

SEGUMEX

Una empresa con trayectoria profesional



Desde 1935 **SEGUMEX, Seguros de México, S.A.**, ha estado presente en la sociedad mexicana proporcionando protección en el área de seguros.

que usted merece. Para ello, por siempre se ha preparado técnica y humanamente ofreciendo lo mejor de **SEGUMEX**:

Durante más de 50 años **SEGUMEX** ha trabajado para brindar el servicio **Trabajo y atención profesional.**



SEGUMEX

Seguros de México, S.A.

su casa de seguros

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

27

INVIERNO 91-92

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

27

INVIERNO 91-92

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, José Ramón Benito, Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Rafael Fernández de Castro, Raúl Figueroa, Arturo Grunstein, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Maribeth Kauss, Carlos Mc Cadden, María Eugenia Terrones, José Manuel Orozco, Nora Pasternac, Carmen Sánchez, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Emilio Zebadúa.

RECTOR


Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES E INTERNACIONALES**

Rodolfo Vázquez

**JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO
DE ESTUDIOS GENERALES**

Carlos de la Isla

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: \$ 10,000 M.N. D.F. Extranjero 10 dól.

Suscripción anual (4 números): \$ 40,000 M.N. D.F.

\$ 45,000 M.N. interior de la República; 35 dól.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo 1, Tizapán, San Angel
01000, México, D.F.
Tels. 550 93 00 ext. 443 y 328

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 2512

Licitud de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus

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

Av. Taxqueña 1798, Méx. D.F. C.P. 04280 Tel: 544 69 81

15500 México D.F. Tels. 784 66 96 y 784 67 22

Promoción y publicidad: Leopoldo Hernández

Tipografía en laser: Alma Camacho (ITAM)

Formación negativos, impresión y acabado: Multidiseño Gráfico, S.A.

Oaxaca núm. 1, San Jerónimo Aculco, México, D.F. C.P. 01000

Tel. 652 52 11 652 55 81 FAX 652 39 51

ÍNDICE

TEXTOS	
LA VIDA EXTRAMUROS <i>André Glucksmann</i>	7
JUSTIFICACIÓN ÉTICA DE LA CONQUISTA <i>Ernesto Garzón Valdés</i>	23
ACERCA DEL SUBDESARROLLO <i>Manuel Cazadero</i>	41
DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS <i>Herón Pérez</i>	53
NOTAS	
RESPETO, DEBER Y PERSONALIDAD <i>Rodolfo Vázquez</i>	69
ORDEN GLOBAL Y SEGURIDAD INTERNACIONAL <i>Laura Sánchez y Javier Elguea</i>	78
PARA PODER MIRAR AL MUNDO <i>Emilio Zebadúa</i>	92
BHĀSHKARA, UNA RESPUESTA ESPIRITUAL <i>Jorge Galeano</i>	99

RESEÑAS

JULIÁN MEZA, <i>La huella del conejo: LA HISTORIA REINVENTADA</i>	107
<i>Luz Elena Gutiérrez de Velasco</i>	
<i>La huella del conejo: CRÓNICA DE UN DELIRIO</i>	112
<i>Claudia Albarrán</i>	
<i>La huella del conejo: UN PURO ACTO DEL LENGUAJE</i>	114
<i>Armando Pereira</i>	

INTRODUCCIÓN A LA VIDA EXTRAMUROS*

*André Glucksmann***

La insoportable machaconería me llena las orejas de un qué dirán sabihondo: la historia toca a su fin. Hemos ganado. Ya no nos queda nada que perder. Todo acabó por arreglarse. ¡Descanso!

Nada extraordinario pasa, ni amenaza con suceder. No hay que dejarse trastornar, ni impresionar por las noticias de las ocho. Tampoco dejarse atrapar por los medios. ¡Manipulación! ¡Simulación! Una premonición agitaba, antaño, los cenáculos académicos y las camarillas hegelianas; convertida hoy en rumor dominante, corre de los bares universitarios a las antecámaras de los ministros: el final de la historia, entiéndase el final de la violencia, del caos, de las guerras, somos nosotros. ¡Gobernemos! Los conflictos parecen errores administrativos. Si las calamidades empañan sus ojos, saquen la chequera. Si escenas de "otra época" los ofuscan, descuelguen sus teléfonos y llamen a las autoridades competentes, las políticas, las morales, las intelectuales. ¡Destruyamos! Esta historia que se está acabando, ya no crea, ya no grita, ni siquiera tartamudea. Está de vuelta de todo. Vaticina al azar notas rojas. ¡Descomprimamos! Nuestro destino, sin sorpresas a partir de ahora, se adormece en nuestras manos, en la punta de las papeletas de voto. Basta con seleccionar con buen juicio a nuestros dirigentes que de

7

* Prólogo a *Le XI^e Commandement*, recientemente editado por Flammarion, París, traducción de Silvia Pasternac.

** CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica de Francia).

André Glucksmann

seguro conducirán al mundo hacia la paz, dentro del orden. ¡Si no, al hoyo! ¿Quién se opondría a su sabia y buena voluntad? El muro de Berlín estalló. El Gran Enemigo abandonó el sitio. Se firma el acta de defunción del comunismo, sobre el cual muchos, que no hicieron nada en contra de él, ya se preguntan si alguna vez existió. Quedan algunos contemporáneos, más de mil millones, chinos, por ejemplo, que no están enterados de la evaporación del fantasma que los tritura. ¿Otros miles de millones, en los suburbios llamados "tercer mundo" se van a embarcar para nuevas "largas marchas" hacia Citerea, bajo la bandera de la media luna verde si no es bajo la estrella roja o una esvástica negra? A condición de que ellos inventen alguna diferencia entre los mataderos pasados, los del presente y los del porvenir. Una charlatanería, que se considera bien informada, cubre sus pataleos inquietos; de garantía en garantía, susurra que esta última guerra —¿la recuerda?— es la última guerra y que sólo nos amenaza el insondable aburrimiento del séptimo día.

8 | ¿Qué es un victorioso? Aquel presuntuoso que cree lanzar la palabra del final, conocer la aventura a partir de su término, juzgar en última instancia. Clama que los verídicos, al igual que los ganadores, nunca son coronados en y por el momento, sólo después; se engalana con el prestigio de un postpensamiento que sólo reflexiona retrospectivamente, sin aceptar otra lucha que no sea la final, concibiendo nuestros complejos sólo bajo la promesa de su resolución y saboreando cada período entre dos guerras con la condición de alucinarlas como orden mundial definitivo. Así, el arte sólo se manifestaría como lo que es en el momento de su desaparición. Como Dios se iluminaría con el asesinato de Dios, y la historia, con el crepúsculo de la historia. La punta es la meta y la meta es la punta. Nuestros modernos visitantes de ruinas ya no razonan, hacen epílogos; determinar un problema es terminar con él lo más rápido posible, cerrarlo como una tumba y adornarse como enterrador.

Preocupado por esquivar semejante ceremonia de despedida, intento pensar aquí, mientras estoy todavía vivo, los acontecimientos vivos, corriendo el riesgo de equivocarme, con el peligro de que ellos me desmientan, con el placer de que me sorprendan y, llegado el caso, me desengañen.

LA VIDA EXTRAMUROS

1. En el hombre plátano, caricaturesco mono consumidor cuyo supuesto celo pasa y destruye el Muro, invito a reconocer al portador de las exigencias morales más fundamentales de Occidente. No trabajar inútilmente, no hablar para no decir nada, no vivir como un siervo, estas reivindicaciones definen negativamente una manera positiva de vivir en la Tierra, de existir individualmente, en familia, públicamente, libremente, e incluso licenciosamente o heréticamente en el seno de la ciudad, productivamente en las empresas no estatales. Veinticinco siglos después de haber sido expuestas en *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, estas elecciones existenciales tan recurrentes modelan discretamente la economía política, la democracia evolutiva y la urbanidad privada de una Europa de las libertades.

2. La orden terminante de "no mentir" –plataforma común de las múltiples tendencias del pensamiento disidente: Solyenitzin, Sajaróv, Havel– carcome al Imperio del socialismo desde su interior. Igualmente, la voluntad de ser pagado por su trabajo, de comprobar que uno es operacional y productivo, desencanta popularmente, masivamente, de la teoría y práctica marxistas. Veracidad en las comunicaciones, eficiencia y racionalidad económicas, seguridad y autonomía de la vida privada, todos estos son imperativos inscritos en el patrimonio, no genético sino ético del europeo de base.

3. ¿Quiere decir esto que nuestro fin de siglo regresa cándidamente a las normas comúnmente aceptadas alrededor de 1900? Todo esfuerzo merece un salario, tolerancia es mejor que fanatismo. ¿Hacían falta dos guerras mundiales, los múltiples fracasos totalitarios y cien millones de muertos para recordar estas verdades primeras? Las triviales reglas de conducta no han cambiado, pero sí nuestra manera de aceptarlas.

No es nueva la máxima moral, más bien lo es el fundamento que le asignaremos en lo sucesivo. La Europa ilustrada entró en el siglo acorazada, optimista y narcisista. Creía estar decidiendo sobre la residencia del Bien, de lo Bello, de lo Verdadero. La fiebre del debate era tanto

André Glucksmann

más elevada cuanto que cada uno se persuadía de la existencia, actual o futura, de los valores que estaban en juego.

Más escéptico, aparece un humanismo con los colores de la tragedia; ya no prejuzga sobre la bondad humana, nos toma tal como nos presentamos, mugrientos, mocosos. Hace un voto de pobreza en materia de ideales contantes, sonantes y deslumbrantes. Sabe que el mal más grande se comete en nombre del Bien, "por el bien de la Causa". Las intenciones demasiado radiantes coronan ingenuamente a las peores ignominias. En nombre de la civilización, la europa moderna colonizó, a sangre y fuego, a países que, a su vez, hoy emancipados, enloquecen por procedimientos sanguinarios y cruelmente acerados. Bajo la insignia de mundos mejores se perfeccionaron los campos de concentración, se inauguró la práctica racional y metódica del genocidio, por tan etéreos motivos crecen y se multiplican los trabajitos terroristas. Si la humanidad logra, en definitiva borrarse del mapa, sólo podría lograrlo invocando al Hombre, un Hombre ideal, cuya esencia perfecta y pura no soporta la existencia mal educada.

La idea de humanidad, en la única acepción que sigue siendo, para mí, admisible sin caer en el ridículo, designa a un conjunto biodegradable compuesto por seres capaces de suicidarse, al mayoreo o al menudeo, recíprocamente o cada uno por su cuenta. La comunidad de los convencidos debe ceder el lugar, en el fundamento de la ética, frente a una más modesta solidaridad de los quebrantados.

4. ¿Por qué respetar las leyes? ¿Qué podemos saber, qué debemos hacer, qué se nos permite esperar? Ninguna respuesta categórica podría adoptarse antes de que asumamos la pregunta: ¿por qué cosas hay que desesperanzarse? A principios de siglo, se definía el mal en función del bien, de la misma manera que se criticaba el presente en nombre de un porvenir superior. Hoy las carreteras hacia el paraíso están embotelladas. Un francés no vive como un chino, la sociedad india no está lista —económica, cultural, tecnológicamente— para identificarse con la estadounidense. El caos soviético reserva sus sorpresas, de amplitud inevitablemente mundial. Si la unificación de las formas de vida y de comportamiento no es una verdadera cuestión de actualidad, la homo-

LA VIDA EXTRAMUROS

geneización de las formas de muerte parece estar, por el contrario, silenciosamente asumida desde ahora. Se sufre, se destruye, se envilece de manera semejante en todos los rincones del género humano. Las justificaciones de los asesinos están emparentadas, y los gritos de las víctimas trascienden las diferencias de sintaxis y de vocabulario. La mentira gubernamental, la tortura policial, la masacre con palos o con cohetes, el espíritu de partido o de facción, la hambruna.

En el pasado, cada civilización cultivaba solitaria y amorosamente su barbarie singular, y las buenas almas pesaban los méritos comparados de las torturas chinas, del militarismo europeo y de los sacrificios aztecas. Hoy, la uniformación acelerada de los instrumentos y de los procedimientos de masacre se vuelve la única evidencia omniterrestre. Desilusionada, desencantada, herida irremediablemente en su narcisismo, la civilización occidental se extiende aún más universal; abierta por defecto y acogedora por incompletud; despellejada, flagelada por el siglo, se sumerge, perdiendo su suficiencia iluminada, en una profundidad oscura que la desborda: "Desde la guerra, demonio mayor, hasta los complejos, demonios menores, la parte demoníaca, presente más o menos sutilmente en todas las artes bárbaras, volvía al escenario. Su dominio es el de todo aquello que, en el hombre, aspira a destruirlo; los demonios de Babilonia, de la Iglesia, de Freud o de Bikini tienen el mismo semblante. Y cuanto más veía Europa surgir nuevos demonios, tanto más las civilizaciones que habían conocido alguno de los antiguos aportaban antepasados a su arte." (A. Malraux).

5. Malditos sean los grandiosos proyectos de reformas defintivas: a largo plazo, todos estaremos muertos; es el momento de las morales de extrema urgencia.

Ya sea por los temblores de tierra o los de sociedad, toda víctima está antes que nada "por salvar". Basta una súbita crisis telúrica, climática, nutricional, social, política, estratégica, para descubrir la posibilidad de unirse para socorrer a seres lastimados, políticamente dispersos o desaparecidos. Las operaciones de salvamento desarrollaron en veinte años –gracias a los *boat people* y a las campañas contra el hambre– una fuerza de disuasión para todo terreno y telemundial. No debe extrañarnos que los

André Glucksmann

iniciadores de esto sean médicos que, por una profesión bien entendida, ponen el acento en la enfermedad que se debe combatir y no en una buena salud intangible. Dejan para los charlatanes la receta de las felicidades infalibles. "La enfermedad se siente, la salud, poco o nada; ni las cosas que nos ungen nos tocan tanto como aquellas que nos punzan." (Montaigne) Los espíritus ávidos de regañar y de guiar desprecian esa compasión, negativa en cierto sentido. Resolver de un golpe, de un pensamiento y en un volumen los problemas del hombre ha sido una promesa estruendosa que no afea ni los programas electorales ni los comunicados a la prensa de las profesiones de fe seudofilosóficas. La ruta de la felicidad era soñada amplia y rectilínea; las vueltas y desvíos que evitan los escollos, por ensayo y error requieren de un arte de pilotaje visible: no se rebasa Caribdis sin rozar Scylla.

6. Vivimos un gran estreno de la historia: la circulación de la información se revela capaz de irrigar, casi instantáneamente, espacios olvidados o aislados. En los días de los satélites de comunicación y de la microinformática, ninguna desgracia puede ser ocultada definitivamente. Cuando se muere de hambre en Etiopía, los esquimales se movilizan en el norte de Canadá. La mundialización rápida de la mala noticia provoca una capacidad de alerta universal. La opinión pública va más allá de los límites de las condiciones climáticas locales, desborda la mala voluntad de las autoridades nacionales y revela las parálisis de las burocracias mundiales. A la información pasa-murallas le responde la intervención sin fronteras. Con la apertura multimedios de las sociedades cerradas se anuncia y se realiza la desestabilización de las dictaduras. La tiranía moderna se apoyó en el derecho que tienen los pueblos de disponer de sí mismos, para conferir a los gobiernos el derecho de disponer de sus pueblos, silenciosamente y sin control. Esta era se acaba, las naciones ya no pueden quedar aisladas por una simple disposición administrativa, las cortinas de hierro —que fueron esencialmente tabiques herméticos para la informática— se vuelven permeables. Recordémoslo: con las locomotoras y las radios, con los lavados de cerebro y las transferencias de poblaciones, al comienzo del siglo el desarrollo de las técnicas permi-

LA VIDA EXTRAMUROS

tió a los totalitarios negros o rojos dar el último toque a sus fechorías de acuerdo con sus furoros y sus mutismos.

A la inversa, las altas tecnologías de comunicación deshacen los monolitos caducos. El monopolio de la mentira se enfrenta a competencias. Ninguna potencia podrá disponer de un dominio absoluto sobre las informaciones, y los sujetos a los que gobierna serán cada vez menos dependientes de las fábulas que les sugiere. Para bien o para mal, nuestra responsabilidad crece, la lógica de la intervención humanitaria no tiene escapatoria. Puede, debe, por excepción, en alguna circunstancia monstruosa, acarrear la intervención militar. ¿Quién negará que el genocidio realizado por el gobierno revolucionario de Camboya merecía una expedición para parar en seco la masacre?

7. Desengañarse no es decaer: el búho de Minerva ve en la noche y escruta la oscuridad. La literatura, de Dostoievsky a Flaubert, los trágicos, Goya, Hölderlin, Chalamov, el *durch Leiden Freude* ("la felicidad a través del sufrimiento") de Beethoven y la mántica antigua llevan en su seno ese saber negro. Las culturas de Occidente vuelven posible su ética cuando interrogan al espanto sin retroceder de horror. Hacen aparecer lo falso, lo feo, lo cruel. Cuando la Glasnost ("publicidad") no es una palabra vacía, designa la revelación de lo insoportable, sin disimulo, sin consuelo: una verdad despojada de las ilusiones de perestroika ("reestructuración"). ¿Para qué sirven los intelectuales y los periodistas? Por favor, no para predicar. Ya fue demasiado enceguecimiento voluntario que adula a suburbios como Billancourt, Auteuil, Neuilly, Passy. Nos cansan los funcionarios de los positivo que ocultan las torpezas y enmascaran las ignominias con el pretexto de no desesperar a la UNESCO, a la izquierda, a la derecha, al rock o a las diversas providencias celestiales o terrestres. El que calla otorga. La actualidad se manifiesta frecuentemente más desoladora que edificante. No hay porqué taparse la cara ni suavizar los reportes angustiantes.

Un nuevo humanismo presupone una cuidadosa cura de desideologización, una rigurosa dieta antihumanista. Sólo puede nacer de las ruinas reconocidas, comprobadas y festejadas de las ilusiones humanitaristas. Sugerir que los animales razonantes son, en su conjunto, buenos, no es

André Glucksmann

todavía pensar; anunciar que los trenes saldrán puntuales no es todavía informar. El periodista es agente de circulación de las malas noticias, no de las publicidades, y el intelectual es profeta de la desgracia, no propagandista, pues su oficio y su virtud no culminan con querer ser bueno y bello, sino preciso y veraz. "Humanista" es un pesado epíteto para aquél que sopecha de las convicciones sublimes que empiedran los caminos de los infiernos, privados y públicos, exóticos y metropolitanos.

8. Sacar a la luz las torpezas, que las tradiciones y los poderes establecidos se dedican a disimular, suscita resistencias. La más categórica de las réplicas, el integrismo, no es un retorno al pasado, sus mitos y sus escrituras. Sólo procede hacer un llamamiento a los antiguos días para resistirse, aquí y ahora, contra la occidentalización, contra el movimiento crítico y desarraigador de la Iluminación. El integrismo es moderno, contemporáneo. Su odio contra Occidente sigue una dirección de origen europeo; propone un cortocircuito entre la pre y la posthistoria en nombre de una historia santa, epifanía de un sujeto absoluto, la raza pura, la clase universal y el pueblo de Dios. Su fórmula fue presentada por Tchaadaiev: *rückwärtsorientierte Utopie + Verehrlichung des russischen Volkes* (utopía recuperadora del pasado + un pueblo ruso excesivamente idealizado). Esta ecuación vale para Stalin identificado con Boris Godunov, para Hitler y Siegfried, para Sadam Hussein, autoproclamándose sucesor de Nabucodonosor y Saladino.

14

Aparentemente, las tesis anteriores, que intento ilustrar en este libro, son ultraminoritarias. Apenas se había roto, con los medios necesarios, la agresión de un dictador ambicioso y peligroso, cuando el espíritu de Versalles y de Yalta soplaban nuevamente; superado el caos planetario, el "nuevo orden mundial" estaba establecido. Como si el dominio local de un conflicto dotara a los vencedores de un sésamo mágico, apto para disipar las dificultades y desenredar los odios y las rivalidades en cualquier lugar, en cualquier momento, por los siglos de los siglos. 1918: la "nueva diplomacia" de Wilson promete, en catorce artículos, la paz para dos generaciones y *the world safe for democracy*, sin preocuparse por la homologación, como quien no quiere la cosa, de puntos de fricción e injusticias, gérmenes de una nueva guerra mundial en los veinte años

LA VIDA EXTRAMUROS

siguientes. 1945: el respetable Roosevelt, con los ojos puestos en su panacea de panaceas, la nueva organización planetaria de las Naciones Unidas, abandona, sin cuidarse de ello, la mitad de Europa al yugo estalinista. 1991: en el mareo de su victoria fulgurante, atrapado por la ambición de apagar, hasta la última brasa, los fuegos de Jerusalem, Bush deja que su adversario derrotado tome una revancha sangrienta, intramuros, sobre los civiles kurdos y chiítas. Quien mucho abarca poco aprieta. Quien sueña con reconstruir la gran maquinaria cósmica y orquestrar la armonía de las esferas celestes, resbala con las cáscaras de plátano de la realidad.

Salvar a los kurdos, víctimas del napalm, es algo que se decide en un momento. Hace falta más tiempo, más tanteos y más mutaciones mentales para sinfonizar las tres religiones del Libro hasta el punto de que compartan un mismo espacio triplemente sacrosanto, que ha estado en juego durante dos mil años de disputas, rebeliones, conquistas y cruzadas. Por un lado, parar una agresión, detener una masacre por medio de intervenciones de extrema urgencia. Por el otro, un programa para la reconciliación definitiva de los que se agarran a patadas por el Eterno. Existen dos vías para reducir el desorden planetario: con detalle, a tientas, con el riesgo de desalentar, o bien a vuelo de pájaro, en masa, rozando sobre la utopía. Trastornado por sus ideales, el Presidente, como sus antecesores famosos, olvida en el camino la rabia de su vencido.

Signo reconfortante, hubo voces, de los dos lados del Atlántico, que exigieron la ingerencia y que los kurdos fueran socorridos finalmente, dejando a un lado todo lo demás. Estas reacciones puntuales implican, para mí, poco a poco, un método: limitar los desastres, ponerse de acuerdo para curar y, si es posible, prevenir un cataclismo natural, social o político. ¿No es ésta la forma de resolver los conflictos adaptada a la persistencia de nuestros desacuerdos doblemente infinitos en lo real y en lo imaginario? En este final del siglo XX, una idea relativamente nueva de un orden del mundo sería considerarlo como una limitación de los desórdenes y nada más. Más vale entenderse en un mínimo que no entenderse en absoluto.

Civil, extranjera o mundial, la guerra que devastó a este siglo fue europea, frecuentemente en los hechos, siempre en su espíritu. Revo-

André Glucksmann

luciones, imperialismos, sistemas racistas se han dispersado, han encontrado terrenos que los acogieron y echaron raíces por todas partes. Barbaries autóctonas les confieren un carácter pintoresco de basural perfectamente folklórico, pero su patente se produjo en el viejo continente. Por eso me parece extraordinario que la inteligentzia europea no saque ninguna lección, y se retire otra vez al cuidado de sus huertas ideológicas, sin más. ¿Dejaremos con negligencia en el vestidor los abrigos ensangrentados con que vestimos nuestra suficiencia?

Los candores, altamente morales, de nuestros abuelos y abuelas ¿nos protegerán de su cándida ceguera? ¿Seríamos más cordiales, más honrados o más sutiles? ¿Por qué los mismos principios no crearían las mismas anteojeas? Si la experiencia histórica no hace mejor al europeo –¡qué presunción!– puede advertirlo. A condición de que saque algunas consecuencias de los errores acumulados, que agregue una regla, un mandamiento nuevo (o reencontrado) a los diez mandamientos de antaño, no para borrarlos, sino para permitir su aplicación en la medida de lo posible, tomando la medida de lo que es posible.

16

En el nacimiento de los Tiempos modernos, ya la exigencia de un preliminar que reajustara la práctica del Decálogo presidió los grandes cismas religiosos. Al reivindicar el retorno a la simplicidad evangélica frente a la corrupción "romana" de las costumbres, la Reforma se da contra la paradoja de una voluntad humana, parte activa de la naturaleza corrompida; dedujo de ello la necesidad de una justificación por la fe –*justificatio ab extra, certitudo salutis*, predestinación, gracia inefable. Frente a esta misma paradoja, la Contrarreforma adopta la posición simétrica de la salvación por las obras –*ex opere operato*; los actos litúrgicos (comuni3n, bautizos) adquieren una calidad intrínseca y confieren los perdones por encima de las cualidades morales del destinatario pecador y del "destinador" (el cura que las administra). El "jesuitismo", tan criticado por Pascal en las *Provinciales*, recorta hasta la caricatura a este rasgo distintivo: "En definitiva los signos litúrgicos actúan de manera automática; en la administración de las gracias divinas, cierto tipo de mecanismo mágico actúa, y es eficaz siempre, a partir del momento en que funciona conforme a las prescripciones." (Kolakowski)

LA VIDA EXTRAMUROS

Entre reglas de justicia y un mundo injusto, un intermediario –Iglesia, conciencia– debe igualar las disimetrías o hacer simétricas las desigualdades, en pocas palabras, desembrollar los casos de conciencia y someter el desorden existente a la exigencia absoluta enunciada en el Decálogo. "No matarás." ¡Ciertamente! Pero ¿qué hacer frente a aquél que mata cuando descuartiza a un inocente? La dificultad para aplicar los mandamientos obliga al sujeto moral a confiarse a autoridades más interiores (predestinación) o más exteriores (dictadores de conciencia) que él. Convertidos en laicos y en preceptos de moral escolar o en costumbres de la vida cotidiana, los valores del Decálogo necesitan igualmente muletas, profanas en este caso, y se apoyan sobre un juez subjetivo (personalidad, carácter, intuición genial, "karma") o sabio (la autoridad de múltiples terapias reemplaza a la de la dirección de conciencia).

La cara enigmática y equívoca del mandamiento que permite la aplicabilidad de los otros diez no dejó de preocupar. Entre el mundo de la gracia, que se suscribe de manera natural al Decálogo, y el mundo del pecado, que lo desobedece espontáneamente, el acuerdo sólo puede apostarse (Pascal) o ser postulado (Kant), por cuenta y riesgo de aquél que apuesta o que postula. La armonización de las esferas se apoya en los milagros de la interioridad (protestante), en la institución eclesiástica (católica) o de la santidad mística del *starets* ortodoxo. Inquietante competencia entre los fundamentos de la salvación: lo que vuelve posible los diez mandamientos, por definición, escapa a su control y, en consecuencia, amenaza todo el tiempo con transgredirlos.

Eriger el milagro como condición de posibilidad de la actividad moral reduce esta actividad a la improbabilidad del milagro. Si la diferencia entre los fines del Decálogo y los medios seculares sólo puede llenarse por la intercesión de Arriba, la posibilidad de una perversión persevera.

Muy pronto, Tartufo unifica los defectos del casuista jesuita, del director de conciencia devoto, del puritano rigorista y casi incluso del doctor psi de las familias encopetadas. Quien invoca una inspiración estelar para legitimar una conducta terrestre corre el triple peligro de la buena fe con sus cruzadas, de la mala fe con su maquiavelismo sórdido y de la indistinción entre las dos, destino común de los mortales con "dos cabezas" que se tambalean hacia un lado y hacia el otro.

André Glucksmann

O bien nos entendemos "al máximo", o "al mínimo". La primera vía es aquélla, gloriosa, de los coloquios académicos, de las sonrisas tipo *cheese* que se intercambian en las entrevistas presidenciales, de los festivales de la juventud comunista y de los *jamborees* de los Boy Scouts. Entre los laicos y los espirituales, así como entre las tres religiones del Libro, los encuentros nunca son tan exaltantes e idílicos como en las bibliotecas y en las pantallas de televisión; cuando ocurren en el terreno, se revelan muy trágicas y desconsoladoras. Querer llegar a un entendimiento sobre los fines últimos distrae al público en general, infecta al ingenuo y propaga en secreto una infalible y planetaria libanización de la inteligencia.

Las religiones de Occidente no están condenadas a buscar el entendimiento máximo y a pretender restaurar la perfección sobre la Tierra, haciendo chocar los dos Reinos. Ninguna fatalidad obliga a las sabidurías profanas a precipitarse en el callejón sin salida de una simbiosis a cualquier precio. El amable Leibnitz, del que Voltaire se burló insolentemente por epígonos intermediarios, no se adhiere a las ingenuidades de Panglos a pesar de su optimismo y de sus armonías preestablecidas. No duda en apoyar a la moral cristiana con una inteligencia estratégica más secular; se niega a hacer de la segunda una esclava de la primera: "Y el precepto de Jesucristo de ponerse en el lugar del semejante no sirve solamente para el fin del que habla nuestro señor, es decir para lo moral, para conocer nuestro lugar frente a nuestro prójimo, sino también para la política, para conocer las miras que nuestro vecino puede tener contra nosotros..." Una exégesis tan sutil invierte las perspectivas; si el otro es otro-yo-mismo, no tengo porqué creer que es mejor que yo, pobre pecador.

