.

Es un deber impuesto por la humildad confesar: nosotros, occidentales, no sabemos nada sobre China. Este país milenario sigue siendo una incógnita por despejar. Algunos periodistas occidentales mitologizaron una idílica larga marcha (Edgar Snow: *Estrella roja sobre China*) o el irreversible éxito de cooperativas (William Hinton: *Fan Chen*) que, a la postre, fracasaron. Convertida en una gigantesca ciudad sagrada, China fue una incógnita durante la revolución cultural. Una vez decidida la modernización económica pareció que, al fin se iba a develar el misterio. Fue vana la expectativa. Los sangrientos episodios de Tiananmen obligan a reconocer que, pese a los medios de comunicación, China sigue siendo tierra ignota para los occidentales, aún para numerosos sinólogos.

El velo se descorre un poco, sin embargo, cuando se escucha la voz de un narrador ... chino, como ocurre en el caso de Ya Ding, autor de *El sorgo Rojo* y, ahora, de *Los herederos de los siete reinos*, en donde se enfentan brutalmente el misterio del poder y el misterio de la existencia, en donde se descubre que, al igual que todos los demás países, pero siguiendo pautas muy peculiares, "China ha sido siempre un gran país político" (p. 84), donde la mayoría de la gente sólo piensa en la política y, sobre todo, en el poder. O por lo menos piensa en éste más que en cualquier otra cosa, incluido el sexo... al igual que en Occidente, pese a aparentes evidencias en contra.

¿Qué puede el amor de Xué Yan por Liang contra el destino trágico de una política apolítica, dictada por el sentimiento y no por la frialdad? Nada, por lo menos en este relato, en donde elementos ciertamente autobiográficos incrementan su valor documental. ¿Y en qué desembocan los sentimientos de Hong por Liang cuando, también por amor, se ve arrastrada a la experiencia de una acción política?

Estas preguntas no tienen respuesta, pues el desenlace no tiene lugar, por fortuna. Y es precisamente la ausencia de desenlace lo que, sin lugar a dudas, le confiere un valor narrativo a esta novela.

Desde otro punto de vista, la manera como Ya Ding sostiene la constante tensión entre el sentimiento (fraternal, filial ...) y la razón

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

(indudablemente política, partidista y estatal) imprime una singularidad estilística al relato.

En forma paralela a esta tensión se desarrolla la búsqueda del sentido posible de la existencia emprendida por el pequeño Wei. Sólo en apariencia esta búsqueda es distinta de aquella en donde se debaten la pasión y la frialdad, dado que Wei también confluirá, por inadvertencia, en el episodio central del relato.

Pero no sólo en el terreno de los acontecimientos. Su participación en los hechos también está ligada al deseo y a la reflexión.

Sin impugnar la búsqueda de los ideales en los hombres, Ya Ding conduce al lector hacia algunas de las inevitables consecuencias de esta búsqueda. Cuando sobrevienen los fracasos asistimos a los martirologios. Cuando se instalá el triunfo nos hallamos frente a la inescrutable figura del poder que, sin embargo, es tan evidente para un chino de hoy como, en su tiempo, lo fue para Maquiavelo, pues según consta, es clave del poder: el rostro espeso y el corazón negro:

> ... No existen más que dos únicas y verdaderas claves para ganar en el juego del poder. Helas aquí: la piel espesa del rostro: no enrojecen de vergüenza. Dicho de otro modo: tomar la vergüenza como la gloria. La segunda, el corazón negro: ser capaz de maldad y de traiciones" (p.218)

Es decir, dos claves que ciertamente conocen muy bien Den Xiao-Ping y Li Peng.

JULIÁN MEZA
Depto. Académico de
Estudios Generales, ITAM.

Roberto Calasso, *La ruina de Kash*, Editorial Anagrama, Traducción de Joaquin Jordá, Barcelona 1989, 383 pp. ISBN 84-339-3155-5.

Como ocurre con casi todos los buenos libros, ***La ruina de Kasch*** de Roberto Calasso parece incomodar a algunos de sus lectores. Sus críticos se preguntan con insistencia cómo clasificarlo: ¿Novela? ¿Ensayo?

Más allá del afán clasificador, una lectura atenta de este libro nos persuade de que estamos frente a una obra original, en la que el pa-

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

pel desempeñado por el ensayo, las memorias, el aforismo y la ficción la convierten en algo fuera de lo común. *La ruina de Kasch* es un libro que responde con sabiduría y con inteligencia al desafío de las "paradojas terminales" de las que habla Milan Kundera en *El arte de la novela*.

Construida como un puzzle, *La ruina de Kasch* empieza —en algún punto de su construcción— como empiezan todas las narraciones: Érase que se era. Pero no se desarrolla como es habitual porque uno de sus héroes es la propia historia, encarnada en un personaje que no es personaje, sino acontecer: Charles Maurice Talleyrand Perigord. O más precisamente: momento de una legitimidad que, en ausencia del mito, sólo es representación: intento por legitimar la legitimidad. O mejor: una historia en la que, en ausencia del rito, *tout le reste est littérature*. Así, Talleyrand, personaje que no personifica, se ve representado como el último oficiante del viejo culto a la vitalidad y, a la vez, como el primer oficiante del nuevo culto a los conceptos. Talleyrand es también el narrador que no narra, sino que es narrado, pues su voz no nos habla, aunque la escuchamos. Y su historia lo conduce, sin saberlo, al origen, al momento en que se inicia el relato, al principio de la ruina que proyecta la narración hacia el porvenir en la propia e ilimitada reflexión sobre ella misma, en el interior de un salón que es un laberinto. Porque, en efecto, en literatura aún no hemos tocado fondo en la estructura de estos peculiares edificios. Pero hay de laberintos a laberintos y *La ruina de Kasch* es un dédalo donde hay muchas salidas, donde cada una de éstas puede ser una trampa y donde las preguntas rara vez hallan respuesta.

En los meandros del salón de Talleyrand una voz pregunta: "¿Hay un origen del poder?" La respuesta es difícil cuando se advierte que es tan inútil nombrar al poder mediante analogías como querer hallarlo en las convenciones. También es vano hacer su genealogía, pues lo sagrado ha sido sustituido por una ficción que es, cada vez más, simulación. Y de aquí que sólo quede el relato.

La ruina de Kasch no cuenta una historia, sino muchas. O una sola, de donde emergen todas las demás: *Las mil y una noches*, cuyo narrador, Scheherezade-For-li-mas, nos deja oir su voz y, sin nombrarlas, da sentido a las cosas, les confiere significado.

Al igual que la poesía de Angelique de Saint-Jean d'Arnauld d'Andilly, la novela de Calasso es "poesía sin sol y sin flores, que va por completo a lo íntimo y al perfume" (Saint-Beuve). *La ruina de Kasch* es un experimento literario que abre nuevas posibilidades a la prosa.

En el centro de este experimento hay un relato axial en el que desemboca la peculiar narración discursiva que lo precede. De este mis-

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

mo centro arranca la no menos singular narración discursiva que lo sucede. Al final, no hay final.

JULIÁN MEZA
Depto. Académico de
Estudios Generales, ITAM.

Evodio Escalante, *La intervención literaria,* México, Univ. Aut. de Sinaloa/Univ. Aut. de Zacatecas, 1988, Colección Arcano, 136 pp.

En nuestro medio viene dándose un fenómeno sintomático: el libro misceláneo surgido del periodismo cultural. Misceláneo significa, en este caso, compuesto de un material diverso, cuyo rasgo común es que trata de literatura. O dicho en otras palabras, escasea el libro dedicado al examen de un autor, de un grupo, de una corriente, de un etc. único. Desde luego, la razón es muy sencilla: el libro misceláneo se va haciendo solo. Poco a poco se acumulan textos aparecidos en la prensa y, de pronto, ya hay ciento y pico cuartillas necesarias para un volumen. Esto no lo comentamos a modo de queja, sino meramente como la descripción de un método de trabajo. Sabemos bien que la calidad de cualquier producto está, ante todo, en razón del talento mostrado por el crítico. Y si bien el libro de tema único representa una concentración mayor y un mayor lapso de investigaciones y meditación, el libro misceláneo funciona como un atractivo mapa de urgencias para realizar viajes cortos por nuestra literatura.

Tal es la condición de *La intervención literaria*, primer libro de ensayos publicados por Evodio Escalante (Durango, 1946) desde *Tercero en discordia* (1982). En breve presentación, el propio Evodio hace la radiografía somera de su material, informándonos dónde se publicó por primera vez. Juego limpio, pues. Y si la calidad del producto está en razón del talento mostrado por el crítico, no hay problemas con Evodio: es uno de los expositores más informados y francos de nuestra crítica. Ello no quita que el material incluido en *La intervención literaria* tenga distinto peso, pues va del mero apunte señalador de síntomas (los textos sobre José Agustín o Martín Luis Guzmán) hasta páginas con el empaque ya de ensayos (las dedicadas a Rulfo, digamos). El conjunto rinde un saldo favorable a Evodio.

El punto central por comentar es la presencia misma del crítico. Evodio es un explorador severo de la literatura mexicana, uno de los escasos comentaristas que habla con plena claridad para subrayar aciertos —lo cual es fácil— y para señalar errores a los cual muchos no se

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

atreven. Sin embargo, en esa severidad y en esa franqueza hay un elemento por distinguir: siempre van dirigidas a la obra, nunca al hombre que la produjo. Es decir, la preocupación de Evodio es verdaderamente la literatura, no el saldo de cuentas personales o el alabo a los amigos por amigos. Esto se patentiza en los comentarios a Salazar Mallén, Carlos Fuentes y José Agustín. Tenemos de base una admiración sólida, cuando no estimación verdadera, por estos autores; ello no impide el captarles sus equivocaciones ocasionales o su rango secundario ya establecido como general. Con ello, los textos resultan muy motivadores. Así por ejemplo, las páginas dedicadas a *Cristóbal Nonato* plantean con suma eficacia lo que es el defecto principal de esta novela —planteamiento con el cual coincidimos—, novela que la crítica procuró esquivar en el momento de su aparición en el mercado.

