

ESTUDIOS

F I L O S O F Í A • H I S T O R I A • L E T R A S

HABERMAS POR HABERMAS

Biografía y política

EL PACTO DE 1291

Jean Starobinski

REVOLUCIÓN FRANCESA,
ESTADO E INTELLECTUALES

Marcos Kaplan

CONSECUENCIAS DE
LA MUERTE DE DIOS

José Manuel Orozco

LA MÍSTICA DE SAN JUAN
DE LA CRUZ

Jorge Ramos

SOBRE EL BOSQUE DE LA NOCHE

Blanca Solares

28

PRIMAVERA 1992



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

28

PRIMAVERA 1992

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

28

PRIMAVERA 1992

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauref

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, 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 Nò. 1607

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: El Equilibrista - Centro de Distribución

Interamericano S. A. de C. V., Botticelli 52, Mixcoac, C.P. 03910,

México, D. F., Tel.: 563 31 40 Fax: 563 86 07

Promoción y publicidad: Leopoldo Hernández

Tipografía en laser: Alma Camacho (ITAM)

Formación negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,

S. A. DE C. V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec,

C. P. 11850 Tel. 271 22 39 y 553 21 65

ÍNDICE

TEXTOS

ENTREVISTA CON JÜRGEN HABERMAS	7
<i>Aspectos biográficos y políticos</i>	
EL PACTO DE 1291	27
<i>Jean Starobinski</i>	
REVOLUCIÓN FRANCESA, ESTADO E INTELLECTUALES	35
<i>Marcos Kaplan</i>	
CONSECUENCIAS DE LA MUERTE DE DIOS	55
<i>José Manuel Orozco</i>	

NOTAS

LA MÍSTICA DE SAN JUAN DE LA CRUZ	65
<i>Jorge Ramos</i>	
SOBRE EL BOSQUE DE LA NOCHE	78
<i>Blanca Solares</i>	

ACERCA DE LA PERSUASIÓN	83
<i>Ana María Martínez de la Escalera</i>	
POLÍTICA EDUCATIVA Y LIBERADORA	88
<i>José Luis Pérez</i>	
RESEÑAS	
JUAN CARLOS GENEYRO, <i>La democracia inquieta</i>	93
<i>Julián Meza</i>	
Aproximación a la democracia	96
<i>Patricio Sepúlveda</i>	
La inquietud democrática	100
<i>José Manuel Orozco</i>	
La democracia, Durkheim y Dewey	104
<i>José Fernández Santillán</i>	
ARISTÓTELES, <i>Parva Naturalia</i>	108
<i>Carlos Mc Cadden</i>	
EMILIO ZEBADÚA, <i>El gran debate</i>	110
<i>Mauricio Tenorio</i>	
Estados Unidos en el mundo contemporáneo	113
<i>León Bendisky</i>	
JORGE F. HERNÁNDEZ, <i>La soledad del silencio</i>	115
<i>Diego Bonilla</i>	

HABERMAS VISTO POR HABERMAS: ASPECTOS BIOGRÁFICOS E INTERROGANTES POLÍTICAS*

Nota introductoria

La presente entrevista tiene la intención de dar a conocer aspectos centrales relacionados con los motivos de elaboración de la Teoría de la Acción Comunicativa, desde la perspectiva de su autor y como expresión de una época.

Realizada hace más de 10 años conserva sin embargo su actualidad no sólo en el sentido de situar a su exponente en el contexto de los procesos sociales y adecuaciones políticas de la Alemania de la posguerra, sino también de las transformaciones del sistema político europeo y del mundo durante los últimos años. Luego del desastre de dos guerras mundiales y de las atrocidades del fascismo, el impulso al llamado Estado

* Entrevista con Habermas de Detlef Hortser y Willem van Reijen realizada el 23 de marzo de 1979 en Starnberg, publicada en *Intermediar* (Amsterdam) en junio del mismo año, e incluida en el libro de reciente aparición de Detlef Horster, *Habermas. Zur Einführung*. (Introducción a Habermas) Junius Verlag, Hamburg, BRD, 1990. Traducción y notas de Blanca Solares.

Jürgen Habermas

de Bienestar Social, la redefinición del proceso de acumulación moderno, el ambiente de reforma impulsado por la revuelta de los años sesenta, contrarreforma y terrorismo dan pie a la elaboración de una nueva teoría sociológica estrechamente vinculada con estos procesos.

La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas, en efecto, quiere ser el desarrollo de una teoría crítica, pero desde un paradigma de investigación distinto al planteado en la tradición del pensamiento crítico de Marx y de la Escuela de Frankfurt.

El pesimismo de *Dialéctica del Iluminismo* respecto al desarrollo de la historia, su escepticismo en relación a la emancipación a través del dominio de la naturaleza y su crítica radical de la razón y la cultura de la Época Moderna son los rasgos, según Habermas, de un "trauma histórico-epocal" que no puede ser punto de partida del desarrollo teórico. Se define a sí mismo como "producto de la fase de reeducación" alemana y frente al negativismo de la "racionalidad instrumental", desarrolla el concepto de una "racionalidad comunicativa" desde el cual intenta dar cuenta de los procesos de readecuación democrática que acompañan también el desarrollo económico. Si aceptamos que prácticamente hoy todas las contradicciones del sistema generadas en la producción pueden ya ser tratadas y discutidas democráticamente, la amenaza moderna no es la autorregulación del mercado sino la burocratización de la política.