De ahí se deduce la necesidad de una vigilancia: "Verdaderamente, puede ocurrir que el vecino no tenga tan malas intenciones como yo creo, pero, en política, es decir, cuando se trata de precaverse y de la defensiva, lo más seguro es tomar las cosas pensando en lo peor". La "política" mencionada aquí no se limita a los asuntos de Estado, designa toda relación de hostilidad o de peligro que ponga en juego la salvación privada y pública, personal o colectiva. Entonces es necesario regirse por el principio de lo peor y tratar de evitar el mal mayor en lugar de

LA VIDA EXTRAMUROS

perseguir algún soberano bien (principio "moral" de lo mejor). "La moral misma permite esta política cuando el mal que se teme es grande, es decir que la pretensión de la seguridad o de la garantía no cause mayores males que el mal..." Existe así una política de la moral y una moral de la política –tanto individual como común– desdeñada constantemente por los curanderos del alma que pintan la vida color de rosa.

La planta baja de toda moral –sobre la cual se pueden proyectar, con toda tranquilidad, construcciones magníficas, pero sin la cual todo flota oníricamente– me instala en el lugar del otro, y al otro en la mía, antes de que nuestros reflejos, buenos y admirables, deban sonreírse. La condición inicial de la ética sigue siendo amar al prójimo como a uno mismo, a condición de concluir de ello, evitando las trampas del amor propio, que conviene sospechar del prójimo tanto como hay que desconfiar de uno mismo. "Así se puede decir que el lugar del otro tanto en moral como en política es un lugar propio para hacernos descubrir consideraciones que sin esto no se nos habrían ocurrido, y que todo lo que encontraríamos injusto si estuviéramos en el lugar del otro debe parecernos sospechoso de injusticia." Para ponerse en el lugar del otro, sin dejarse atrapar por la imagen aduladora en que nos reflejamos, tomemos en cuenta la injusticia que somos capaces de infligirnos el uno al otro, y de sufrir el uno del otro, pues somos para cada uno y para nosotros mismos, a la vez un semejante, un prójimo, un vecino, un enemigo y un sospechoso. Esta regla de desconfianza, y el principio de lo peor que la gobierna, supone que podamos comparar nuestros males antes de que nos pongamos de acuerdo sobre los bienes.

La posibilidad de un conocimiento tocante al mal aflora en las consideraciones de Leibnitz, a pesar de que él mismo y los otros filósofos clásicos se preocuparon muy poco por explotar esa intuición. Después, las filosofías, las ideologías y los pensamientos piadosos enturbiaron, durante doscientos años, la evidencia negra, que permitía una solidaridad frente a lo peor. El onceavo mandamiento despierta un saber oscuro: "que nada de lo que es inhumano te sea ajeno." No es: vuélvete inhumano. Más bien: es lo inhumano en tanto que inhumano lo que hay que considerar, haciendo frente a su horrible fealdad, incluso hasta el punto cruel en el que nos descubramos portadores de ella. Al asumir la historia

André Glucksmann

interior de un siglo donde nada inhumano fue verdaderamente exótico, intentemos acceder por una vía negativa, como moralistas más que como moralizadores, a la experiencia de nuestra muy extraña humanidad.

Hitler apreciaba poco los diez mandamientos: "¡La extinción de una moral servil debe seguir lógicamente a la destrucción del judaísmo... El látigo del *cabo de vara*! el diabólico "Debes...Debes..." y el estúpido "No debes..." ¡Es necesario vaciar nuestras venas del anatema del Monte Sinai! Es el veneno con la ayuda del cual los judíos y los cristianos falsearon, corrompieron, mancharon el admirable instinto vital del hombre, que lo han rebajado a un enloquecimiento bestial..." La discusión se prolonga y muestra que esos estúpidos "No debes..." tienen una crítica particularmente mala en el seno del cenáculo nazi: "No robarás..." ¡Locura! Aquí abajo todo es sólo robo. La fuerte voz de Hitler resonaba en el pequeño cuarto. 'No desearás la casa de tu prójimo' ni 'la mujer de tu prójimo', ni esto, ni lo otro... 'No cometerás adulterio' ...No harás ...No tomarás... ¿Y qué más? dijo Goebbels con sarcasmo y desprecio."

Detrás de cada "Debes" se perfila un "No debes". Antigua o sobrecivilizada, una sociedad que se crea costumbres comienza por hacer la lista de las cosas que no se deben hacer. El cuartel general nazi no se emancipa de una moral, sino de todas, aniquilándolas en su principio común, que es el de prohibir. Hitler da testimonio de esto: "En el fondo, hay bastante más que una simple cuestión de cristianismo y de judaísmo. Conjuramos la más antigua maldición que la humanidad se haya echado auestas. Resistimos a la perversión de los instintos más normales... Lo que combatimos es un masoquismo espiritual, el gusto por la automortificación, las supuestas reglas morales, divinizadas para asegurar la protección de los débiles contra los fuertes, sin tomar en cuenta las leyes inmutables de la guerra, los decretos sagrados de la naturaleza... Contra los supuestos mandamientos, abrimos las hostilidades."

¿De qué se libera este singular liberador? No solamente de las tablas de Moisés, que su nietzscheísmo de baja estofa le lleva a execrar; rompe un sentimiento más general, que ninguna colectividad ignora: el *aidos* griego, ese pudor que hace enrojecer e indica los actos que no se deben cometer. El tenor de los gestos de mala fama varía según las latitudes, pero no ocurre lo mismo con la intuición que existe de lo indigno y de

LA VIDA EXTRAMUROS

que a veces tenemos razones para indignarnos. Detrás de cada "Debes...", un "No debes..." Y detrás de cada "No debes", no un cura castigador, sino la visión y la obsesión de cosas inhumanas. Lo que Hitler quiso cortar y tirar no fue a Dios, a quien desplaza, emplaza, reemplaza, sino a nuestros ojos, abiertos sobre lo inhumano. Así, en eso mismo se convirtió.

LA POLÉMICA DE LA JUSTIFICACIÓN ÉTICA DE LA CONQUISTA

*Ernesto Garzón Valdés**

La polémica acerca de la justificación ética de la conquista española en América lleva ya más de cuatro siglos. Ante una discusión tan prolongada, se podría pensar, a primera vista, que, o bien en ella se hacen valer cada vez nuevos argumentos, es decir, que se trataría de discusiones diferentes sobre un mismo tema, o bien que la polémica se mueve en diferentes planos y, por lo tanto, los argumentos que en un determinado nivel pueden ser válidos y convincentes dejan de serlo cuando se pasa —muchas veces imperceptiblemente— a otro, es decir, que la discusión sería, en muchos casos, el resultado de malos entendidos. La primera alternativa es poco plausible: los argumentos esgrimidos suelen ser una fatigosa reiteración de los utilizados ya en el siglo XVI. No se percibe en ellos el aporte de nuevas posiciones metaéticas ni la presentación de nuevos hechos que pudieran justificar la adopción de nuevos puntos de vista.

La segunda alternativa sugiere la necesidad de precisar el campo en el que han de examinarse los respectivos argumentos. No hay duda de que la aclaración de esta cuestión es una tarea previa para saber qué es lo que se está discutiendo, y no es aventurado afirmar que una buena parte de la polémica actual es provocada por una desafortunada confusión de los niveles descriptivos y normativos. Tengo, sin embargo, la

* Universidad de Maguncia.

Ernesto Garzón Valdés

impresión de que, aun cuando se mantuviera una nítida delimitación de los niveles argumentativos, la discusión habrá de continuar; es decir, nos volveremos a enfrentar con el problema de tener que dar una respuesta al fenómeno de la persistencia de la polémica y correremos el peligro de creer que ella se debe a la exposición de insospechados argumentos, con lo que aceptaríamos como válida la ya rechazada primera alternativa.

Para salir de este dilema, en lo que sigue pretendo sugerir un enfoque diferente que, sobre la base de la distinción de niveles de discusión y un somero recuerdo de los argumentos en ellos aducidos (I), permita contribuir a una explicación de la actualidad de esta polémica (II).

I

Pienso que hay tres niveles de discusión:

a. el de la explicación,

b. el de la justificación y

c. el de la excusa. A su vez, estos tres niveles son diferentes según se trate de la explicación, justificación o excusa de los actos de la Corona española o del comportamiento de los españoles en América.

a. Cuando se trata de explicar un comportamiento, los argumentos que se aducen hacen referencia primordialmente a la motivación de aquél y a las circunstancias en las que se realizó. Éste es un nivel propio de la investigación histórica, psicológica o psicológico-social, entre otras. Sus enunciados son o pueden ser empíricamente verificables y cabe, por lo tanto, predicar de ellos su verdad o falsedad. Cuando se dice, por ejemplo, que los conquistadores

ÉTICA DE LA CONQUISTA

estuvieron animados primordialmente por un espíritu de lucro o, al revés, por una firme voluntad misionera, lo que se formulan son enunciados sobre motivaciones de las acciones y no necesariamente sobre las razones de las mismas. A nivel de explicación, lo que se pregunta es ¿por qué X hizo A? y no ¿qué razones tuvo X para hacer A? La respuesta a la primera pregunta puede ofrecer elementos para contestar la segunda, pero ello no autoriza a establecer una identificación entre ambas.

b. Justificar una acción es sostener que la acción realizada fue buena y ofrecer razones que fundamentan esta afirmación. La invocación de principios y normas éticas es el recurso último de la justificación de las acciones.

c. Excusar una acción significa sostener que la acción realizada fue éticamente reprochable pero no fue intencional, es decir, se realizó dentro de un marco de circunstancias inevitables.

A diferencia de la explicación, la justificación y la excusa se mueven en el campo de lo normativo. Sus enunciados no son ni verdaderos ni falsos sino fundamentables racionalmente o no.

Con respecto a a.: He de dejar de lado aquí el nivel de la explicación. Pienso que la excelente monografía de Antonio Tovar (1970), con su insistencia en la raíz medieval de esta empresa, debe ser incluida en este nivel. Lo mismo cabría decir de aquellos trabajos que procuran hacer comprensible el desconcierto europeo ante el Nuevo Mundo, ante su gente, su fauna y su flora, como los de Pedro Martir o los de Gonzalo Fernández de Oviedo.

Con respecto a b.: En el nivel de la justificación, los argumentos esgrimidos son básicamente de dos tipos:

- i) teológicos
- ii) racionales

i) Las argumentaciones teológicas están caracterizadas por su carác-

Ernesto Garzón Valdés

ter absoluto, es decir, inviolable, más allá de toda objeción racional. Según ellas, la conversión a la verdad del Evangelio implicaba no sólo la aceptación de verdades absolutas sino también un cambio radical de vida pues, como decía San Juan (3,3), "si uno no nace de nuevo no podrá gozar del reinado de Dios". Por lo tanto, el punto de vista teológico apuntaba a un fin trascendente de salvación eterna que, a la vez, significaba el paso a una verdadera humanidad. Esta carencia de una "verdadera humanidad" por parte de los paganos permitía considerarlos directamente como seres humanos imperfectos y abría también la puerta para un tratamiento especial de estos seres, tal como se había practicado, por otra parte, en Europa, a fines del siglo XIV, cuando los esfuerzos de cristianización alternaban con el "deporte" de la caza de seres humanos (basta pensar en las "cacerías" de lituanos organizadas por los Caballeros de la Orden Teutónica). La idea de la "caza" de paganos parece haber estado tan arraigada en la mentalidad europea de aquellos tiempos que hasta un personaje tan preocupado por el destino de los indios como el oidor Vasco de Quiroga, decía (cfr. Isacio Pérez, 1984, 127):

26

Yo creo cierto que aquesta gente de toda esta tierra y Nuevo Mundo... naturalmente más convendría que se atrayesen y cazasen con cebo de buena y cristiana conversación... a mi ver (el medio, E.G.V.) había de ser, no guerra sino caza... y después de cazados, convertirlos, retenerlos y conservarlos.

No hay duda de que la aplicación de las habilidades cinegéticas en el caso de Vasco de Quiroga apuntaba a resultados diferentes que en el caso de los barones del Báltico: para estos últimos, la caza concluía con la muerte; para aquél con la retención de la presa. No obstante ello, es interesante subrayar la analogía de pensamiento.

A su vez, la calificación de una guerra como justa por parte de la autoridad religiosa suprema, es decir, el Papa [como vicario de Cristo, habría recibido el dominio del mundo (Matías de Paz, José López de Palacios Rubio), la donación de Constantino de las tierras del antiguo Imperio Romano de Occidente justificaba también jurídicamente este dominio (Matías de Paz, Palacios Rubio)], legitimaba instituciones tales

ÉTICA DE LA CONQUISTA

como la de la encomienda y por cierto también la empresa de la conquista. Es el argumento de fray Alonso de Loaysa formulado el 23 de mayo de 1512 en su carta a los dominicanos de la Española: "...pues que estas islas las ha adquirido Su Alteza *iure belli*, y Su Santidad ha hecho al Rey donación de ello, por lo cual ha lugar y razón alguna de servidumbre..." Es también el argumento de Martín Fernández de Enciso en su memorial de 1519 en donde se dice que:

todos los maestros teólogos que allí se hayaron, e el confesor del Rey Católico con ellos, declararon que el Papa podía haber dado aquella tierra al Rey Católico, e que el Rey les podía enviar a requerir que se la diesen, e que sino se la quisieran dar, les podía hacer la guerra e tomársela por la fuerza e matarlos...

El argumento de la justificación de la conquista para la difusión de la fe fue sostenido, como se sabe, también en los dictámenes de 1531 relacionados con las guerras en la Nueva España, por Cristóbal de Barrios, Martín de Valencia, Francisco de Soto y Francisco Jiménez.

Una variante del argumento teológico es la consideración de la conquista como la apropiación de un continente hasta entonces dominado por Lucifer. Los escritos de fray Bernardino de Sahagún o la carta del obispo Julián de Garcés al Papa (principios de 1535): "Ganémosles más tierras en las Indias al demonio, que las que él nos hurta con sus turcos en Europa", son una buena prueba de esta demonización del Nuevo Mundo y de la llamada "tesis de la compensación" (cfr. Isacio Pérez, 1984, 125).

Este argumento parecería valer, desde luego, sólo mientras no se hubiera logrado la cristianización: una vez alcanzada, la conquista quedaría por cierto justificada pero la permanencia del conquistador en América perdería su razón de ser. El alcance temporalmente limitado de esta justificación sugirió la conveniencia de buscar un argumento más fuerte. Es el argumento del castigo: la conquista es una operación-castigo, dirigida contra los indios a causa de su infidelidad y sus violaciones del derecho natural. Es la tesis de los dominicos Reginaldo de morales y Vicente de Santa María, y de Palacios Rubio, entre otros.

Ernesto Garzón Valdés

Por cierto que el argumento de la cristianización podía ser invertido por lo que respecta a sus efectos de dominio y sostenerse que mientras la cristianización no hubiera sido lograda, la soberanía imperial sobre las Indias era tan sólo una expectativa jurídica, un *ius ad rem*. Así lo pensó Bartolomé de Las Casas (cfr. Vidal Abril, 1984, 251).

La argumentación teológica, en sus versiones de "humanidad incompleta", "compensación de las conquistas del demonio en Europa" y la consiguiente satanización del Nuevo Mundo, "conversión" y "castigo", tiene desde luego la ventaja de que, por su carácter absoluto, alivia de toda duda, pero también el no pequeño inconveniente de que presupone la aceptación de una fuente religiosa única de justificación y, al reducir la ética a un capítulo de la teología, cierra la posibilidad de una justificación racionalmente sostenible. Veamos pues, las fundamentaciones racionales.

ii) Las fundamentaciones racionales recurren básicamente a cuatro argumentos:

1. la conquista tiene un carácter paternalista éticamente justificado;
2. la intervención en los asuntos internos que implica la conquista está éticamente justificada porque aspiraba a la eliminación de la tiranía que padecía la población indígena;
3. aun cuando la conquista hubiera sido un hecho reprochable, era lo único que cabía hacer para asegurar a un continente las ventajas de la civilización;
4. la conquista es justificable como una forma adecuada de promover el comercio entre los países.

1. Tal como lo he expuesto en otro trabajo (Garzón Valdés, 1987), es posible justificar éticamente el paternalismo si se satisfacen dos condiciones necesarias y suficientes: la existencia de datos empíricos ciertos que permiten afirmar que el destinatario de la medida paternalista

ÉTICA DE LA CONQUISTA

padece una incompetencia básica y, además, la presencia de una actitud benevolente por parte de quien impone la medida paternalista: esta última no debe apuntar a la manipulación o explotación del destinatario de aquélla, sino que debe procurar evitarle un mal. La primera condición es de carácter empírico, la segunda es claramente normativa.

Quienes adujeron que la condición empírica estaba satisfecha recurrieron, como es sabido, a datos antropológicos. No he de insistir en ellos. Basta recordar algunas descripciones que, a la vez que permitían respetar el principio de la igualdad racional de los hombres, autorizaban excepciones en el caso de los indios ya que éstos no eran verdaderos hombres: "los indios, según dicen todos, son como animales que hablan..." (Licenciado Gregorio, predicador del rey). En su *Democrates Alter*, Juan Ginés de Sepúlveda (1941, 101) había señalado que la diferencia entre los indios y los españoles era similar a la que existía entre monos y hombres. La versión de estos dos autores no deja con todo de ser positiva si se piensa que pensadores como Andrea de Cesalpino, Paracelso, Girolano Cardano y hasta Giordano Bruno o Isaac de la Peyrère, al suponer que los indios podrían haber sido creados no biológica sino espontáneamente por la tierra, los incluían, siguiendo a Aristóteles, en la categoría de los reptiles y los insectos (cfr. sobre este punto Anthony Pagden, 1982, 45). La duda acerca del carácter humano de los indios fue disipada, *laus Deus!*, por la bula *Sublimis Deus* de Paulo III, en 1535.

Pero una cosa era reconocer el carácter humano de los indios y otra aceptar su equiparación racional con el europeo. En las ordenanzas de 1526 (Ordenanza 11), se hace clara referencia al carácter casi infantil de los indios, sugiriendo que pueden ser engañados con chucherías:

Para contratar y rescatar con los indios y gentes de las partes donde llegaren que se lleven en cada navío mercaderías de poco valor como tijeras, peines, cuchillos... y otras cosas desta calidad.

La condición normativa para la justificación ética del paternalismo parecía también satisfecha, ya que las medidas adoptadas tenían en mira el propio bien de los indios. Dado su atraso cultural y social (Palacios Rubio, Miguel de Ulcurrun), lo más conveniente, para evitar que se

Ernesto Garzón Valdés

dañasen a sí mismos, era aplicarles un sistema de tutela jurídico-política. En su escrito *La incorporación de las Indias a la corona de Castilla*, Juan Manzano y Manzano se refería, en 1542, a "el prudente y tranquilizador consejo de algunos teólogos orientado en el sentido de que (Carlos V, E.G.V.) no podía ni debía abandonar a los indios a su suerte hasta tanto no estuvieran éstos en condiciones de regirse 'justa y cristianamente' por sí solos" (Cfr. Manuel Lucena, 1984, 165). Tres siglos más tarde, John Stuart Mill formularía argumentos similares para justificar la implantación del despotismo entre los bárbaros.

Las características antropológicas atribuidas al indio son ciertamente falsas y no vale la pena insistir en ello. Esto implica que la condición empírica de justificación del paternalismo no estaba satisfecha. Sin embargo, podría insistirse en que, a pesar de que los datos antropológicos eran falsos, es también innegable que los indios, después del impacto provocado por la confrontación con la cultura europea, habían pasado a la categoría de "incompetentes básicos" (puede pensarse, por ejemplo, en la dificultad que tuvieron los indios para entender el significado y función del dinero, recurso económico desconocido en las culturas precolombinas) y que, por lo tanto, esta reformulación de la premisa empírica la convierte en verdadera.

30

Pero, aun admitiendo que tal puede haber sido el caso, lo que resulta imposible de sostener es el respeto, salvo contadas excepciones, de la condición normativa. Y como el paternalismo es justificable si y sólo si se da la conjunción de la verdad de la premisa empírica y del respeto de la norma ética, el intento de justificación de la conquista con el argumento paternalista fracasa. Así lo comprendía también Francisco de Vitoria (1974,71) cuando decía:

Esto digo que puede ser legítimo, porque si todos fueran amentes (los indios, E.G.V.) no hay duda que ello sería lícito (el paternalismo, E.G.V.) y convenientísimo y hasta estarían a ello obligados los príncipes, lo mismo que si se tratara simplemente de niños. Mas parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más valen para gobernarse que los simples idiotas... Y a la verdad que puede fundarse esta con-

ÉTICA DE LA CONQUISTA

ducta en el precepto de la caridad, puesto que ellos son nuestros prójimos y estamos obligados a procurarles el bien. Pero esto propuesto (como antes advertí) sin afirmación firme y también con aquella salvedad de que se haga por el bien y utilidad de ellos y no solamente por el provecho de los españoles.

2. Un segundo argumento de tipo racional apunta a la justificación de la conquista desde el punto de vista de una intervención éticamente aceptable en los asuntos internos de otros países.

En este caso, podría argumentarse que la intervención se realiza para remediar una situación de notoria injusticia. El propio Bartolomé de las Casas parece proclamar esta intervención cuando (1974, 156) dice:

Por universal solidaridad humana, toda persona, pública o privada, tiene el deber de acudir en ayuda de los oprimidos y está obligada a colaborar, dentro de sus posibilidades, a su liberación.

Esta línea argumentativa es respetable: no reduce las obligaciones éticas de ayudar al prójimo a las fronteras racionales y es un argumento que puede ser utilizado en nuestros días para condenar aquellos sistemas políticos que violan sistemáticamente los derechos humanos y para adoptar medidas intervencionistas. La política de Carter en América Latina y las propuestas de bloqueo contra Sud Africa son ejemplos al respecto. Lo que sucede es que para que el argumento de justificación sea aplicable, tienen que efectivamente superarse las situaciones de injusticia en cuyo nombre se produjo la intervención. El oidor Vasco de Quiroga en su *Información en Derecho* del 24 de julio de 1535, recogía esta posición a la vez que señalaba que, en el caso de la Nueva España, no se habían producido las consecuencias que podían justificar la intervención:

...se puede decir con verdad que, aunque los libraron del tirano y del bárbaro, pero no de la tiranía y barbarie en que estaban, pues parece que todo se les queda y se les deja estar en casa; e ya plugiese a Dios que no fuese doblado y más acrescentado; y esto

Ernesto Garzón Valdés

porque no tenemos intento a lo que manda Dios, ni el Rey, ni sus instrucciones, ni a la bula de la concesión de esta tierra.

Pero, en lugar de eliminar la tiranía de Moctezuma, los conquistadores la habían sustituido por la tiranía multiplicada de los Moctezumas españoles y así ocurría que:

...cada español de los que algo gastan, tengan tanto gasto casi como Motezuma y haya menester casi todo lo que a él se daba... habiendo como hoy hay tantos Motezumas que mantener en esta tierra, yo no siento como se puede sufrir, ni veo que las guerras que se han hecho hayan sido justas. (Cfr. Isacio Pérez, 1984, 129s.)

Ante esta situación, fracasa también el recurso a la estrategia justificatoria de la intervención por motivos éticos.

32

3. Podría afirmarse que, no obstante la negativa inicial de los indios a someterse a la dominación española, a la larga sus resultados han sido beneficiosos, como lo son los de toda conquista de un pueblo por otro de cultura superior. Como es sabido, John Stuart Mill utilizó este argumento para justificar la conquista de pueblos bárbaros y adujo el ejemplo de las ventajas civilizatorias de la ocupación romana de las Galias.

El argumento es interesante y podrían formularse razones a su favor. El problema es que aquí habría que razonar contrafácticamente y pensar qué hubiese ocurrido si no se hubiera producido la conquista española. Sobre esta cuestión habré de volver en II. Por otra parte, a menos que se acepten razones teológicas, como por ejemplo, la salvación eterna (con lo que se abandona el campo de los argumentos racionales), para el indio mismo las consecuencias, en general, no han sido beneficiosas. Por ello, no deja de parecerme convincente la frase de Lichtenberg: "El día que el indio descubrió a Colón, fue un mal Día para el indio."

4. Una forma más suave de justificar la conquista es pretender limitarla a relaciones de tipo comercial, de libre tránsito y de hospitalidad. Esta

ÉTICA DE LA CONQUISTA

fue la vía intentada por Vitoria. El único inconveniente de esta posición es que los actos de la conquista difícilmente pueden ser encuadrados dentro del esquema vitoriano.

Del análisis de estos diferentes argumentos, puede inferirse, sin mayor inconveniente, la injustificabilidad ética de la conquista.

Por lo que respecta a c). es decir, al nivel de las excusas, podría sostenerse que, si bien es cierto que el acto de la conquista fue en sí mismo cruel y por lo tanto moralmente reprochable, dada la mentalidad y las creencias filosófico-religiosas del europeo del siglo XVI, éste carecía de la posibilidad de actuar de otra manera. La vigencia de teorías tales como las de la esclavitud natural genéticamente reproducible habrían impulsado a los conquistadores a actuar como actuaron. Su intención no habría sido violar la dignidad humana sino tan sólo dar expresión al "espíritu de su tiempo". Este tipo de excusa –vinculada con la doctrina tomista del "doble efecto"– podría tener algún grado de plausibilidad si ya en los primeros años de la conquista no se hubiera puesto seriamente en duda la solidez de su fundamentación.

Tampoco pues el recurso de la excusa sirve de mucho en el caso de la conquista. Por ello, sólo cabe llegar a la conclusión de que, desde el punto de vista ético, la conquista no es ni justificable ni excusable. El único nivel de discusión aceptable es el de la explicación.

Podría, por cierto, aducirse que lo dicho aquí sobre esta empresa vale también para la inmensa mayoría de los acontecimientos históricos y que la aplicación de criterios éticos muy severos transforma a la historiografía en la narración de hazañas y hechos injustificables; es imposible, se argumentará, encontrar acciones individuales o colectivas que satisfagan las pautas que pretendo aplicar a la conquista. Esta imposibilidad restaría relevancia a los juicios éticos e insistir en ellos equivaldría a adoptar una posición de utópica ingenuidad frente a la valoración de hechos del pasado. Pienso que conviene andar aquí con cuidado: el hecho de que las normas éticas sean reiteradamente violadas no significa que deban ser rechazadas como pautas para evaluar y guiar la conducta individual o colectiva. Kelsenianamente podría aducirse que su violación es justamente una prueba de su existencia, que no permite inferir sin más la imposibilidad de su cumplimiento. Sólo si se supone que los hombres

Ernesto Garzón Valdés

siempre y en todas las latitudes se comportan al margen de la moral, impulsados por una especie de irresistible fuerza natural, podría pretenderse avanzar hacia la tesis de la imposibilidad, es decir, de la inutilidad de la ética. Las acciones colectivas o individuales serían éticamente neutrales y estaríamos entonces obligados a colocar en un mismo nivel moral a movimientos tales como el nacionalsocialismo o la lucha contra el apartheid. Dudo que esta conclusión pueda satisfacer a quienes objetan la severidad de los juicios éticos. Por lo demás, el argumento según el cual la aceptación de criterios éticos subraya el carácter poco edificante de la historiografía no me parece muy convincente: se trata en este caso tan sólo de la comprobación –penosa, desde luego– de que el mundo hasta ahora dista mucho de ser una "morada humana" o un "hogar" (para usar conocidas expresiones de Francisco Miró Quesada o de Ernst Bloch, según se prefiera).

Antes de concluir esta primera parte, conviene detenerse brevemente en la consideración del problema de saber quiénes son los destinatarios de los esfuerzos de justificación o excusa por los actos de la conquista.

34

Con respecto a quién era el destinatario de los esfuerzos de justificación, algunos como Juan Pérez de Tudela (1970, 49-60) consideran que "si existía un problema de conciencia planteado por el Nuevo Mundo lo era en primer término y verdaderamente para la conciencia del monarca". Carlos V posiblemente compartía esta opinión y, como no estaba dispuesto a aceptar tan enorme carga, optó sabiamente por transmitir la responsabilidad a otros y así en una carta del 9 de noviembre de 1526 dirigida a fray Pedro Mejía de Trillo, provincial de los franciscanos en Cuba, escribía: "vos justamente con el nuestro gobernador, hareís lo que pareciera que convenga, que con vosotros descargamos nuestra conciencia y encargándoos la vuestra..." (Demetrio Ramos, 1984, 57). Sobre los escrúpulos de conciencia de Carlos V, la llamada "duda indiana" y su repercusión en los escritos de Vitoria, existe una amplia bibliografía que no he de analizar aquí (cfr., por ejemplo, Manuel Lucena, 1984, 163s.)

Quienes sostienen que el destinatario de los esfuerzos de justificación era la corona española suelen demostrar (con éxito) que la legislación metropolitana estaba efectivamente animada por un sentido misional o,

ÉTICA DE LA CONQUISTA

al menos, de respeto al indio. El libro de J.M. Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias*, es un buen ejemplo al respecto.

También en la actualidad, entre quienes critican la conquista se cuentan partidarios de la atribución de responsabilidad total a la corona española, responsabilidad que, a través de una especie de transmisión hereditaria, suelen imputar a la España actual.