A este rasgo primero de Evodio como crítico agreguemos otro, tal vez incluso más definidor: a Evodio le fascinan los escritores por alguna razón marginados, aquellos capaces de ruptura y de aceptar riesgos, aquellos dedicados a cualquier labor de zapa social. A los situados, usemos palabras del propio Evodio, del lado moridor de la literatura. Hay en el libro que comentamos apuntes sabrosos en contra de una literatura mexicana "... tan solemne, tan formalita, tan apegada a los modelos del bien escribir establecidos por el criterio conservador de los mayores..." (p.41). Aunque en nuestra propia narrativa caemos en este segundo grupo, al menos en cuestiones de estilo, simpatizamos mucho con la posición de Evodio, y tan sólo nos preguntamos hasta dónde hay capacidad de supervivencia en la otra escritura. Después de todo, Evodio mismo subraya que en este momento —eso sí, subraya lo de este momento— la mejor novela está surgiendo de la imaginación intelectual" (p.14), y son sus lógicos y aceptables ejemplos Sergio Pitol y Jaime del Palacio, con la inclusión un tanto prematura de Francisco Hinojosa.

La intervención literaria está dedicada a la literatura mexicana del siglo XX, con presencia abrumadora de textos dedicados a la narrativa y, en éstos, con atención especial a la figura de Fuentes. Abre el volumen con un panorama demasiado breve de la novela en los 80. Encontramos deficiente el material por la escasez de ejemplos que parecen usarse como base y por la escasez de líneas de desarrollo propuestas. Estamos de acuerdo con que la narrativa de los últimos años "indica que nos encontramos ante un campo conflictivo, variado, heterogéneo..." (p.9). Por lo mismo, no bastan los grandes apartados que se emplean. En razón de ello, "La narrativa mexicana en la encrucijada de los 80" queda en mero apunte para un futuro trabajo en profundidad. Situación opuesta a la que tenemos en capítulos como "Juan Rulfo o el parricidio...", "Salazar Mallén, novelista impaciente" o en "Enrique González Rojo o la invtervención literaria". Aquí, la exploración de un

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

aspecto único permite esa profundidad que arriba extrañábamos. Resulta iluminadora la visión dada de Rulfo: los distintos aspectos que el conflicto padre-hijo adopta en su obra, con esa posibilidad de explicación al silencio postrero a *Pedro Páramo*. Cuando de Salazar Mallén se afirma que a causa de la prisa moral "la mayoría de sus novelas están más cerca del esbozo o del guión que de la novela propiamente dicha" (p.45), queda señalada la razón que impide a Salazar Mallén ser un escritor de consecuencias definitivas para nuestra literatura. En cuanto a González Rojo, se hace el rescate de un poeta injustamente minimizado por las circunstancias que lo rodearon.

En torno a estas páginas ricas en planteamientos críticos —y son de agregar las dedicadas a Cuadernos del viento—, tenemos otras de menor repercusión, pero interesantes por cuanto expresan claramente síntomas que aquejan a ciertos escritores: el cerco en que parece encerrado José Agustín, la necesidad de un reencuentro con Martín Luis Guzmán, la lección de buen narrar —que no necesariamente equivale a bien escribir— de Spota y las posibles razones del ninguneo en que lo tiene la crítica, la parquedad de Alí Chumacero como crítico. Son puntos inteligentemente vistos, que permitirán a otros críticos (al mismo Evodio) exploraciones más a fondo, rectificaciones desde una visión distinta, desacuerdos y etc.

Creemos que *La intervención literaria* es, indirectamente, una meditación respecto a la crítica literaria. Evodio aconseja que escapemos a la necesidad de compartir con una cultura esquemas y prejuicios, pues con ello será posible "que cada ladrillo o cada pieza, separada de las demás, alcance a sugerir un orden diferente" (p.88). Buen consejo. El propio autor lo sigue. Cuidemos, sin embargo, que la obsesión de alcanzar un orden diferente no nos lleve a mirar desde perspectivas aberrantes por exageradas, pantano en el que se han inmovilizado algunas tendencias de análisis. Evodio no cae en esto. Sí se singulariza, como crítico, por lo franco de su opiniones y la preferencia que muestra por ciertas escrituras. Todo crítico tiene preferencias por ciertas escrituras. Las de Evodio han quedado establecidas en esta nota. En mesa redonda que compartimos en la Galería Metropolitana, Evodio se describió como "un francotirador de la crítica". De acuerdo con él. Nos limitaremos al añadido siguiente: sabe muy bien adónde apuntar.

FEDERICO PATÁN
Fctad. de Filosofía y Letras, UNAM.

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

Enrique Krauze, *Personas e ideas*, México, Editorial Vuelta, 1989, 211 pp.

Enrique Krauze le conoce ya varias caras a la historia. Contra la cronología monumental de la historia oficial presentó ocho rostros que demostraron el poder de la biografía. Vista así, la fisonomía de Clio se vuelve un caleidoscopio multicolor e interminable. Sus diversas caras resultan en una forma de ejercer el oficio de historiar más atractiva y atrayente que el de la mera construcción de modelazos o simetrías ideológicas. Quizá de esta paradoja surge el profundo interés que le tiene Krauze a las ideas y a quienes las piensan; discípulo de Luis González, Krauze sabe que las generaciones y sus ideas no se estancan, rondan.

Resulta entonces interesante que un miembro de una generación más de creencias que de ideas, dedique su buceo por el pasado al descubrimiento de los tesoros de las ideas que tiene la historia. Más interesante aún es la posibilidad de conocer a este historiador a través de sus preguntas. Se trata de dudas y de planteamientos, más allá del cuestionario macheteado, que revelan y descubren en real dimensión al entrevistado.

Personas e ideas recoge aquí otros ocho rostros, ocho experiencias históricas que surgen del mismo número de espacios intelectuales. Las ocho personas representan épocas e ideas que son paisajes de la historia de quienes no sólo han estudiado ideas a través del tiempo, sino que además las han vivido. Se trata de imágenes y representaciones de nuestro pasado que, al ser extraídas casi mayéuticamente por Krauze, se vuelven representación palpable de otros tiempos y explicación válida del presente. Las ocho entrevistas que forman este libro llevan como personajes principales a las ideas mismas de los entrevistados, pero éstos no son relegados sino incorporados como apuntadores esenciales. Todos son presentados en el ambiente y con la sustancia que provocó en ellos ideas: sus vidas a través de preguntas y su andar a través de las respuestas. Se logra así una comunión en comunicación, como si se tratara de un mutuo reflejo en donde la duda se vuelve pregunta que encuentra su respuesta, sea ésta idéntica o, como sucede en los espejos, inversa.

La entrevista con Irving Howe permite que una reflexión inicial se dirija hacia la compleja y, en gran medida, desconocida realidad norteamericana. Howe en persona representa con sus ideas a esa incongruentemente congruente cualidad de algunos norteamericanos que rechazan lo mismo al macartismo que al reaganismo y al stalinismo de

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

los neo-izquierdistas. A través de la conversación, Howe representa las dificultades que conlleva la disidencia en Norteamérica, una vida política íntima que conoce los favores del idealismo, la pasión por el compromiso y la seriedad de los debates. La otra cara es la intensidad de los desencantos y la realidad de los desencuentros.

Howe representa en ideas a las personas de una generación expresada en ya varias décadas de espacios culturales. Se trata de las atmósferas culturales de revistas como *Partisan Review* o *Dissent* y de distintos grupos como el *New Left Movement* o los *New Critics*. Entrevista de panorama amplio en tiempo y en ideas, el diálogo con Howe llega a aclarar dudas e invita a profundizar en nuevas sobre esa intrigante condición norteamericana que expresan los luchadores por *civil liberties* en los Estados Unidos. Ideas y personas que, como se verá en todas estas entrevistas, son universales.

La entrevista con Isaiah Berlin se desarroola en un claustro oxfordiano, entre libros y *sherry*, como si se supiera que así se transmitirá claramente el ambiente de las ideas. El espacio intelectual de Berlin ha llevado características de un humanista ecuménico en sus vuelos. En este diálogo se logra un reflejo cercano. A través de la visión de Berlin de los antecedentes de la Revolución bolchevique uno encuentra ideas e imágenes de una actualidad latinoamericana. Berlin reflexiona en torno a las susceptibilidades y actitudes de una civilización ante el concierto que se escucha en otras naciones. Estos ecos inspiran a los pueblos a desarrollar una virtud o una herida: la forma en que se ven a sí mismos. "Todas las naciones atrasadas reflexionan tarde o temprano sobre sí mismas. Las naciones desarrolladas no lo hacen", dice Berlin y al volverlo idea nos muestra el recuerdo de una literatura rusa casi narcisista que se asemeja a las actuales lecturas de Latinoamérica.

En otro reflejo que nos brinda Berlin, sus ideas nos hablan de la polémica entre Tkachev, el neojacobino, y Lavrov, el populista. Este último advierte sobre los peligros de alentar un *putsch* que impusiera a la fuerza a un orden sin el apoyo de la gente y que desembocaría en despotismo. Mientras que Tkachev aboga por hacer revolución provocando un *putsch* sin consentimiento, un "hacer las cosas en su beneficio pero sin su apoyo". Las ideas se vuelven exclamación al ponderarlas con la realidad y se reproducen a sí mismas al crear nuevas ideas a través de quienes las pensaron, aunque se refieran a otro tiempo o espacio. Tkachev representa un fervor revolucionario que transforma a las ideas en creencia "irrebatible", mientras que Lavrov advierte el peligro de que las rebeliones en las granjas sólo coloquen a nuevos animales en el poder.

A través del diálogo con Berlin, se llega a reconfirmar al espacio biográfico como sustento importante de la historia y su quehacer. No

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

solamente existen individuos en la historia cuyas biografías encarnan tensiones y situaciones diversas, sino también ideas múltiples que explican tanto a individuos como épocas del pasado.

De Berlin pasan las ideas a Joseph Maier, el último francfortiano. A su vez, Maier torna sus ideas hacia Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin y Frömm a través de una reflexión que respira sabiduría y transpira nostalgia. Maier es persona de ideas de una generación que heredó luces racionalistas y ecos románticos en Alemania. Generación que combatió al nazismo, la de Maier se consideró heredera auténtica de la literatura y filosofía alemanas que se vieron condenadas al exilio por los nazis. Pero las ideas de esta razón llegaron a convertirse en los sueños que engendraron esquemas totalizadores, se volvieron obsesiones del Poder.