8

De ahí el interés de Habermas en la elaboración de una teoría de la acción comunicativa que observa el lenguaje como medio de comunicación, es decir, como instrumento para el ejercicio de la democracia.

En otras palabras, el desarrollo de una dirección analítica del lenguaje como acto de comunicación lingüística de contenidos implícitos de pretensiones de valor racional (verdad, rectitud, veracidad). Lo indecible que habita al ser es apenas un indicador de lo que es necesario hacer transparente hasta poder, finalmente, agotarlo.

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

Los años posteriores a la Guerra

Entrevistadores: Señor Habermas, al terminar la Segunda Guerra Mundial tenía usted 16 años. Su adolescencia transcurre fundamentalmente durante el dominio fascista, ¿qué influencia tuvo esto en su desarrollo teórico?

Jürgen Habermas: No quisiera relatar ahora un sinnúmero de cosas terribles sobre mi juventud. Creo que es una retrospectiva correcta puede hacerse quizá a los 70 años pero no con 50.

Crecí en Gummersbach, una pequeña provincia alemana. Mi padre era jefe de fábrica y depósitos del lugar y mi abuelo párroco y director de un seminario. Con toda seguridad el clima político —con el que, si bien uno no se identificaba por completo, tampoco criticaba seriamente— no dejaba de llamar la atención en mi casa paterna. Lo que determinó mi orientación política fue sobre todo el año 1945. Mi vida coincidió en esa época con grandes acontecimientos históricos. Tenía 15 años. En la radio se informaba sobre las negociaciones de Nüremberg y en el cine se exhibían los primeros filmes documentales sobre los campos de concentración. Junto a estas vivencias se conformaron los motivos que dieron luego forma a mi pensamiento.

E. ¿Mostraron sus padres alguna sorpresa en relación a esas películas? En la actualidad, un film como *Holocaust* impacta tanto a jóvenes como a viejos. ¿Cómo se explica que esos filmes no hayan desencadenado un trabajo público sobre la experiencia de aquella época?

J.H. La reacción en torno a tales filmes y a *Holocaust* son dos cosas distintas. Supongo que la impresión que causa *Holocaust* se deriva en parte de que en los círculos familiares hoy los jóvenes preguntan a sus padres sobre los acontecimientos de aquella época, pero nosotros no hicimos eso. En aquel tiempo no teníamos un ambiente tan imparcial y despreocupado como para plantear nuestras propias emociones, frontalmente, en una discusión familiar. Cuando yo tenía 15 años y estaba en la Westwall, era la época de la Juventud-hitleriana. Nuestra situación como jóvenes era completamente distinta a la de la juventud actual. Repentinamente, sin embargo, nuestra propia historia se presentó bajo un aspecto esencialmente distinto. De repente uno se da cuenta de que

Jürgen Habermas

ha vivido en un sistema político criminal. Nunca antes me lo hubiera imaginado.

E. ¿Quiere decir que no percibió lo que sucedía con los judíos en aquella época, que no se tomaba en serio la propaganda?

J.H. En 1939 tenía diez años y no tuve ninguna oportunidad de recibir un cuadro especialmente realista de la situación. Dominaba una impresión de normalidad que naturalmente era sólo apariencia. Pero que uno viera, de repente, que no se trataba sino de criminales, tenía otra cualidad.

E. A partir del contexto de este choque moral ¿tuvo un cuadro realista de la sociedad que comenzaba a establecerse y a desarrollarse en la República Federal Alemana?

J.H. El inicio del año de 1945 significó para mi una liberación personal e histórica. Ingenuamente todo me parecía agradable e intuía épocas felices. Luego me asaltaron diversas dudas. La primera gran decepción política vino con la formación del gobierno de 1949.

La fundación de la RFA: afirmación de la democracia y persistencias políticas

10

E. ¿Cómo fueron estas decepciones?

J.H. Había comenzado a estudiar en Göttingen. Mi decepción política inicial fueron las elecciones al Primer Bundestag del Estado. Escuché hablar a todo tipo de gente, entre otros al señor Seebohm, que pertenecía al DVP (Partido Unificado Alemán). La caseta electoral se decoró con banderas negras, rojas y blancas y se cerró la ceremonia con el himno alemán.¹ No podía soportar las actitudes de ese hombre que se convirtió luego en ministro de Comercio; me invadió un sentimiento de rabia e inconformidad. Me parecía que no era posible que alguien que personificaba la continuidad del fascismo pudiera ocupar un lugar en el Primer

¹ Una de las estrofas de este himno dice *Deutschland, Deutschland über alles*, algo así como "Alemania, Alemania por sobre todo". Actualmente esta estrofa ha sido oficialmente eliminada

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

Gabinete inmediato a la derrota de Alemania, durante la fase de constitución de un nuevo régimen. No obstante, el problema político fundamental para mí, no fue éste sino el rearmamentismo. La experiencia de la Guerra me hizo pacifista. Por esta razón, la renuncia de Heinemann –ministro también en el Primer Gabinete– y quien tampoco apoyaba el rearmamentismo, me afectó mucho.