Pero cabe pensar también que los intentos de explicación, justificación o excusa no se refieren primordialmente a la corona española sino a los protagonistas de la conquista. Como afirma con razón Antonio Tovar (1970, 23), se trata aquí de acciones de "los españoles del quinientos, no nuestros antepasados (pues que los nuestros se quedaron en casa, al brasero de su camilla), sino los antepasados de América, los padres de las viejas estirpes de América..."

Esta distinción me parece importante, no sólo por lo que respecta a la fuerza de los argumentos de justificación o excusa sino también por lo que atañe a la vigencia actual de esta discusión. A esto quiero referirme brevemente ahora.

II

35

Imputar a los españoles actuales responsabilidad por los hechos cometidos hace cuatro siglos es tan disparatado como el sentimiento de ofensa que algunos españoles suelen expresar cuando se critican las brutalidades de los conquistadores. No obstante ello, es probable que, con motivo del quinto centenario, cobre mayor actualidad esta absurda imputación.

La calificación de esta imputación como "absurda" requiere una breve explicación. No hay duda de que la discusión sobre la justificación de la conquista gira alrededor de un problema de innegable interés ético: la relación entre responsabilidad moral actual por hechos del pasado. Podría aducirse que, así como en el caso de la relación entre distancia geográfica y obligación moral hay buenos argumentos para sostener la existencia de obligaciones morales más allá de los límites nacionales y continentales (cfr., por ejemplo, Robert E. Goodin 1985), en el caso de la distancia

Ernesto Garzón Valdés

temporal, una vez comprobada la injusticia originaria, la responsabilidad moral por la misma se extiende a lo largo de las generaciones.

El argumento de la responsabilidad especial por actos cometidos por los antepasados en un tiempo más o menos remoto suele basarse en dos consideraciones fundamentales; la primera de ellas sostiene que no está moralmente permitido beneficiarse de las consecuencias de un acto originario injusto; la segunda, que es un deber moral rectificar un estado de cosas injusto restableciéndolo en la situación en que se encontraba antes de cometerse la injusticia. Aquí quiero detenerme tan sólo en este segundo argumento ya que sobre él suele insistirse. Un ejemplo ilustrativo es la siguiente afirmación del "Manifiesto del movimiento Indio Peruano" (cfr. *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, 1979, 121 s.):

Pero llegó España y con su brutal conquista, quebró esta armonía (del hombre con la naturaleza, E.G.V.); suplantándola por la irracional depredación de las tierras... Por cierto que nada de esto será resuelto ni por el gobierno actual, ni por los partidos nacidos de las fuentes occidentales, sino única y exclusivamente con el retorno total a los viejos caminos que siguieron nuestros Inkas.

36

George Sher (1981) ha analizado, en mi opinión convincentemente, el problema de lo que él llama "mundos corregidos" es decir, la configuración de un mundo que tenga las características que debería tener si no se hubiera producido una remota injusticia originaria. Aquí no se discute pues la injusticia del hecho originario sino que, por razones éticas, se exige la reimplantación de la situación *ex ante* a través de compensaciones a cargo de los descendientes de quienes provocaron la injusticia originaria y en favor de los descendientes de quienes la sufrieron: "...es justo restaurar la distribución (de bienes, E.G.V.) que hubiera prevalecido en ausencia de todos los daños históricos." (Sher, 1981, 5)

Esta posición resulta plausible cuando la distancia temporal es reducida. Los sistemas jurídicos positivos suelen aceptar sin mayor inconveniente la responsabilidad civil de los hijos por los actos de sus padres. Pero el problema se vuelve insoluble cuando se trata de determinar las

ÉTICA DE LA CONQUISTA

características que debería tener un "mundo corregido" cuando la distancia temporal con el daño originario es muy grande. En efecto, hay que tener en cuenta que en una secuencia de estados de cosas cada uno de ellos no es la mera repetición del anterior: no sólo está constituido por lo que hereda de la situación precedente sino también por el aporte de las acciones y las omisiones de los agentes respectivos en cada estado de cosas. A medida que aumenta la distancia temporal con el punto inicial de la cadena de acontecimientos, aumenta la responsabilidad de los agentes inmediatos o actuales a la vez que disminuye la del causante del daño originario. Por ello, no sólo resulta intuitivamente extraño sino que contradice la noción misma de estados de cosas causados por acciones u omisiones de sucesivas generaciones atribuir todos mis infortunios del presente a una remota situación de injusticia sufrida por algún antepasado. La reconstrucción contrafáctica de destinos individuales en una larga sucesión de generaciones no es que sea trabajosa por la cantidad de elementos que habría que tener en cuenta: es sencillamente imposible ya que habría que incluir todas las posibles acciones que los diferentes agentes podrían haber realizado si no hubieran actuado como actuaron. No hay duda que la posibilidad de control de este ejercicio de imaginación es nula. El intento de centrar la discusión de la conquista en el nivel de la responsabilidad moral actual de los descendientes de conquistadores o de quienes habitaron el territorio español en el siglo XVI, es por ello una empresa disparatada.

Otra es, desde luego, la cuestión cuando la exigencia de reparación o la atribución de responsabilidades especiales resulta del hecho de que la injusticia originaria es periódica o continuamente actualizada. En este caso no nos encontramos ya frente a las consecuencias de una injusticia remota sino ante manifestaciones de una injusticia presente (cfr. David Lyons, 1977) que posee características similares a las de la situación originaria. Lo éticamente exigido no es en este caso la implantación de un "mundo corregido" con relación a una situación *ex ante*, sino la eliminación de una injusticia actual, cuyos responsables no son agentes temporalmente distantes sino actores del presente. Pienso que justamente esto es lo que sucede en no pocos países de América Latina.

Por ello, más fecundo es considerar la polémica de la justificación de

Ernesto Garzón Valdés

la conquista como una discusión entre latinoamericanos. Tovar tiene razón cuando afirma que esta empresa fue realizada por los antepasados de quienes pueblan actualmente el continente y no por quienes se quedaron en la Península. Pero habría que agregar que, en muchos aspectos relevantes, no pocas élites socio-políticas de América Latina practican un comportamiento que más se aproxima al de los conquistadores del siglo XVI que a la conducta democrática y de defensa de los derechos humanos que proclaman casi todas las Constituciones vigentes en el subcontinente. Se repite, una vez más, la discrepancia entre lo legalmente establecido y la realidad vivida. Porque ello es así, no puede sorprender que también en la actualidad, los latinoamericanos sigan recurriendo a argumentos muy similares a los invocados en el quinientos, sea para justificar, explicar o excusar relaciones de dominación, sea para protestar contra esta situación. Y si Carlos V podía descargar su conciencia en los españoles en América, tampoco hoy faltan quienes desean aliviar su responsabilidad atribuyendo los males del presente a quienes habrían desencadenado un proceso que juzgan inmodificable porque "todo comenzó mal".

38

Si Sepúlveda o el licenciado Gregorio tenían dudas acerca de las dotes intelectuales de los indios, no muy diferente es la posición de algunas élites latinoamericanas, sobre todo en los países con gran densidad de población india. Con respecto al caso de Guatemala, Mario Monteforte Toledo ha resumido su actitud secular frente al indio con los siguientes epítetos:

esos desgraciados, partida de huevones, recua de haraganes, patojo baboso, son mañosos estos desgraciados, esta gente es peor que los animales, esta gente no tiene sentimientos, indio cabrón, indio miedoso; traen enfermedades y empeoran con la pereza y la suciedad...

a los que Jean-Loup Herbert (1974, 131) añade los siguientes:

perversos sexuales, son como perros, hay que castrarlos, para componer este salvajismo hay que instruir y limpiar al indio, no

ÉTICA DE LA CONQUISTA

sirven a Guatemala ni de abono, son falsos, mentirosos, siempre dicen que sí, Guatemala no puede desarrollarse con esta maldita raza...

Ginés de Sepúlveda no habría podido soñar mejores continuadores de su antropología del indio y Vasco de Quiroga vería posiblemente con horror la persistente multiplicación de los Moctezumas a lo largo de los siglos.

También, como es sabido, corrientes político-religiosas, como la teología de la liberación, entroncan conscientemente con la argumentación de Las Casas y reiteran gran parte de sus alegatos en favor del indio o de las clases desposeídas.

El hecho de que hoy se puedan seguir utilizando argumentos formulados hace cuatro siglos no es una prueba de testarudez o falta de imaginación, sino más bien un testimonio de la actualidad de los mismos. No se trata pues de una discusión sobre el pasado sino sobre el presente. Y en la medida en que ello es así, esta polémica revela también el carácter estático de muchas sociedades latinoamericanas, para las que valen tanto las descripciones del siglo XVI como las del XX, hasta tal punto que, a veces, sólo el estilo o la sintaxis permite distinguirlas:

y tan desnudos, solos y derramados, y hombres tan de poca pajuela y ajuar y de no más industria de cuanto a gente tan simple y tan sencilla y de tan poca costa y gasto y mantenimiento, y que con tan poco se contentan y mantienen...

o

Así, pues, se acostumbraron a no sentir el frío...y por otra parte su pobreza no les permitía usar mucha ropa... También hablaban poco porque ya se sabían sus faenas y su desgracia... Y así año tras año. De generación en generación, la miseria...

Dos descripciones de la situación del indio: la primera cita corresponde a la *Información en Derecho* del licenciado Quiroga (1535) (1973,154);

Ernesto Garzón Valdés

la segunda, a *El mundo es ancho y ajeno* (1945) de Ciro Alegría (1978, 85 s.). La primera se refiere a la situación de injusticia originaria; la segunda a su reactualización "de generación en generación".

Vistas así las cosas, la persistencia de la discusión adquiere una dimensión de trágica reiteración motivada por la casi nula transformación de la condición del indio y puede servir para la interpretación de parte de la actual realidad latinoamericana. En esto reside, en mi opinión, la relevancia de la polémica de la conquista.

REFLEXIONES ACERCA DEL SUBDESARROLLO

*Manuel Cazadero**

I

Entre los numerosos temas que analizan las ciencias sociales en general y la Economía en particular, no hay uno más importante que el del desarrollo. En la actualidad adquiere una relevancia especial a medida que disminuyen las tensiones derivadas del enfrentamiento entre los dos grandes bloques de países, uno con economías centralmente planificadas y otro donde éstas están reguladas por el mercado, para dejar un escenario mundial en el que los principales conflictos, tanto internos como externos, provienen de la brecha, siempre creciente, entre ricos y pobres, sean éstos sectores sociales o naciones.

México, que pese a más de doscientos años de esfuerzos para lograr su modernización, no ha logrado incorporarse al exclusivo grupo de países desarrollados, enfrenta hoy este antiguo reto con una urgencia todavía mayor al plantearse su incorporación a un bloque económico que abarque toda Norteamérica. Por lo que, todo intento por enriquecer el conocimiento acerca de la dinámica del desarrollo y su contrario, debe ser bienvenido.

La noción de progreso, esto es, la idea de que una sociedad puede

* Profesor de la División de Estudios de Posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Manuel Cazadero

evolucionar positivamente incrementando sus niveles de riqueza y cultura, perfeccionando su organización política o en otros muchos aspectos, es muy antigua. Los pueblos que construyeron las grandes civilizaciones de la Antigüedad tenían conciencia de las diferencias que existían entre ellos y los extranjeros menos evolucionados a los que consideraban bárbaros, y por supuesto inferiores. Esta mentalidad en su variante europea es la mejor conocida gracias a trabajos como la obra clásica de Bury,¹ pero también se manifestó en otras regiones tan distantes como China o Mesoamérica y con diversas variantes ha seguido apareciendo hasta el siglo XX.

Las reacciones de los pueblos catalogados como inferiores por las sociedades evolucionadas, nos son menos conocidas, pero parecen haber oscilado entre dos categorías: la primera consiste en negar que exista inferioridad, afirmando que se trata de sociedades diferentes que no se pueden comparar; la segunda implica acusar a la sociedad que ha emitido el juicio desfavorable de diversos vicios que contrarrestan con creces su supuesta superioridad. Estas actitudes defensivas también se prolongan hasta nuestros días.

42

Cuando se trataba de explicar la diferencia entre los pueblos civilizados y los bárbaros, las respuestas oscilaban entre la intervención de la voluntad divina que había concedido una ayuda excepcional al pueblo escogido, y la posesión de dotes extraordinarias de diversa índole —materiales, intelectuales, morales— que eran el origen de su progreso.

Como el progreso y la civilización casi invariablemente se han concebido vinculados a la riqueza material, la ciencia económica, una vez que alcanzó el grado suficiente de madurez con el surgimiento de la Economía Clásica en el siglo XVIII, ha tenido mucho que decir sobre el punto en cuestión. Este pensamiento gira en torno a una cosmovisión que aparece sistematizada en la obra de Adam Smith, quien plantea que la estructura económica se desarrolla a través de una sucesión de experimentos efectuados por los elementos que la integran y cuyos resultados van siendo calificados por el mercado, de manera que tienen éxito los

¹ J.B. Bury, *The Idea of Progress*, introd. Charles A. Beard, New York, Dover, 1955.

ACERCA DEL SUBDESARROLLO

que producen beneficios no sólo a quienes los implementan directamente sino a la sociedad en su conjunto, que de este modo maximiza la producción de riqueza.² Para los propósitos de este análisis, el elemento más importante de la tesis de Smith radica en la idea subyacente de que el progreso es intrínseco a la estructura económica y que se genera en forma natural si a los factores que la integran se les permite funcionar libres de obstáculos, esto es, de acuerdo con los dictados de su propia racionalidad.

La gran importancia de esta noción radica en que bajo diversas formas se presenta como base de prácticamente todas las escuelas de pensamiento económico posteriores. La diferencia entre las distintas teorías surge de la naturaleza de los factores que cada una de ellas considera necesarios para obtener el progreso o de los obstáculos que es preciso eliminar para obtener el mismo fin. Diversos autores han resaltado la importancia de factores como el crecimiento demográfico desmedido y, vinculado a éste, una oferta excesiva de mano de obra descalificada; la existencia de una economía no diversificada caracterizada por su dependencia de un solo producto; factores psicológicos como el tradicionalismo y la resistencia al cambio; carencia de espíritu empresarial y consiguiente baja capacidad de organización y efectividad; relaciones sociales que frenan el crecimiento de la producción... La lista puede prolongarse mucho.

Después de la Segunda Guerra Mundial se consiguió un avance importante en el estudio del tema. El término desarrollo y su antónimo –subdesarrollo– se impusieron desplazando a otros como los de progreso, evolución, crecimiento, atraso, decadencia, etcétera, que carecían de una precisión necesaria para el análisis. De mayor trascendencia fue el surgimiento de la teoría llamada estructuralista, que concibe tanto al desarrollo como a su opuesto, no como el resultado de la acción de un solo factor sino de la influencia simultánea de una compleja matriz de elementos que interaccionan entre sí, no siendo ninguno inteligible aislado del conjunto.³

2 Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, trad. Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 92.

3 Osvaldo Sunkel y Pedro Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI, 1979, p. 34-36.

Manuel Cazadero

Este enfoque encuentra su forma más acabada en un modelo de la economía mundial concebido como un sistema estructurado compuesto por dos partes asimétricas –centro y periferia– que se complementan, permitiendo un continuo desarrollo del conjunto, pero cuyos frutos benefician principalmente a las naciones desarrolladas que integran el centro, dando como resultado que la brecha que las separa de las periféricas se amplíe con el paso del tiempo.⁴

Inspirados en las tesis estructuralistas, en los años siguientes, surgió un gran número de estudios tanto teóricos como empíricos, a medida que se analizaba cada vez más detalladamente el comportamiento de las economías subdesarrolladas y sus relaciones con el polo industrializado del sistema económico mundial.⁵ Otra derivación del estructuralismo fue la teoría de la dependencia, que se apartó de éste hasta constituirse de hecho en una postura alternativa.

En la actualidad todo esto pertenece al pasado. Estas tesis han perdido importancia, tanto como fuente de inspiración de las políticas económicas de los gobiernos, como dinamizadores de la vida académica. Pueden contarse entre las víctimas de la crisis que ha agobiado a los países subdesarrollados durante la última década.

44

II

En vista de lo anterior, hoy parece más importante que nunca que se avance en el análisis del doble fenómeno del desarrollo y el subdesarrollo y, como ya se ha afirmado, cualquier intento en esta dirección debe ser bienvenido. En este breve ensayo se pretende, precisamente, presentar el resultado del esfuerzo por encontrar nuevos enfoques sobre esta problemática. No se trata de ofrecer una teoría acabada, objetivo que desborda el grado de progreso que se ha logrado, por lo que únicamente se intenta someter al análisis de los lectores una reflexiones que al nivel

⁴ *Idem*, p. 37.

⁵ Raúl Prebisch, prólogo a Octavio Rodríguez, *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, México, Siglo XXI, 1980.

ACERCA DEL SUBDESARROLLO

de hipótesis pueden servir de base para un intercambio de ideas que permita posteriores avances.

De estas reflexiones, la más importante y que servirá de núcleo aglutinador a otras ideas cuando se alcance una teoría sobre esta temática, es la que establece una clara diferencia cualitativa entre capital y capitalismo.

Existe consenso acerca del capital como un tipo especial de riqueza de carácter dinámico, que crece al moverse o, dicho en otra forma, que al funcionar se reproduce a sí misma en forma ampliada. El capital puede existir, y en esto tampoco existe polémica, en tres formas: como capital mercantil, esto es, como un cúmulo de mercancías y dinero dedicado a actividades comerciales: como capital bancario, formado especialmente por dinero destinado a ser prestado mediante el pago de intereses y, por último, como capital productivo constituido por una masa de bienes, terrenos, edificios, maquinaria, etcétera y dinero, destinados a la producción.

En contraste, el término capitalismo no ha sido utilizado con el mismo grado de claridad. Para muchos es sinónimo de capital: donde hay capital automáticamente existe capitalismo. Para algunos, por el contrario, el capitalismo es un tipo de mecanismo económico muy restringido que implica operaciones en gran escala y a grandes distancias, lo que genera situaciones privilegiadas que permiten obtener ganancias desmesuradas.⁶

Entre muchas, la mejor descripción del capitalismo es como *forma específica de organización social* caracterizada por el hecho de que el capital controla la estructura productiva de esa sociedad. En estas condiciones capital y capitalismo son dos cosas distintas. Es posible que haya capital sin que haya capitalismo. En realidad ésta es la forma en que han funcionado todas las grandes civilizaciones, con muy escasas excepciones en algunas sociedades de los últimos siglos.

En efecto, las grandes civilizaciones se han caracterizado por desarro-

⁶ Tal sería el caso de Fernand Braudel en su obra magna, *Civilización material, economía y capitalismo*, trad. Isabel Pérez-Villanueva Tovar, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Manuel Cazadero

llar importantes flujos comerciales, que se han constituido en pieza fundamental de su prosperidad y poderío. Este hecho se presenta tanto en las civilizaciones clásicas de Europa –griega, romana- como en otras partes del mundo, vgr. la América precolombina. Esto significa que en *todas esas sociedades existió capital*. Sin embargo, *en ninguna de ellas existió capitalismo*, ya que la producción se llevaba a cabo con diversos tipos de organización social, pero fuera del control del capital. En esas sociedades el capital era un elemento exógeno a la estructura productiva, que se mantenía en la superficie de la sociedad sin penetrar en la vida cotidiana de la mayor parte de los individuos, que realizaban sus tareas regulados por instituciones esclavistas, feudales, etcétera. En síntesis, en esas sociedades existía capital, pero no capitalismo.

Una segunda hipótesis de trabajo es que la causa por la que el capital se mantenía en la superficie de la estructura productiva de esas sociedades, sin penetrarla, no era por que así conviniera a los intereses de éste, sino porque una serie de barreras institucionales le impedía hacerlo. En cada caso la naturaleza de dichas barreras varía, pero en todos, esos elementos que pueden ser de muy diversa índole –ideológicos, políticos, sociales, etcétera- forman una estructura que constituye una coraza que impide la entrada del capital al ámbito de la producción, dando como consecuencia que las sociedades no se conviertan en capitalistas.

La Civilización Occidental surgida en el occidente europeo se formó, al igual que las otras, en el marco de una estructura no capitalista, el feudalismo, pero llegó a transformarse en la primera civilización capitalista de la historia. Ésta sería la tercera hipótesis, el capital atravesó la coraza que aislaba el sistema productivo y lentamente lo fue dominando, transformándolo de acuerdo a los dictados de su propia racionalidad.

Como resultado de esta metamorfosis, la sociedad europea occidental adquirió un poder que la condujo a ocupar una posición hegemónica, origen de la división del mundo en dos porciones profundamente desiguales conocidas bajo las etiquetas de desarrollo y subdesarrollo.

Finalmente, y ésta es la última de las hipótesis, observamos que la formación de una sociedad capitalista lejos de ser resultado natural de la evolución económicosocial, es un proceso complejo que únicamente se

ACERCA DEL SUBDESARROLLO

ha desarrollado en circunstancias excepcionales que convierten al capitalismo en un producto histórico de carácter "exótico".

Si proseguimos estas reflexiones asumiendo la validez de las hipótesis anteriores, encontramos que ciertos fenómenos históricos hasta ahora inexplicables, se tornan inteligibles. Dicho en otra forma, obtenemos respuestas a varias de las grandes preguntas planteadas por el mundo contemporáneo, que abren nuevas interrogantes que será necesario responder.

III

Al revisar la historia de los últimos cinco siglos, encontramos que el hecho más sobresaliente es el establecimiento de la hegemonía europea sobre el resto del mundo, la cual tuvo su manifestación más espectacular en la formación de inmensos imperios coloniales que llegaron a tener extensiones territoriales y poblaciones muy superiores a las de los países metropolitanos. En estos dilatados imperios los europeos impusieron su cultura, incluyendo idioma, instituciones, leyes, etcétera. Pero la penetración europea rebasó con mucho el ámbito de esos territorios imperiales, afectando a pueblos que conservaron su independencia política, de manera que hacia fines del siglo XIX, la influencia de Europa terminó abarcando el planeta entero. Desde luego, el grado de penetración varió mucho de un lugar a otro: en algunos casos las poblaciones nativas fueron prácticamente exterminadas y sus territorios ocupados con inmigrantes europeos, generando naciones como Canadá o Argentina, que son verdaderas prolongaciones de Europa; en otros los habitantes originales no sólo consiguieron sobrevivir, sino que conservaron su cultura más o menos intacta, como China o Japón. Pero en todas partes se estableció la hegemonía europea, especialmente en el terreno económico y tecnológico. Por cierto, el resto del mundo también influyó en Europa, en cuya cultura se introdujeron muchos elementos procedentes de las colonias, desde cultivos, como la papa o el maíz hasta invenciones como la pólvora o la brújula, incluyendo infinidad de términos que enriquecieron

Manuel Cazadero

los lenguajes europeos. Pero estas aportaciones en manera alguna, pueden oscurecer el hecho fundamental de que las relaciones de Europa con las otras partes fueron profundamente asimétricas y condujeron al fenómeno que sin exageración puede llamarse europeización del mundo.

En el siglo XV Europa era simplemente una de varias regiones civilizadas en el escenario mundial. Ni por su riqueza, ni por su poderío militar, tenía una influencia mayor que otras regiones o países.⁷ Pero al finalizar el siglo XIX, Europa era en ambos rubros avasalladoramente más fuerte que cualquier otro país o región, con excepción de Estados Unidos, prolongación europea.

Mas, utilizar genéricamente el término Europa induce a una visión deformada de este proceso, dando lugar a suponer que numerosos pueblos tuvieron participaciones similares en el mismo, cosa que no fue así. Las naciones balcánicas, por ejemplo, lejos de desbordarse hacia otros continentes, fueron, por el contrario, dominadas por una potencia asiática, el Imperio Otomano.

Tres naciones situadas en los dos extremos de Europa —España, Portugal y Rusia— tuvieron un papel destacadísimo en la dominación política y militar de otros continentes, pero modesto en el establecimiento de la hegemonía económica que resultó la más extensa, pues alcanzo a todos los territorios del mundo, así como la más duradera, sobreviviendo incluso a la destrucción de los imperios coloniales.

Es pues evidente que la participación de las diversas naciones europeas en el proceso de europeización del mundo fue muy desigual. La hegemonía económica, la más importante para los propósitos de este análisis, fue resultado de la labor histórica de los habitantes de una estrecha franja de territorio que se extiende de Inglaterra al norte de Italia. Son las naciones ubicadas total o parcialmente en esta franja las que se convertirían en desarrolladas.

Ahora bien, fue precisamente en esta franja, donde surgió el capitalismo. Fue en estos países donde el capital logró romper la coraza

⁷ Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, New York, Vintage Books, 1987, p. 3-16.

ACERCA DEL SUBDESARROLLO

defensiva de la estructura productiva y penetrar en su interior. La importancia de este proceso radica en que dotó a esas sociedades de un dinamismo y poderío que les permitió dominar paulatinamente a otras, tanto dentro como fuera de Europa. En efecto, la condición del progreso del capital adentrado en la esfera de la producción e incluso de su supervivencia fue la de comunicar a los nuevos factores que iba controlando un elemento esencial: la productividad. El capital se preocupó no únicamente de la eficiencia de los elementos productivos individuales, sino de lograrla para los conjuntos más o menos amplios que iban quedando bajo su control. El empresario debe poder organizar tanto a los trabajadores que contrata, como a las cosas –materiales, herramientas, maquinaria– utilizadas por éstos, para procurar las mejores condiciones de calidad y costo, lo cual involucra operaciones de muy diversa índole. El manejo de los recursos humanos implica evaluar correctamente las capacidades y deficiencias de los individuos, dotarlos, en caso necesario, de los conocimientos y habilidades requeridos, ubicarlos en los puestos necesarios para obtener su mejor desempeño y, por último, lograr que el conjunto de ellos constituya también una unidad eficiente, pues no basta que lo sean en lo individual.⁸ El resultado de la eficiencia impuesta por el capital a la estructura productiva, al reordenarla de acuerdo a sus necesidades, ha provocado la incapacidad de otras economías no capitalistas para competir con dicho sistema. La experiencia histórica ofrece numerosos ejemplos, como la derrota del Sur esclavista frente al Norte capitalista en los Estados Unidos y el derrumbe de la República Democrática Alemana ante el embate de su homóloga occidental, para mencionar sólo dos casos en los que por haberse dado la confrontación en el interior de naciones temporalmente divididas, es posible arribar a conclusiones más precisas.

Otro aspecto de la europeización del mundo, que refuerza las pruebas del enorme poderío que genera el capitalismo en las sociedades que se organizan de acuerdo con dicho modelo, es la enorme desproporción

⁸ Werner Sombart, *El burgués, Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 65.

Manuel Cazadero

entre el territorio que corresponde a los países de Occidente europeo donde se originó este proceso y la totalidad de las tierras del planeta sobre las que impuso su dominio. No es posible dar cifras precisas acerca de la relación que guardan ambas áreas, pues existen países que han sido el escenario del desarrollo del capitalismo, otros que no han participado en ese proceso y otros cuya situación es ambigua dado que están ubicados en una zona crepuscular entre ambas posiciones. Pese a estas diferencias se puede afirmar que el territorio de los países capitalistas que europeizaron el sistema económico mundial no es mayor al dos por ciento del total que llegaron a someter bajo su influencia.

IV

50 | Puede afirmarse que desde el punto de vista del desarrollo del capitalismo, una sociedad atraviesa por tres fases que implican diferencias esenciales. En la primera no existe excedente económico y, por tanto, tampoco existe comercio ni capital. Se trata una sociedad de autoconsumo. En la segunda ya se genera un excedente y cierta porción de éste es mercantilizada, apareciendo con ello el capital. Sin embargo, éste aún es un elemento externo a la producción, cuya organización se realiza según un modelo precapitalista, autoprotegido por una serie de elementos contra la irrupción de aquél. El capital se mueve en la superficie del conjunto de la sociedad, y en estas condiciones existe capital pero no capitalismo. En la última fase, el capital consigue de algún modo romper la barrera defensiva y penetrar en la estructura productiva transformándola de acuerdo a sus necesidades: esto es lo que constituye al capitalismo.

El potencial que cada uno de estos tipos de sociedades desarrolla es extraordinariamente desigual, mientras que las primitivas, incapaces de generar excedentes económicos han sido eliminadas por millares del escenario histórico, muchas veces sin dejar huella, la sociedad capitalista alcanzó un dinamismo fundamental en el proceso de europeización mundial en diversos ámbitos, pero básicamente en el económico.

ACERCA DEL SUBDESARROLLO

Pero el capital por sí mismo no puede generar tal poderío mientras opera dentro de los límites del comercio, sin penetrar los mecanismos productivos de manera de dotarlos de la eficiencia que demanda su propia esencia. Esto es lo que explica que hoy día, cuando tantos gobiernos tratan de modernizar las sociedades que rigen, fracasen al intentar lograr esa meta simplemente estableciendo un mercado mediante la liberalización del comercio. El mercado únicamente puede enviar señales acerca de las necesidades y deseos de los consumidores, pero no puede garantizar que esas señales sean respondidas si el sistema productivo carece de la capacidad necesaria para hacerlo. Esa capacidad, que depende de innumerables factores, es lo que el capital paulatinamente generó al introducirse en el interior de ciertas sociedades transformándolas en capitalistas. Es preciso insistir, la existencia del capital no implica la del capitalismo, siendo éste el factor que proporcionó la hegemonía a unas cuantas naciones desarrolladas sobre el resto de las sociedades cuyo subdesarrollo es el reverso del desarrollo de aquéllas.