Como bien señala Krauze, en México hay toda una generación que mantiene la vela encendida a los esquemas de Totalidad o Poder. Sin embargo, Maier proporciona ahora ideas actuales diferentes a las de sus maestros. Llega incluso a mencionar que la Escuela de Francfort llegó a ser víctima de la ideología De la ideología, más no de las ideas. Son éstas las que le permiten criticar a sus profesores no como justificación, sino como reconocimiento de realidad. Como bien señala Krauze: "cuando la única creencia es la duda sobre las creencias, el hombre no tiene más remedio que ponerse a pensar, a someter las creencias al examen de las ideas", y aquí radica no sólo el espíritu de las ideas de Maier al paso del tiempo, sino el espíritu de este libro.

A la luz de esta revisión las personas y las ideas cobran una dimensión ilustrativa inmensamente rica. Las expresiones de los entrevistados cobran un eco cercano a través de la lectura, otro reflejo de las ideas. En el caso de Leszek Kolakowski la reflexión de las ideas hechas utopía explican la servidumbre y la esclavitud que conocemos en Europa del Este. La reflexión de Kolakowski se vuelve bisturí que desentraña psicológicamente y filosóficamente las ideas utópicas de nuestra historia.

Las ideas del pensador polaco alumbran los espacios de esa noche del marxismo que ensombreció a Polonia. De hecho, la entrevista se realiza en el invierno de 1983 cuando Lech Walesa se encontraba confinado y el Sindicato Solidaridad vivía intensa represión. A seis años de distancia, las ideas de Kolakowski encuentran nuevos cristales en donde reflejarse; las ideas que proyectaba sobre el futuro de su Polonia no sólo se han cumplido, sino confirman que a través de las ideas las personas llegamos a considerar nuestras a las ideas y las cosas que se vuelven esperanza y realidad. Sin embargo, como buen lector de las ideas de Pascal, Kolakowski sabe que Solidaridad no lleva implícitos los medios para transformar radicalente a la crisis en prosperidad. Pero por

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

otro lado, sí tiene el carácter de cambio real y empírico que puede mejorar muchas condiciones internas e inherentes de Polonia. A diferencia de las ideas de Kolakowski, expresadas desde su isla personal, dentro de la isla académica de Oxford y desde la isla europea que es Inglaterra, Hugh Thomas, lejos de aislarse, es el inglés puente entre los mundos hispánicos. Kolakowski deja un sabor de silencio que se levanta como una estructura sólida de ideas no aislada por la incomprensión o la inutilidad, sino por la melancolía de la distancia y el tono sombrío de quien espera que despierte la noche polaca. Thomas lleva en sí el sabor de la aventura; el historiador aventurero que devora bibliotecas, pero que a la vez oye y vive a los países de sus libros.

Las ideas de Hugh Thomas conocen la estación Cien Metros de México y han recorrido loncherías y mariachis del Centro Histórico de esta ciudad. Sus ideas son estructuras de enlace que se desarrollan como viajes con escalas. La Guerra Civil Española es primera escala en el recorrido del oficio de historiador de Thomas. Su reconstrucción de este terrible conflicto se consolida como texto indispensable para quien indague en esos recovecos y se ha convertido en una pieza importante para entender la transición democrática de la España de esta época. Sus ideas alimentaron una investigación documental que rompió los moldes de la historia monumental franquista. Contra el bronce y los bronceados, Thomas rescató los datos y ante la necesidad de textos que recobran realmente al pasado dejó una obra que quedó como reto para muchos historiadores.

Ante el misterio que es el pasado, el historiador precisa de buscar posibilidades de viajar hacia allá, desentrañarlo y conocerlo. Las ideas del investigador se vuelven vetas y las ideas del pasado muestran ánimos y circunstancias que van más allá de la fecha o el héroe a secas. A través de sus viajes —en ideas y en autobús— Thomas llega a la reflexión del presente. A la luz de la Guerra Civil, la realidad de la España nueva. A través de la historia del pasado caribeño, la siguiente escala: Cuba.

Hugh Thomas encontró en Cuba un terreno abundante para el descubrimiento del pasado y trabas limitantes que —irónicamente— describen el presente de esta isla. Sus ideas lo hacen historiador no sólo del dato de archivo y de la ficha bibliotecaria sino además observador reflexivo de las condiciones actuales. Estas caractrísticas aseguran que la nueva etapa de su viaje de historiador será escala de ricas ideas y labor ejemplar. Ahora toca a México, escala y estación de sus ideas que él mismo ve como país de "variedad inagotable, riqueza inagotable de historia, de imaginación literaria, de variedad geográfica", ideas de quien las vive como auténtico viajero del tiempo.

Charles Hale y Hugh Thomas comparten en sus ideas la posibilidad

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

de romper con la ignorancia y los prejuicios que tiene la actitud anglosajona con respecto al mundo hispánico. Hale es un historiador de las ideas mexicanas que ha dejado un reto similar a la faena de Thomas en España: *El liberalismo mexicano en la época de Mora*.

A través de esta meyéutica de las ideas, Krauze nos descubre a este historiador norteamericano cuyas ideas sobre el liberalismo en México han cobrado una actualidad que exige reflexión. El siglo XIX mexicano vivió las tendencias encontradas de quienes buscaban fortalecer el Estado en aras de la igualdad ante la ley y quienes buscaban limitar el poder del Estado para asegurar las "garantías del individuo frente al despotismo". Este conflicto ha vivido cierto proceso cíclico a lo largo de la historia reciente: la Constitución del 57 y luego el constitucionalismo de Carranza y otros ejemplos, quizá más recientes.

Charles Hale lanza sus ideas hacia el conocimiento de las características de nuestro liberalismo y en su búsqueda encuentra el entendimiento de raíces y circunstancias de la realidad actual en las distintas esferas que la conforman. Incluso, a través de su reflexión se descubren las ideas de otros que han buscado y ofrecido ideas sobre el liberalismo: Cosío Villegas y Reyes Heroles. El recorrido es enriquecedor y su análisis permite entrever, como Krauze señala, que si bien el Estado no abrió la posibilidad de que el liberalismo se volviera un liberalismo constitucional abierto, demócrata y crítico, e igualó a la sociedad ante la ley, "sólo la democracia liberal igualará al Estado ante la sociedad".

Se observa que la reflexión sobre las ideas abarca tiempos y personas diversas y hace del historiador viajero intenso.

En la entrevista de Emmanuel Le Roy Ladurie, Octavio Paz y Enrique Krauze, las ideas toman rumbos que abarcan diversas Historia, Tiempos y Civilizaciones. Bajo la Piedra del Sol que, como ha señalado Octavio Paz, es en sí un texto de historia además de historia en sí, se lleva a cabo la reflexión en triálogo. Las ideas van desde el oficio mismo de historiar y su relación con ciencia, cine o ballet, hasta cuestiones de religión o latinidad. Quien busque encontrar un terreno fértil de ideas para la reflexión sobre el pasado no debe pasar sin calma y gusto por estas páginas. Microhistoriador de mucha cepa, Ladurie, es pensador valioso y cercano a nosotros; no sólo considera a Montaillou —su terruño microhistórico— como un "Tepoztlán francés", sino que además sus ideas han marcado paralelos entre la vida política del siglo XVIII inglés y el México de las elecciones de 1980. Teniendo estos paralelos la entrevista se volvió espacio mágico de ideas y de historia bajo una piedra que es testigo del tiempo y de las formas en que hemos querido estudiarlo, incluso en vilo.

Por último, las ideas toman rumbo por los caminos andados y desandados de Octavio Paz. Paz, poeta que se pregunta el sentido de la

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

historia como quien se enfrenta a una galería de símbolos clave y significados ocultos. Sus ideas son las del poeta que lleva imaginación abierta al pasado y no arquetipos y prejuicios estructurados como algunos historiadores. El camino de la reflexión lleva aquí dos brechas: por un lado la visión de la historia de México que tiene Octavio Paz y, por el otro, la historia personal del poeta. Biógrafo empedernido, Krauze logra desentrañar ambas brechas a través de la pregunta que acompaña y que, a veces, exige pausa.

El viaje resulta fantástico. No sólo se llega a tener una visión equilibrada del pasado de México, sino de la historia universal: lo micro que se convierte en macro. Además, este recorrido nos acerca a la persona Paz, pensador que ha vivido ideas, andando y desandando caminos. Todos, lectores de *El laberinto de la soledad*, somos reflejos que se identifican o se desconocen en el rostro del poeta universal y encontramos en las ideas de Octavio Paz un panorama interminable de imágenes, colores y ánimos. Rostro de una persona cuyas ideas buscan el sentido de quiénes somos... de nuestra historia.

Las ideas y las personas encuentran en estas líneas el agradable placer de platicarse. No en vano, Enrique Krauze ha incluido una entrevista con Borges. Las ideas de este otro escritor universal son la posibilidad de comulgar lo sabido con el ministerio. Junto con respuestas casi textuales, Borges asoma ideas de espejos y laberintos. Ideas de religión que se mezclan con gasómetros o palabras como "gaucho". Ideas que surgen de imágenes en el recuerdo —"Portugal es un país lleno de melancolía"— e ideas de quien como persona, sigue inspirando devociones aunque él mismo se considere "una alucinación colectiva".

Personas e ideas, viaje por un espacio de las muchas caras que tiene la historia, es un libro que se expande al provocar ideas y recordar a personas que también reflexionan sobre el pasado o sobre el presente. Ideas y personas que incitan, a su vez, a la reflexión y que se volverán reflejo o encontrarán eco en los lectores de Enrique Krauze, persona con ideas.

JORGE HERNÁNDEZ
Depto. Académico de
Estudios Generales, ITAM.

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

Sergio Bagú, *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo veintiuno editores, 1989, 176 pp. ISBN 968-23-1527-1.