E. ¿Quiere decir que observaba usted una situación ambivalente debido, por un lado, a la presencia del elemento nacional-socialista y, por otro, a la esperanza en la realización de los derechos de las libertades burguesas? Porque para algunos, para Abendroth por ejemplo, se trataba de una cuestión muy simple, de la restauración del capitalismo.

J.H. No, la situación no era nada clara. Tenía 19 años y era todavía muy inmaduro. Durante mis estudios, entre 1949 y 1954, la recomposición del poder político representaba para mí, por un lado, la reacción moral más fuerte a la época de los nazis pero, por otro, representaba también el terror de que, en realidad, no hubiera tenido lugar ninguna ruptura con ese régimen. En aquel entonces pensé algo que hoy no puede decirse sin ser criticado: si por lo menos hubiera habido una protesta espontánea, un acto explosivo cualquiera, que diera entonces lugar al inicio de la formación de una identidad política... Pero justamente no hubo ninguna lucha.

E. Pero ¿por qué dice que el pueblo alemán no tuvo ninguna posibilidad de conformar su identidad política?

J.H. Lo que concretamente opino es que ni antes ni después del triunfo de los aliados hubo una sola resistencia espontánea o acción alguna de lucha de la población.

Yo mismo soy producto de esa reeducación, que espero no haya sido completamente negativa. Aprendimos en aquella época que en su versión burguesa o americana, el Estado constitucional burgués es ya una conquista histórica. Diferencia biográfica importante entre gente de mi generación y aquellos que vivieron en una república burguesa vacilante como la República de Weimar.

E. ¿Le pareció más estable la República después de 1949?

J.H. Naturalmente, este Estado representaba, desde mi punto de vista, una oportunidad real.

Jürgen Habermas

E. ¿Sin embargo, como acaba de decirnos, en diversos aspectos sus impresiones eran negativas?

J.H. Pero no tuve que romper relaciones con ningún partido. En 1933 dejamos la cuestión nacional a los nazis. Luego, el tema del nacionalismo se consideró fuera de lugar; nos parecía absurdo. A mí me era completamente indiferente si el Zar era alemán o no. Sin embargo, otros sí pusieron atención en esta perspectiva limitada. La universidad misma era producto de la continuidad de un régimen esencialmente ininterrumpido desde los años veinte. Los profesores, que para mí tenían un significado estaban desde antes de 1933 y continuaron después; con excepción de Litt, todos siguieron en sus puestos. Así fue en la mayoría de las especialidades: en Filosofía, en Historia, en Letras Alemanas y en Psicología. Se puede hablar de una universidad alemana apolítica y prácticamente etnocéntrica que obtenía su legitimidad de un prestigio de principios de siglo, cuando todavía se producían grandes capacidades científicas.

Trayectoria intelectual (encuentro con Heidegger, Lukács y la Teoría Crítica)

12

E. Sin embargo, pese a este tradicionalismo en 1954 escribió su trabajo de doctorado. ¿Pudo separarse tan rápidamente de ese tradicionalismo academicista?

J.H. Hasta la aparición de la *Introducción a la Metafísica* de Heidegger –en 1953– mis creencias políticas y filosóficas, si así lo quieren ustedes, eran dos cosas completamente distintas. Eran dos universos que apenas se tocaban. Entonces me enteré de que Heidegger, en cuya filosofía me había formado, sostuvo en 1935² la cátedra que luego publicó sin una sola palabra de aclaración –lo que ciertamente me molestó. Como reacción publiqué entonces mi primer artículo en el FAX (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*). Era muy *naif* y pensé cómo pudo hacer algo semejante uno de nuestros mejores filósofos; naturalmente podía haber sabi-

² Durante su rectorado en la época nazi (n. de la t.).

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

do esto mucho antes, pero yo era aún muy joven. Alrededor de esta misma época leía sobre todo *Historia y conciencia clase* de Lukács.

E. ¿Pero cómo es que se podía encontrar, en esas circunstancias, *Historia y conciencia de clase*?

J.H. Lukács estaba en la biblioteca del seminario que era relativamente pequeña, uno se sentía ahí como en casa; ahí se vivía. Por eso conocía cada uno de los libros.

Me acerqué al joven Marx a través de Löwith. Éste fue el motivo de la introducción posterior a mi trabajo de doctorado, lo que quizá puedan ustedes notar, sobre los jóvenes hegelianos. Me parece que estaba todavía muy vinculado a Lukács. Pensaba que era una lástima no poder reavivar el pensamiento marxista sistemáticamente. Por un lado, me encontraba fascinado, y por otro, sabía que no era fácil recuperar el marxismo en la misma forma.