Parece conveniente detener aquí estas reflexiones, planteadas como punto de partida para la discusión que se pretende. Tal vez muchas de estas ideas no resulten muy atractivas, dado que presentan una realidad que implica que el desarrollo de una sociedad no puede lograrse simplemente por medio de la liberalización de la economía y menor presencia del Estado en la producción, sino que es preciso encontrar los mecanismos que doten a la estructura productiva *en conjunto* de la eficiencia que el capitalismo logró en el mundo desarrollado, sea siguiendo la misma ruta o bien una alternativa, en la inteligencia de que esto no es fácil, por lo que es necesario abandonar posturas voluntaristas que prometen mucho y entregan poco –si se exceptúa el torrente de retórica que producen.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS: EL MESTIZAJE DE UNA TRADICIÓN

*Herón Pérez**

Problemas de la Candelaria con el calendario

El 2 de febrero de cada año, en una fiesta religiosa que sigue llamándose de la Candelaria, en ciertos barrios de Zamora, como en la Cañada de los Once Pueblos, en Michoacán, aún sobrevive la costumbre de reunirse en tertulia, al atardecer, familiares y amigos, en torno a una lumbrada frente a la puerta de su casa, entre tamales, buñuelos, atole, ponche y demás antojitos navideños, con el pretexto de una serie de rituales, en que se empalma lo religioso con las relaciones de parentesco, y que se han ido configurando en torno al "levantamiento del niño".

Lo que ha dado el nombre a la tradición que nos ocupa es la procesión que en esta fecha se hacía portando candelas benditas. Según el *Martirologio Romano* la de la Candelaria es la fiesta de la "Purificación de la Virgen María, llamada por los griegos *hypapante* del Señor". La actual festividad de la Candelaria en la liturgia romana es el resultado del empalme de dos fiestas en una: purificación de María y presentación de

53

* El Colegio de Michoacán.

Herón Pérez

Jesús en el templo. La ambivalencia simbólica de una vela encendida hizo el resto: la luz –símbolo cristológico– y el fuego símbolo de la purificación de María.

Para el hombre occidental común y corriente, las fiestas relacionadas con la Navidad tienen un valor conmemorativo; es decir responden estrictamente a un calendario de algo sucedido hace exactamente 1991 años. Según el mito cristiano, el 25 de diciembre del año uno –o del año cero– de nuestra era, la era cristiana, en Belén de Judá, en un pesebre, María de Nazareth, una virgen desposada con un carpintero también nazarethano llamado José, habría dado a luz a su hijo primogénito Jesús –en realidad hijo de Dios y salvador del mundo–, concebido por obra del Espíritu Santo. Es lo que dice el *Martirologio Romano*¹ el 25 de diciembre en su estereotipado y solemne lenguaje. Cuarenta días después, el 2 de febrero, María se habría presentado en el templo con dos palomas para realizar el rito de purificación prescrito en el Levítico a las parturientas. Todo esto habría sido fijado en un calendario por los cristianos primitivos y pasando siglos y milenios habría llegado hasta el 2 de febrero pasado.

54

El asunto de las fechas

Pese a la solemnidad del texto del *Martirologio*, no sabemos la fecha exacta del nacimiento de Jesús de Nazareth. El tercer evangelio trae dos datos: que Jesús de Nazareth nació "en tiempos de Herodes" y que el emperador Augusto mandó "hacer un censo del mundo entero", el primero que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria. El primer evangelista,² en cambio, dice que "Jesús nació en Belén de Judea en tiempos del Rey Herodes", que vinieron unos magos de oriente a adorarle, que Herodes tramaba matar al niño pero que, finalmente, es burlado por los magos con ayuda de un ángel, y que para vengarse mandó matar a todos los niños betlemitas menores de dos años, tiempo en que,

¹ Cfr. *Martyroloquim Rumanum*, Mechelen, H. Dessain, 1903, p. 241.

² Mt 2, 1ss.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

dijeron los magos, habían visto por primera vez la estrella que los había guiado hasta allí.

Los textos anteriores forman parte de una literatura muy frecuente en los dos primeros siglos de la era cristiana elaborada sobre la base de que, como no se tenían noticias ciertas acerca del nacimiento de Jesús de Nazareth, las comunidades cristianas crearon tradiciones literarias según la idea teológica que se habían formado al respecto. No es éste el momento ni el lugar para mostrar las concepciones tan diferentes entre sí que subyacen a los relatos de la infancia en ambos evangelios.³

Quirino llegó a Judea como legado imperial y realizó en el 6 o 7 d.C. un censo de los habitantes y de sus propiedades con fines fiscales. Ya Schürer,⁴ discutió con abundancia de datos y fuentes lo relacionado con este censo de Quirino. Su principal conclusión es que el censo de Quirino no pudo tener lugar en tiempo de Herodes, por no haber sido gobernador de Siria durante la vida de Herodes.⁵

Por otro lado, ya sabemos con certeza que Herodes el Grande murió el año 4 antes de Cristo.⁶ Schürer se encargó de probarlo sin lugar a dudas. Por tanto, y aunque no sabemos con certeza ni el año, ni, mucho menos, el día del nacimiento de Jesús, de acuerdo con los evangelios y según lo dicho sobre la muerte de Herodes, Cristo nació hacia el año 6/7 antes de Cristo. Los textos evangélicos anteriores, como quiera, siguen

55

³ Entre el enorme cúmulo de bibliografía que hay sobre el asunto, me permito citar sólo a Raymond E. Brown, *El Nacimiento del Mesías*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1982. Allí encontrará el lector interesado las más importantes referencias bibliográficas sobre el asunto. Véase, especialmente, las páginas 34s, 49s, 90s, 118s, 163, 200s, 234, 260s, 294, 340s, 381, 410, 453s, 491, 519 y 594. En esta última página, en efecto, Brown ofrece una selecta bibliografía sobre la cuarta égloga de Virgilio que habla, como se sabe, de una virgen y de un niño de origen divino ante quien la tierra entera, temblorosa, se inclinará; y quien dará origen a una edad dorada de paz, cuando desaparezcan los "últimos vestigios de maldad".

⁴ Emil Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Vol. I, Madrid, Ed. Cristiandad, 1985, p. 517. Este libro, ahora puesto al día, es conocido, simplemente, como "el Schürer".

⁵ E. Schürer, *op. cit.*, p. 515-550.

⁶ Schürer, *op. cit.*, p. 424s.

Herón Pérez

estando a la base del calendario cristiano en fiestas como la Navidad y la Candelaria.

La fiesta del Sol invicto

Tampoco se sabe con certeza cuándo se empezó a celebrar la fiesta de Navidad el 25 de diciembre.⁷ Los datos arrojados por la arqueología sólo permiten conjeturas. Por lo pronto, se sabe que en los primeros años, probablemente a principios de siglo II, la fiesta de Navidad se celebraba junto con otras dos fiestas teofánicas, los reyes magos y el bautismo de Jesús, unos días después del solsticio de invierno, dentro de los primeros diez días de enero. Del año 336 tenemos el testimonio más antiguo —el calendario filocaliano— de que la celebración de la Navidad tenía lugar, en forma conjunta con las dos fiestas teofánicas señaladas, por esas fechas. Después, en fecha que desconocemos, la Iglesia Romana separó la Navidad de las otras dos fiestas; los armenios monofisitas aún celebran la Navidad el 6 de enero.

56

El traslado de la fiesta al 25 de diciembre parece haber tenido como objetivo contrarrestar el culto al sol invicto que empezó a tener mucha popularidad en Roma desde Caracalla, quien a principio del siglo III (211-217) había fomentado el culto al dios solar sirio *Sol invictus*.⁸ Tras la muerte violenta de Heliogábalo ocurrida en 222, quedó proscrito el culto al sol entre los romanos; hasta que Aureliano (270-275) lo introdujo con éxito, nuevamente por razones políticas: para asegurar la unidad del Imperio. Al decir de Eliade, "fueron cuidadosamente eliminados los elementos sirios y el servicio se confió a los senadores romanos. Se fijó

⁷ Sobre esta cuestión, puede consultarse, entre el caudal bibliográfico que hay sobre el tema, L. de Echeverría, B. Llorca, S.J., L. Sala Balust y C. Sánchez Aliseda, *El año cristiano*, 4 tomos, Madrid, BAC, 1960. Véase especialmente el tomo IV. Véase, igualmente, Manuel Garrido O.S.B., *Curso de liturgia romana*, Madrid, BAC, 1961.

⁸ Para todo esto véase Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, p. 357-401.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

el aniversario del *Sol invictus* el 25 de diciembre, día natalicio de todas las divinidades solares orientales".⁹

La fiesta cristiana de la navidad parece haber sido trasladada hacia el año 330, en tiempos de Constantino (306-337), al 25 de diciembre. Con ello se quería significar a Cristo como el verdadero *Sol invictus*. Es importante observar que, a partir del año 315, empiezan a aparecer en las monedas los primeros símbolos cristianos. Probablemente sea por estas fechas cuando tiene lugar el cambio de la fiesta de Navidad al 25 de diciembre. El mensaje recabado de la célebre visión de Constantino fue en el sentido de la prevalencia de Cristo sobre el Sol: Cristo es el verdadero sol invicto. Sólo faltaba trasladar la fecha del nacimiento de Jesús al 25 de diciembre, día en que se festejaba el nacimiento del *Sol invictus*.

Esa tradición se encuentra ya firme en el evangelio apócrifo tardío conocido como *Liber de infantia salvaturis* –probablemente obra de un erudito y elegante compilador carolingio del siglo IX–; presenta a la parturienta que atendió a María en el momento del nacimiento de Jesús diciendo que "el niño lanzaba resplandores, lo mismo que el sol".¹⁰

57

El simbolismo del sol

El simbolismo del sol es múltiple: luz y calor, en primer lugar. El sol es como una gran lumbrada. Éste es, por cierto, el nombre que se le da en la tradición sacerdotal a la creación del sol.¹¹ En las lenguas semíticas de una misma raíz (*'ur*) se derivan tanto los vocablos que significan "luz", como los que significan "fuego" y "candelero". El sol es todo eso: luz, fuego y, ¿por qué no?, una gran candela. Esta tradición es acádica: los

⁹ *Op. cit.*, p. 358.

¹⁰ Aurelio de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Edición crítica y bilingüe, Madrid, BAC, 1984, p. 266ss.

¹¹ Gen 14-18.

Herón Pérez

vacablos emparentados, como 'or (la luz), están documentados casi exclusivamente en acádico.¹²

El sol es, en primer lugar, el dador de la luz, porque cada día vence las tinieblas de la noche. Las antiguas culturas se han impresionado siempre por el hecho de que el sol muere cada día y revive cada mañana. Como el hombre que cada noche se sumerge en el sueño –imagen de la muerte– para levantarse cada mañana con nuevas fuerzas. Por eso, el sol es la imagen de la estabilidad, la fuente de la vida, los egipcios, al menos durante el período de Akenaton, desarrollaron en el contexto del culto al sol una hermosa literatura. En Heliópolis, por ejemplo, circuló un significativo mito cosmogónico según el cual el sol tuvo al cielo como madre y a la tierra como padre; de acuerdo con el mismo mito fue el dios viento quien en la Creación separó la tierra del cielo.¹³

Los hebreos conformaron su cultura en contacto con los pueblos vecinos. En su literatura, en efecto, encontramos vestigios sumeroacádicos, hititas, egipcios y, desde lugeo, cananeos, por citar algunas culturas.

Si no el propio dios, para muchos pueblos el sol es una epifanía de la divinidad. Inmortal como Dios, pues resucita infaliblemente por la mañana: la muerte del sol por la tarde hace que la imaginación popular lo vea recorriendo por las noches el reino de los muertos; podrá, por tanto, ser guía de las almas en las regiones infernales y volverlas a llevar al día siguiente, con la mañana, a la luz. En una ulterior abstracción simbólica, Platón ve en el sol la imagen del bien. De hecho, desde muy pronto las culturas utilizaron las categorías luz –tinieblas en sentido moral; y si el sol es epifanía de Dios, entonces Dios es la luz de los hombres. Fuente de luz, de calor y de vida, los rayos del sol representan también las influencias celestes o espirituales recibidas por la tierra. El sol es símbolo del conocimiento intelectual. Según los antiguos mexica-

58

¹² Cfr. E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1978, p. 148. Véase, igualmente, G.J. Botterweck / H. Ringgren, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1973, p. 161.

¹³ En G.J. Butterwack / H. Ringgren, *op. cit.*, p. 162.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

nos vivimos en la era del quinto sol, bajo el signo de Xiuhtecutli, una de las divinidades del fuego. El sol es luz y es fuego, como una vela encendida, como una lumbrada.

La luz

El simbolismo de la luz alimenta las tradiciones más remotas de las culturas más antiguas. Los conceptos de luz y tenebras asumieron desde el antiguo Egipto un importante sentido espiritual: la luz es vida, liberación, prosperidad, salvación, felicidad, éxito.

Por los ya sabidos vínculos entre el cristianismo y la comunidad esenia de Qum-Ram y los no menos conocidos entre ciertos círculos gnósticos y el cristianismo, la luz es importante para la simbología cristiana y, por tanto, para la mentalidad occidental. El cuarto evangelio, por ejemplo, llama a Jesús "la luz verdadera, que alumbra a todo hombre" (Juan, 1,9) y lo hace decir, antes de curar a un ciego de nacimiento, "yo soy la luz del mundo, el que me sigue no camina a oscuras" (Juan, 9,5). Jesús es el sol de la verdad, el sol invicto, o, como dice Hesiquio de Batos, "sol que irradia la justicia": ello hace que el simbolismo de la luz enfatice sus vínculos con el fuego. Cristo, como el sol y como la candela, es a la vez fuego que purifica y luz que alumbra. En el ritual del bautismo cristiano se le entrega al bautizando una vela encendida simbolizando a Cristo. El arraigo de este simbolismo en el ceremonial cristiano puede verse, por ejemplo, en el hermoso texto denominado "pregón pascual" y que es, simplemente, un himno a la luz.

En la literatura de Qumram,¹⁴ para el libro conocido como *Regla de la guerra* (IQM) la historia es una guerra permanente entre dos bandos: los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas.

La idea de que el conocimiento es luz y la ignorancia tinieblas se

¹⁴ Entre la numerosa bibliografía existente actualmente sobre Qumram cito a M. Delcor / E. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumram*, Madrid, Cristiandad, 1987; Luigi Moraldi (editor), *I manoscritti di Qumram*, Turin, Unione Tipografico-editrice Torinese, 1971.

Herón Pérez

encuentra en el núcleo del gnosticismo cuyos vínculos con algunas de las tradiciones cristianas primitivas ya han sido señalados. La gnosis plantea que el conocimiento de Dios está en el conocimiento de sí mismo, pues el ser humano no es otra cosa que una centella de luz divina prisionera en el cuerpo humano; además, según la antropología gnóstica, el hombre está dotado de la psiqué, potencia injertada en el yo que pugna por mantenerlo en tinieblas.¹⁵

Que esta espiritualidad arraiga en Occidente lo muestra Tomás de Kempis quien, a principios del siglo XV, en su célebre libro *—La imitación de Cristo—* describe la vida cristiana precisamente como una "imitación de Cristo", cuyo objetivo consiste en "ser de veras iluminados y vernos libres de toda ceguera del corazón".

Para San Juan de la Cruz, uno de los más genuinos representantes de la mística española del siglo XVI, la vida es para el hombre como una noche oscura; empero, por la fe el humano puede "llegar a la divina unión de amor"¹⁶ que es la luz, por encima de toda ciencia. En el mismo sentido se expresa Santa Teresa en su poesía titulada "Monjas del Carmelo".¹⁷

Según don Marcelino Menéndez y Pelayo, los mismos terrenos fértiles que vieron crecer y alimentaron la mística del siglo XVI darán origen a una serie de sectas místicas —entre las que hay que mencionar, en primer lugar, el iluminismo y el pietismo— de las que da ampliamente cuenta don Marcelino en su erudita *Historia de los heterodoxos españoles*.¹⁸ Del arraigo que este tipo de simbolismo de la luz mostró en los niveles más profundos de la religiosidad popular cristiana dan fe las numerosas huellas que estas sectas dejaron en los archivos novohispanos de la Inquisición.

El simbolismo de la luz, por lo demás, es prácticamente uno de los

¹⁵ De entre la numerosa bibliografía existente sobre la gnosis, por razones prácticas cito sólo a Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1982, especialmente p. 170 y siguientes; Robert Haardt, "Gnosis", en *Sacramentum Mundi*, Vol. III, Barcelona, Herder, 1984, p. 291s.

¹⁶ San Juan de la Cruz, "Subida al Monte Carmelo" en *Obras completas*, undécima edición, Madrid, BAC, 1982, p. 149.

¹⁷ *Obras completas*, séptima edición, Madrid, BAC, 1982, p. 514.

¹⁸ 3a. edición, Vol. II, Madrid, BAC, 1978, p. 145s.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

universales de la cultura. Tanto para la *Qabbalah*, el *Corán*, el *Rig-Veda* o el mazdeísmo, por no mencionar sino un par de ejemplos, aparece la luz como la forma suprema en la transformación de la realidad, el paradigma de la vida, de la felicidad, del triunfo. La contraposición luz-tinieblas es analogada, en muchas culturas, a la oposición vida-muerte, cielo-tierra. La luz es vida; las tinieblas, muerte. En las imágenes de la China antigua una época sombría va siempre seguida de una época luminosa, pura, regenerada.¹⁹

En concreto, del simbolismo del sol, la magna luminaria, la liturgia romana retomó, valiéndose de una cotidiana y práctica candela, dos elementos: la luz que ilumina y el fuego que purifica. La luz, como el sol mismo, era desde la Biblia un símbolo cristológico: la luz impregna todos los rincones de la comprensión que el hombre –sobre todo el heredero del judeocristianismo– tiene de su realidad, como caminante por un sendero que se transita al paso del tiempo en el trayecto de la vida humana; luz es acertar la pisada, no salirse del camino, esperar una meta al final; y, por eso, la luz es gozo, esperanza, felicidad: es vida.

En la ceremonia del fuego y en la procesión con el cirio encendido en el fuego nuevo recién bendito, la liturgia pascual cristiana ofrece el sentido que originalmente se daba a la procesión con las candelas en la epifanía de la Candelaria; el resucitado es la luz del mundo, la otra fiesta empalmada en la Candelaria es la de la purificación de María, idea asociada por las más antiguas culturas al fuego.

61

Fuego

Muchas culturas conocen, en efecto, rituales ígnicos. Como el agua, el fuego es símbolo de transformación y regeneración: de allí el sentido del ritual del fuego nuevo. Para muchas culturas primitivas, entre ellas las mesoamericanas, el fuego es una emanación del sol, es su representante sobre la tierra. Por eso se le relaciona con el rayo y el relámpago, y

¹⁹ Cfr. J. Chevalier / A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 663.

Herón Pérez

también con el oro. Frazer recoge muchos rituales en los que se atribuye a las antorchas, las lumbradas, las ascuas y aun a las cenizas, el poder de provocar el crecimiento de las siembras y el bienestar de humanos y de animales.

Las interpretaciones que se suelen dar a los festivales ígnicos son, por lo general, dos: para unos se trata de magia imitativa, cuyo objetivo es asegurar la provisión de luz y calor en el sol: que el sol no se apague; para otros, el fuego tiene una función purificatoria y apotropaica. De hecho, estas dos interpretaciones son complementarias.²⁰

El fuego, pues, purifica, regenera y protege. Amén de la ceremonia del fuego nuevo mencionada, la tradición católica festeja la venida del espíritu sobre la naciente iglesia el día de Pentecostés, que desciende en forma de lenguas de fuego que se posan sobre los asustados discípulos del nazareno muerto en la cruz.

Por otra parte, la ambivalencia del fuego proviene de su carácter destructor. El fuego aparece como elemento de castigo en el infierno cristiano. Sin embargo, el fuego es el elemento principal de los ritos de purificación en las culturas agrarias. Los campos son incendiados para que se embellezcan luego con el manto verde de la naturaleza que revive. En el Popol-Vuh, por ejemplo, los héroes gemelos, dioses del maíz, perecen sin defenderse en la pira encendida por sus enemigos, para renacer luego, encarnados en el brote verde del maíz.

Los rituales del fuego nuevo, a veces, como en la quema antes de la siembra, perpetúan con otra, la imagen del grano que muere para renacer. Otras veces tienen un carácter apotropaico. La ceremonia del *fuego nuevo* en la cultura náhuatl tenía, en efecto, este carácter: era una ceremonia de conjura. Al cumplirse los 52 años del siglo mesoamericano, a la media noche del último día, se tenía que encender el *fuego nuevo* para conjurar el peligro que con el siglo viejo se acabara también el mundo. Corona Núñez²¹ refiere la transferencia de este ceremonial a *Tingambato*, vocablo que significa, precisamente, lugar "donde se encien-

²⁰ Véase Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, p. 209s.

²¹ José Corona Núñez, *Mitología tarasca*, Morelia, Michoacán, SEP, p. 35s.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

de el fuego nuevo". En todo caso, en la ceremonia del fuego nuevo lo importante es su función; proteger el nuevo siglo de los males que lo amenazaban. El fuego para los aztecas era, ante todo, motor de la regeneración periódica.

Las lumbradas zamoranas: donde las tradiciones se juntan

La lumbrada es el único elemento de los que integran la Candelaria zamorana que no tiene una relación directa con el ciclo navideño cristiano. A la puerta de cada hogar, en los barrios en que esto aún perdura, al atardecer se enciende una gran fogata en torno a la cual se reúnen en tertulia los parientes y amigos a comer tamales, buñuelos y atole para, quizás, después "levantar" al niño. Es cierto que la lumbrada tiene en común con las candelas la luz y el fuego y, desde luego, su referencia al sol. Pero es de índole distinta. La candela es una luz que acompaña, es movable, la lumbrada es estática, no se mueve; se parece más a un acto de ritual.

Como sea, es uno de los elementos típicos de la fiesta del 2 de febrero en el Bajío Zamorano. Hay zamoranos que aún recuerdan las grandes lumbradas que circundaban Zamora desde Los Espinos, San Juan, La Escondida, La Rinconada o La Saucedá en donde habían quienes se disputaran las mejores rajás de ocote para que ardieran toda la noche entre ponches, buñuelos, tamales, atole y plática de la familia reunida en torno al fuego. El deslizamiento del Cristo Sol Invicto a la lumbrada es bien perceptible semánticamente. El sol es luz y es fuego, como las candelas, como las lumbradas. Como en las euroasiáticas, también entre las tradiciones americanas se aprecia el simbolismo de la luz y el fuego y el del sol.

El sol, ya se sabe, es el elemento central de las principales cosmogonías mesoamericanas. Una de ellas imagina una reunión de dioses primordial que crea al sol y le asigna la función de alumbrar el mundo y de poner orden en el caos cósmico. Con el nacimiento del sol empieza la vida cotidiana.²²

²² Cfr. Luis Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo Sol*, p. 45.

Herón Pérez

Entre los textos de los días de la conquista que han llegado hasta nosotros hay uno que es conmovedor por muchas razones. Se le conoce como *El libro de los coloquios*.²³ Se trata, en pocas palabras, de las estratagemas y presiones que ejercieron aquellos frailes sobre los intelectuales nahuas para que se convirtieran al cristianismo. Allí aparece el culto al sol entre las cosas más combatidas y vituperadas por los frailes.²⁴

En la cultura mexicana contemporánea no son raras las instituciones, tanto religiosas como profanas, mitad europeas o asiáticas y mitad nativas. Se puede decir que son instituciones mestizas. En el refranero mexicano, por ejemplo, abundan los refranes mestizos: la mayor parte de las veces la estructura paremiológica es española y los simbolismos o el sentido son mexicanos. También hay mitos mestizos. Sin duda, la más ilustre de las tradiciones mestizas es, desde luego, la Virgen de Guadalupe. Es que el pueblo moldea las tradiciones, no importa su índole, hasta darles un estilo propio, el estilo tradicional.²⁵

Es muy sabido que una de las técnicas usadas por los primeros frailes predicadores fue la de conciliar las tradiciones nativas con los dogmas predicados buscando equivalencias. Así, San Juan Bautista encontró su homólogo americano en Huracán, María en la luna. *Tonantzin* fue sustituida por la Virgen de Guadalupe. Quetzalcoatl por Santo Tomás,

64

²³ Don Miguel León Portilla acaba de hacer una hermosa edición con el nombre de *Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1986.

²⁴ p. 115.

²⁵ Como ejemplo de este mestizaje literario podríamos mencionar a la literatura hagiográfica que abundó, por ejemplo, en el siglo XVII novohispano; aunque con profundas raíces en la literatura española profana, la trama de esta literatura está tejida en torno a estructuras textuales hagiográficas y tiene como finalidad principal justificar reivindicaciones criollas. Este caudal literario aún aguarda a los estudiosos que lo saquen del olvido y le quiten las ignominias en que lo tienen sumido tanto los imperantes tabúes laicistas como las asechanzas siempre a flor de piel del clericalismo político mexicano.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

etc. Luis Reyes muestra las numerosas correspondencias entre Huitzilopochtli, hijo del Sol, dios de la luz, y Cristo.²⁶

Fiesta de año nuevo o fiesta del fuego nuevo, la lumbrada con sus reminiscencias de los tiempos ya remotos en que se gestaban las tradiciones, parece rescoldo de fogones ancestrales. Se desconoce con certeza el origen del pueblo puréhecha. Aunque la mayor parte de las explicaciones los quieren emparentar con los aztecas. A ello se opone "la lengua tarasca que por ningún lado está afiliada con la náhuatl y que generalmente se clasifica como familia aparte, entre las lenguas mexicanas".²⁷ De cualquier modo, al tiempo de la conquista "habían absorbido mucho del patrón cultural de Mesoamérica".²⁸ Por lo demás, los puréhecha no eran el único grupo indígena en Michoacán al tiempo de la conquista española: estaban los matlazincas o pírinidas, grupo otomiano venido del valle de Toluca. Y un grupo de nahuahablantes conocidos como tecos o teocuitlatecos que, llegados a la región antes que los puréhecha, se fundieron con los habitantes anteriores.

No sería pues descabellado ante el desconocimiento que tenemos de los calendarios michoacanos, apoyarnos en paralelos nahuas y en las actuales tradiciones puréhecha. *La relación de Michoacán*, incompleta, sólo trae una mención —y ésta despectiva— al calendario.

Sin embargo, también entre los puréhecha el Sol era la divinidad principal bajo el nombre de Curicaueri. De allí que el fuego sea el elemento central de las tradiciones puréhechas. Curicaueri, en efecto, cuyo nombre significa el Gran Fuego o la Gran Lumbrada, es al mismo tiempo dios del fuego y dios solar. El mandamiento principal puréhecha era traer leña para los cues y mantener el fuego siempre encendido. La obligación fundamental del Cazonci, monarca absoluto, era, además de conquistar la tierra en nombre de Curicaueri, mantener siempre vivo el fuego en los templos, principalmente en el de Tzintzuntzan.²⁹

65

²⁶ Luis Reyes, *op. cit.*, p. 50.

²⁷ Benedict Warren, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, segunda edición, Morelia, Fimax, 1989, p. 9-10.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Cfr. Corona Núñez, *op. cit.*, p. 27-32.

Herón Pérez

"Las fiestas suceden en un tiempo sagrado", dice Eliade,³⁰ parten del deseo de abolir el tiempo profano ya transcurrido y de instaurar un tiempo nuevo: son cortes de tiempo que tienen que ver con la renovación de las reservas alimenticias para asegurar la continuidad de la vida de la comunidad. Los ritos de celebración de año nuevo tienen también, por lo general, un carácter apotropaico y purificadorio.³¹

¿Por qué no pensar, entonces, que como aquellas fogatas rituales que purificaban de presagios el ambiente para la llegada del nuevo siglo en el mundo náhuatl, la lumbrada es a la par que una reminiscencia de las fogatas religiosas ancestrales, una ceremonia de conjura para recibir el año nuevo? De hecho, actualmente las comunidades puréhpecha celebran el año nuevo la noche de cada primero de febrero con la ceremonia del fuego nuevo. ¿Por qué no imaginar las antiguas fiestas de año nuevo entre los puréhpecha como una magna lumbrada? ¿Por qué no pensar en algún ciclo agrícola que daba comienzo a principio de febrero? ¿Por que no, en fin, pensar en la lumbrada como una de esas tradiciones mestizas –mitad euroasiáticas y mitad indígenas– que, aunque bautizada, conserva los restos de la antigua ceremonia de año nuevo?