En un pasaje que puede interpretarse justificatorio de la razón de ser de este libro, dice el autor que dentro del auge experimentado por las ciencias sociales después de 1945, destaca la casi indiferencia tanto de parte de la historia social como del estructural-funcionalismo y del marxismo, respecto a la gravitación cultural y social del fenómeno religioso. Mientras que precisando su línea de investigación dirá: "Una de las preguntas fundamentales que debemos hoy formularnos es cuáles han sido funciones que ha desempeñado la religión como pauta para la creación social"; hipótesis que buscará contrastar con numerosos datos de procedencia muy diversa.

Piensa Bagú que si bien toda creación social no habrá de ser resultado de una sola idea sino un proceso complejo, la idea de divinidad siempre se manifiesta actuando como agente transformador de las estructuras en la sociedad de los hombres. La racionalidad humana considerada en tanto capacidad de abstracción experimentaría un desarrollo observable a través de "escalones lógicos ascendentes en la idea de lo divino".

Entre el razonamiento que no sería capaz de elaborar una noción de divinidad hasta concebir la idea de un dios único, el panteísmo habría atravesado varias etapas, en parte consecuentes con las relaciones entre el hábitat del hombre y su aptitud tecnológica. La religión mediante el despliegue de una lógica integral que ordena y explica la multitud de fenómenos que envuelve al hombre, por la vía de la relación con un principio divino se transformará en filosofía y abriría el camino al pensamiento científico.

En dos momentos, sostiene Bagú, la idea religiosa se muestra operando como pauta básica para la creación social. Con el panteísmo absoluto el hombre ha descubierto que forma parte del ciclo orgánico eternamente repetido de la naturaleza y ésta a su vez del cosmos; es el mayor logro conceptual alcanzado durante la edad de los metales. "Con el monoteísmo absoluto, a partir de Abraham y culinando con Jesús, la idea obsesionante es la sociedad de los hombres y la ubicación del individuo en ella". Sed de conocimiento y justicia social constituirían el núcleo problemático dominente en la edad de los metales.

Desde la capacidad para imaginar una única fuerza divina estará próximo el umbral de otra abstracción: la idea de unidad de la especie humana. Mientras, otro concepto aguarda como culminación necesaria: la unidad de la norma ética aplicable a todos los seres humanos.

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

Pero las concecuencias prácticas que demanda semejante corolario serán de difícil aceptación ...

El joven profeta de Nazaret plasmará una síntesis de ideas pero también de historia y no sólo del pueblo hebreo, sino de un vasto perímetro cultural que junto con el mundo del Mediterráneo abarcaría las civilizaciones de India y China.

Observa Bagú que en el testimonio evangélico dos fragmentos muy conocidos, por lo general interpretados como simple expresión de misericordia, se nos muestran cargados de significación histórica y social. Así como las dos constantes de la ética de Jesús como son la redención por el amor y la reivindicación de la dignidad del humillado, están presentes en los pasajes de la mujer adúltera y la pecadora pública, también es evidente un tercer principio: el de la justicia. Para enfatizar: "*El justo* llamaron los discípulos a su maestro. Justicia; no misericordia."

Asimismo, cuando Pablo predique, "ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús", en completa coherencia con la doctrina de "el hijo del Hombre" estaría señalando al prejuicio nacional, la dominación social y económica y la sumisión de la mujer por el hombre como las principales formas de injusticia combatidas por su maestro. Jesús hermana a todos los hombres, hijos de Dios.

Con la fusión de la unidad divina, la unidad humana y la unidad ética en un único planteamiento culminan siglos de una difícil elaboración espiritual. "Como nunca antes la idea se transforma en el más poderoso catalizador de los procesos socio-organizativos y, por lo mismo, en un factor que puede alterar las estructuras del poder."

Reconstruyendo el proceso que culminará con la ejecución de Jesús, señala Bagú que, como se ha visto, mientras los representantes del poder colonial romano muestran cierta actitud de indiferencia, las acusasiones más enérgicas provienen de una multitud agitada por las autoridades religiosas. Pero, ahondando en la pregunta ¿quién mató a Jesús? entiende que la respuesta se halla neta en la primera de las llamadas "Epístolas católicas": "... el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos. Habéis vivido sobre la tierra regaladamente y os habéis entregado a los placeres; habéis hartado vuestros corazones en el día de la matanza." La acusación de Santiago, compañero de Jesús durante toda la cruzada iniciada por éste y testigo de su sacrificio, se completa sin dejar lugar para dudas: *Vosotros ricos condenásteis y matásteis al Justo.*

Infiere Bagú que lo anterior es rotunda mostración de "la lucha llevada a su expresión extrema: el exterminio físico del enemigo. No pudo haber episodio de más claro contenido social para poner fin a la

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

prédica de Cristo de Nazaret entre los vivos e impedir radicalmente la propagación del tipo de organización social que se iniciaba."

No sería la primera vez que se suscitara un hecho semejante, ni la última, como documenta Bagú. Pero la audacia conceptual de Jesús será insuperable, agota las posibilidades de desenvolvimiento de la idea que concibe. "Después de él desaparece la capacidad innovadora en materia religiosa."

Me parece que se nos está presentando un libro valioso. La claridad, concisión y amenidad con que Sergio Bagú expone su sazonado conocimiento sobre tan abundante y enmarañado material, no han de ser sus méritos menores.

"Mi propia y antigua incredulidad en la existencia de un ser divino no se resintió en las largas jornadas de familiaridad con esta temática", advierte como exculpándose, garantizando su ateísmo incólume, presumiblemente conveniente para cuidar de la asepsia teórica. Si al momento de una segunda edición el autor fuese presa de un súbito acceso fideísta, creo que su conciencia podría continuar en paz con el agregado de alguna línea al prólogo y reescribiendo a veces Dios (así, con mayúscula), sin modificar el texto que hoy nos entrega. Se trata de un estudio intelectualmente íntegro, que no reclama ni reniega de la fe ni más ni menos que el trabajo científico más riguroso. Partiendo de la creencia en Dios, también podría sostenerse lo mismo. Después de todo, la incredulidad es una creencia tan razonable y justificada como la credulidad. O casi.

ALBERTO SAURET
Depto. Académico de
Estudios Generales, ITAM.

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

En la industria automotriz vamos por muy buen camino.

Esta industria ha venido acelerando su marcha hasta ocupar una de las primeras posiciones en productividad, generación de empleos y exportaciones.

Y en las más importantes empresas automotrices de México los sistemas integrales IBM son el gran acelerador en muchas áreas de esta industria: en diseño de partes; control de inventarios tanto en la compra y recepción de materiales, como en piso y en envío de producto terminado.

La avanzada tecnología IBM facilita el manejo de la industria automotriz, y de muchas otras, y las lleva por muy buen camino en la competencia internacional por la conquista de nuevos mercados.

IBM presente para un mejor futuro.

IBM

IBM de México, S.A.

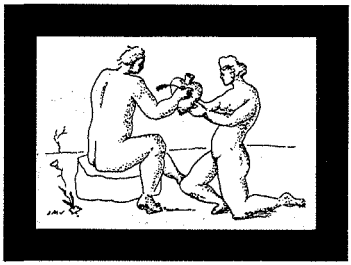
©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El Colegio de México

Clara E. Lida

LA CASA DE ESPAÑA EN MÉXICO

Con la colaboración de José Antonio Matesanz



Departamento de Publicaciones
Camino al Ajusco 20,
Col. Pedregal de Santa Teresa
Teléfono: 568 6033 exts. 364 y 365 Fax: 652 6233

NOVEDADES
LIBROS

EDMOND JABÈS
EL PEQUEÑO LIBRO DE LA SUBVERSIÓN FUERA DE SOSPECHA
(poesía)

ENRIQUE KRAUZE
PERSONAS E IDEAS
(entrevistas)

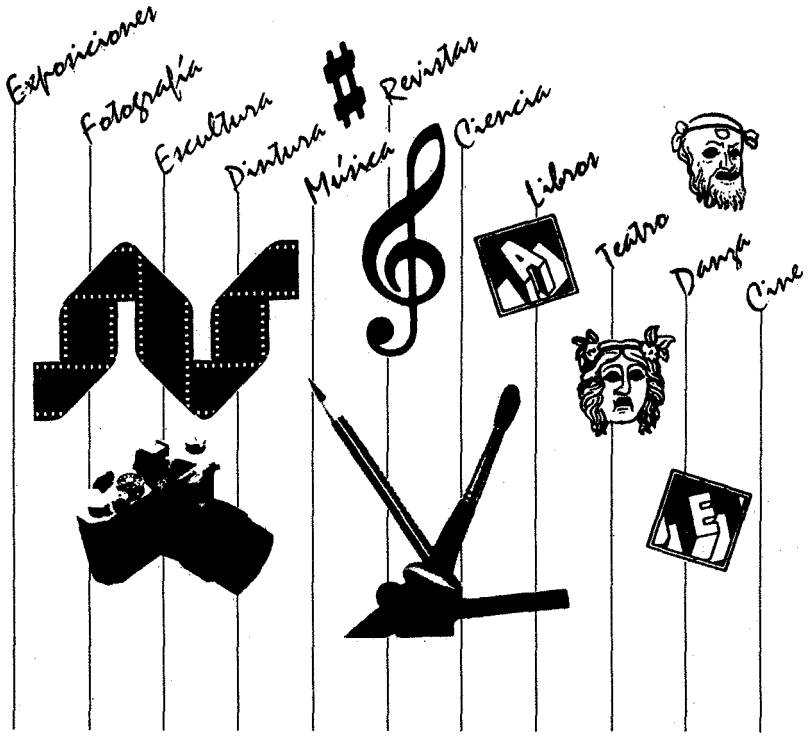
JEAN MEYER
HISTORIA DE LOS CRISTIANOS EN AMÉRICA LATINA: SIGLOS XIX Y XX
(ensayo histórico)

EDITORIAL VUELTA S.A. DE C.V.
Presidente Carranza No. 210
554-88-11 Col. Coyoacán 554-56-86
554-89-80 10200, México D.F. 554-95-62

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

La Jornada
Semanal

Exija cada domingo con el periódico *La Jornada* un ejemplar gratuito de su revista cultural



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

Juan García Ponce

INMACULADA O LOS PLACERES DE LA INOCENCIA

Inmaculada, una inocente y "perversa" mujer, y Miguel Ballester son los dos personajes centrales de esta novela, en la que el narrador se esconde como para desvanecerse en un saber inefable, al que sólo tiene acceso en la contemplación de Inmaculada.