Esto me inquietó. Conocía a Marx, pero ya lo había olvidado. Intuía que su pensamiento podía reactualizarse y continuarse el desarrollo sistemático de sus argumentos. En cierta medida, sin embargo, sabía que esto requería de ciertas precisiones que no iban con Lukács. Y entonces –si puedo dar un pequeño salto– en 1955 leí *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer. Lo que me fascinó inmediatamente de ambos fue que no se apropiaban de Marx de manera simple sino que desarrollaban su pensamiento. Que pudiera uno referirse a la tradición marxista, era para mí una experiencia sumamente importante. Era gente que no escribía un libro de historia sobre Aristóteles, sobre Kant o sobre Hegel sino que hacía una teoría del desarrollo dialéctico de la sociedad contemporánea pensando al margen de la tradición del marxismo. Esto era para mí lo fabuloso. La lectura de Lukács había sido una introducción al tema y comenzaron por primera vez a inquietarme cuestiones políticas y filosóficas.

13

E. ¿Escribió entonces *Historia y crítica de la opinión pública*?

J.H. Entonces aprendí primeramente a hacer investigación social empírica, después vino *Studenten und Politik* y finalmente *Historia y crítica de la opinión pública*.

E. Su libro acerca de la opinión pública disipó las ilusiones del pensamiento democrático de la joven generación, esto me viene a la cabeza de

Jürgen Habermas

acuerdo a mi orientación política. Para mí la única alternativa entonces era la SDS.³ ¿Opinaba usted de la misma manera?

J.H. Siempre tuve un fuerte interés académico. Y naturalmente escribí este libro, en primera instancia, para aclararme a mí mismo la época de sombras y errores de nuestro sistema político, cuyos precedentes nunca puse en duda. Dominaba por aquel entonces un clima de restauración, tan impregnado social y políticamente, que me asusté cuando mi amigo Karl O. Apel me llamó por primera vez, públicamente, neomarxista. Me hizo sin embargo reflexionar que tenía razón. Hoy, aprecio que me haya considerado así.

Historia y crítica de la opinión pública debe situarse en este contexto. La razón de este trabajo era explicar los embustes del sistema político, no obstante la Constitución. Cuando la SDS se separó del SPS,⁴ yo era uno de los tres o cuatro profesores que junto con Abendroth fundaron la Sozialistischen Bund, en cierto sentido, un Consejo de Veteranos de la SDS. No puedo decirle que escribí este libro para animar a la gente a que se adhiriera a la SDS. Lo escribí para aclarar, a mí y a otros, cómo era que en el sistema político de la RFA se habían insertado debilidades que podían resultar peligrosas.

14

Crítica de la razón instrumental

E. A manera de pregunta, hay una cita de Marx que dice que "los límites del actual sistema están en el sistema mismo". ¿Cree usted algo semejante respecto a los valores liberales fundamentales, es decir, que algo de ellos pudiera no coincidir con la lógica del sistema; que puede superarse la moderna autodestrucción? Dicho de otra forma: ¿de dónde extrae usted su optimismo?

J.H. ¿Optimismo? Uno debe aquí precisar. Es cierto que no comparto los supuestos básicos de la Teoría Crítica, tal y como a principios de los

⁴ Organización de Estudiantes Socialistas Alemanes a la que pertenecía Rudi Dutschke.

⁵ Partido Socialdemócrata Alemán.

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

años cuarenta ustedes no aceptaban el concepto de *Gestalt*; no participo del supuesto de que la razón instrumental ha avanzado a tal punto en su dominio que no pueda haber ningún otro camino correcto y que no existe, en consecuencia, ninguna opción más allá del total ofuscamiento, en el que apenas si son posibles los relámpagos del discernimiento individual. Hay, sin embargo, un hecho contradictorio que me desconcierta hasta hoy: el que nuestro sistema social, en general, el sistema capitalista y, de manera particular, el de la RFA, por un lado, sea relativamente estable no sólo económicamente, que garantice un modo de vida en común relativamente libre de conflicto y haya institucionalizado una libertad política; pero, por otro lado, el que esta sociedad produzca diversos síntomas que me provocan miedo. Estoy íntimamente convencido de que algo profundamente erróneo se ha impregnado en este sistema. Precisamente es esto lo que me confunde, la causa de mis preocupaciones y quizá también, en cierta medida, de mis vaivenes teóricos. No soy marxista en el sentido de que crea en el marxismo como en una explicación probada, al mismo tiempo que claro, reconozco que el marxismo me ha dado el impulso y los medios analíticos para investigar el desarrollo de las relaciones entre democracia y capitalismo.

E. ¿Pero no significa eso que realmente está usted convencido de que a través de un análisis teórico pueden también llegar a romperse estructuras de poder nacientes?

J.H. Estoy firmemente convencido de que sobre todo la izquierda, y en particular la marxista, puede reclamar un mérito único frente a otras fuerzas políticas: la idea de poder proporcionar análisis teóricos de perspectivas a mediano o largo plazo en la política diaria. Creo que no debería de abandonarse esta tradición y opino también, por otra parte, que nunca como ahora, carecemos de análisis políticos convincentes. Quizá es ésta también una razón que en su tiempo me hizo chocar frontalmente con los estudiantes; fue necesario. Nunca entendía en realidad los dogmatismos que se cultivaban entre los estudiantes anarquistas, incluso cuando sus relaciones y formas de vida eran en sí anti-dogmáticas.