66

Entre los indicios que de ello ofrecen las culturas indomexicanas menciono, para este propósito, los siguientes. En primer lugar, la tradición del comienzo del año agrícola en Astacinga, Veracruz, recogida con estas palabras por Oswaldo A. Romero Melgarejo.³²

Antes de realizarse las siembras de maíz, chícharos y otros productos, se llevan los granos al templo católico donde el sacerdote visitante los bendice en la misa que se celebra en honor de la Virgen de la Candelaria en el mes de febrero.

³⁰ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972, p. 355.

³¹ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires / Barcelona, Emecé Editores, 1960, Colección Piragua, p. 57s.

³² *La castellanización como efecto de la migración temporal: el caso de Astacinga, Ver.*, Xalapa, tesis presentada en la Fac. de Antropología de la Univ. Veracruzana, 1979, p. 138.

DE LA CANDELARIA A LAS LUMBRADAS

Para esta comunidad indígena, la renovación de las siembras tiene lugar en febrero, en la misa de la Candelaria, donde se bendicen las semillas para el nuevo ciclo agrícola, condición para que tenga lugar dicha renovación. Con ello comienzan los trabajos de siembra del maíz y del frijol, sobre todo.

En segundo lugar, aunque poco se sabe del carácter agrícola de los antiguos puréhpecha, y aunque se les conoce más como guerreros, cazadores y artesanos excelentes, tenían, sin embargo, en Cuerauáperi una diosa de la agricultura. Ella mandaba las nubes, era la Tlaloc tarasca; pero era también una diosa de la agricultura: ella era la fuente de las semillas y de las cosechas.

Pues bien, las actuales comunidades puréhpecha celebran cada 1 de febrero, al filo de la media noche, su comienzo de año: la hora del nacimiento del año es dada por los astrónomos nativos según la colocación de las estrellas. Año con año, se reúnen los petámuti para designar a la comunidad que el año próximo organizará la fiesta de año nuevo el próximo primero de febrero. No falta quien en efecto, relacione la lumbrada con la fiesta de *Tzitanzcuar* o fiesta de la resurrección del sol entre los puréhpecha.

En tercer lugar, en poblaciones como Tacuro e Ichán, en la Cañada de los Once Pueblos, donde las lumbradas aún sobreviven con vigorosa intensidad, son apagadas con escobas por niños, con la convicción de que al barrer la lumbrada para apagarla, están acabando con el diablo: barrer la lumbrada es matar al diablo para así poder esperar al niño Dios. De nuevo aparece la función apotropaica de la lumbrada y de nuevo está conectada con el nacimiento del año nuevo, que aquí fue sustituido por el niño Dios en un evidente acto de "bautismo". En otras poblaciones michoacanas aún persisten los vínculos de la Candelaria con el comienzo del año agrícola: por ejemplo, los chayotes se siembran después de la Candelaria.

En fin, de epifánica que era, la vieja fiesta de la Candelaria atravesó el tiempo como fiesta de purificación y fin de la cuarentena puerperal de María, la madre de Jesús; la ceremonia de la bendición y procesión con velas encendidas, símbolo de la luz del sol invicto que al venir al mundo ilumina a todo ser humano, dio pie a que los misioneros transfor-

Herón Pérez

maran la ceremonia del fuego nuevo, con ocasión del año nuevo puréhpecha, fiesta de la resurrección del sol, en las lumbradas de la Candelaria: anuncio de año nuevo; y, desde luego, reminiscencia de los viejos ciclos agrícolas que por estas fechas daban comienzos en los dominios del dios sol. Para las comunidades puréhpecha, por tanto, el día de la Candelaria es el primer día de un año nuevo.

NOTAS

RESPECTO, DEBER Y PERSONALIDAD

Rodolfo Vázquez*

Los comentarios que se presentan a continuación corresponden al Libro Primero, Capítulo 3 de la *Crítica de la Razón Práctica*, titulado "De los motores de la razón práctica".¹ Para mayor claridad en la exposición dividiré el tema en cuatro subíndices:

1. Planteamiento del problema (V, 72)
2. Origen y función de la noción de respeto (V, 73-78)

* División Académica de Estudios Generales e Internacionales, ITAM.

¹ He utilizado la versión castellana de Manuel García Morente, Ed. Porrúa, 1975.

3. Respeto y deber. Amor y santidad (V, 79-86)

4. Deber y personalidad (V, 86-89)

1. Planteamiento del problema

El valor moral de las acciones, piensa Kant, consiste en que *la ley moral determina inmediatamente la voluntad*. Si esta determinación ocurre en conformidad con la ley moral a través de un sentimiento cualquiera pero no por la ley misma, entonces habrá legalidad en la acción pero no *moralidad*. Dicho con otras palabras, para que exista moralidad, el motor (resorte móvil, impulso o incentivo) que determine

NOTAS

directamente nuestra elección debe ser la ley moral.

Pero ¿Cómo una ley por sí e inmediatamente puede ser fundamento de determinación de la voluntad? Para Kant esta pregunta es insoluble para la razón humana, como lo es el querer probar que la voluntad es autónoma. Lo único que se puede hacer es *mostrar* qué es lo que ella, siendo motor, realiza en el espíritu. Por lo tanto, el problema no consistiría en saber por qué la ley moral es motor, sino supuesto que lo es, cómo actúa. Con términos clásicos, diríamos que estamos en presencia no de un planteamiento ontológico sino de un planteamiento psicológico, en el cual lo que interesa no es el *porqué* de algo sino el *cómo*.

70

2. Origen y función de la noción de respeto

Lo esencial de toda determinación de la voluntad, como voluntad libre, es que sea determinada sólo por la ley. Esto significa que como voluntad libre excluye toda inclinación o impulso sensible, y en tanto éstos se fundamentan en algún sentimiento, excluye todo sentimiento (libertad negativa) que ni de forma *antecedente* o *coadyuvante* podría determinar nuestra elección. Contrá el empirismo de Hume, Kant sostiene que los sentimientos no son el origen de la moralidad sino que ésta se determina, únicamente, por la ley moral.

La ley moral excluye totalmente el influjo de cualquier inclinación o de todas las inclinaciones juntas (egoísmo), pero al hacerlo inflige un daño humillante, pues la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando éste compara la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley. Ésta despierta el sentimiento positivo de *respeto* que aparece no como un sentimiento antecedente o coadyuvante, sino como un sentimiento *consecuente*. La ley moral se nos presenta, entonces, no sólo como fundamento objetivo de determinación de nuestra acción, en tanto es válida para todo agente racional independientemente de sus inclinaciones o deseos, sino también como fundamento subjetivo, en tanto la ley moral es, también, fundamento del sentimiento de respeto. De aquí se sigue que este sentimiento que es producido sólo por la razón no sirve para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral objetivamente.

Al comentar estos pasajes de la *Crítica*, Beck señala la inconsistencia del pensamiento kantiano cuando en un mismo capítulo afirma tres cosas distintas:

a. La ley moral es el incentivo de la voluntad (V. 72)

b. El respeto no es el incentivo para la moralidad sino la misma moralidad (V, 76).

c. El respeto por la ley es el incentivo para la moralidad (V. 78).

Pese a lo que sostiene Kant al inicio del capítulo, continúa Beck, la ley en sí misma no puede ser un incentivo. A lo sumo, la *conciencia* de una ley podría serlo. Porque si la ley fuera una determinante de la conducta, sin la intervención de la conciencia, no sería una ley práctica, y los hombres no serían agentes libres. Piensa Beck que la posición de Kant es más consistente en la *Metafísica de la Virtud* (VI, 464), donde afirma que el respeto por la ley, que es llamado subjetivamente el sentimiento moral, es idéntico con la conciencia de nuestro deber. Por lo tanto, no hay oposición entre respeto y ley cuando comprendemos que la conciencia de la ley es el único modo en el que una ley práctica puede ser efectiva y, por lo tanto, distinta de una ley natural.²

En la misma línea de reflexión, Ross afirma que Kant parece estar consciente del principio aristotélico que dice *el pensamiento, como tal, no mueve nada*, por lo que el respeto viene a ser una especie de intermediario entre la aprehensión y la acción. Por ello la necesidad de este sentimiento tan peculiar que, si bien guarda cierta analogía con la inclinación y el temor, no se confunde con ellos.³

Pienso que tanto en Beck como en Ross es clara la idea de que el respeto, para Kant, no puede ser un sentimiento antecedente a la ley moral. Pero, mientras Beck se inclina por una interpretación que *identifica* la conciencia del deber con el respeto que funge como incentivo de la acción, Ross entiende el respeto como una *mediación* entre la conciencia del deber y la acción. Lo que no resulta claro en ambas interpretaciones es de qué forma la conciencia y el respeto identificados (Beck) mueven a la acción; o bien, en qué sentido se habla del respeto como mediador (Ross) entre la aprehensión y la acción.

Con el fin de allanar un poco el terreno, se puede aprovechar la distinción que propone Atwell entre lo que este autor llama *respeto pasivo* por la ley moral, que es el sentimiento de estar obligado a realizar una acción o estar consciente de ser sujeto de las demandas de moralidad, y *respeto activo*, que es el sentimiento que impulsa a la realización de una acción sólo porque es reconocida como obligatoria en virtud de la ley moral. Kant, piensa Atwell, está muy consciente de que el común de los hombres siente las demandas de moralidad pero pocos son los que actúan sólo por motivo del deber.⁴ Sólo este último se ajusta a los dictámenes de la ley moral.

² Lewis White Beck, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960, p. 219-222.

³ David Ross, *Kant's Ethical Theory*, Oxford, 1962, p. 26-27.

⁴ John Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht, 1986, p. 32. El autor distingue cuatro tipos de ac-

NOTAS

Creo que tanto en Beck como en Ross se halla implícita la idea de que el respeto al que hace alusión Kant es, con términos de Atwell, el respeto activo. El mismo Beck piensa que Kant rechaza la idea de que el respeto se entienda como un sentimiento sensible pasivamente experimentado cuando evita llamarlo placer o sentimiento. Más aún, Kant asimila el término de respeto en moral, al término de lo sublime en estética (*Crítica del Juicio*, 23). Los orígenes de ambos términos, continúa Beck, son análogos pues en los dos órdenes tiene lugar la humillación. Con todo, aun tratándose del respeto activo quedan en pie las preguntas formuladas con anterioridad.

Las posibles oscuridades en las explicaciones de Beck y de Ross, se disipan con la interpretación de Paton.⁵ Este autor comienza preguntándose

ciones según se considere el respeto como pasivo o activo, y según que la conciencia del deber sea correcta o incorrecta: 1. acciones correctas hechas por inclinación; 2. acciones correctas hechas por deber; 3. acciones incorrectas hechas por inclinación; 4. acciones incorrectas hechas por deber. En algún lugar de los escritos de Kant se hace mención de los tres primeros tipos de acciones pero, señala Atwell, hay una omisión en la discusión kantiana sobre las acciones que se realizan por deber, aunque el juicio sobre el deber sea erróneo (p. 79). La omisión se refiere a lo que en la ética clásica se conoce como el problema de la "conciencia errónea".

⁵ H.J. Paton, *The categorical imperative*, New York, 1967, p. 50-67. (Primera edición en Londres, 1947).

¿qué significa, para Kant, actuar por motivo del deber? Por lo pronto, no es la actividad del hombre preocupado por el deber. Este sujeto no es espontáneo en sus acciones. Tampoco es el hombre rígido, con reglas de hierro, al que Kant califica de místico (fanático) moral. Actuar por motivo del deber es actuar por *reverencia* a la ley moral.⁶

Para Kant, piensa Paton, la emoción de la reverencia es única. No está dirigida a ningún objeto dado al sentido, ni está conectada con la satisfacción de nuestras inclinaciones naturales. La emoción de la reverencia aparece porque el hombre está consciente de que su voluntad está subordinada a una ley sin la intervención de ningún objeto del sentido. A la pregunta, entonces, por el origen de la noción de reverencia y su relación con la moral, Paton la desglosa en un proceso con cuatro etapas:

1. Reconocemos la ley moral como un principio objetivo, esto es, un principio que cualquier agente racional seguiría si la razón controla todas las inclinaciones o a pesar de sus inclinaciones.

⁶ Paton traduce la palabra *achtung* por *reverence* y no por *respect*. Kant mismo, señala el autor, toma el término del latín *reverentia* y expresamente lo distingue de *respekt*, que tiene el elemento adicional del temor.

NOTAS

2. Este reconocimiento despierta nuestro sentimiento de reverencia.

3. La reverencia nos induce a adoptar la ley como nuestro principio subjetivo o máxima.

4. La reverencia se constituye como el intermediario entre nuestro reconocimiento de la ley, como un principio objetivo, y nuestra adopción de ella como principio subjetivo o máxima.

Desde el punto de vista externo o psicológico, concluye Paton, nuestro motor es el sentimiento de reverencia, pero desde un punto de vista interno o práctico, nuestro motor es simplemente la ley moral. La reverencia, en síntesis, podría entenderse como la *causa* de nuestra acción, y la ley moral como su *fundamento*.

3. Respeto y deber. Amor y santidad

A la luz de la explicación anterior, cobra sentido la definición kantiana de respeto (o reverencia), como la *conciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley moral* —cuidándonos de no interpretar tal sumisión como pasiva. Kant reitera que la conciencia debe entenderse como un sentimiento que sólo se dirige a lo práctico y que, dependiendo de la representación de una ley meramente según su forma y no por objeto alguno de la misma, pro-

duce un interés en la observación de la ley. La acción, por su parte, que es objetivamente práctica según la ley, con exclusión de todos los fundamentos de determinación por inclinación, se llama *deber*. Este concepto exige a la acción, *objetivamente*, la concordancia con la ley, pero a la máxima de la acción, *subjetivamente*, el respeto hacia la ley. Y en esto descansa la diferencia entre la conciencia de haber obrado *conforme al deber* y el hacerlo *por deber*.

Ahora bien, la ley moral es para la voluntad de un ser todo perfecto, una ley de *santidad*, pero para la voluntad de todo ser razonable finito, una ley de *deber*, de compulsión moral y de determinación de la acción de ese ser por medio del *respeto* hacia la ley y no por *amor* a ella. El hombre se halla, piensa Kant, bajo una disciplina de la razón y está subordinado a la autoridad de la ley. Subordinación que se debe a nuestra condición de criaturas. A este respecto, tiene razón Paton cuando enfatiza la idea de que el carácter imperativo no es, para Kant, una de las características de la ley moral, como tal. Prueba de ello es que para una voluntad santa la ley moral no se presenta como imperativa. Si la ley es imperativa para los hombres es debido a su condición de seres finitos y sensibles, por lo que nunca llegarán a tener control total sobre sus inclinaciones.⁷

⁷Paton, *op. cit.*, p. 69.

NOTAS

Ahora se entiende que el mandato evangélico, *amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*, se presenta como un *ideal* de santidad inasequible para toda criatura. Es un prototipo al que debemos tender en un progreso ininterrumpido pero infinito, ya que ninguna criatura podrá cumplir completamente gustosa todas las leyes morales dado que nunca estará enteramente libre de deseos e inclinaciones. Si lo estuviera, el amor a la ley sustituiría al deber, y la santidad a la virtud. Por esta razón, concluye Kant, el estado moral de la criatura es la lucha (virtud) no la posesión (santidad).

4. Deber y personalidad

74

La ley moral, ya se dijo, es para nuestra voluntad una ley de deber, de compulsión moral. Pero ¿cuál es la raíz del deber? ¿Qué es lo que le permite al hombre actuar independientemente de sus inclinaciones y deseos?

Kant piensa que la raíz del deber es la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza. Libertad, sin embargo, como facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón. El hombre se revela así, como *persona*, en tanto pertenece al mundo de los sentidos, pero al mismo tiempo, sometido a su *personalidad*, en tanto pertenece al mundo inteligible. El

hombre está lejos de la santidad, pero la *humanidad* (personalidad, naturaleza racional) en su persona tiene que serle santa. Toda la creación, continúa Kant, puede emplearse como medio; sólo el hombre es *fin en sí mismo*. En otros términos, el hombre tiene *dignidad*, no precio.

Este apartado, con el que Kant cierra el tema de los motores de la razón práctica, trae nuevamente a la consideración la segunda formulación del imperativo categórico: *Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio* (*Fundamentación*, 429). Tal vez lo más relevante del párrafo que estamos comentado de la *Crítica de la Razón Práctica*, a propósito de este principio, sea la distinción tan marcada que hace Kant entre *persona* y *personalidad* (humanidad). ¿Son dos realidades distintas? ¿Qué es lo que constituye al hombre como fin en sí mismo? ¿Su persona? ¿Su personalidad? ¿Qué debemos entender por estas nociones?

La literatura sobre este tema es abundante y, sin duda, seguirá siendo motivo de discusión a la luz de las concepciones éticas y políticas contemporáneas, que de una u otra forma se inspiran en este imperativo kantiano. Para los propósitos del tema, quiero concluir estos comentarios haciendo mención de cuatro interpretaciones del principio, no muy alejadas

entre sí, y que pueden echar luz sobre la idea de personalidad como raíz del deber. Por comodidad, las ordenaré en orden cronológico.

Paton (1947)⁸ afirma que el valor moral de un ser racional depende de la *posesión* de una buena voluntad (*good will*). Un fin en sí mismo debe ser un fin *existente* en sí mismo (*self-existent end*), no algo producido por nosotros, y ese fin existente en sí mismo es la buena voluntad, presente en todo agente racional. La tesis de Paton da a entender que es posible poseer una voluntad racional aun cuando ésta no se ejerza. Lo anterior se confirma, por ejemplo, con un pasaje de la *Crítica del Juicio* citado por el autor: "una buena voluntad es aquello por lo cual la existencia humana puede poseer un valor absoluto" (443). La buena voluntad, entonces, es algo *dado* naturalmente al hombre y no algo *adquirido*. Con esa interpretación, Paton abría una nueva vía para comprender la moral kantiana, más cercana a un planteamiento metafísico que a uno psicológico. La pregunta que surgía, inmediatamente, era la de cómo hacer compatible la idea de posesión de la voluntad racional, independientemente de su ejercicio, con la negación del yo como sustancia sostenida en la *Crítica de la Razón Pura*.

En 1967 Beck⁹ comenta que, mientras que en la *Crítica de la Razón Pura*

Kant señaló la imposibilidad de una demostración del alma como sustancia e hizo del yo sólo una apariencia, en la *Crítica de la Razón Práctica* efectúa una transición hacia una interpretación más metafísica del yo. La interpretación fenoménica del yo, como doctrina oficial kantiana, muestra signos de ser trascendida por un personalismo y un activismo metafísicos. No se trata de una metafísica teórica, sino práctica. Desde este punto de vista, la personalidad según Beck no es una categoría sino una *Idea* de la razón. Somos personas, pero ningún ser finito está totalmente adecuado a la Idea de personalidad. En la naturaleza humana, considerada empíricamente, encontramos a lo sumo sólo una *predisposición* a la personalidad, que consiste en la capacidad de respetar la ley moral y hacerla un incentivo suficiente para la voluntad. Si no entiendo mal a Beck, esta predisposición no es algo adquirido sino algo dado. Una suerte de tendencia referida a un objeto que es la Idea de personalidad.

Tres años después, Murphy critica la postura de Paton y propone una solución novedosa.¹⁰ Murphy piensa que si Paton tuviera razón, el principio de personalidad tendría que enunciarse: "*trata a todas las personas, que poseen una buena voluntad, como fines y nunca sólo como medios*". Pero este enunciado sería contrario a las reitera-

⁸ *Ibid*, p. 168-169.

⁹ *Op. cit.*, p. 226-227.

¹⁰ Jeffrie Murphy, *Kant: The philosophy of right*, London, 1970, p. 79-80.

NOTAS

das afirmaciones kantianas de que nunca podremos conocer si otra persona tiene una buena voluntad, o bien, que una buena voluntad racional no se puede observar ni se puede demostrar. Para Murphy, el valor moral de un ser racional no depende de la posesión de una buena voluntad, sino de aquello que hace posible a un hombre el ser moral: su libertad y el valor que surge de ella, la dignidad.

Sin embargo, Murphy está consciente de que Kant no es muy claro en este punto. Así, por ejemplo, cuando se refiere al origen de la dignidad, Kant afirma que es el resultado de la *capacidad* del hombre de ser moral, con lo cual se ve en un círculo: el hombre es digno porque tiene la capacidad de ser moral, y es capaz de ser moral por su libertad, que se expresa en el valor dignidad. Para romper este círculo Murphy distingue, con Kant, entre el término *Willkür*, que significa la libertad de escoger o la actividad espontánea de las personas, y el término *Wille* que es la autonomía o el actuar por motivo de la ley moral. Si la dignidad del hombre derivara de *Wille*, no se rompería el círculo, pero Murphy piensa que, en efecto, el hombre es digno, posee dignidad, es fin en sí mismo, por su libertad entendida como *Willkür*.

Por último, Atwell (1986)¹¹ piensa que el principio de personalidad tiene

que ver con la buena voluntad, pero se pregunta si en verdad puede un hombre poseer una buena voluntad, incluso bajo el supuesto de no ejercitarla. Para responder a este planteamiento, el autor echa mano de su distinción entre *respeto pasivo* y *respeto activo*. Lo que es dado naturalmente al hombre y que lo hace un fin en sí mismo, es el respeto pasivo por la ley moral, o mejor aún, una disposición o predilección hacia la total posesión de una buena voluntad. La buena voluntad, por otra parte, no es algo dado al hombre naturalmente, sino que se adquiere a través del respeto activo a la ley moral.

Si nos apegamos estrictamente al texto de la *Crítica de la Razón Práctica*, pienso que la interpretación de Murphy es la correcta. La personalidad no es sino la libertad o independencia del mecanismo de toda la naturaleza. Personalidad es autonomía y ésta es la raíz última del deber. De esta manera, la segunda formulación del imperativo categórico debe comprenderse más como un límite a la interferencia de otros individuos o del mismo Estado en la voluntad o autonomía de cada sujeto, que como un valor moral positivo o un Ideal. Cabe, sin embargo, hacer otra lectura de Kant en la que las ideas de "posesión", "predisposición" o "disposición" ocupen un lugar relevante. Este segunda lectura de la *Crítica de la Razón Práctica* se hace a través del lente de la *Crítica del Juicio* y de la *Metafísica de*

¹¹ Atwell, *op. cit.*, p. 111.

NOTAS

la Virtud, dos obras revaloradas por los críticos contemporáneos de Kant que, como esperamos haber mostrado, suaviza la rígida interpretación formalista de su ética.

EL ORDEN GLOBAL Y LA SEGURIDAD INTERNACIONAL: CONJETURAS Y REFUTACIONES*

*Laura Sánchez y Javier Elguea***

*Los autores dedican este artículo a
Sir Brian J. Urquhart, cuya sabiduría
y ejemplo les sirvieron de inspiración.*

Introducción: El fin de la Guerra Fría

78 **E**n febrero de 1945, se creó en Yalta un Nuevo Orden Internacional. En esa histórica reunión, los jefes de Estado de los ejércitos triunfantes de la Segunda Guerra Mundial (Roosevelt, Stalin y Churchill) dividieron al mundo en Oriente y Occidente. A partir de entonces y durante cinco décadas, la historia de las relaciones internacionales fue la historia de la lucha entre las superpotencias por el dominio de

la economía mundial, de la geopolítica y del poder militar.

En este orden, la llamada "Guerra Fría", cada país y cada conflicto local armado representaban una pieza de un gigantesco tablero de ajedrez en el cual se enfrentaban las dos superpotencias. Las armas nucleares lo convirtieron en un juego mortal pero, paradójicamente, dichas armas aumentaron la necesidad de un mundo estable donde fuera posible evitar la guerra. Como resultado, las superpotencias no llegaron a enfrentarse en la guerra final, mas convirtieron al Tercer Mundo en un arena en la cual podían probar su influencia y poder. Este orden internacional provocó más de 300 guerras en el Tercer Mundo.

* Texto presentado por sus autores el pasado mes de octubre ante la Junta de Facultad, plenario de profesores de planta, celebrada mensualmente en el ITAM. Traducción de Ivette Marian.

**Teléfonos de México.

NOTAS

En 1989, este orden terminó abruptamente. La economía soviética se derrumbaba y los Estados Unidos enfrentaban el peor déficit económico de su historia. Ha surgido una nueva era en las relaciones globales. Los rápidos y notables acontecimientos en Europa Central y en la Unión Soviética han alterado fundamentalmente las cuestiones de seguridad que el mundo ha encarado desde la Segunda Guerra Mundial.

La confrontación militar entre los Estados Unidos y la Unión Soviética está desapareciendo y el futuro promete una continua reducción de sus armas nucleares. La amenaza de guerra entre la OTAN y el Pacto de Varsovia ya no existe, y los radicales cambios políticos prometen una importante reducción de las fuerzas convencionales en Europa. Actualmente se están abriendo vías de cooperación económica y política nunca antes vistas entre Europa Central y Occidental; el proceso de reunificación ha colocado a Alemania en la encrucijada de la acción.

Probablemente lo más importante es que los Estados Unidos, la Unión Soviética y otras naciones están explorando nuevas posibilidades para el diálogo. En resumen, el orden mundial está sufriendo una transición de bipolar a multipolar.

Hasta agosto de 1990, el ambiente era optimista y constructivo; sin embargo, justo cuando todos empezaban a disfrutar del "dividendo de la paz" y

de una nueva libertad, estalló la Guerra del Golfo advirtiéndonos sobre un futuro peligroso en un Nuevo Orden Internacional todavía incierto.

Desde 1989, la creación y el uso de la expresión "un Nuevo Orden Internacional" es un punto clave. Hacia el norte, sur, este y oeste del muro de Berlín, se han referido al nuevo orden mundial que está surgiendo, discursos públicos y artículos inquietantes.

La mayor parte de estas alusiones han sido excesivamente optimistas en cuanto a la naturaleza y los elementos de este Nuevo Orden. Incluso durante la guerra contra Irak los aliados sostenían que estaban defendiendo la promesa de un orden internacional mejor y más justo, el cual se encontraba a unos cuantos pasos en la Historia.

Los críticos afirman que la frase es un remiendo de tres palabras vagas que pretende dar un sentido de propósito internacional a un mundo egoísta y materialista, cuyo único motivo es la ventaja y la competitividad de mercados. Otros afirman que, debido a que los acontecimientos de los últimos dos años han alterado de tal manera la constelación de alianzas nacionales y las estructuras de poder, un Nuevo Orden Internacional conlleva una promesa real, como una Pax Americana o unas Naciones Unidas apoyadas por una fuerza armada, o el renacimiento del Derecho Internacional, o una fuerza de no proliferación nuclear.

En las siguientes páginas examinaremos en qué consiste este Nuevo Or-

NOTAS

den Internacional y, en términos de política real, ¿a quién pertenece? Tomaremos modelos contemporáneos de este Nuevo Orden como conjeturas para analizarlas, contrastarlas con la evidencia histórica y empírica, y refutarlas cuando sea necesario. En pocas palabras, estas páginas son tanto una advertencia como una oportunidad para ver la confianza irrestricta con la que estos modelos ven el futuro. Dicha confianza nos podría conducir a pasar por alto los lados oscuros o la dimensión oculta del estado real de las relaciones en el mundo.

Conjeturas: Los Nuevos Modelos

80

Durante los últimos años ha habido un gran número de intentos para explicar los acontecimientos que han estremecido al mundo: el resurgimiento de la democracia, la libertad económica y política en Europa del Este y América Latina, la eliminación del *apartheid* en Sudáfrica, la reorganización de regiones en bloques económicos y políticos donde existían antiguos rencores, los recientes tratados y acuerdos sobre la no proliferación de armas nucleares estratégicas y la reducción de armas convencionales, etc.

Estos intentos han producido una serie de modelos descriptivos, y algunas veces preceptivos, de un Nuevo Orden Internacional, especialmente: el modelo de Interdependencia, el modelo *Pax Democratia*, el modelo Se-

guridad Colectiva, y el modelo *Pax Americana*. Con diferencias en sus propósitos y en el poder heurístico, todos han contribuido a nuestra comprensión del estado presente y futuro del mundo, a veces cayendo en omisiones o énfasis excesivo en algunas variables. En las siguientes páginas los describiremos brevemente.

El Modelo de Aldea Global o Modelo de Interdependencia

Un hecho indiscutible del nuevo estado del mundo es que se está reorganizando en bloques económicos regionales. El comercio internacional y la competencia comercial por nuevos mercados se han expandido enormemente durante las tres últimas décadas. Algunas antiguas potencias militares se convirtieron en nuevas potencias comerciales, principalmente Japón y Alemania, y las relaciones económicas internacionales se volvieron más complejas e intrincadas que nunca.

Quienes proponen el modelo de Aldea Global sostienen que los países del mundo están tan interrelacionados, con tal complejidad de interacciones, que el viejo juego "suma cero" ya no tiene aplicación. Afirman que el conflicto y la guerra pronto serán reemplazados por la competencia y complementariedad comerciales, a medida que los costos de guerra entre las potencias se vuelvan insostenibles. En

NOTAS

lugar de la separación que fomentaron el escepticismo y la sospecha, en el Nuevo Orden Internacional, aumentarán la familiaridad y la comprensión no sólo dentro de las regiones sino también entre ellas.