LA GACETA
septiembre de 1989

Silvio Zavala
Reflexiones sobre evangelización
Reyé Taylor
Rhetorica christiana
Lucien Fevre
El mundillo de los libros
Juan Nuño
Del uso de los libros
José Balza
Anuncios de la teoría literaria en América Latina: El Inca Garcilaso
Luis Ignacio Helguera
Julio Torri y el poema en prosa en México
Un día en la biblioteca de Julio Torri
José Vasconcelos
Carta inédita a Torri
Gabriela Mistral
Inauguración de una biblioteca veracruzana
Belisario Betancur
El destino manifiesto de América Latina
José Luis Martínez
Origen y desarrollo del libro en Hispanoamérica
Tedi López Mills
Hora de fuga
Benito Lacave
Alfabeto y tipografía
Luciano Canfora
La biblioteca de Alejandría
José Miguel Quintana
Un ex-librista y los ex-libris
José Homero
Zonas de intermitencia
Héctor Libertella
Sobre el tipógrafo y/o el libro experimental
Mario Enrique Figueroa
Agustín Millares Carlo y Alfonso Reyes: historia del libro y de las bibliotecas
Carlos Pereda
Lo mismo, lo otro y Lichtenberg
Carlos Martínez Assad
Ruptura entre el viejo y el nuevo orden

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Diciembre 1989 *467*

♦ *Gonzalo Celorio* ♦ *Ascensión H. de León-Portilla* ♦ *Federico Patán* ♦ *Héctor Perea*

EL TRASTIERRO ESPAÑOL EN MÉXICO

♦ *Jaime Litvak King* ♦ *Arturo Gómez Camacho* ♦ *Guadalupe Curiel*

450 AÑOS DE LA IMPRENTA EN MÉXICO

♦ *José Pascual Buxó: El otro sueño de Sor Juana*

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
Apartado postal 70 288, 04510 México, D.F. Tels: 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

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

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

ESTUDIOS
filosofía / historia / letra

1 otoño 1984
R. LANDERRECHE *Teoría y realidad*
J. MEZA *La República de las pasiones*
R. ZORRILLA *La Corrupción político—administrativa*
P. DIETERLEN *Modelos y libertad*
R. VÁZQUEZ *El logos en Séneca, Filón Justino y Tertuliano*
H. GONZÁLEZ URIBE *Estado y democracia en México*
R. XIRAU *Lo sagrado y la crisis contemporánea*
J. R. BENITO *Universidad y filosofía*
J. SERRANO *Quehacer científico y actitud filosófica*
M. KUNDERA *Polifonía de la novela*

2 primavera 1985
E. SUBIRATS *Razón y Nihilismo*
A. NOSNIK Y J. ELGUEA *Crecimiento del conocimiento científico*
J. RUIZ DE SANTIAGO *Hacia una comprensión de la tolerancia*
L. ASTEY *Sofistas, dioses y literatura*
Correspondencia de J. Gaos con J. Vasconcelos, O. Paz, León Felipe y L. Zea
E. BLANQUEL *Presencia histórica del Estado mexicano*
J. SIERRA *El Estado en la Nueva España*
R. SORDO *Federalismo, centralismo y constitución del Estado*
E.M. CIORAN *Gabriel Marcel: apuntes para un retrato*

3 otoño 1985
E. TRABULSE *El reloj de Oaxaca*
C. DE LA ISLA *Educación ¿Libertad o sometimiento?*
J. GAVITO *Democracia de lo cotidiano*
M. BEUCHOT *Semiótica y filosofía*
S. PÉREZ CORTÉS *Innovación técnica del alfabeto*
L. ASTEY *Antigua sofística*
E. BLANQUEL *Historia y humanismo*
A. CARRILLO FLORES *Filosofía y humanismo*
G. TORRES *Las ruinas que heredamos*
C. LEFORT *Reversibilidad*
L.KOLAKOWSKI *Kant y la amenaza de la civilización*

4 primavera 1986
C. CASTORIADIS *El campo de lo social histórico*
V. CAMPS *Etica de esperanza*
R. PASTOR *El Estado ante la historia*
L. ASTEY *Sofistas, Dioses y Literatura III*
P. DIETERLEN A. NOSNIK C. PEREDA J. SERRANO
En torno a La reducción en las ciencias
R. M. RILKE *Elegía inconclusa y otros poemas*

5 verano 1986
E. FROST *Una época, unos hombres, una ob*
V. SERGE *Retrato de Stalin*
J. MEZA *Defensa de utopía*
P. NORIEGA Y E. GONZÁLEZ *Retórica dialéctica y cambio de creencias*
R. XIRAU, E. BENÍTEZ, R. VÁZQUEZ, J. GONZÁLEZ y L. SAGOLS *Los transterrado. en México*
M. CEBALLOS *El manifiesto revolucionaric de Braulio Hernández*
B. PASTERNAK *Algunas posiciones*

6 otoño 1986
M. GUILLEN y M. ROZAT *Malthus en la literatura popular del siglo XIX*
L. AGUILAR *El itinerario de Weber hacia la ciencia social*
A. MARTÍNEZ *Los hospicios de Nueva Españ para misioneros de Oriente*
J. SERRANO *Acercamiento a la comparación en Aristóteles*
P. DIETERLEN *La democracia: un mercado político*
M. TSVIETÁIEVA *El poeta sobre el crítico*
G. HARDY *La espiritualidad en Oriente y Occidente*

7 invierno 1986
A. ALATORRE *Sor Juana y los hombres*
R. PASTOR *La virgen y la revolución*
E. C. FROST *El guadalupanismo*
A. NOSNIK *Las personas de James y Mead*
F. GARCÍA LORCA *Poemas inéditos*
L. MEYER *Los tiempos de nuestra historia*
Z. ROMASZEWSKI *Solidaridad en 1986.*
CH. HARTSHORNE *Teísmo clásico y neoclásic*

8 primavera 1987
L. GONZÁLEZ *La diáspora de los intelectuale*
V. CAMPS *De la representación a la comunicación*
A. STAPLES *Un lamento del siglo XIX: crisi económica, pobreza educativa*
M. AGUILERA *Vasari: la idea de Renacimient en Le Vite*
E. GONZÁLEZ R y M. BEUCHOT *Fray Jerónimo de Feijóo y las falacias Aristotélicas*
F. DOSTOIEVSKI *Dos cartas a A.G. Dostoiévskaia*
A.S. PUSHKIN *Sobre la poesía clásica y la poesía romántica*

AGOTADA

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

9 verano 1987

C. **CASTORIADIS** *Reflexiones en torno al racismo*
L. **BARTRA** *Melancolía y metamorfósis del mexicano*
DIAZ DE LA SERNA *La poitiké o el arte de inventar el mundo*
A. CRESPO *El pensamiento de Francisco I. Madero y la oposición democrática contemporánea*
INT-JOHN PERSE *Correspondencia y poemas*
M. FOUCAULT *La biblioteca fantástica*
RORTY *Método, ciencia social y esperanza social*
P. VEYNE *El último Foucault y su moral*

10 otoño 1987

BURKE *Los intelectuales: un esbozo de retrato colectivo*
XIRAU *Bernardo de Balbuena, alabanza de la poesía*
PANABIERE *Saber y poder en Jorge Cuesta*
R. VÁZQUEZ *El proceso de la religión en Lutero, Spinoza y Bayle*
RABOTNIKOF *Desencanto e individualismo*
ELGUEA *Inteligencia artificial y psicología: concepción contemporánea de la mente humana*
M. CAZADERO *La ley de correspondencia*
DE LA ISLA *En torno de las dimensiones reales del capitalismo*
F. ROSENZWEIG *El valor de la ley de correspondencia*
HERNÁNDEZ *Las dinámicas del capitalismo*
I. **GUMILIOV** *La vida del verso / El lector*

11 invierno 1987

. **GLUCKSMANN** *Actualidades cartesianas*
A. ESCOHOTADO *Saber y recuerdo*
DIETERLEN *Teoría de la elección racional*
JOSÉ M. GONZÁLEZ *Afinidades electivas entre sociología y literatura*
M. OLIMON *Luces de la Nueva España*
L. **PANABIERE** *El nacionalismo no es un humanismo*
J. MEZA *Modernos y postmodernos*
A. MURIA *Agustí Bartra*
L. **BARTRA** *Presencia y ausencia de Pablo Neruda / Pablo Neruda viene volando / Homenaje a León Felipe / En busca de la dimensión trágica*

12 primavera 1988

SUBIRATS *La cultura como obra de arte total*
. **PEREIRA** *Roland Barthes: los incidentes del deseo*
B. URÍAS *El Ateneo Mexicano*
Y. KARIAKIN *Una humanidad mortal*
J. L. ABELLÁN *José Gaos*
C. REVERTE *El "Ciego de la Merced"*
R. ARON *Política, radio y televisión*

13 verano 1988

A. GÓMEZ ROBLEDO *La estética de Santo Tomás en Eco*
F. PRIETO *Carlos Fuentes y México*
H. PÉREZ *Cristianismo e historia*
J.M. OROZCO *Fragmentación de los valores*
J. PATULA *La historia hoy en Europa central*
J. SERRANO *Homenaje a Eduardo Nicol*
M. TOURNIER *Isabelle Eberhardt*

14 otoño 1988

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*

15 invierno 1988

G. RAULET *Posmodernidad y democracia*
I. DIAZ DE LA SERNA *Poder y paideia*
J. A. CRESPO *Los usos del discurso oficial en México*
F. GIL VILLEGAS *Razón y libertad en la filosofía de Hegel*
C. FRANQUI *América Latina, mito, utopía, realidades*
C. MOUFFE *Críticos del liberalismo norteamericano*

16 primavera 1989

JOSEPH HODARA *Apuntes sobre la metahistoria de Marx*
JAN PATULA *Perestroika ¿Cambiará a la URSS?*
CLAUDIA ALBARRÁN *El tres y el progreso en la España del siglo XIX*
ANTONIA PI-SUÑER *La "cuestión mexicana" en un periódo liberal español*
LIZBETH SAGOLS *Ética y Tragedia*
JORGE RAMOS *Eros y Areté*
ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO *Blas Pascal,* Tres discursos sobre la condición de los grandes
FRANCIS PONGE *Una palabra naciente*