Jürgen Habermas

Teoría y movimiento de protesta

E. Pero en aquel entonces su crítica iba en otra dirección. Determinadas acusaciones que usted lanzó en contra de la SDS, vistas desde hoy, eran correctas. Por ejemplo, y en esto estoy de acuerdo con los críticos de entonces, la ilusión de que cambiar a la sociedad era tan fácil que se podía izar la bandera roja en cualquier aula. Pero ¿era necesario hacer este tipo de críticas, en ese momento y de esa forma? Oscar Negt le reprocha un comportamiento antisolidario. En el sentido de que, por un lado, influyó en la revuelta estudiantil, pero por otro, se distanció y la criticó desde fuera. ¿No hubiera sido mejor en aquel momento en lugar de una crítica clínica de conceptos, un discurso sobre los problemas sociales? ¿No debió usted suponer que de lo contrario, podría surgir una distancia insalvable con la revuelta?

J.H. Quiero cuestionar la premisa, de que me coloqué fuera del ámbito del movimiento estudiantil. Nunca me pareció así, ni fue intencional.

E. ¿Pero no quiso con sus declaraciones separarse definitivamente del movimiento?

J.H. No, cuando en aquel entonces hice esa afirmación —en parte fuera de lugar— respecto al *fascismo de izquierda*, la discusión realmente aún no había comenzado. No, por supuesto, así no podía hablarse.⁵

16

En dos ocasiones expresé en forma pública el sentido de mi crítica. La primera vez a raíz de la proclama de Benno-Ohnesorg en Hannover. Lo que opinaba en aquel momento lo hice público más tarde, en 1969, en el libro *Movimiento de protesta y reforma de la educación superior*. En lo fundamental sigo manteniendo tal afirmación, si bien acepto que tendría que haberla expresado con otras palabras. La otra ocasión fue en Pascuas, directamente a raíz de la abolición de la Ley de Emergencia. La SDS planeó un congreso de universitarios y estudiantes de bachillerato.

⁵ En estos días Habermas calificó la propuesta de acción de Rudi Dutschke, uno de los principales dirigentes del movimiento "Fascismo de izquierda", declaración que prácticamente marca su ruptura con la protesta social, dado el significado de la palabra "fascista" en el contexto de la RFA.

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

Vinieron alumnos de toda la RFA. Se planeó una marcha desde la Opera a la Universidad, ocupada entonces por la policía. Este acto me pareció completamente irresponsable y formulé mi crítica en el ámbito mismo de los participantes. Estas cosas se verificaron después. Era la época del mayo francés, y los estudiantes creían realmente que la revolución vendría. Ése era el contexto.

E. Visto desde dentro puede estarse de acuerdo, pero la manera en la que...

J.H. Simplemente debe verse todo concretamente. En aquel momento cualquiera lo sabía, hoy se ve con otros ojos; se trataba en aquel entonces de una crítica *interna* al método de la protesta estudiantil. Me pregunta por mi falta de solidaridad. Es verdad, no crecí en ninguna organización ¿en cuál podía haberlo hecho? Quizá reaccioné con un matiz muy acentuado de intelectual burgués. Pero, por otro lado, la idea de los estudiantes de actuar, por así decirlo, bajo los supuestos de la tradición del movimiento obrero estaba, por supuesto, igualmente equivocada. De manera que no creo, incluso visto de forma retrospectiva, que hubiese tenido alguna oportunidad si me hubiese quedado dentro.

E. ¿Afectó esto su confianza en las discusiones políticas? ¿Por qué después ya no intentó tener influencia sobre los acontecimientos?

J.H. Naturalmente que mi deseo era tener influencia. Pero a mediados del '67, el que la dirección del SDS hablara conmigo sin reservas era pasado. Y mi intento de ejercer influencia debió tener ese aspecto de desconfianza. De ahí el surgimiento de la idea de que realmente Habermas se había distanciado del movimiento de protesta. La introducción misma a *Movimiento de protesta y reforma de la educación superior* era, sin embargo, una identificación clara con los objetivos del movimiento estudiantil.

E. Klaus Meshkat reprocha a usted una relación *rara* respecto a los acontecimientos de aquel entonces debido a que en su lenguaje propiamente frankfurtiano parecían ignorarse sucesos políticos centrales, la intranquilidad de las Pascuas en la RFA y el mayo francés. ¿Visto en retrospectiva aceptaría usted que en aquel entonces habían más cosas en movimiento de las que usted mismo previó?

¿No sucedía ahí muchísimo más de lo que concientemente uno podía

Jürgen Habermas

haber previsto; no alcanzó el movimiento estudiantil una importancia imprevisible?

J.H. Todo eso, sin embargo, se encuentra contenido en mis tesis. Vuelva a ver nuevamente la última. Expresa un optimismo real en relación al movimiento de protesta.