El Modelo Pax Democratia

Como ya se ha enfatizado en muchas otras ocasiones, la democracia no es la mejor forma de gobierno, pero es la menos dañina. Durante siglos, grandes regiones del mundo han luchado para lograr una forma de gobierno democrática. Durante décadas, las democracias liberales de Occidente han sido las más progresistas y ricas de todo el mundo. En los últimos diez años, muchos países del segundo y tercer mundo han logrado grandes avances para incluirse entre las democracias nacionales.

Debido a que las democracias son, por definición, una forma de gobierno que evita sistemáticamente el imperio de la fuerza, ha existido una tendencia a concebir esta forma de gobierno como esencialmente pacífica. De hecho, se ha corroborado de una manera empírica que las dictaduras y los regímenes militares tienen una mayor probabilidad de provocar y mantener conflictos armados que las naciones democráticas.

Básicamente, este modelo sostiene que en el Nuevo Orden Internacional

la paz y la democracia reinarán, y el uso de la fuerza armada no será necesario. A fin de apoyar esta teoría se deben formular dos hipótesis: primero, que una revolución democrática está dominando al mundo entero; y segundo, que las democracias no luchan entre ellas. De esta manera, la conclusión de este modelo es que nos estamos dirigiendo hacia un mundo mucho más benigno, basado en la democracia.

El Modelo de Seguridad Colectiva

Durante la Guerra del Golfo, el papel de las Naciones Unidas fue exaltado enormemente. Esta vez, el Consejo de Seguridad se desempeñó de acuerdo con el Manual, revitalizando la paz, manteniendo y reforzando la función de la ONU.

De acuerdo con los lineamientos de los fundadores de las Naciones Unidas, este tipo de argumento afirma que los acuerdos regionales y globales crearán un régimen de seguridad internacional con un giro democrático. Este régimen podría ser de tipo global o, como lo sugirió Churchill hace varias décadas, de tipo regional o autócoto. En ambos casos, generalmente la fuerza quedará prohibida y el Consejo de Seguridad seguirá teniendo el apoyo de una fuerza armada por consenso general en cuestiones de seguridad.

El Modelo *Pax Americana*

Es el más simplista de los modelos que aquí se discuten. Básicamente, este modelo argumenta que los Estados Unidos se han consolidado como la única superpotencia auténtica y completa, con la capacidad y el juicio necesarios para poner orden en este belicoso mundo. De nuevo, los lineamientos que seguirá este orden particular son los de la política estadounidense. Ésta se puede resumir en la frase: "hacer un mundo seguro para la democracia".

De acuerdo con este modelo, la Guerra del Golfo Pérsico fue el terreno de prueba para este Nuevo Orden Internacional en el que los Estados Unidos surgieron como un árbitro en las arenas internacionales, morales y políticas. Los que proponen este modelo afirman que los Estados Unidos son el Nuevo Orden Internacional, o visto desde una perspectiva diferente, que el poder económico y militar de este país es la única esperanza para un futuro orden internacional. Pero esto obedece a una cuestión de política real más que a un acuerdo internacional.

Como ya se mencionó anteriormente, todos estos modelos poseen virtudes e imperfecciones; sin embargo, todas ellas suponen, de una manera o de otra, que las premisas de un Nuevo Orden Internacional son la unión del crecimiento económico, la democracia y los derechos humanos, y que la paz y el acuerdo constituirán el impe-

rio de la ley. En las siguientes páginas analizaremos brevemente la viabilidad de estas premisas.

Refutaciones

En estos momentos, el hecho de que el Orden Internacional está transformándose profundamente es casi irrefutable. Sin embargo, las preguntas de cómo, para el beneficio de quién, y dónde exactamente, están aún sin respuesta.

El analista cuidadoso y objetivo debe de tener en cuenta no sólo la liberación de Europa Oriental, el fin del *apartheid* o la eliminación de los regímenes militares en Latinoamérica, sino también la serie de acontecimientos que todavía están desestabilizando al Medio Oriente y que provocaron la guerra del Golfo Pérsico; las luchas civiles y los conflictos armados en África; los conflictos secesionistas en la Unión Soviética y Yugoslavia; y los conflictos fronterizos en la India y Pakistán, Corea del Norte y Corea del Sur, etc.

En estos momentos, es irrealista e irresponsable dar una perspectiva puramente optimista y utópica de un Nuevo Orden Internacional. Lo cierto es que grandes regiones del mundo están cambiando favorablemente, mientras que en otras los cambios no significan progresos.

NOTAS

Los dos órdenes: crecimiento económico

A partir de los años cincuenta, el mundo se ha estado reorganizando, desde un punto de vista económico. Como resultado de este proceso han surgido cinco bloques diferentes: Norteamérica, Europa, el sudeste de Asia, la Unión Soviética y China. La mayor parte de estos países o regiones han sido potencias militares y económicas durante varias décadas. Hace poco tiempo se añadieron a esta lista algunos países del Tercer Mundo —como Corea, México y Portugal—, pero la mayor parte del Tercer Mundo queda fuera de este "reino".

A diferencia de la guerra fría, este "Nuevo Orden" está perdiendo rápidamente la globalidad y la gran extensión del anterior. Grandes e inmensamente pobladas regiones están quedando fuera de su esfera de interés, principalmente la mayor parte de África, algunas partes de Latinoamérica y la mitad de Asia.

Un ejemplo para ilustrar este punto: durante la Guerra del Golfo hubo sangrientos conflictos armados en Liberia (donde murieron diez mil personas en dos semanas), Somalía, Sudán, Chad, Cachemira en la India, Haití y Filipinas. Estos conflictos apenas si aparecieron en los periódicos matutinos y no llamaron la atención de ninguna superpotencia.

Debemos subrayar que esto no fue un problema de cobertura informati-

va; después de todo, los medios de información masiva sí realizaron reportajes, aunque fueron muy pocos. La razón fue que, dadas las circunstancias (una guerra más importante en el Medio Oriente, donde abunda el petróleo, sin lucha entre las superpotencias) aquellos conflictos armados no se consideraron importantes, desde una perspectiva estratégica.

Esta misma situación sería no sólo improbable sino inimaginable durante la Guerra Fría. El fin de la rivalidad Este-Oeste con su consecuente pérdida de globalidad ha provocado una disminución del interés por las grandes regiones, a las que se ha dejado que por sí mismas redefinan sus fronteras y resuelvan sus disputas de acuerdo con la "ley de la jungla".

Así que, por un lado, el próximo no es, como se ha afirmado, un Orden Global. Por el contrario, el verdadero resultado "global" ha sido la creación de dos órdenes diferentes o un Orden Internacional dividido, con reglas nacionales e internacionales diferentes. En uno de ellos, la bonanza económica y la modernización política son asuntos comunes y corrientes, mientras que en el otro la pobreza y la regla de la fuerza bruta son los verdaderos gobernantes. Uno de ellos entra al siglo XXI, mientras que el otro permanece en el XX —y a veces en el XIX.

Probablemente debido a los nuevos acuerdos de desarme entre los Estados Unidos y la U.R.S.S., y la disminución en sus presupuestos militares,

NOTAS

dichos modelos suponen que el Nuevo Orden Internacional experimentará una disminución en el uso de la fuerza.

Sin embargo, es difícil determinar de qué manera se puede garantizar esta suposición: la Guerra del Golfo probó que la fuerza todavía puede ser útil. También probó que los ejércitos convencionales de la U.R.S.S. y de China no pueden igualar al de los Estados Unidos; obviamente, este hecho estimulará el acumulamiento de arsenales nucleares en el Oriente como si fuera el único medio real de defensa. Más aún, los países del Tercer Mundo todavía son ávidos consumidores en el mercado de armamentos y están reforzando sus arsenales. El Medio Oriente de la posguerra y los acontecimientos que se dieron después del fin de la Guerra prueban que los países no desean renunciar a sus ventajas militares.

Democracia

La supuesta expansión de la democracia es demasiado exagerada. Implica incluir a países cuyo apego a la misma es superficial y efímero. Tailandia, entre muchos ejemplos, se considera democrática durante una semana y una dictadura la siguiente. Todavía está por verse si la democracia que se implantó en América Latina permanecerá por más tiempo; por ejemplo, Argentina enfrentó dos intentos de golpe de Estado en 1990.

Por un lado, tomando en cuenta la afirmación de que las democracias no son belicosas, cabe recordar que uno de los primeros inventos de la democracia moderna fue la *levée en masse* o reclutamiento, que permitió la formación de los ejércitos más grandes de la historia. (Napoleón se jactaba de poder perder a 30,000 hombres en cada día de batalla.) Más aún, en 1914, Gran Bretaña, Francia y Alemania (tan liberales y democráticos como muchos países de hoy en día) lucharon en la guerra más terrible de la historia. Otro ejemplo es la guerra entre la India y Pakistán, dos democracias del Tercer Mundo. Y por supuesto, las democracias se han visto tentadas frecuentemente a luchar contra países no democráticos, precisamente por el hecho de no ser democráticos, como en el caso de la invasión a Panamá.

Por otro lado, las democracias no son idénticas en todo el mundo. Éste es un punto que hay que subrayar. Probablemente haya tantos tipos de democracias como gobiernos democráticos. Algunas representan a la mayoría, otras no. Algunas comparten su existencia con monarquías, otras con oligarquías, y otras con la milicia. Existen democracias con prósperos mercados y economías liberales; otras han sufrido serios fracasos y tropiezos en sus programas de liberalización; algunas tienen economías socialistas prósperas y consolidadas; y otras no han tenido éxito en sus experimentos socialistas. Finalmente, y co-

NOTAS

mo lo veremos en la siguiente sección, su respeto hacia los derechos humanos varía tanto como sus economías o los sistemas políticos que representan. Sería demasiado simplista tratar de trazar un esquema sencillo y simple de lo que la democracia es o será en este complejo mundo.

Los Derechos Humanos

Como ya hemos afirmado, el sistema político internacional ha sufrido un número de cambios que distinguen nuestro sistema actual de todo sistema anterior. Quizás el desarrollo más notable ha sido la creciente preocupación y la lucha por defender los derechos humanos.

En el pasado, al Derecho Internacional no le competían los sucesos que acontecían dentro de la jurisdicción de un estado. Con pocas excepciones, éstos se consideraban como asuntos internos.

Sólo hasta después de la Segunda Guerra Mundial, con la creación de las Naciones Unidas y la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las cuestiones básicas de los derechos humanos se convirtieron en materia del Derecho Internacional consuetudinario y por medio de tratados; de esta manera ya no se pueden considerar como asuntos de jurisdicción interna exclusivamente. Desde entonces, la labor sobre los de-

rechos humanos ha recorrido un largo camino.

Sin embargo, la proclamación y la regulación de los derechos humanos no han sido siempre acompañadas del respeto y la protección correspondientes. La mayoría de los países, incluso los signatarios de la Declaración de las Naciones Unidas y de convenios internacionales, tienen largos antecedentes de violaciones a los derechos humanos. Algunos muestran preocupación, otros niegan haber cometido dichas violaciones, o tratan de ocultarlo o de justificarlo; y más aún, otros países ni siquiera se molestan en responder a las investigaciones internacionales que se realizan sobre esta cuestión. En *strictu sensu*, ningún país está exento de responsabilidad en cuanto a las violaciones de los derechos humanos.

Hoy en día, las ideas de un Nuevo Orden Internacional suponen una nueva era para los derechos humanos, muchos acontecimientos recientes permiten defender esa suposición. Los dramáticos cambios políticos a través de Europa Central y Oriental y el actual desmantelamiento del régimen del *apartheid* en Sudáfrica, donde el respeto hacia los derechos humanos básicos parece ser el núcleo de los acontecimientos, son dos buenos ejemplos de lo anterior.

Sin embargo, se podría comprobar que demasiado optimismo es infundado y podría ser engañoso. La democratización de Europa Central y

Oriental y los cambios en Sudáfrica bien podrían obedecer, en primer término, a exigencias económicas y políticas, y sólo en segundo término a una antigua necesidad de respeto a los derechos humanos. En este contexto, afirmar que los derechos humanos son el centro de cambios parecería muy poco realista.

Más aún, falta mucho para que termine la lucha a favor de los derechos humanos. Aun cuando las libertades civiles y políticas han mejorado en Europa Oriental, el sistema de asistencia y seguridad social ha dejado de existir. Hoy en Sudáfrica la totalidad de la población negra, 23 millones, no tiene derecho a votar ni a ocupar cargos públicos. Pero las violaciones no se limitan a una región o sistema político. La situación de los derechos humanos en lugares como Etiopía, Guatemala, India, Irak, Irán, Kuwait, Liberia, Perú, Somalia, Sri Lanka y Sudán ha empeorado.

Ningún "Nuevo Orden Internacional" garantizará por sí mismo una nueva era para los derechos humanos. Aun cuando dicho orden incluyera a todas las regiones y países y estuviera basado en la democracia, su inclinación a promover y proteger a los derechos humanos seguiría siendo cuestionable.

Debemos recalcar que la democracia no implica necesariamente un respeto a los derechos humanos.

En primer lugar, todas las formas de gobierno generalmente subordinan

los asuntos de los derechos humanos a otras cuestiones de interés nacional, y están preparadas para sacrificar estos derechos por la geopolítica. En Turquía los derechos de la minoría étnica kurda siempre han estado subordinados a la soberanía e integridad territorial.

Muchos gobiernos, obligados a proteger los derechos de sus propios ciudadanos, se dedican a otros intereses en sus relaciones internacionales, y a menudo están contra la defensa de los derechos humanos en todo el mundo, lo cual se evidencia en la selectividad con la que ejercen sus influencias. Algunas veces, los derechos humanos se convierten en beneficiarios a corto plazo del auto-interés, otras en víctima de la conveniencia política.

Las violaciones a los derechos humanos en Kuwait, antes y después de la invasión iraquí, nunca han recibido mucha atención. Una de las razones dadas para justificar la invasión fue la preocupación por los abusos contra los derechos humanos cometidos en Kuwait.

En segundo lugar, existe un gran abismo entre las obligaciones de los gobiernos en cuanto a los derechos humanos y su práctica real.

Continuamente, minorías étnicas y grupos nacionalistas han sido víctimas de abusos contra los derechos humanos en distintos grados, tal y como sucedió en países democráticos como Guatemala y Brasil a comunidades indígenas y a los niños de la calle. Tam-

NOTAS

bién en India prevalece un patrón de abusos a los miembros de grupos subprivilegiados, donde muchas de las víctimas pertenecen a comunidades tribales o a castas establecidas.

Los grupos que luchan por la independencia territorial o contra el gobierno central a base de identidad regional, étnica o religiosa también han sido blanco de severos abusos contra los derechos humanos como en El Salvador, India e Irlanda del Norte. Por otro lado, la existencia de medidas de emergencia en algunos países facilita que se den dichos abusos, como sucede en Perú, Sudáfrica y los territorios ocupados por Israel, donde los palestinos resultan particularmente vulnerables.

El creciente flujo de refugiados, muchos de los cuales se han visto forzados a huir debido a las violaciones a los derechos humanos, es otro ejemplo de la situación mundial prevaleciente.

El conflicto con los grupos de oposición armados, la violencia intercomunal, las crisis económicas o incluso los conflictos internacionales armados son factores que no se pueden ignorar. Sin embargo, ninguno de estos factores puede justificar o disculpar a un gobierno que viole los derechos humanos básicos de cualquiera de sus ciudadanos o de aquéllos sobre quienes ejerce control.

En tercer lugar, incluso en los países cuyos gobiernos están sinceramente comprometidos a defender los derechos humanos todavía quedan al-

gunas preguntas por responder: ¿Los derechos humanos son los mismos y universales en todos lados? ¿Todos los derechos humanos tienen la misma importancia y se hacen cumplir y se protegen en la misma medida? Cuando hay una duda, ¿quién debe decidir y cómo se deben resolver las diferencias?

La Declaración Universal de los Derechos Humanos —el mayor consenso hasta ahora obtenido en torno a un sistema de valores seguro— se mantiene como un estándar internacional por su suficiencia y su validez para regir el futuro de la comunidad internacional, como lo han declarado explícitamente la mayoría de los países. Pero la importancia y el significado dado a cada uno de sus preceptos podrían no ser tan universales.

La primera dificultad en tales cuestiones es que el término "derechos humanos" tiene significados diferentes, conlleva connotaciones distintas o disfruta de legitimidad diferencial en una sociedad distinta. Por otro lado, incluso en una misma sociedad este concepto puede cambiar con el tiempo, en general relacionándose con amplias transformaciones culturales, socioeconómicas y políticas.

Lo que en un contexto cultural es una violación a los derechos humanos podría no serlo en otro, o puede considerarse desde otro punto de vista o puede tener un significado completamente diferente. Falta mucho para dar por terminado la definición y la

NOTAS

interpretación del trabajo a favor de los derechos humanos. Por ejemplo, en los Estados Unidos el aborto es parte de un derecho de la mujer a la intimidad, mientras que en México es un crimen contra el derecho a la vida.

La segunda cuestión es todavía más difícil de responder, puesto que debemos distinguir entre los tipos de derechos humanos.

El consenso general alrededor de los derechos humanos nos podría llevar a creer que poseen un valor absoluto; pero también sucede que dos derechos básicamente iguales estén en pugna y no se puede proteger incondicionalmente a uno de ellos sin hacer inoperante al otro. Su protección encuentra un límite invencible en la protección de otro derecho fundamental concurrente, como sucede con las categorías de los derechos civiles y los derechos sociales.

De tal manera, el problema radica en que se debe elegir entre los tipos de derecho en pugna o, al menos, establecer un orden de prioridades. En pocas palabras, debe haber una jerarquía de derechos, que exijan distintas obediencias y a los cuales les acrediten los gobiernos promoción y protección diferenciales.

Hoy en día, la concepción liberal predominante que se infiltra en los diferentes Modelos de un Nuevo Orden Internacional, aunque respetuosa de los derechos civiles y políticos, no le da la misma importancia a los derechos sociales, económicos y políticos.

Cuando los dos entran en pugna, son los derechos humanos los que ceden.

La tercera y cuarta preguntas, ¿quién debe decidir—definir o interpretar— las imprecisiones de los derechos humanos?, y ¿cómo se deben resolver las diferencias dentro de la comunidad internacional, en este aspecto? han sido subestimadas, y ambas se tratan de una manera diferente dentro de cada uno de estos nuevos "modelos" del Nuevo Orden Internacional.

Cada modelo, con su centro de poder, ya sean los Estados Unidos—*Pax Americana*—, las Naciones Unidas apoyadas por la fuerza armada—seguridad colectiva—, los bloques económicos—interdependencia—, o la comunidad democrática internacional—*Pax Democratia*— da su propia respuesta a cada pregunta. No obstante, todos pasan por alto ciertos aspectos.

Por una parte, todos estos modelos dejan fuera de su esfera de intereses a la mayoría de los países del Tercer Mundo. Por otra, cualquier orden futuro real seguramente se basará principalmente en intereses económicos; su compromiso hacia otros intereses que no sean éstos—incluyendo a los derechos humanos— es débil a niveles tanto nacionales como internacionales.

Por consiguiente, el número de países que no esté incluido en este Nuevo Orden Internacional tendría que resolver sus problemas económicos, políticos y de derechos humanos por sí

NOTAS

mismo, sin mucha ayuda de la comunidad internacional, tal y como lo han demostrado los acontecimientos recientes.

Sin embargo, no debemos olvidar que la realización de una mayor protección a los derechos humanos va unida al desarrollo global de la civilización humana y que no podemos mejorar la cuestión de los derechos humanos separándolos de los dos grandes problemas de nuestro tiempo: la guerra y la miseria.

Por otro lado, la gran mayoría del consenso en cuanto a los derechos humanos se concentra solamente en los principios básicos. Cuando se llega a la cuestión del detalle en la ejecución de las políticas, la controversia es inevitable. Es entonces cuando los "poderes centrales" monopolizan las decisiones e imponen soluciones etnocéntricas.

Por lo tanto, debemos estar alertas al dilema "derechos humanos vs. intervención", y debemos sopesar cuidadosamente los mecanismos que produzcan éxito en el esfuerzo de promover los derechos humanos y aquellos que utilizan a los derechos humanos como un pretexto para imponer otros intereses.

De esta manera, la existencia de un estudio y de una labor a favor de los derechos humanos, que no dependa de intereses políticos y económicos de una nación, de los estados o de los diferentes modelos de los Nuevos Órdenes, sigue siendo sumamente im-

portante y necesario si queremos lograr un mundo pacífico.

Conclusiones

Los ciudadanos de todas las naciones del mundo son bienvenidos a la nueva era. Sin embargo, la desaparición del mundo bipolar coloca en un primer plano retos que vuelven inapropiados a los viejos modelos de pensamiento, basados en la experiencia de la posguerra y en las relaciones tradicionales entre los estados.

Europa está buscando desarrollar regímenes de seguridad multinacional que puedan proteger gobiernos democráticos independientes y que puedan detener conflictos nacionales y étnicos en el continente. Asia apenas ha empezado a explorar posibles relaciones de seguridad que podrían resolver los conflictos en Corea, Indochina, Sursia y Medio Oriente.

La urgencia de estos problemas aumentará en un mundo que ya no está dominado por la superpotencia. En pocas palabras, los acontecimientos están impulsando a las naciones del mundo a desarrollar sus propias maneras de pensar para que se encarguen de un conjunto revolucionario de problemas de seguridad. La necesidad de creatividad en las relaciones internacionales nunca antes había sido tan apremiante. Algunos de los antiguos problemas aún persisten, pero muchos pueden expresarse en un contexto

NOTAS

cooperativo, que permita soluciones en el pasado imposibles.

En nuestra breve revisión de la aplicabilidad de los modelos del Nuevo Orden Internacional, encontramos que son sólo parcialmente aplicables (como en el caso del modelo de Interdependencia, el modelo *Pax Democrática* y el modelo de Seguridad Colectiva) o simplemente no aplicables (como en el caso del modelo *Pax Americana*).

Indudablemente, es cierto que los países se han hecho cada vez más interdependientes y que la ONU tiene un papel sobresaliente en el orden mundial posterior a la Guerra Fría. Sin embargo, como lo hemos recalcado en nuestro trabajo: a) grandes regiones del mundo han quedado fuera de las realidades del crecimiento económico y de la interdependencia, creándose así dos diferentes órdenes en lugar de uno global; b) todavía hay países que tienen que volverse democráticos, y democracias que tienen que sobrevivir períodos de confusión civil y económica; c) todavía hay necesidad de un mayor consenso internacional que garantice el papel tan sobresaliente que recientemente obtuvo la ONU; finalmente, d) todavía nos falta encontrar un modelo de orden internacional que garantice un sólido compromiso hacia el respeto a los derechos humanos.

En lo que respecta al modelo *Pax Americana*, es bastante claro ahora que, a pesar de todo el poderío y fuer-

za militar que demostraron los Estados Unidos durante la Guerra del Golfo, también fue evidente, al final de esta guerra, que este país no tiene ni los recursos ni el interés de librar un conflicto armado mundial.

Una lección que debemos aprender de este ejercicio, es que los modelos de cualquier tipo tienden a sobreenfaticar algunos aspectos y a subestimar o ignorar otros. Por ejemplo, la Guerra Fría, descrita como un orden mundial tenso pero estable, en realidad produjo más de 300 guerras durante sus 40 años de existencia. Ciertamente, para los países del Primer Mundo fue un tipo de orden, pero para los países del Tercer Mundo significó un orden precario.

Otra lección es que debemos evitar el idealismo, las ideas utópicas y el pesimismo cuando intentamos encontrar un camino para el futuro del mundo. Siempre ha sido útil volver la mirada hacia el pasado, pero no hay que esperar que la historia se repita. Todavía es posible un mundo pacífico y en armonía, pero podemos encontrarlo más fácilmente apoyándonos en experiencias sucesivas de negociación, cooperación y organización regional que hemos tenido en el pasado.

Una sugerencia final. Todo ser humano debería estar interesado en construir un mundo pacífico, en el que el crecimiento económico, la democracia y el respeto a los derechos humanos constituyan las realidades globales. Sin embargo, un acerca-

NOTAS

miento más realista para aventurarnos en esta nueva era debería concentrarse en cinco diferentes tipos de experiencias pasadas, que han probado ser eficaces para crear seguridad local y regional y que ofrecen ciertas promesas para el futuro:

1. Colaboración bilateral sobresaliente (hay docenas de ejemplos que ilustran este punto, de los cuales Israel y Egipto es quizás el más notable).
2. Coordinación subregional (por ejemplo las negociaciones para un acuerdo de libre comercio entre México, Canadá y Estados Unidos).
3. Confianza en las instituciones regionales e internacionales ya existentes (OEA, Comunidad Europea).
4. Uso de los recursos Globales, (particularmente los de la Organización de las Naciones Unidas)
5. Formación de nuevas instituciones regionales de seguridad (como las de la ONU, de la manera en que Churchill lo sugirió hace décadas).

Ninguno de éstos han sido modelos globales ni grandes diseños teóricos; sólo son modestas experiencias que han mejorado mucho las vidas de la gente de algunas regiones del mundo.

Quizás una lección final que debemos aprender de los últimos dos años, es simplemente que las profecías históricas globales generalmente prueban ser erróneas.

PARA PODER MIRAR AL MUNDO

*Emilio Zebadúa**

*Dame un punto de apoyo y
levantaré el mundo.*

Arquímedes

92

La distancia que prevalece entre la concepción que se ha desarrollado del mundo aquí y las interpretaciones que se han elaborado afuera sobre precisamente ese mundo (del cual México es evidentemente parte), amenaza en estos tiempos con ser salvada con excesiva celeridad. Mucho antes, quizá, de que las dos visiones, fundamentadas en teorías profundamente distintas del Estado y de las relaciones internacionales, puedan ser reconciliadas lo suficiente como para poder mirar al mundo desde el mismo lugar. En estos momentos, cuando el mundo marcha hacia la integración más profunda de la historia subsisten, en consecuencia,

perspectivas muy alejadas entre sí de cómo debemos entender los recientes acontecimientos que han estremecido a todos: las nuevas relaciones entre economías nacionales y la posición que ocupa México dentro del nuevo contexto global.

Hasta no hace mucho tiempo, en esta parte del mundo hemos vivido bajo un régimen internacional caracterizado por la *hegemonía* americana—enmarcado en un conflicto global entre Estados Unidos y la Unión Soviética, conocido como la *guerra fría*.¹

¹ Esta primera aseveración sobre el orden mundial demuestra, por sí sola, la distancia teórica que todavía nos separa de los sucesos internacionales. Pues si bien goza de amplio consenso, dentro y fuera de Méxi-

* Departamento de Estudios Internacionales, ITAM.

NOTAS

Los orígenes se encuentran en los conflictos y acuerdos surgidos después de la Segunda Guerra Mundial entre las dos Superpotencias, el *boom* económico, y las crisis y recuperaciones subsiguientes que han tenido lugar hasta el presente. Este orden mundial determinó durante casi cinco décadas las relaciones entre Washington y Moscú, entre los países grandes del Occidente, y entre el Primer Mundo y los países medianos y pequeños del Sur: delimitó las fronteras en el Paralelo 38 y el Muro de Berlín y, asimismo, en el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Tanto la Casa Blanca como el Kremlin podían recurrir, también desde ese entonces, a la bomba atómica, a la vez que se beneficiaban con un desarrollo económico impresionante (pues de 1948 a 1971 la tasa anual promedio de crecimiento industrial en el Oeste alcanzó un 5.6 por ciento, mientras que en el Este la Unión Soviética mantuvo durante los años cincuenta tasas de crecimiento industrial que se acercaban al 10 por ciento anual).

Las nuevas realidades internacionales de la posguerra también influyeron en las políticas que los gobiernos en esta parte del mundo siguieron hacia adentro; en particular, hacia la cla-

co, paradójicamente se encuentra enfrentada a la perspectiva de las relaciones internacionales que también prevalece en México a partir de las nociones tradicionales de soberanía que dominan nuestra cultura.

se trabajadora, los empresarios nacionales y el capital extranjero. Los gobiernos respondieron entonces con propuestas coyunturales y planes estratégicos que produjeron, de manera significativa, el llamado *welfare state* —un conjunto de medidas, instituciones y asignaciones de gasto dirigidas a elevar los niveles de vida de la clase trabajadora y de ciertos sectores de la clase media. El rápido crecimiento material, la escasez de mano de obra y el espectro de la amenaza comunista se tradujeron de este modo en programas sociales y en economías mixtas.

En realidad, los orígenes más remotos del antiguo orden mundial —aunque reestructurado varias veces— se encuentran en las fuerzas que produjeron, en un período de sólo cuatro décadas: dos guerras mundiales, una Gran Depresión, el ascenso y caída del fascismo, y el triunfo y expansión del comunismo. Fue sobre estas bases que se estableció la hegemonía americana. Y lo hizo firmemente gracias a la destrucción y reconstrucción de sus posibles competidores en Europa y el Pacífico, a los acuerdos de Yalta y, principalmente, a la sorprendente bonanza de tres décadas que siguió al fin de la más reciente guerra mundial. (En particular, Estados Unidos representaba, al finalizar el conflicto, el 60 por ciento de las manufacturas producidas en el Occidente. Su producto nacional bruto había aumentado un 35 por ciento desde Pearl Harbor, y contó con la capacidad para asignar

NOTAS

13,000,000,000 de dólares al Plan Marshall, para la reconstrucción de algunos de sus antiguos aliados, y otros enemigos.)