17 verano 1989

ELÍAS TRABULSE *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*
AGUSTÍN ZAVALA *La misión de la Filosofía en Merleau-Ponty*
SILVIA ARGÜELLO y RAÚL FIGUEROA *México en la lucha por su independencia*
JOSÉ ANTONIO CRESPO *Racionalidad política de la democracia*
JUAN MANUEL SILVA *La fuerza de las ideas*
FRANCISCO PRIETO *Ignacio Solares: Nostalgia del padre-nostalgia de Dios*
ANTONIO|MARINO *La hermenéutica de Nietzsche*

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

didac

Revista DIDAC
Perspectiva sobre la Docencia
Ultimos números publicados:
No. 12.- Educación y Docencia (Primavera 88)
No. 13.- Valores y Actitudes en la Educación (Otoño 88)
Próximo número:
No. 15.- Desarrollo de Habilidades (Otoño 89)

Informes:
Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana
Prolongación Paseo de la Reforma No. 880
Lomas de Santa Fé México, D.F. C.P. 01210
Tels. 570-70-70 ext. 1281 y 570-76-22
De venta en las principales librerías del D.F.

edicionesera

CUADERNOS POLITICOS 56

¿POR QUÉ DEMOCRACIA? FRANCISCO C. WEFFORT ■ GUILLERMO O'DONNELL ■ PERRY ANDERSON

EL 6 DE JULIO: PRELUDIO Y POSDATA
JUAN MOLINAR HORCASITAS ■ EMILIO KRIEGER

EDICIONES ERA / AVENA 102 ☎ 581 77 44

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

unomásuno

méxico, df, miércoles 5 de abril de 1989 / año XII / 4103 / director general: luis gutiérrez r.

Fidel Castro agradece los aplausos después de firmar un tratado de amistad y cooperación con Mijail Gorbachov. (Reuter)

Gorbachov: la *perestroika* no es remedio universal

▶*Propuso una iniciativa mundial para superar el subdesarrollo y la suspensión del envío de arm... Centroamérica "de cualquier parte que vengan" ▷ Fidel Castro calificó el ... madura de pelo" ▷ Desm... lógicos entre Cub...*

▷Hacienda: no se pidió más; en breve, buen arreglo sobre deuda

Convoca Salinas a empresarios a iniciar la etapa de recuperación

▶Reducir débito y pagos de intereses fue el planteamiento

Jeanette Becerra Acosta/
enviada

WASHINGTON, 4 de abril.— Luego de afirmar que el gobierno mexicano jamás solicitó a sus acreedores un crédito adicional por 7 mil millones de dólares, un alto funcionario de la Secretaría de Hacienda que asistió a la Junta de Gobernadores del Fondo Monetario Internacional (FMI) aseveró hoy que las negociaciones en torno a una reducción de la deuda externa de México van por buen camino y que todo parece ... en breve se logrará ... arreglo"...

▶*Acordó el FMI otorgar recursos para disminuir las deudas ▷ Sugiere nuevos créditos para las operaciones de alivio ▷ Insiste en sus programas para los países endeudados ▷ Califican de "moderado" el respaldo de la institución al Plan Brady*

Jeanette Becerra Acosta/
enviada

WASHINGTON, 4 de ... mité provisio...

▶Se evitará la importación de productos *chatarra*

Ricardo del Muro

NAUCALPAN, Méx., 4 de abril.— La deuda externa se está renegociando "con pasos seguros y sin dejar de atender las necesidades básicas de los sectores y la estrategia económica que nos lleve al crecimiento", ... presidente Carlos Salinas ... Dijo, por otra parte, que negociará junto con los ... en los foros interna... de evitar la importación ... sin calidad o con subsi... u origen, porque le... industria.

unomásuno
para usted que sí lee...
¡SUSCRIBASE!
seis meses
$55,000.00
563-99-11
extensiones 126, 127, 221 y 222

Reorganización estratégica

Jorge Fernández M.

☛ 3

☛ 21

El presidente Salinas de Gortari recibió ayer en audiencia privada a los dirigentes del PAN Luis H. Alvarez, Abel Vicencio Tovar y Diego Fernández de Ceballos. A la izquierda, el secretario de Gobernación, Gutiérrez Barrios.

▷*Reabre frent...*

Rompe ETA acuerdos con el Estado español

MADRID, 4 de abril.— La organización separatista vasca ETA anunció hoy en Bilbao la ruptura definitiva de los acuerdos de Argel con el gobierno español y declaró abiertos todos los frentes de lucha a partir de las cero horas de hoy, informó el diario vasco *Egin*, citado por las agencias *Notimex, PL, AP, EFE* e *IPS*.

La agrupación independentista responsabilizó a las autoridades de España de la ruptura de las conversaciones, por incumplimiento de los compromisos adquiridos en Argel mediante los cuales se iniciaron contactos bilaterales.

Pese a la ruptura de la tregua anunciada por ETA la semana pasada, el jefe del gobierno español Felipe González, manifestó su confianza en la posibilidad de continuar las conversaciones en Argel, pero "sin cambiar en absoluto las posiciones que hemos mantenido".

☛ 20

Grave fuga de investigadores mexicanos contratados por universidades de EU

▶En dos años, "situación drástica", prevé El Colegio de México

Néstor Martínez C.

El presidente de El Colegio de México (Colmex), Mario Ojeda, denunció ayer que las universidades de Estados Unidos están desmantelando el aparato de investigación en ciencias sociales de nuestras instituciones, "al llevarse a la inteligencia del país", y advirtió que "de no cortarse de tajo esta tendencia, en dos años viviremos una situación drástica".

Ojeda explicó que "México está de moda en Estados Unidos, dado que hay un creciente interés por estudiarnos políticamente, además de que tienen temor de que haya una explosión social a consecuencia de la crisis económica". Por este motivo, dijo, los centros de investigación estadunidenses recurren a los especialistas mexi-

☛ 2

Mi candidatura no es por ser mujer, dice Marta Maldonado

▶*Represento un proyecto económico y político, afirma ▷ La diferencia con Margarita Ortega son los programas, asegura ▷ Descarta como "casi imposible" una alianza del cardenismo con el PAN ▷ El triunfo será contundente, augura*

Bartolomé Rubio/
corresponsal

☛ 4

La Iglesia debe responder al momento histórico: Episcopado

☛ 2

setecientos pesos

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

DIPLOMADO EN ARTE CONTEMPORANEO

OBJETIVO GENERAL:

Introducir a los participantes en el conocimiento de distintos campos artísticos a través del análisis de las corrientes más destacadas tanto modernas como contemporáneas.

PRIMER MODULO

Ignacio Díaz De la Serna

PINTURA
Objetivo:

Comprender los diversos elementos materiales y visuales que integran el lenguaje pictórico, y su relación con el espectador.

Plan de estudios:

1. Orientación metodológica del conocimiento estético. Principios básicos de la percepción visual
2. El espacio. La línea
3. La luz. El color
4. Formas y deformaciones. Pintura y materia
5. Leyes de la composición. La tensión
6. El orden de la construcción y de la proporción
7. El movimiento
8. Aplicaciones I: Velázquez. Bernini
9. Aplicaciones II: Renoir. Kandinsky
10. Aplicaciones III: Van Gogh. Picasso

SEGUNDO MODULO

Carlos Blas Galindo

ESCULTURA Y TRIDIMENSIONALIDAD
Objetivo:

Conocer las diversas aportaciones estéticas, temáticas y artísticas que tienen mayor trascendencia cultural en la práctica de la tridimensionalidad, y diferenciarlas de las particularidades de la escultura tradicional.

Plan de estudios:

1. Rupturas icónicas y conceptuales de la tridimensionalidad. Abstracción y figuración. La existencia de una tridimensionalidad postescultórica
2. Artes tecnológicas, tendencias expresionistas y reduccionismo
3. Opciones expresivas. La necesidad de impactar
4. Función del tema en la tridimensionalidad postescultórica
5. Estilo individual y estilo genérico. Vigencia y anacronismos estilísticos
6. El repertorio técnico. Concepto de calidad y factura
7. Usos de estructuras, colores, formatos y dimensiones Materiales y procedimientos
8. Diferencia entre novedad y originalidad. Lenguaje común y disidencias
9. Resemantización de las herencias del pasado
10. Nuevos límites y nuevas libertadas. La postvanguardia

TERCER MODULO

Sara Topelson de Grinberg

ARQUITECTURA
Objetivo:

Introducir a los participantes en el conocimiento y la percepción de las transformaciones del espacio arquitectónico durante el siglo XX a través del análisis de ejemplos significativos.

Plan de estudios:

1. ¿Qué es la arquitectura?
2. El nacimiento del movimiento moderno
3. El racionalismo y el funcionalismo
4. El movimiento orgánico
5. El estilo internacional
6. Las corrientes europeas contemporáneas
7. Las últimas tres décadas de la arquitectura norteamericana
8. El siglo XX en México
9. El racionalismo y el funcionalismo en México
10. Las últimas tres décadas en la arquitectura mexicana

Inicio: 15 de enero de 1990.

REQUISITOS PARA LA INSCRIPCION:

Copia del Título o Cédula Profesional o Carta de Pasante y una fotografía.

CUARTO MODULO

Salvador Toussaint

MUSEOGRAFIA
Objetivo:

Conocer los antecedentes, organización y consecuencias de diversos montajes de carácter plástico y/o histórico, permitiendo así que los participantes se compenetren con el papel destacado que juega la museografía en el ámbito del arte.

Plan de estudios:

1. Historia de la Museografía
2. La Museografía y su importancia en el mundo plástico
3. Objetivos de la Museografía
4. Importancia de la Historia del Arte en la elaboración del guión museográfico I
5. Importancia de la Historia del Arte en la elaboración del guión museográfico II
6. Técnicas museográficas I
7. Técnicas museográficas II
8. Aspectos relevantes de un montaje
9. Antecedentes y preparación de una exposición I
10. Antecedentes y preparación de una exposición II

QUINTO MODULO

Alberto Sauret

CINE
Objetivo:

Proporcionar una visión del desarrollo histórico de la cinematografía e implicaciones sociales del fenómeno mediante el análisis de las principales corrientes, para que los participantes adquieran elementos de valoración y crítica.