E. ¿Estaría usted aún de acuerdo en que el movimiento de protesta fue enormemente importante para el desarrollo político de la R.F.A.?

J.H. Produjo una fisura en el ámbito normativo, en las ideas, en el sistema de valores culturales.

E. En la actualidad, sin embargo, parece darse el fenómeno contrario, los estudiantes se oponen posiblemente hoy menos que nunca a la introducción de medidas restrictivas.

J.H. No; hay investigaciones que muestran que incluso se ha transformado el sistema de valores de la población en su conjunto. Lo que se juega ahí es el distanciamiento respecto a la orientación de los valores que la cultura política de los años cincuenta afirmó de forma extrema. Los síndromes familiares de valor instrumentalistas, privatistas, de afirmación de la concurrencia u orientados a hacer carrera, están tan en crisis en parte de la población como el desplazamiento de la "vieja" a la "nueva" política.

18

E. ¿Y qué valores sustituyen a los de los años cincuenta?

J.H. Sobre todo deben notarse las huellas que el movimiento de protesta dejó tras de sí, los cambios en la estructura familiar y en los viejos estilos de educación. El movimiento de protesta mismo es ya producto de formas de socialización transformadas. Esto se debe observar, por lo tanto, en una perspectiva a largo plazo. Pero ante todo el movimiento de protesta logró un efecto en la reorientación cultural. —Ustedes quisieran empujarme a tomar el falso papel del optimismo y en este momento me preguntan qué consecuencias políticas han tenido tales cambios. ¿Acaso no debe uno mantenerse escéptico? Por el momento, lo que yo veo ahí es la posibilidad de constitución de nuevos potenciales políticos que podrían convertirse en fuerzas de presión.

A largo plazo el ejercicio de esta presión podría conformar una reorganización del sistema de partidos no necesariamente en el sentido

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

de Strauss.⁶ Pero no me fío de pronósticos específicos. Se trata de tendencias históricas que son difíciles de diagnosticar. Me parece que el ámbito de juego alternativo –dentro del cual el sistema de partidos puede reaccionar respecto a tales exigencias– es relativamente amplio. Este sería el caso, por ejemplo, si realmente llegara a darse un régimen de derecha que tuviera como adjetivo una nueva política económica, en el sentido de Milton Friedman; lo que significaría una desintegración del Estado social que podría conducir a una reanimación de la lucha de clases en un sentido tradicional. Supongo, sin embargo, que el régimen sería también lo suficientemente listo para calcular tales riesgos.

E. Relacionado con esto, una última pregunta: en su opinión ¿sobre qué grupos cree usted poder tener alguna influencia política futura?

J.H. No sé si puedo aún tener alguna influencia en la conciencia política de la izquierda. Lo que no significa que no tenga una influencia académica, por ejemplo, sobre los estudiantes.

E. ¿Influencia teórica sobre grupos o jóvenes académicos?

J.H. Cuando digo que se puede influir a través de escritos, esto, por supuesto, de ninguna manera es una ilusión de viejo ilustrado con subterfugios del siglo XVIII. Uno se puede involucrar a través de artículos periodísticos en la transformación de ideas sociales, que naturalmente no se producen intencionalmente pero para lo cual las interpretaciones son importantes. Voy a decir, sin embargo, una cosa completamente pasada de moda: si se puede alumbrar algo una situación política difusa –difícil de apresar conceptualmente– se tiende también a inquietar el entendimiento, o incluso el auto-entendimiento, de amplios grupos sociales. Y el despertar de estas inquietudes guarda hoy una relación directa con el sistema de medios de comunicación extraordinariamente efectivos. Por el momento, sin embargo, no veo ningún "grupo" sobre el que pueda influir.

Hace un instante hablábamos de los "nuevos potenciales políticos". Mi idea sería contribuir un poco a la interpretación de conflictos producidos en los márgenes de los ámbitos desconcertantes de vida, burocracia

⁷ Ex líder bávaro del CSU, una de las corrientes demo-cristianas más conservadoras en Alemania.

Jürgen Habermas

tizados, y ampliamente tecnologizados. Quien interpreta correctamente una *situación difusa*, pretende algo más que el éxito que se logra con una verdad parcial. Se quiere influir también en un auto-entendimiento, que finalmente afirme orientaciones políticas. Por otro lado, no comparto ninguna concepción instrumentalista –ampliamente extendidas entre nuestras tendencias literarias– en el sentido de que se podría corregir al espíritu objetivo a través de una planeación ideológica y de una política del lenguaje a la izquierda o a la derecha.

La Teoría de la Acción Comunicativa: paradigmas, rasgos problemáticos: su relación con la Dialéctica de la Ilustración y el socialismo

E. ¿Cómo resolvería prácticamente el presentar al estudiante los temas tratados en *La reconstrucción del materialismo histórico*?

J.H. Esta síntesis monstruosa de teorías diversas lentamente provoca que uno comience a dudar y diga, sólo podemos entender esta propuesta teórica una vez que tenemos los conocimientos sociológicos previos y que conocemos la teoría de la evolución y etc., etc...