Las fuerzas que Estados Unidos pasó a liderar en base a su creciente presencia mundial, sin embargo, nunca se expandieron sin limitaciones: ni alrededor de la Tierra ni en el mismo Occidente, pues durante más de siete décadas la Unión Soviética representó un poder político alternativo. No sólo Krushchov tuvo momentáneamente la confianza para amenazar diciendo: "los enterraremos", sino que, más ciertamente, las revoluciones en Cuba y en Vietnam no hubieran sido posibles sin la existencia de la Unión Soviética. Asimismo, los países medianos y pequeños del resto del mundo contaron con un modelo alternativo del cual obtener valiosas lecciones. Clases y grupos en los países del Occidente, además, contaron con una fuente de ideología, recursos y apoyo con los cuales desarrollar sus propias luchas.

Pero los propios conflictos existentes entre los países grandes del Occidente —que los estadounidenses y organizaciones internacionales pasaron a administrar después de Bretton Woods y San Francisco— nunca se resolvieron del todo, pues durante las últimas cuatro décadas Alemania y Japón emergieron como poderes económicos alternativos. Entre 1950 y 1960 la participación de Estados Unidos en el PNB mundial disminuyó de un 40 a un 26 por ciento, y para 1980 había

caído hasta un 21.5 por ciento. Poco a poco se fue minando su hegemonía mundial, mas no su poder total.

Adicionalmente, durante las dos décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, las principales variables ligadas al bienestar material y a la autoridad de los gobiernos *dentro* de las fronteras nacionales fueron transformadas por el cambio tecnológico y flujos internacionales de capital. Con la declinación americana y los problemas estructurales de la Unión Soviética (finalmente evidentes), el viejo orden mundial irremediamente se vino abajo. En su lugar, las fuerzas victoriosas, pero también parte significativa de las fuerzas derrotadas del antiguo régimen, se anticipan buscando un espacio en el cual reacomodarse a nuevas definiciones —políticas y económicas.

En esta parte del mundo, como resultado, Estados Unidos es a la vez más débil y más poderoso; en la otra, el colapso del poder central en la Unión Soviética es definitivo. Y alrededor de todo el mundo las nuevas condiciones de competitividad desafían cualquier noción tradicional de las ventajas comparativas entre naciones.² Por eso, actualmente no es tanto una cuestión de Adam Smith y David Ricardo como de Hymer, Kindleberger y Dunning. Si bien la lectura de las

² Ver las conclusiones a las que llega por su propio camino Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations*, The Free Press, New York, 1990.

NOTAS

consecuencias que provocará este profundo movimiento global deberá esperar cierto tiempo, las iniciativas para las Américas y las negociaciones para la creación del bloque de Norteamérica ofrecen ya algunas claves sobre lo que en esta parte del mundo significa la trayectoria de uno a otro orden mundial.

Todos los participantes de la más reciente reestructuración mundial pasaron por las crisis de las dos últimas décadas. Y en algún momento de este período el Occidente entró en el "siguiente siglo", —al menos así lo entienden autores de *bestsellers* sobre estos temas, como Peter Drucker³ y David Halberstam.⁴ Una periodicidad aproximada de esta historia tendría que considerar los ciclos de expansión y recesión en Estados Unidos: el inicio de las crisis desde 1968 hasta 1975; la recuperación de 1976-1979; la recesión de 1980-1982; el crecimiento de 1983 hasta 1989; y la reciente recesión de los últimos meses. Aunque es más difícil establecer con precisión la periodicidad correspondiente para el caso de la Unión Soviética, bastaría por ahora recordar las fechas muy cercanas en que cayó el Muro de Berlín y se llevó a cabo la intentona de golpe de estado en contra de Gorbachov. E.J.

³ *The New Realities*, Harper & Row Publishers, New York, 1989.

⁴ *The Next Century*, William Morrow and Company, New York, 1991.

Hobsbawm⁵ señala a 1989 como la fecha del fin de siglo.

Durante un breve período de alrededor de dos décadas se sellaron los destinos de las dos Superpotencias, de los países grandes del Occidente y de los países medianos y pequeños del Sur. Los intentos por revertir o siquiera posponer las consecuencias fatales de aquellas crisis no tuvieron éxito, o por lo menos no lo han tenido hasta ahora: como lo demuestran los ejemplos muy distintos de *reaganomics* en un extremo y de la *perestroika* en el otro. En Washington los excesos financieros y presupuestarios de la década pasada son considerados responsables de los magros resultados económicos de la actual década.⁶ Y en Moscú, a cinco años del histórico Congreso del Partido Comunista en el que Gorbachov anuncia la completa reestructuración de la economía soviética, las solicitudes de ayuda financiera externa son cada vez más urgentes.⁷ El saldo global es muy claro: un mundo más interdependiente (en torno al eje Washington-Tokio-Bonn) y el fin de la *guerra fría* (a raíz del colapso de los estados comunistas, desde 1989

⁵ "El día después del siglo", *El Nacional*, México, 19 de septiembre de 1991.

⁶ *Business Week*, septiembre 30, 1991.

⁷ Ver: *Financial Times*, agosto 23, 1991, en el cual se registra la extrema dependencia que existe en el capital occidental a sólo unas horas del fallido golpe contrarrevolucionario.

NOTAS

hasta el verano de este año). Éstos pues parecen ser los parámetros del período histórico actual.

Pero uno ni otro significan que hayan cesado los conflictos que forman el sustrato de la historia mundial desde hace cerca de un siglo. Ahora más bien hay una nueva formación de fuerzas, cuyas repercusiones se extienden a todos los rincones de la Tierra. El fracaso de la Unión Soviética como alternativa política, la declinación del poder económico de Estados Unidos, y el surgimiento de Alemania y Japón como centros de crecimiento y acumulación capitalista atestiguan, en su conjunto, al fin del antiguo orden mundial —pero no al triunfo de la estabilidad y el equilibrio.

96

Para el resto de los países, en el Sur, esto viene a confirmar viejas tendencias que, en su mayoría, los han alejado del Primer Mundo. Siendo las más significativas: la dispersión global del control político sobre los procesos de producción, la reconcentración del capital en el Norte, y el traslado de las guerras al Tercer Mundo. No se puede esperar, además, que éstas sean modificadas en el futuro cercano por los acuerdos ya alcanzados o pendientes entre las potencias desarrolladas. A lo sumo, se pueden anticipar soluciones parciales, que favorezcan sólo a ciertos países por sus ventajas comparativas, económicas o geo-políticas.

El momento actual, por lo tanto, dista mucho del establecimiento exitoso de un nuevo orden mundial. Este

término no sólo confunde, sino que incluso esconde una perspectiva particular de los cambios recientes, que tiene su origen dentro de los países capitalistas más desarrollados y que se pretende extender al resto del mundo. Da la impresión, errónea, de que ha habido (o se está dando) la sustitución de un consenso específico (leáse hegemonía estadounidense, aunada a la existencia de la *guerra fría*), por otro igualmente aceptado (leáse interdependencia occidental, aunada al colapso del comunismo como alternativa política). Además, pretende presentar los cambios recientes como históricamente necesarios, y a las respuestas seleccionadas como producto de una negociación racional. Finalmente, permite excluir, o bien incluir del mismo modo arbitrario, a un régimen político cualquiera (Panamá, Irak, Cuba...) del concierto de naciones ahora supuestamente agrupado bajo un nuevo orden.

Por otro lado, el que aún no exista algo que, siendo verdaderamente viable, sustituya al antiguo orden mundial, no significa en lo absoluto que éste permanezca incólume. Los *golpes* que ha recibido son fatales. Las nuevas condiciones de producción e intercambio mundiales representan un desafío permanente para la fórmula *Estado nacional = economía nacional*, que no puede ser resuelto con antiguos diseños de política económica. En la década pasada las políticas más conservadoras en Washington, por

NOTAS

mencionar quizá el ejemplo más importante, sólo pospusieron el momento de ajustar cuentas (pues en los términos del editor de asuntos económicos del *Wall Street Journal* Alfred L. Malabre Jr.,⁸ Estados Unidos estaba viviendo ya entonces más allá de sus posibilidades).

Que en el futuro cercano no se pueda prever el surgimiento de un nuevo orden mundial con los elementos necesarios de estabilidad y permanencia que requiere, no implica que la historia se haya detenido. Y, por lo mismo, el momento muy especial que atravesamos exige que se precise el significado real de los cambios que están ocurriendo alrededor del mundo. Propongo, en conclusión, varias áreas de investigación y reflexión sobre el mal llamado nuevo orden mundial que, sin la pretensión de ser *modelos*, se limitan a formular ciertas cuestiones pertinentes:

1. Partiendo de una teoría del cambio histórico explícita, realizar un examen cuidadoso de las causas que en realidad provocaron el colapso de la Unión Soviética y los países de la órbita socialista. Habría que considerar en este caso las ineficiencias del sistema de producción que impidieron sostener las altas tasas de crecimiento de las décadas pasadas, así como intro-

ducir innovaciones a un ritmo suficientemente rápido en áreas estratégicas de la economía.

2. Evaluando el impacto que durante las últimas cuatro o cinco décadas mantuvo la alternativa de una opción socialista en el resto del mundo, prever las consecuencias que su desaparición traerá en las políticas que seguirán en adelante los gobiernos. Especialmente observar la mayor separación existente entre las poblaciones ricas y las pobres en todos los confines del mundo.

3. Reconociendo la vigencia de un capitalismo en proceso de reestructuración, redefinir el concepto de hegemonía americana tomando en cuenta el desafío europeo y japonés, pero también el hecho de que los intereses de los países grandes no se encuentran en conflicto inconciliable a la manera que en el período entre las dos guerras mundiales. (En este sentido habría que prestar una mayor atención a las resoluciones de las agencias y mecanismos multinacionales, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, o el Grupo de los Siete y el Banco Europeo de Reconstrucción y Desarrollo –viejas y nuevas instituciones del orden mundial.) No se puede olvidar sin embargo que, aunque el poderío mundial de Estados Unidos entró

⁸ *Beyond our Means*, Random House, 1987.

desde hace más de dos décadas en un proceso de declinación, es muy posible que se halla fortalecido en ciertas esferas y regiones del mundo.

4. Finalmente, partiendo del lugar en que nos encontramos, diseñar una perspectiva propia, que permita situar a una Norteamérica reconstituida dentro del proceso más amplio de cambio. Se debe revisar la historia de la integración económica en esta región del mundo durante las últimas cuatro o cinco décadas, más que la de las relaciones bilaterales entre Washington y Tlatelolco, para entonces situarla en el presente –dentro del marco de la estrategia mundial de Estados Unidos y dentro del programa de reestructuración iniciado la década pasada en México.

98

Este esfuerzo es, por supuesto, extremadamente laborioso en todos los casos, pero garantiza, por lo menos, que las respuestas que se obtengan tendrán sentido para los habitantes de esta parte del mundo.

BHĀSKARA: UNA RESPUESTA ELEMENTAL A LA AVENTURA DEL ESPÍRITU

*Jorge Galeano**

Este trabajo tiene la finalidad de ilustrar, desde y para nuestro filosofar europeo, un enfrentamiento entre dos modos de pensar. Espero que el lector tenga en mente encuentros similares en nuestro propio mundo cultural, encuentros entre modos de pensar intuitivos y sensoriales, abstractos y empíricos, dialécticos y mecánicos. Espero que el lector haga presentes, entre otros, los Anaximandro y Anaxímenes, Platón y Aristóteles, los místicos y los escolásticos, Descartes y Locke, Marx y Engels, para citar tan sólo los que considero más importantes en nuestro pensamiento.

Como todo en la historia antigua de la India, la ubicación cronológica de Bhāskara no es precisa pero, desde un enfoque temático, es posible ubicarlo entre Śaṅkara y Yāmunācārya, o sea, entre los siglos VIII y X.

Se atribuyen a Bhāskara un comen-

tario (bhaṣya) al Bhagavad-gīta y otro al Brahma-sūtra (en adelante BSB). El primer texto se perdió y sólo se conoce a través del comentario de Jayatirtha (Gīta-bhaṣya-prameyadīpikā), del siglo XIV.

Se considera que Bhāskara hace la primera defensa escolástica de la bhedābheda-vāda (doctrina de la diferencia-no diferencia). Los antecedentes de esta doctrina se encuentran, según Bādarāyaṇa, en Anḍuloni y en Aśmarathya. Śaṅkara la menciona y critica en relación al pensamiento de Bhartr̥prapañca.

Hiriyana plantea la posibilidad de que este pensamiento haya predominado en la India durante un cierto tiempo pero, a pesar de los intentos de Bhāskara y de Yādava Prakāśa por darle un nuevo impulso, la concepción de Śaṅkara lo desplazó a un papel secundario.

Tomo a Bhāskara como referencia debido a que de todos los antecesores —e incluso de su tal vez contemporá-

* Universidad Metropolitana, Xochimilco.

NOTAS

neo, el ya mencionado Yādava Prakāśa— no se conservan más que citas fragmentarias o tan sólo alusiones. También se considera que Bhāskara es el primer crítico de Śaṅkara.

La bhedābheda-vāda, en términos muy generales, plantea que el alma y el mundo son simultáneamente idénticos y diferentes a Brahman, que Brahman es uno pero comprende la variedad. La variedad implícita se hace explícita en el proceso de creación (sṛṣṭi), o sea, la creación despliega las distinciones de lo ya existente, no se producen cosas nuevas.

Śaṅkara le objeta a Bhartṛprapañca que lo único que hace es exponer bajo una forma diferente el mismo problema que trata de solucionar: las contradicciones entre los distintos textos upanishádicos respecto a Brahman, las almas y el mundo.

Para él, la verdad superior (parā-vidyā) es la realidad del espíritu que ve a Brahman como lo permanente, como lo verdaderamente real. Desde este punto de vista, el mundo de los sentidos aparece como ilusión (māyā) y como falsedad (mithyā).

Sin embargo, reconoce que la verdad del mundo de los sentidos está presente en las Upanishad. El mundo del modo empírico de pensar, del modo cotidiano de pensar, es real para los sentidos. Ésta es la verdad inferior (aparā-vidyā).

El mundo de los sentidos no es ni el ser (sat) ni la nada (asat). El mundo no puede ser considerado real ni irreal

(sadasavila-kṣana). No es el ser porque no es idéntico a Brahman. No es la nada porque los fenómenos perduran, poseen eficacia práctica, empírica. Es un cierto orden de la realidad sin ser la verdad última.

El mundo es cosmos, tiene un orden espacial, temporal y causal. El mundo es una apariencia ilusoria, tiene existencia psicológica, sensual (prāsiddha), no lógica, no de conocimiento (siddha). En un sentido estricto, su doctrina no es monista sino no-dualista.

La relación causal se da entre fenómenos pero no entre Brahman y los fenómenos. La causalidad empírica carece de significado trascendental. Hay dos doctrinas del cambio una es la del cambio aparente (vivarta-vāda) y la otra es la del cambio real (pariṇāma-vāda). En ésta se modifica el fenómeno, en aquélla se esfuma la ilusión.

Śaṅkara asume una dialéctica que enfoca alternativamente la verdad de las cosas y la verdad de lo que está por detrás de la verdad de las cosas. Desde este punto de vista, no sólo el nombre (nāma) es convencional, lo denotado (rūpa) también. Cuando Śaṅkara usa ejemplos empíricos tiene una voluntad última de presentar metáforas explicativas. El lenguaje familiar de los sentidos se emplea para ilustrar una verdad asombrosa. Bhāskara va a usar las metáforas como ejemplos de una realidad que, en todo caso, no deja de ser asombrosa. De esto hablaré más adelante.

NOTAS

Si el mundo es una manifestación ilusoria de Brahman, el alma individual (jīva) es Brahman mismo bajo las limitaciones del mundo ilusorio. La liberación se logra por medio de un karma-yoga que cultiva el desapego (vairāgya) y el conocimiento (jñāna).

Hablar del mundo es tratar de aprehender lo indecible, es hacer presente la paradoja de la existencia. En la doctrina de la ilusión (maya-vada) de Śaṅkara hay una connotación del mundo como "valle de lágrimas" que, junto con el asombro, despierta cantos de adoración. Estos aspectos bhakti de su obra terminan de configurar una totalidad de reverencial emoción.

Hasta aquí la aventura de un espíritu que es capaz de aceptar y de vivir plenamente la paradoja.

Como buen escolástico, Bhāskara inicia su comentario aspirando refutar las meras opiniones que ocultan la verdad expresada en el sutra y, a continuación, acusa a Śaṅkara, sin nombrarlo, de criptobudista (BSB I.4.25).

La razón y el sentimiento que se entretajan de manera grandiosa en la dialéctica de Śaṅkara no parecen conmover gran cosa a Bhāskara. Su ubicación frente al objeto de conocimiento y vivencia es radicalmente diferente. El discurso de Bhāskara es material, va directamente a las cosas, simplifica los caminos y las preguntas. Su lenguaje es más comprensible, más elemental—en las dos acepciones básicas de la palabra.

Conviene tener presente que todo este razonamiento se basa en una premisa a partir de la cual no se puede contrastar ninguna inferencia: la existencia y la naturaleza de Brahman sólo puede ser conocida a través del testimonio de los textos upanishádicos. No se trata de demostrar, de alguna manera directa, la razón de los textos sino la razón de una lectura específica de los textos. Los textos deben estar seguidos de un uso correcto de la razón (BSB I.1.4). Para esta ortodoxia escolástica, siempre y cuando existiera alguna intención remota de comprobación, es suficiente demostrar que la derivación es factible. Se trata de un pensamiento concreto que se satisface con el establecimiento de nexos formales y con la obviedad de la experiencia sensible.

Los ejemplos que ilustran el acto de fe que se erige en axioma básico son de muy diferentes órdenes: empíricos (el fuego que arde e ilumina—que me quema y me deslumbra—es el mismo); psicológicos (todos los fenómenos pueden ser vistos como cosas); racionales (la vaca y el caballo son animales) y culturales (definición y uso de los conceptos de causa y efecto). Esta clasificación es evidentemente arbitraria y la establezco tan sólo para ilustrar los diferentes órdenes que se utilizan en la argumentación.

Bhāskara rompe la ligazón que Śaṅkara establece entre lo real y lo permanente. La diferencia entre lo natural (svābhāvika) y lo adventicio (au-

NOTAS

pādhika, āgantuka) no corresponde a lo real y lo irreal, respectivamente, sino la diferencia entre lo real eterno (nitya) y lo real en el tiempo, lo perecedero (anitya).

Lo eterno es puro ser (sal-lakṣaṇa) y puro conocimiento (bodha-lakṣaṇa), es omnisciente (savajña) y omnipotente (sarvaśaktimān).

No hay un devenir de Brahman en mundo. Él se mantiene siempre in-cambiado en su naturaleza, como la araña que teje, fuera de sí, su trama. Brhman produce el mundo según sus dos grandes poderes. Por medio de uno de ellos (bhoktr śakti) produce el alma individual (jīva-pariṇāma) y por medio del otro (bhogya śakti) produce la materia (acetana-parinama) (BSB II.1.27).

Los objetos son Brahman manifiesto, por medio de sus propios poderes inherentes (śakti). Lo trascendente y lo inmanente, que crea, mantiene y asimila el mundo, no tiene forma (niṣ-prapañca) o sea, no tiene límites. La materia, es la disolución (pralaya), se une al espíritu como una pizca de sal se pierde en el océano (BSB II.13.17). Sus cualidades no son diferentes de sí mismo, como el calor, calidad del fuego, no es diferente de él (BSB III.2.23).

La creación del mundo de los sujetos y de los objetos, de los disfrutadores y de lo disfrutable no agota a Brahman. Éste es como el sol que emite y retoma sus rayos de luz permaneciendo él mismo (BSB II.1.27 y I.4.25). Brahm no es afectado por los

defectos del mundo y el alma liberada de los límites (upadhis), idéntica a Brahman, tampoco (BSB IV.4.4). Pero mientras permanece atrapada a una individualidad que la hace diferente a Brahman, sí sufre realmente las miserias del mundo. De esto se hablará más adelante.

Lo uno y lo múltiple son reales, el mundo empírico –condicionado (prapañca)– lo que tiene eficacia empírica, no puede ser calificado de irreal, de ilusión, de falsedad. Sus efectos son la base de nuestro comportamiento práctico e implican tanto nombres como hechos y objetos.

Brahman se manifiesta de dos formas: como causa (kāraṇa-rūpa) y como efecto (kārya-rūpa) (BSB I.1.4). Brahman es la causa material e instrumental (upadana y nimitta) del mundo (BSB II.2.41). La causa es una y los efectos, múltiples.

La existencia como efecto se debe a los límites y éstos no son ajenos al proceso mismo de creación ni tienen una existencia separada. El efecto deviene y la causa permanece idéntica a sí misma, como fundamento de todas las manifestaciones concretas (BSB I.1.4). El efecto es el estado manifiesto y no modo de existencia de la causa (BSB II.1.14).

Los sentidos no mienten, el oro y las brazaletas de oro (BSB I.1.4), el mar y las olas son diferentes e idénticos. El mar aparece como diferente de sí mismo, como olas, pero éstas pueden ser vistas como manifestaciones de sus

poderes. La diferencia es algo obvio desde la experiencia (BSB II.1.14). La diferencia y la no-diferencia coexisten como datos de la propia experiencia: la vaca es diferente del caballo pero ambos son animales. La metáfora, útil para la comprensión se transforma en una elemental explicación de los universales.

Los límites no pueden hacer que el alma sea algo absolutamente diferente de Brahman, ya que esto imposibilitaría la liberación. (BSB II.3.18, IV.4.4. y IV.4.15). Las almas no son modos de lo absoluto sino que son partes del mismo, como los centelleos del fuego son partes del fuego. Estos fragmentos (amśa) de Brahman (BSB I.4.21) no tienen límites físicos, sino los establecidos por la influencia de la ignorancia, de los deseos y de la acción (avidyā, kāma y karma) (BSB II.3.43). El alma liberada es igual a Dios.

El aire (ākāśa) es el mismo en todas partes y, no obstante, el aire dentro de una vasija no es exactamente el mismo que el del espacio ilimitado. Igualmente puede ser encarado como igual y diferente a los que son propios para realizar las diferentes funciones vitales: los cinco alientos (prāṇas).

El alma tiene naturaleza atómica y se asienta en el corazón. A través de la piel del mismo se encuentra en contacto con todo el cuerpo, "como una pastilla de sándalo que perfuma sus alrededores" (BSB II.3.18). Todos los aspectos referentes a la anatomía del alma sólo tienen interés para una reli-

giosa erudición escolástica y, en última instancia, no arrojan ninguna novedad respecto a las soluciones clásicas. Quiero señalar una vez más la esencia físico-mecánica de la argumentación, inclusive allí donde usa analogías "poéticas".

Bhāskara critica a Śaṅkara que su argumento contra la realidad de lo múltiple no sólo sea utilizado en su contra, sino también en contra de la doctrina advaita en general: si la ignorancia es primaria y lleva a un pseudo-conocimiento de la realidad del mundo, entonces tampoco hay garantías en relación al conocimiento de Brahman. Si el conocimiento del sueño y de las letras no implican una adquisición del bien, del mal o de ciertos significados, entonces también es falso el conocimiento de las palabras y de sus connotaciones. Esto implicaría cuestionar el conocimiento de los textos upanishádicos monistas. Toda esta refutación parte de la física y de lo físico, de la mecánica social (consenso) y de la mecánica psíquica (sueño).

El criptobudista, al desconocer al mundo, lleva al desconocimiento latente de Brahman. Se hace, por lo tanto, indispensable la crítica a la herejía. Cuestionar el conocimiento del mundo implica tanto como amenazar potencialmente la idea de Brahman. Si todo conocimiento auditivo y visual es falso, todo lenguaje es falso y toda escritura inexistente, lo que equivale a equiparar toda la tradición sagrada con el delirio.

NOTAS

Bhāskara rechaza sat y asat como caracterización del conocimiento y de la ignorancia, rechaza el misterio, rechaza la imposibilidad de definición. Si la ignorancia no tiene principio, es eterna y en este caso no puede haber liberación. La ignorancia no puede ser existente y no existente al mismo tiempo. No puede ser una mera negación. Si es inexistente no puede atrapar a nadie. Si provoca cautiverio debe ser una entidad y esto significa plantear una existencia dual con Brahman. O sea, la proposición del criptobudista es falsa. Bhāskara no determina la ignorancia por los límites en general, sino por un enfoque biológico: el órgano interno es el foco de la ignorancia.

Bhāskara establece una distinción entre cognición (jñana) y autoconciencia (ātma-caitanya). La autoconciencia es eterna y omnipresente, a diferencia del conocimiento objetivo que es ocasional. El primero es de cosas, de experiencias directas que surgen del contacto del órgano de los sentidos (manas) con el objeto, con la presencia de la luz. La acción interna de la memoria y las impresiones del subconciente (saṃskāra) no es una operación activa, sino resultado de una operación activa. La cognición es una operación directa, no hay entidad impercibida que lo cause sino que es resultado directo de la operación conjunta de muchos elementos. Es esta solución bastante "moderna" del pro-

blema, el psicofisiologismo es evidente.

Más allá de los condicionamientos que establecen los límites, el alma tiene libertad de albedrío y responsabilidad por sus actos en el mundo.

La identificación con Brahman no es algo que se produce sino algo que se obtiene. La liberación no es el resultado de la remoción de la ignorancia sino la obtención de la identificación con Brahman.

En ningún estado de la vida el hombre está más allá del bien y del mal. La permanencia del cuerpo es el resultado de los karmas previos. Cada estadio particular de la vida (asrama) implica deberes específicos sin los cuales no hay superación posible.

El deseo del alma superior (paramatman) es la causa de la liberación y el deseo de los objetos es la causa del cautiverio. Los deberes impuestos por los textos son algo más que recomendaciones para el estudio de la Vedanta.

El mandato de las escrituras no purifica de pecado, es imperativo para nuestro destino humano y nos impone el conocimiento de Brahman y del alma. Es necesaria la combinación del conocimiento con los deberes ritualistas (jñana-samuccita-karma-vāda) (BSB.III.4.26). Si se abandonan los deberes, no hay liberación. En este sentido, Bhāskara tiene claro que el estado de pura conciencia bienaventurada no debe ser tan diferente del estado de pura inconsciencia. El

NOTAS

Todo-pleno debe ser bastante parecido a Plena-nada (BSB IV.4.7). La gran diferencia entre uno y otro sólo puede radicar en la bienaventuranza (ananda). Éste es uno de los momentos más logrados del pensamiento de nuestro autor.

La liberación no es el resultado de la eliminación de la ignorancia sino el logro de la eliminación de los límites y la obtención de una identificación plena con Brahman. No se trata de una mera definición negativa. Con la liberación desaparece la diferencia entre el alma y Brahman y la no diferencia esencial (svābhāvīkābheda) se manifiesta (BSB IV.4.7).

Bhāskara no acepta la liberación en vida (jīvan-mukti) (BSB III.4.26) pero establece dos caminos posibles para la liberación postmortem (videhamukti): la liberación inmediata (sadyomykti) y la liberación gradual (karma-mukti). La primera se obtiene a través de la meditación en Nirguna Brahman. La meditación en Kārya Brahman o en Hiraṇya-garbha mantiene la distinción del alma con Brahman (BSB IV.4.12). Toda esta última parte, sin que deje de estar presente su cientificismo, está empapada de esa grandeza profunda y compleja –que a veces suena un poco mezquina– característica de todos los períodos escolástica de la humanidad.

Bhāskara es más pedestre que Śāṃkara, pero que lo pleno genere el mundo no deja de asombrarlo. Posiblemente por la pizca de irracionali-

dad que el hecho encierra. Su racionalismo científico toma los argumentos biologicistas y físico-mecánicos de la sustancia, de la calidad y del proceso, pero esa piedrita de irracionalidad –si existe Brahman, ¿para qué es necesario el mundo?– sólo puede ser digerida con un acto que va más allá de lo racional, con un acto de fe, fe en los textos sagrados.

RESEÑAS

Los siguientes textos fueron leídos por sus autores, integrantes de la mesa que presentó la novela, junto con Julián Meza, Profesor del Departamento Académico de Estudios Generales, en la sede del ITAM Río Hondo, el reciente mes de noviembre.

Julián Meza, *La huella del conejo*, 1991, México, Vuelta (*La imaginación*), 200 p. ISBN 968-6229-32-9.

La historia reinventada

Un tópico literario recurrente en muchos escritores, entre otros en el mexicano Salvador Elizondo,¹ es el del "regreso a casa". Ir para volver al punto desde donde se ha partido, cumplir el periplo, hacer la circunnavegación, representan términos que nos describen con precisión el esfuerzo narrativo de Julián Meza en su reciente novela, *La huella del conejo*.