Plan de estudios:

1. Los primeros filmes
2. Vanguardias francesa y alemana
3. Hollywood
4. La escuela soviética
5. Cine documental y Neorrealismo italiano
6. De la Nueva Ola en adelante
7. Latinoamérica y México
8. Buñuel
9. Wim Wenders
10. Tarkovsky

SEXTO MODULO

Francisco Prieto

COMUNICACION VISUAL Y LITERATURA
Objetivo:

Introducir a los participantes en las relaciones que han existido entre la literatura y los medios de comunicación social, así como las posibilidades que abren los medios a la literatura.

Plan de estudios:

1. Cultura, literatura popular y poder
2. Origen y primeros desarrollos de la sociedad de masas
3. La novela por entregas y el periodismo del siglo XIX
4. Arte y cultura de masas
5. La era del recelo y su reflejo en los medios audiovisuales
6. Violencia y televisión
7. La democratización en la radio.
8. La organización de lo imaginario según Graham Murdock
9. Tradición e interacción comunicativa
10. El sistema cultural

Caracteristicas del plan de estudios:

—El plan de estudios está dividido en módulos, cada uno tiene una duración de 33 horas de clases.
—Cada módulo deberá cursarse en forma seriada, y el Diploma sólo se otorga a quien haya cursado y aprobado todos los módulos del Diplomado.
—El programa incluye como actividad obligatoria para todos los alumnos el realizar trabajos extraescolares que le permitan asimilar de mejor forma los conocimientos impartidos.
—El alumno contará con material didáctico proporcionado por el Instituto para el desarrollo del curso.

INFORMES:

Río Hondo 1, San Angel, C.P. 01000 México, D.F.
Tels. 548-24-41 550-93-00 Ext. 115, 116 y 103
REGISTRO STPS: AMC-460329001003

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

unomásuno

méxico, df, miércoles 5 de abril de 1989 / año XII / 4103 / director general: luis gutiérrez r.

Fidel Castro agradece los aplausos después de firmar un tratado de amistad y cooperación con Mijail Gorbachov. (Reuter)

Gorbachov: la *perestroika* no es remedio universal

▶Propuso una iniciativa mundial para superar el subdesarrollo y la suspensión del envío de arm… Centroamérica "de cualquier parte que… vengan" ▷Fidel Castro calificó el… madura de pelo" ▷Desmi… lógicos entre Cub…

▷Hacienda: no se pidió más; en breve, buen arreglo sobre deuda

Convoca Salinas a empresarios a iniciar la etapa de recuperación

▶Reducir débito y pagos de intereses fue el planteamiento

Jeanette Becerra Acosta/ enviada

WASHINGTON, 4 de abril.— Luego de afirmar que el gobierno mexicano jamás solicitó a sus acreedores un crédito adicional por 7 mil millones de dólares, un alto funcionario de la Secretaría de Hacienda que asistió a la Junta de Gobernadores del Fondo Monetario Internacional (FMI) aseveró hoy que las negociaciones en torno a una reducción de la deuda externa de México van por buen camino y que todo parece in… en breve se logrará… arreglo"…

▶Acordó el FMI otorgar recursos para disminuir las deudas ▷Sugiere nuevos créditos para las operaciones de alivio ▷Insiste en sus programas para los países endeudados ▷Califican de "moderado" el respaldo de la institución al Plan Brady

Jeanette Becerra Acosta/ enviada

WASHINGTON, 4 de… mité provisión…

▶Se evitará la importación de productos *chatarra*

Ricardo del Muro

NAUCALPAN, Méx., 4 de abril.— La deuda externa se está renegociando "con pasos seguros y sin dejar de atender las necesidades básicas de los sectores y la estrategia económica que nos lleve al crecimiento"… presidente Carlos Salinas… Dijo, por otra parte, que… negociará junto con los… en los foros interna… de evitar la importación… sin calidad o con subsi… origen, porque la… industria.

unomásuno
para usted que sí lee...
¡SUSCRIBASE!
seis meses
$55,000.00
563-99-11
extensiones 126, 127, 221 y 222

▷Reabre frent…

Rompe ETA acuerdos con el Estado español

MADRID, 4 de abril.— La organización separatista vasca ETA anunció hoy en Bilbao la ruptura definitiva de los acuerdos de Argel con el gobierno español y declaró abiertos todos los frentes de lucha a partir de las cero horas de hoy, informó el diario vasco *Egin*, citado por las agencias *Notimex, PL, AP, EFE* e *IPS*.

La agrupación independentista responsabilizó a las autoridades de España de la ruptura de las conversaciones, por incumplimiento de los compromisos adquiridos en Argel mediante los cuales se iniciaron contactos bilaterales.

Pese a la ruptura de la tregua anunciada por ETA la semana pasada, el jefe del gobierno español Felipe González, manifestó su confianza en la posibilidad de continuar las conversaciones en Argel, pero "sin cambiar en absoluto las posiciones que hemos mantenido". ☛ 20

…en Namibia ☛ 21

…Renegociación estratégica

Jorge Fernández M. ☛ 3

El presidente Salinas de Gortari recibió ayer en audiencia privada a los dirigentes del PAN Luis H. Alvarez, Abel Vicencio Tovar y Diego Fernández de Ceballos. A la izquierda, el secretario de Gobernación, Gutiérrez Barrios.

Grave fuga de investigadores mexicanos contratados por universidades de EU

▶En dos años, "situación drástica", prevé El Colegio de México

Néstor Martínez C.

El presidente de El Colegio de México (Colmex), Mario Ojeda, denunció ayer que las universidades de Estados Unidos están desmantelando el aparato de investigación en ciencias sociales de nuestras instituciones, "al llevarse a la inteligencia del país", y advirtió que "de no cortarse de tajo esta tendencia, en dos años viviremos una situación drástica".

Ojeda explicó que "México está de moda en Estados Unidos, dado que hay un creciente interés por estudiarnos políticamente, además de que tienen temor de que haya una explosión social a consecuencia de la crisis económica". Por este motivo, dijo, los centros de investigación estadunidenses recurren a los especialistas mexi- ☛ 1

La Iglesia debe responder al momento histórico: Episcopado ☛ 2

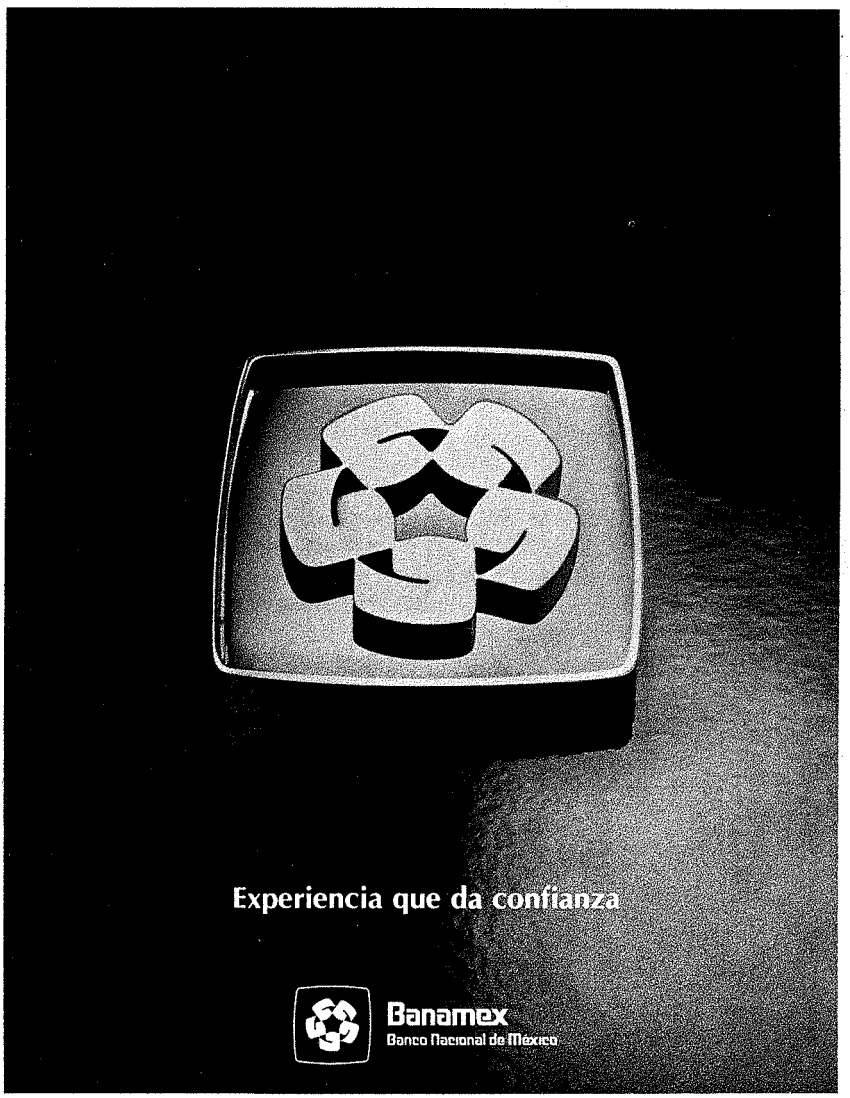
Mi candidatura no es por ser mujer, dice Marta Maldonado

▶Represento un proyecto económico y político, afirma ▷La diferencia con Margarita Ortega son los programas, asegura ▷Descarta como "casi imposible" una alianza del cardenismo con el PAN ▷El triunfo será contundente, augura

Bartolomé Rubio/ corresponsal ☛ 4

setecientos pesos

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



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

DIPLOMADO EN ETICA APLICADA

OBJETIVO GENERAL:
Lograr que el estudiante, a partir de un acercamiento a la Etica, analice y comprenda los casos de la llamada **"Etica Aplicada"**: el aborto, la eutanasia, los problemas morales implicados en la relación entre individuo y medio ambiente, la ingeniería genética, el terrorismo, la pena de muerte, los problemas morales de la drogadicción, el alcoholismo, la violación, así como reflexiones en torno al porvenir de la Etica, los valores, la sociedad y el sentido de la vida.