20 | E. Correcto, pero yo veo el problema un poco distinto. Acepto las dificultades prácticas en el tratamiento de su teoría. Creo que estas dificultades se derivan del objeto mismo. Bloch decía no poder escribir de forma sencilla sobre los hechos porque ellos mismos son complejos. Para el marxismo dogmático naturalmente esto no es problema, improvisa un análisis de la sociedad. Pero la crisis que se constata actualmente no se explica de forma convincente con los instrumentos clásicos de la teoría marxista, por ejemplo, con la "caída tendencial de la tasa de ganancia". La propia materia "sociedad", objeto de análisis, es una dificultad en sí. Hay teorías sociológicas que desvían nuevamente hacia una combinación posible con otras teorías sociológicas bajo la esperanza de lograr un mejor análisis de su objeto. Claro, admitiría también que para el estudiante es un problema conocer todas las teorías. Pero desde la perspectiva del objeto no hay otra vía... así me explicó su intento teórico señor Habermas.

J.H. Me parece simpático todo lo que dicen. Sólo que tengo que dar

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

la razón al señor van Reijen en el sentido de que lo que en mi texto aparecen como dificultades por cierto son también confusiones. No hay duda al respecto.

E. Acaba usted de decir que encuentra simpático lo que dije. ¿Observa usted eso sólo simpático o así lo entendería realmente?

J.H. Sí

E. Si está de acuerdo, quisiera unir inmediatamente esto con la siguiente pregunta. Su teoría es la síntesis de un sinnúmero de teorías, todas con paradigmas distintos, sólo para mencionar algunas: la teoría de la acción, la filosofía del lenguaje, la teoría marxista, la teoría de la evolución. Las discusiones de los últimos congresos de sociología giraron en torno al problema de hacer comparaciones y síntesis posibles de teorías. ¿Qué criterio eligió usted para su sintetización? ¿Se pueden sintetizar teorías con paradigmas tan diversos?

J.H. Veo esto un poco de otro modo. Si me preguntan si se puede unir el conductismo, la investigación de pequeños grupos de la teoría del aprendizaje –tal y como se desarrolló en los años cincuenta en América, por ejemplo– con la teoría de la acción, sea ésta parsoniana o sociológico-marxista, si se las quiere "casar", yo diría que no es posible. Sus conceptualizaciones básicas se excluyen. En el primer caso se elimina el significado del concepto básico para tratar de contextualizar el ámbito del objeto, en el otro, se incorpora la "acción de acuerdo a fines", la "acción comunicativa", la "acción orientada de acuerdo a valores". Son alternativas distintas. Nunca hubiese intentado integrar tales enfoques teóricos. Por otra parte, tampoco estoy de acuerdo en eso de la integración de una gran multiplicidad de paradigmas. Antes bien esto sería, de acuerdo con Kuhn, producto del arte de una retórica científica de inspiración azarosa.

En la historia de la teoría sociológica, mientras en lo general tuvo una pretensión teórico social –desde Marx, Durkheim, Weber hasta Parsons, y todos los que ustedes quieran– siempre ha subsistido, en el nivel de las nociones fundamentales, el problema de: cómo unir el paradigma de la acción con el paradigma del sistema, o sea "mundo de la vida" y "sistema". Marx excluyó el problema a través de la asunción de los conceptos básicos de Hegel. Pues la conceptualización hegeliana básica se mantiene en cierto modo neutral frente a esta diferenciación. Por eso Marx pudo

Jürgen Habermas

desarrollar también una teoría del valor-trabajo, que sirve directamente al análisis funcionalista del proceso de valorización, es decir, al análisis de sistemas, para traducirlos en análisis referidos a lucha de clases, sujetos y grupos activos. Pero efectivamente no creo posible rescatar la teoría del valor. Es ésta una de las razones, dicho sea de paso, por las cuales mucha gente no me considera un marxista. Para mí se trata, simplemente, de presentar un equivalente sistemático a esta teoría.

En el curso de su desarrollo, Parsons transfirió la teoría de la acción a la teoría de sistemas, por lo demás no sin resabios.

Esto queda claro en el estatus del llamado *general frame of accion*, que avanzó hacia el *general action system*. Yo afirmo que el problema está no en relacionar ambos paradigmas entre sí de forma simplemente retórica, sino satisfactoriamente. Sólo entonces se pueden recoger sistemáticamente también los cuestionamientos fundamentales de Marx. Dicho a la ligera, la cuestión es cómo el crecimiento capitalista, que debe ser analizado ordenadamente, repercute sobre las estructuras del mundo de la vida (en primer lugar, sobre las perplejas clases sociales o, más y más, la población en su conjunto). La dialéctica del trabajo vivo y enajenado debe explicar cómo es que se han destruido las formas de vida tradicionales de las capas sociales de las cuales proviene el proletariado; aclarar esa proletarización de las formas de vida. Para Marx éste fue antes que nada el incentivo práctico de su teoría y así es como uno debe aplicar sus tesis al análisis de las relaciones contemporáneas.