Algunas veces debemos salir, tomar distancia, para que aquello que nos resulta más familiar y cotidiano cobre nuevos relieves; se nos presente desde ángulos diversos. Entonces, nos vemos en el espejo de los otros, para regresar y ser de nuevo nosotros mismos. Ir a lo español, para entender lo mexicano, y

¹ Cf. S. Elizondo, "Regreso a casa. Discurso de ingreso a la Academia Mexicana correspondiente a la Española", en *Camera lucida*, Joaquín Mortiz-México, 1983, p. 143-155.

RESEÑAS

así finalizar el periplo con la convicción de que "somos la materia de la que están hechos los sueños". Esa es la bandera enarbolada en la nao-novela que nos ocupa: la imaginación. Bandera de piratas, sin duda.

Si nos preocupamos por el género que reviste este texto, estaremos de acuerdo en que la anterior afirmación (nao-novela) no puede, con todo, ser tajante. Novela, sí, pero novela permeada por otros elementos que proceden de la crónica, el relato y el poema en prosa. En el texto se advierte una estructura fragmentaria, de modo que con la superposición de las pequeñas piezas textuales —como las de un rompecabezas—, se va construyendo un dibujo, un mapa, pero estas piezas se repiten y contraponen, de tal suerte que las figuras que surgen son cambiantes, y de esa diferencia brota el encanto de un texto caleidoscópico. Los micro-relatos se convierten en pequeños abismos, que atraen al lector, como vórtices. Ese mapa nos pierde en el trayecto.

La empresa a la que el texto nos invita consiste en reandar el camino del descubrimiento de América y su conquista; labor que pondríamos en las manos de un historiador avezado y acucioso, pero el texto nos propone una aventura singular: reformular la Historia desde la imaginación o desde las historias, esto es, a partir de la literatura, los rumores, las crónicas fallidas, las profecías, los augurios.

Así, el viaje de Cristóbal Colón da comienzo en ese convento cercano a Palos de la Frontera, la mítica Rábida, donde el genovés se encontró con Fray Juan Pérez y Fray Antonio de Marchena. El periplo del personaje, llamado el Almirante, que por cierto era un lusitano, se inicia el 12 de octubre de 1492 al topar con "tierra" o la pequeña Jascoyne o el pequeño Behemot. Y en esta superposición de viajes, conviene recordar que la circunnavegación de Julián Meza comienza en *El libro del desamor*,² publicado en 1967, pero iniciado desde 1964. Novela fraguada a base de breves capítulos: lo fragmentario como destello de una realidad que se desvanece y donde un grupo de jóvenes de los años sesenta, antes de 1968: Julio, Girongilio, Febea, Casimiro, viven el paso de la soledad a una pretendida solidaridad, aureoleada por los brillos de la época de la Caballería, para culminar en la locura, la soledad y la sensación del fracaso. De aquella novela de los años sesenta todavía nos sorprende la capacidad de *pronosticatio* terrible que poseía: "la protesta en columna de gritos ebrios marcados de rebeldía".³

Ese primer encuentro con la Jascoyn-escritura quedó signado por una ironía amarga, donde sólo se buscaba el calor de un café con leche y pan, y por una capacidad de observación de los detalles que nos reintegran a una época. Si *El*

² J. Meza, *El libro del desamor*, Diógenes, México, 1967.

³ *Ibid.*, p. 34.

RESEÑAS

libro del desamor fue una *pronosticatio*, esta novela de 1991, *La huella del conejo*, representa una lección de Historia al revés, ya que nos obliga, a nosotros lectores, a rememorar lo que en realidad sucedió (y me pregunto: ¿en realidad?) luego a cotejarlo con los datos y nombres que nos ofrece el relato, en la mejor tradición del Génesis bíblico; para llegar a descubrir que el texto constituye un himno irónico a la confusión y al erratismo, que gobiernan nuestro pensamiento occidental. Se borra la frontera entre la mentira y la verdad; se igualan los héroes y los villanos. La historia comienza de nueva cuenta en un espacio animalizado, donde el continente no es más que un conjunto de ballenas, de cetáceos tirados al sol. Toma forma el mito de Melville. Los aborígenes no son otros que los cipayos disfrazados, indios en el verdadero sentido del término. El descubrimiento se conforma a partir de un embuste arteramente forjado por el Almirante y continuado por sus seguidores.

El narrador nos parece un nuevo Hernando Colón, ese hijo natural de don Cristóbal que se dedicó a escribir la *Historia del Almirante*, donde, por cierto, se incluye en el capítulo 62 la Relación de Fray Ramón Pané,⁴ que rescata algunos de los presagios indígenas sobre el descubrimiento y la conquista.

En *La huella del conejo* el relato se estructura en torno a tres figuras protagónicas; el Almirante, Carlos el Etíope y César D' Oms Piccolomini. El Almirante domina la acción narrativa en los dos primeros capítulos; luego Carlos, el bifronte, ya que es el espejo del rey Carlos primero, que en realidad era el quinto, rige los siguientes fragmentos textuales, para desembocar el relato en las aventuras de Piccolomini. En lo temporal, la historia cubre desde el 12 de octubre de 1492 hasta el 19 de junio de 1532, fecha de la conquista del reino de Ofir.

Importa poner de manifiesto el cómo han sido fraguados estos personajes protagonistas. No son el fiel retrato de sus contrapartes históricas, sino que constituyen, como la novela misma, la suma de fragmentos y sueños, de muchos hombres que en épocas diversas creyeron e imaginaron mapas y tesoros. Así, el Almirante resulta de superponer a muchos geógrafos y navegantes como Toscanelli, Cristóbal Colón y, sin duda, ese amigo alemán de Colón, oscuro y olvidado, Martín Behaim, cuyo apellido contiene las tres primeras letras del tesoro: *Behemot*, ese enorme hipopótamo.

Sobre la construcción de Carlos el Etíope ya hemos mencionado la presencia de los rasgos de Carlos V, que se añan a los de Hernán Cortés, Pizarro y muchos otros conquistadores guerreros y empresarios. En un risueño guiño intertextual,

⁴ Cfr. M. León Portilla "Profecías y portentos en vísperas de la conquista" en *Ideas y presagios del descubrimiento de América*, FCE, México, 1991, p. 55s.

RESEÑAS

ese personaje nos remite a otro Carlos, pero del México contemporáneo: Carlos Fuentes y su personaje Cristóbal Nonato, ya que Carlos el Etiope es el "naonato", permutación lingüística que ata futuro y pasado inventados.

En lo que toca a César D'Oms Piccolomini, destacan los rasgos de erudición y poder: César el emperador romano, César el Papa Borgia; D'Oms que rememora a un virrey del Perú en el siglo XVIII, Manuel Oms de Santa Pau, que se hizo famoso por sus tertulias literarias y por haber comerciado con mercancías francesas en un Perú, donde sólo lo español tenía cabida; y por último el apellido Piccolomini, que no puede menos que traernos a la memoria a Eneas Silvio Piccolomini, quien, además de erudito, fue el Papa Pío II en el siglo XV.

Los tres protagonistas (número con fuertes resonancias cabalísticas) se refractan en tres figuras secundarias, pero, con todo, portadoras de claves para la interpretación del texto. Haleví, Abentofail y Ahasverus, que representan el costado no castellano de la empresa descubridora, pero sí de lo español, es decir, lo judío y lo árabe. Haleví se compone de rasgos pertenecientes a Jehuda Haleví, toledano del siglo X (cuando se dio la época del esplendor del Califato de Córdoba) que fue gran poeta, médico, filósofo y teólogo judío, autor del *Himno a la creación*, dato importante para entender la empresa del relato. Otro Haleví fue Samuel Haleví, del grupo de traductores de Toledo, a quien debemos la traducción de diversos tratados de astronomía, astrología y magia, que se relacionan con la serie de las *pronosticatio* en la novela. Del autodidacta Abentofail debemos señalar que fue un filósofo musulmán, que en el siglo XII destacó junto con los grandes cronistas árabes, Abenjaldún, y Abenhayán, y que influyó varios siglos más tarde en Baltasar Gracián, autor de *El crítico*, que, de alguna manera, se vincula con el espíritu del autor de *La huella del conejo*.

Ahasverus, el legendario judío errante, que da origen al título de la novela, ya que: "Desapareció como un conejo, sin dejar huella" (p. 96), se convierte en el objeto de la búsqueda y el deseo de los otros. El viaje se justifica como un interrogarse por el destino de Ahasverus. Pero Ahasverus no está en ninguna parte y está en todas. Mito e imaginación unidos y que reaparecen cada quinientos años.

Todo lector de *La huella del conejo* se preguntará por el significado del tesoro de Behemot, ¿en qué consiste este hallazgo? Y muchos coincidirán en que no fueron ni el oro ni las tierras, sino la cultura gestada y el lenguaje, los mejores bienes que nos dejó esta empresa. "Regresar a casa", en esta novela, significa volver a la palabra y a la imaginación, que trenzadas fundan la avalancha intertextual que circula por el texto; Cristóbal Colón, Hernando Colón, Hernán Cortés y los monjes e indígenas cronistas; las novelas de caballería y los tratados de magia y astrología; los tratados sobre geografía y los presagios y profecías en

RESEÑAS

los tratados sobre ciencias ocultas; la *Biblia*, y las novelas de Carlos Fuentes; el lenguaje de Lezama Lima y el tono de Alejo Carpentier; la visión de los vencidos y la recopilación de *Ideas y presagios del descubrimiento de América* de Leopoldo Zea; la poesía renacentista y la de Margarito Ledezma; Cortázar y Kundera; el mito de las amazonas y el rescate de las mujeres como eminentes narradoras orales: la fea Leonor de Solís y Furatema; *Tintin* y el *Finnegans Wake*. En fin, todas las muestras de la grafomanía y la glosolalia que surgieron en torno del llamado "descubrimiento".

El discutido homenaje por el quinto centenario del evento descubridor nos va dejando frutos y huellas para construir, reconstruir y destruir nuestras historias, como esta jocosa e inventiva novela de Julián Meza, que nos resarce de la visión de los vencidos en el plano de la escritura.

LUZ ELENA GUTIÉRREZ DE VELASCO
Centro de Lenguas, ITAM.

La huella del conejo: Crónica de un delirio

Si Ortega y Gasset viviera encontraría en *La huella del conejo* el modelo perfecto para enunciar una vez más las diferencias inconciliables entre la novela tradicional y la novela contemporánea. Para él, el libro de Julián Meza vendría a ser –de acuerdo con la lógica del lenguaje de Batman– la antinovela del antidescubrimiento de un antialmirante, cuya antinave encuentra un anticontinente habitado por anticipayos. Pero más que hablarnos de una ausencia, todas estas negaciones que *La huella del conejo* hace posible responden a un proyecto narrativo importante que consiste en recuperar –al margen de esquemas o fórmulas discursivas– el sentido primigenio del arte de narrar: "ser –como dice un personaje de *La huella...*– el espacio inagotable de la imaginación". Julián Meza hace suyo este sentido primigenio del arte narrativo y lo expresa mediante una metáfora: el viaje del Almirante y los protonautas a Behemont, Jascoyne, el cetáceo, la ballena o como queramos llamarlo es, como la literatura, una extravagante fantasía, cuyo único propósito es el placer de la aventura. El proceso creador, la novela misma es, pues, una infatigable y siempre reconfortante travesía hacia rumbos inventados, desconocidos y, por supuesto, ilimitados.

De esta idea del viaje sin retorno, sin fronteras ni propósitos definidos, nace también otra consigna que el autor de *La huella del conejo* ejecuta implacablemente en sus personajes. De los cientos de expedicionarios que van a la ballena sólo uno sobrevive para narrar la aventura: Ahasverus, el judío errante; los demás mueren en Jascoyne o en las Áfricas Occidentales o bien, desaparecen caprichosamente bajo la pluma de su creador sin dejar huella. Y es que, a excepción de Ahasverus, en todos los protonautas el viaje es una vía de acceso a otras posibilidades, responde a objetivos específicos que justifican y determinan la llegada y, consecuentemente, ponen punto final a la aventura. Para ellos, encallar, pisar tierra firme es arraigar. Por el contrario, para Ahasverus el motivo del viaje no es más que el viaje mismo; su caminata sin rumbo, su vida en el exilio, su desarraigo perenne le impiden concebir el mundo en términos de un comienzo y un final, de una llegada y un retorno; posee el don de la ubicuidad y encarna la figura que da título a la novela: es el conejo, pero no el de *Alicia en el país de las maravillas* que carga a costas el tiempo como verdugo del ocio, sino el

RESEÑAS

conejo del prestidigitador, aquél que seductoramente aparece y desaparece como un relámpago para abrir frente a nosotros su abanico de colores, de países y figuras de papel. Entonces, más que invocar al animal que representa o remitirnos a la apropiación de un territorio, la huella de Ahasverus es la crónica de un delirio, pero de un delirio que es la propia novela: tejido de memorias y nostalgias, de mentiras y desencuentros, cuyo único móvil es "la invención y la melancolía".

Aunque menos conejo y más liebre, Julián Meza es descendiente directo de Ahasverus: salta donde menos se le imagina y produce impensadamente lo que menos se esperaba. Su viaje narrativo es *La huella del conejo*; una aventura descabellada, propia de un individuo solitario y enfebrecido que vive cómodamente sentado en el chorro de agua de la ballena vigilando que las puntas de sus pies no toquen tierra firme. Su condición es, más bien, líquida. Por eso, como Ahasverus rechaza todo lo que huele a madriguera. Julián Meza es el desertor de la historia española y de la americana, de esa historia institucional que pretende dar cuenta de los orígenes. Su viaje por *La huella del conejo* tiene como única voluntad cambiar los acontecimientos por las palabras, desmembrar los hechos para hacer del lenguaje la única y absoluta realidad.

CLAUDIA ALBARRÁN
Depto. Académico de Estudios Generales, ITAM.

La huella del conejo: Un puro acto del lenguaje

Me han impresionado mucho los textos de Claudia Albarrán y de Luz Elena Gutiérrez de Velasco, no sólo por su capacidad de penetración y análisis de la novela que aquí comentamos, sino porque al mismo tiempo aportan una imagen de su autor que no encaja muy bien con la que yo me hice de él al leer *La huella del conejo*. Mientras escuchaba a Claudia y a Luz Elena, me imaginaba a Julián encerrado 24 horas al día en una inmensa biblioteca, rodeado de enormes y polvorientos tomos, estudiando y sacando notas de uno y otro libro, desde el período merovingio hasta la posmodernidad para lograr dar cauce al fin a su novela. Antes de leerla de un tirón, recién publicada por la editorial Vuelta, la había ido conociendo fragmentariamente en mesas de cafés, en restaurantes, en el departamento de Julián, al calor de varios whiskies, y siempre mezclando la lectura de las cuartillas escritas con lo que se le iba ocurriendo mientras leía o conversábamos. La capacidad conversacional de Julián Meza me impresionó siempre, tanto como me impresiona hoy la capacidad de su prosa. Me parece que una no puede desligarse de la otra: leí la novela de Julián como si la conversáramos, como si a través de la lectura de esas páginas continuáramos una conversación interrumpida.

La huella del conejo está escrita desde una cierta concepción de la literatura que, si incluye al saber, no es para permanecer anclada a él, siguiéndolo, sirviéndolo, realizándolo, sino más bien para subvertirlo, para obligarlo a decir mentiras, para obligarlo a internarse en ese espacio imaginario en donde los límites entre lo verdadero y lo falso se pierden, en donde todo –lo más descabellado aun– resulta posible. Y es ahí, en ese juego con el saber, en esa especie de burla del saber que se lleva a cabo en la novela, donde me parece encontrar una línea de lectura que, por lo menos a mí, me sirvió como hilo conductor para internarme en sus páginas: la idea de que la escritura es ante todo un profundo acto de gozo, un profundo acto de placer, que sin lugar a dudas se sustenta en

el lenguaje, en esa fiesta de los significantes que recorre de principio a fin a la novela.

Y es que en *La huella del conejo* lo que menos impropia es la anécdota. Si algún trasnochado lector buscara en ella las claves del descubrimiento de América, lo único que encontraría sería una cachonda parodia del descubrimiento de América; es decir, un texto que—desde el humor, desde la ironía, desde la sátira—nos habla de otros textos. Julián Meza lo sabe: los hechos no existen ya en ninguna parte: ni en Cortés, ni en Bernal Díaz, ni en los primeros misioneros. Esos primeros textos fueron tal vez más un maravilloso acto de imaginación que una "crónica verdadera de la conquista". Buscar esos hechos, tratar de ser fiel a ellos, sería extraviarse inútilmente en un trabajo de Sísifo que no tendría principio ni fin. Hoy sólo disponemos de textos que nos hablan de otros textos que nos hablan de otros textos... Es decir: una "realidad" que sólo se sustenta en el lenguaje, que no existe fuera de él, y en la que la imaginación ha jugado la mejor parte. Lo que Julián leyó en esos textos, que tal vez le sirvieron de punto de partida, fue la novela que ya estaba inscrita en ellos. Y se entusiasmó tanto que decidió escribir una novela a partir de esas novelas: lenguaje que traduce otros lenguajes, escritura que traduce otras escrituras. Pero lo hace jugando, sin tomarse demasiado en serio a él ni a los que le precedieron, sin tomar demasiado en serio a esa historia escolar que nos enseñaron y que ha terminado por convertirse en un cuento de fantasmas y aparecidos.

Hace un momento, Luz Elena emparentaba la escritura de Julián Meza con la de Carpentier y Lezama Lima. Yo aunaría a esa comparación a un escritor mexicano bastante más joven, no más joven que Julián, por supuesto, sino más joven que Carpentier o Lezama. Me refiero a Fernando del Paso. Lo que hay de común en esos escritores, y lo que Meza comparte con ellos, no es sólo la preocupación por la historia, sino la certeza de que la historia al devenir novela debe saber internarse por los meandros de la imaginación y del lenguaje, incluso a riesgo de que su punto de partida desaparezca hasta quedar convertido en un puro acto de lenguaje. De ahí el componente barroco que yo también encontré en *La huella del conejo*, componente barroco que se manifiesta explícitamente en el decidido abandono de la anécdota para privilegiar los juegos del lenguaje, el hallazgo de ciertas imágenes que en sí mismas contienen el sentido global de la novela.

Había pensado comenzar esta plática aludiendo a un comentario de Stevenson en el que criticaba a la novela inglesa de fines del siglo XVIII y mediados del XIX por haber abandonado la anécdota, el trazo exacto y acabado de personajes y situaciones narrativas. Entre esas novelas, Stevenson se refería, velada o abiertamente, al *Tristram Shandy* de Laurence Sterne, a *Clarisa Harlowe* de

Richardson o a *Vanity Fair* de Thackeray. Me parece que de alguna manera, y salvando las distancias, la prosa de Julián Meza comparte también la novela de esa escritura: confrontar al lector con esa otra realidad de la que nace y se alimenta la literatura: la fuerza, el gozo de la palabra.

ARMANDO PEREIRA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM.



librero



B O L E T Í N ■ B I B L I O G R Á F I C O

AIESEC es un esfuerzo organizado y dinámico para encontrar la solución a sus problemas por medio de su programa de prácticas gerenciales a nivel internacional. Cuarenta y dos años a nivel internacional y veintisiete años de experiencia en México nos respaldan.



ASOCIACION INTERNACIONAL
DE ESTUDIANTES EN CIENCIAS
ECONOMICAS Y COMERCIALES

Para mayores informes contacte con nosotros:

AIESEC-ITAM

Río Hondo # 1 Col. Tizapán

San Angel 01000 México D.F

Tel.- 550-9300 al 01 ext. 125

Fax.- 548-5620 At'n. AIESEC

Telex.- 1775725 PTECME At'n. AIESEC

Bitnet.- AIESEC@ITAMVMS1

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
Carretera 9a. No. 51-23
Teléfono: 21162710

VII. CONGRESO INTERNACIONAL
DE FILOSOFIA LATINOAMERICANA
"FILOSOFIA DE LA HISTORIA"

Junio 28 a Julio 3 de 1992, San FÉ de Bogotá, D. C. Colombia.

Temática:

- La concepción de la historia en el desarrollo del pensamiento latinoamericano
- Tendencias actuales de la Filosofía de la historia
- Modelos conceptuales para interpretar la Historia latinoamericana
- Interpretación crítica del momento actual en Latinoamérica
- Vocación y proyecto histórico de América latina.

Mayores Informes con los organizadores

El Colegio de México
PUBLICACIONES

Blanca Torres (coord.)
Interdependencia: un enfoque útil para el análisis de las relaciones
México-Estados Unidos?

Ián Bizberg
Estado y sindicalismo en México
Lorenzo Meyer (comp.)
México-Estados Unidos, 1988-1989

Francisco Zapata
Ideología y política en América Latina
Solidad Looza y Claudio Stern (coords.)
Las clases medias en la coyuntura actual

Victor Islas Rivera
Estructura y desarrollo del sector transporte en México

Departamento de Publicaciones
Camino al Ajusco 20, Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F. Teléfono 568 6033 exts. 297 y 388



**Los hechos se
comentan de
muchas maneras.**

unomásuno
juicio y decisión



TOMO 17

Una librería nueva
de todo a todo

Atención Personal
Cafetería y Estacionamiento

Insurgentes Sur 2090
San Angel, a un costado
del monumento a
Alvaro Obregón



LIBROS

*La transformación
del liberalismo
en México a fines
del siglo XIX*

Charles Hale

**PRÓXIMA
APARICIÓN**

DE VENTA EN
LIBRERÍAS Y EN LAS OFICINAS
DE EDITORIAL VUELTA:

Presidente Carranza 210, Coyoacán,
México 04000, D.F.

Los autores del Fondo

**CARLOS
BAZDRESCH
PARADA**

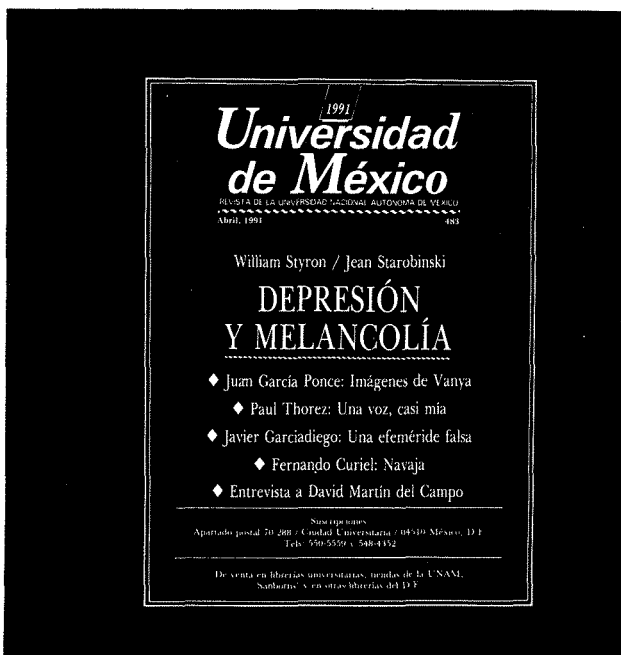
El pensamiento de Juan F. Noyola,

El estudio de Carlos Bazdresch es un examen atento, acucioso de la obra de Noyola, cuyas preocupaciones principales pueden reunirse en tres grandes temas: la inflación en América Latina; el desarrollo económico de nuestros países, y la Revolución cubana, todo esto apasionó a Noyola durante los últimos años de su vida.

De venta en librerías



Fondo de Cultura Económica



CENTRE D'ÉTUDES MEXICAINES ET CENTRAMÉRICAINES

Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, Jean Meyer ed., y autor tomos II a V. Thomas Calvo, autor tomo I

I *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI-XVII*. Dos siglos críticos en los que los habitantes de la costa y del plan estuvieron sometidos a la Conquista mientras que los nayaritas del este y del oeste se dedicaban a resistir la integración al sistema colonial, refugiándose en el Nayar (es el periodo menos conocido y más importante por ser la matriz del mundo por venir).

II *Nuevas mutaciones: el siglo XVIII*. Siglo de luz y sombra, de mucho movimiento, en esa tierra fronteriza de la dinámica Nueva Galicia. Siglo de expansión territorial y de proyección imperial; se funda San Blas, "Gibraltar de las Américas" como pieza clave en el control del Pacífico, de las Californias y del lejano noroeste amenazado por los cosacos rusos.

III *El Gran Nayar*. "Reducido y pacificado en 1722" es la región serrana de los coras y huicholes, mexicaneros y otros grupos indígenas. Historia de las misiones jesuitas y franciscanas; de la aculturación y de la resistencia violenta y pacífica de los indios nayaritas; del conflicto entre los jesuitas y el Estado borbónico.

IV *La Tierra de Manuel Lozada*. Historia agraria de todo el siglo XIX; historia político-militar en cuanto está ligada a los problemas de tierras y comunidades. La segunda parte está dedicada a Manuel Lozada, líder agrario, político y militar entre 1853 y 1873, y verdadero fundador del estado de Nayarit.

V *De cantón de Tepic a estado de Nayarit, 1810-1940*. Jean Meyer y Alicia Hernández
Remite al tomo IV al que complementa en los aspectos demográficos, económicos y sociales. Se le da mucha atención al puerto de San Blas factor decisivo en la prosperidad y autonomización de la zona. La segunda parte trata de la revolución de independencia, del porfiriato y de la Revolución.

Trace 18. Centroamérica después de Esquipulas II
Seis autores centroamericanos y tres franceses estudian la crisis político militar en sus dimensiones internas y externas, globales y peculiares a cada país. A la guerra de "baja intensidad", corresponden "las democracias de baja intensidad".

La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. Jacques Galinier, coedición con la UNAM y el INI, 746 págs.

Análisis de las correspondencias entre la concepción de los actos rituales, la imagen del cuerpo y la visión del mundo de los otomíes en el sur de la Huasteca. Se ilumina el sentido profundo de las "costumbres", de la devoción a los muertos y del carnaval, el diálogo tenebroso del sexo y de la muerte.

CEMCA, Sierra Leona 330, 11000 México DF, tels. 540 59 21 / 540 59 22, FAX 540 59 23.

ESTUDIOS

Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • BUÑUEL • EU-REKA • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERIA ERMITA • EDICIONES QUINTO SOL • GRANÉN PORRÚA • ZAPLANA • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • E.N.A.H. • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARROQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • SALVADOR ALLENDE • EL JUGLAR • ÁBACO • DE TODO • MARTI • MADERO • TOK'S • AMOXTLI • C.I.D.E. • CATESA • COLEGIO DE MEXICO • SUPER LIBRO (PERISUR) • U.A.M. • POLIFORUM CULTURAL SIQUEIROS • BRITANICA • FRANCESA • BIBLIOGRAFICA • NUEVO CONCEPTO • FERNANDO PORRUA • CENTRO. (SAN ANGEL) •

Búsquela también en las principales ciudades de toda la República

CUPÓN DE SUSCRIPCIÓN (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE
INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO
POR LA CANTIDAD DE

SUSCRIPCIÓN 4 NÚMEROS		COSTO POR EJEMPLAR ATRASADO												
<input type="checkbox"/> \$ 40,000.00 Distrito Federal <input type="checkbox"/> \$ 45,000.00 Interior de la República Mexicana <input type="checkbox"/> 35 dól. Extranjero		<input type="checkbox"/> \$ 11,500 M.N. República Mexicana <input type="checkbox"/> 10 dól. Extranjero												
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	Números deseados													
	1	4	6	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
	19	20	21	22	24	25								

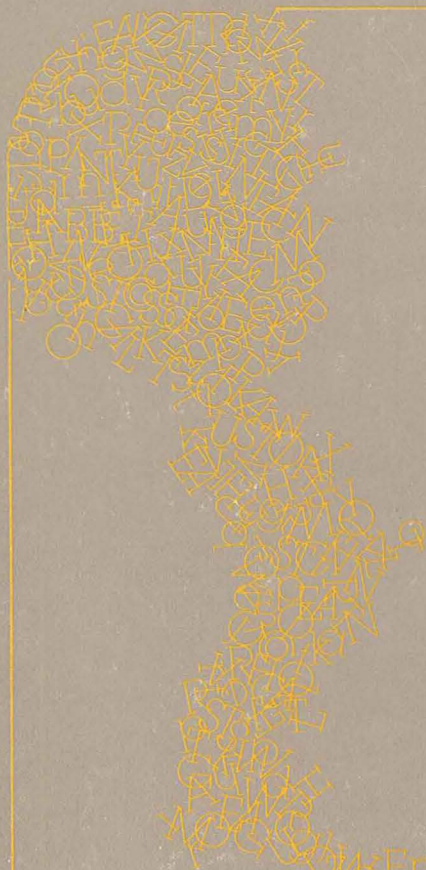
Nombre _____
Apellido Paterno Materno Nombre

Ocupación _____ Dirección _____

Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____

Ciudad _____ Edo. _____ País _____

Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____



En las letras
se oculta un
secreto,
quien lo conozca
gozará del
sublime sentimiento
que provoca la
sabiduría



**BANCO
INTERNACIONAL**