PRIMER MODULO

José Manuel Orozco

TEORIA ETICA CONTEMPORANEA

Objetivo:

Conocer las teorías morales de la metaética de 1900 a nuestros días. hacer un análisis de la filosofía moral contemporánea a través de sus corrientes: intuicionismo, emotivismo, prescriptivismo y posturas no cognitivas. Se pretende que los estudiantes se familiaricen con las principales posturas de la ética en los últimos años.

Plan de estudios:

1. La moral intuicionista. ¿Hay o no hechos morales? El deber como intuición
2. La moral emotivista. ¿Depende el "bien" de la simpatía y el "mal" de la antipatía?
3. La moral prescriptivista. ¿Decir "x es bueno" es decir "ordeno hacer x"?
4. ¿Hay moral o no virtudes? Naturaleza orgánica del valor.
5. Moral y racionalidad. Actuar por razones y por instintos
6. El nihilismo. ¿Hay valores humanos? Sentido de la dignidad
7. Individuo y sociedad. Las leyes como instrumento adaptivo
8. Utilitarismo. El bien como utilidad, placer y beneficio de la mayoría
9. Naturalismo y moral. ¿Son los hechos morales hechos naturales?
10. Moral y vida. ¿Es absurda la vida?

SEGUNDO MODULO

Rodolfo Vázquez

ALGUNOS PROBLEMAS DE LA BIOETICA

Objetivo:

Reflexionar sobre los diversos problemas que enfrenta la ética en nuestros días, y los modos de abordar dilemas como el aborto, la eutanasia, el sentido de la ingeniería genética y los trasplantes.

Plan de estudios:

1. El valor de la vida ¿qué hace que la vida sea valiosa en sí misma?
2. El aborto: enfoques tradicionales a favor y en contra de la práctica del aborto
3. El derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo
4. Personas reales y potenciales
5. Infanticio; ética y feminismo
6. Eutanasia. La eutanasia voluntaria y la involuntaria
7. Suicidio: ¿se justifica la práctica del suicidio?
8. Ingeniería genética. Sentido moral de 'experimentar con genes'
9. Ética y Biología: la moral y la evolución de la vida
10. La moral y los trasplantes de órganos: ¿existe un derecho a disponer de los órganos de otras gentes? El médico ante ese dilema

TERCER MODULO

Alejandro Herrera

ETICA Y MEDIO AMBIENTE

Objetivo:

Que se reflexione sobre problemas contemporáneos de la ética en su relación con el medio ambiente. Hacer un análisis de la integración del individuo al eco-sistema, la responsabilidad del hombre frente al medio en el sentido de las futuras generaciones. La ética ambiental y la política.

Plan de estudios:

1. Filosofía y medio ambiente. El sentido de progreso en el siglo XIX, la técnica frente a la naturaleza y la nueva racionalidad
2. Eticas ambientales. La ética antropocéntrica y las no antropocéntricas
3. Ecología profunda y ecofilosofía. El pensamiento de Skolimowski y la filosofía de Arne Naess
4. Ética ambiental religiosa. El enfoque teológico testamentario; Teilhard de Chardin y Tomas Berry; la hipótesis Gaia y otros enfoques
5. Ética ambiental y respeto a la vida. El pensamiento de Albert Scheewitzer y la posición de Frankena
6. Ética ambiental y animales. La posición de Peter Singer y el pensamiento de Tom Regan
7. Ética ambiental y feminismo. El ecofeminismo
8. Dos éticas ante la ética ambiental: la ética marxista y la utilitarista
9. Ética ambiental y conservacionismo. Tipos de conservacionismo. Las posturas de Algo Leopold y Dian Fossey. Enfoque estético
10. Ética ambiental y política. Medio ambiente y Estado; sociedades opulentas y pobres; desarrollo y subdesarrollo; el ecologismo

Inicio: 16 de enero de 1990.

REQUISITOS PARA LA INSCRIPCION:

Copia del Título o Cédula Profesional o Carta de Pasante y una fotografía.

CUARTO MODULO

Samuel González Ruiz

ETICA Y CRIMINALIDAD

Objetivo:

Reflexionar sobre los problemas morales involucrados en algunas situaciones sociales que constituyen motivo de atención en el área jurídica del pensamiento contemporáneo. Hacer un análisis del control social, las adicciones y el narcotráfico así como el problema de la corrupción.

Plan de estudios:

1. El Control Social y sus Mecanismos. La justificación del control; el derecho penal como arquetipo. Implicaciones éticas de la pena
2. La prisión. El bien de la libertad y los objetivos de la prisión
3. La pena de muerte I. Diversas perspectivas éticas acerca de su justificación
4. La pena de muerte II. ¿Cumple la pena de muerte con los fines que le son asignados?
5. Adicciones y Narcotráfico. ¿Existe una libertad para utilizar drogas? Posturas éticas
6. Diferentes tipos de drogas y sus usos. Alcohol, tabaco, drogas ilícitas. ¿Puede recomendarse una liberalización del uso de las drogas y, en consecuencia, la despenalización de su producción?
7. Tendencias actuales en materia de drogas. El prohibicionismo y sus consecuencias
8. El narcotráfico. El problema ético del narcotraficante
9. **Etica y corrupción.** La llamada cifra dorada
10. Los delitos de cuello blanco

QUINTO MODULO

Francisco García Olvera

ETICA, EMPRESAS Y SOCIEDAD

Objetivo:

Conocer los problemas éticos que se presentan en las organizaciones. Identificar el sentido de lo que es y "debe" ser el gobierno en las empresas, la autoridad y el poder, el sentido del honor, en el trato de los negocios, la dignidad humana, justicia en las relaciones empresariales y el compromiso social del empresario.

Plan de estudios:

1. La idea del bien. El hombre bueno y sus colegas
2. El hombre y su entorno: sociedad y universo
3. El gobierno en las empresas. ¿Qué es la autoridad? Su ejercicio como liderazgo
4. El poder en la empresa; el poder de la empresa
5. El sentido del honor en los negocios; la fama y la gloria
6. La práctica del poder ejecutivo; la práctica del poder sindical
7. La dignidad humana. ¿Qué es "trabajo digno"?
8. Justicia en las relaciones empresariales. La relación entre empresarios: la competencia leal y desleal; los monopolios
9. Relaciones de justicia entre empresarios y público
10. Relaciones entre empresarios y subordinados: gerencia, salarios, selección de personal, pago de honorarios, ganancias, utilidades y reparto de las mismas

SEXTO MODULO

Horacio Andrade

CODIGOS ETICOS DE LAS PROFESIONES LIBERALES

Objetivo:

Analizar los principios éticos que norman el quehacer profesional en la administración, contaduría, economía, derecho y medicina.

Plan de estudios:

1. Etica y Administración. Código de ética de la Comisión Nacional de Valores
2. Valores bursátiles y compromiso de valor con el cliente
3. El valor confianza en la promoción de inversiones
4. Etica y Contaduría. Responsabilidad hacia la sociedad
5. Normas que amparan las relaciones de trabajo y servicios
6. Responsabilidad hacia la profesión del contador: colegas e instituciones
7. Etica y Economía. El hombre racional como hombre productivo
8. Riqueza y distribución equitativa de la misma
9. Etica y Derecho. Naturaleza humana y derechos humanos
10. Etica y Medicina. El médico frente al paciente: justificación moral de la distanasia

Características del plan de estudios:

—El plan de estudios está dividido en módulos, cada uno tiene una duración de 33 horas de clases.
—Cada módulo deberá cursarse en forma seriada, y el Diploma sólo se otorga a quien haya cursado y aprobado todos los módulos del Diplomado.
—El programa incluye como actividad obligatoria para todos los alumnos el realizar trabajos extraescolares que le permitan asimilar de mejor forma los conocimientos impartidos.
—El alumno contará con material didáctico proporcionado por el Instituto para el desarrollo del curso.

INFORMES:

Río Hondo 1, San Angel, C.P. 01000 México, D.F.
Tels. 548-24-41 550-93-00 Ext. 115, 116 y 103
REGISTRO STPS: AMC-460329001003

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

ESTUDIOS

Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • EL PALACIO DE HIERRO • FARMACIA DE JESÚS • EL ÁGORA • BUÑUEL • EDITORES ASOCIADOS DE MÉXICO • EUREKA • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • GUSANO DE LUZ • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERÍA ERMITA • PALACIO DE BELLAS ARTES • EDICIONES QUINTO SOL • VIPS • FARMACIA GÉNOVA • ANDURIÑA • GRAÑÉN PORRÚA • ZAPLANA • GRAPHIS • JONTAB • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • NUEVA SOCIEDAD • MONTE PARNASO • E.N.A.H. • FARMACIA PEDREGAL • HOTEL CROWNE PLAZA • BOLÍVAR • DECATOUR'S • EDUMEDIA • FARMACIA VALLE DE MÉXICO • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARROQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • ESTUDIO • MUSEO DE ARTE MODERNO • SALVADOR ALLENDE • DE MANUEL • EL JUGLAR • REFORMA • ÁBACO • LUIS MOYA • DE TODO • PARIS LONDRES • POLIS • HOTEL NIKKO • • MUSEO CARRILLO GIL • LA CASA DE LAS BRUJAS • SANBORNS •

Búsquela también en las principales ciudades de toda la República

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
☐ $ 20,000.00 Distrito Federal ☐ $ 25,000.00 Interior de la República Mexicana ☐ 30 Dls. USA Extranjero	☐ $ 8,000.00 M.N. República Mexicana ☐ 8 Dls. USA. Extranjero.

☐ Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm.
☐ Renovación desde Núm. hasta Núm.

Números deseados															
1	4	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17		

Nombre _____
Apellido Paterno Materno Nombre

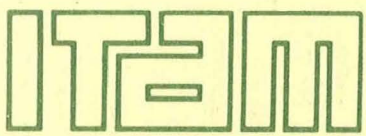
Ocupación _____ Dirección _____

Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____

Ciudad _____ Edo. _____ País _____

Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____

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



Estudios 18, otoño 1989.