22

Nuestros problemas son los mismos de antes: cómo el sistema económico capitalista que se expande destruye condiciones de vida estructuradas y descritas con categorías de la teoría de la acción. Pero mientras se interpreta la infraestructura de los mundos de vida en términos de teoría de sistemas y mientras sobre el plano analítico sólo se admitan ámbitos de vida sociales regulados sistemáticamente—desde esa perspectiva— no es posible hablar de individuos realmente socializados; una descripción tal ya no puede reconocer ni a los individuos socializados ni a sus problemas.

E. Bien, a partir de una interpretación estructuralista de Marx se podría observar que entre ésta y la teoría de sistemas no existe una gran

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

diferencia. Sin ir más lejos ¿sería posible hacer una síntesis de la teoría de la acción y la marxista?

J.H. Me parece que lo que interesó a Marx, la radicalidad de los nexos de vida objetivos, puede reconstruirse de mejor manera a través de la conciencia y la orientación de la acción del sujeto, si se aclara que en las nociones básicas de la teoría de la acción se asienta un idealismo. En las afirmaciones de la teoría de la acción llevadas consecuentemente, como en la lingüística (Winch) o en la fenomenología (Schütz) o en la etnometodología (Garfinkel), la sociedad se define fundamentalmente como un mundo de vida completamente transparente. Pero, en lugar de eso, yo entendería a la sociedad como nexos de acción sistemáticamente estabilizados de grupos socialmente integrados. Permítanme formularlo como problema: se pueden hacer reclamos a la interpretación marxista, si se logran *unir* conceptual y correctamente el paradigma de la acción y el paradigma del sistema en lugar de definirlos de forma aislada, como hasta ahora sucede en la teoría de sistemas y en la teoría de la acción, cada cual por su lado. De manera que no es tan amplia la diversidad de planteamientos teóricos que intento integrar.

E. Sin embargo, justo ahí, surge un problema relacionado con su teoría de la emancipación. Si entiendo correctamente, la situación del "habla ideal" en una sociedad futura significa la esperanza ideal de que el cambio de la acción comunicativa de los individuos transformará completamente el sistema social.

J.H. Debe observarse esto en su lugar de importancia. Yo utilizo la situación de *habla ideal* sobre todo para reconstruir los fundamentos de una teoría crítica. La teoría de la comunicación de la que tengo una idea vaga parte de un tipo de acción orientada de acuerdo al entendimiento, con base en la cual los participantes se orientan desde pretensiones de valor susceptibles de crítica, por ejemplo pretensiones de verdad de una afirmación. Me parece que existen justamente dos pretensiones que pueden ser cumplidas sólo argumentativamente. Esto me lleva a una teoría del discurso de la verdad y es por ello que recurro a las ideas de la pragmática universal de la situación de habla ideal.

No debe imaginarse la situación de habla ideal a manera de ejemplo utópico en la perspectiva de una sociedad emancipada. Yo la utilizo

Jürgen Habermas

exclusivamente para la reconstrucción del concepto de razón, es decir, del concepto de razón comunicativa, que de hecho quiero introducir de forma opuesta a la *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer. En Adorno y Horkheimer la racionalidad se reduce a la "sin razón" de la mimesis. En las fuerzas miméticas se recoge la promesa de la reconciliación que Adorno recupera en la dialéctica negativa, en el *Nowhere*.

E. ¿Es decir que para usted no sería aceptable el punto de vista de la identidad? El rescate de la razón nos llevaría a decir más bien que el dominio persistirá incluso en una sociedad futura. Si se preserva el dominio de la razón, se preserva también el dominio sobre el objeto. Viejo problema en Schelling para el cual él mismo nos ofrece una única vía posible, la identidad.

J.H. Creo que eso corresponde a herencias conceptuales que no pueden recogerse en un mismo plano. Ahí hay en mí –si ustedes quieren– una cuota de kantismo. Algo de lo irreconciliable en la Naturaleza. Pero si nos referimos a la razón no nos referimos a decisiones respecto a postulados de valor, sino a aspectos ineludibles que no arreglamos de acuerdo a nuestra voluntad. Los aspectos de la razón, que de acuerdo a Max Weber se encuentran inconciliablemente separados desde siempre: cognitivo-instrumental, práctico-moral y estético-expresivo, estas tres figuras, dan un concepto de razón en sí misma diferenciada. Max Weber se encuentra en un error –diría yo– si piensa que estos momentos autónomos de la razón por así decirlo se transforman en poderosas creencias irracionales que compiten entre sí. No; permanecen como momentos de la razón y la cuestión de mayor importancia es ¿cómo podemos precisar suficientemente hacer reconstructivamente inteligibles sus nexos? Lo que significa la conexión de estos momentos de la razón para la socialización de individuos que hablan y que trabajan, reproduciendo así su vida con ayuda justamente de esa razón triluminosa. Lo que no creo, y en eso estoy de acuerdo con Max Weber, es que se pueda captar una razón unitaria o la conexión de los momentos de la razón, desde el plano de un sistema de interpretación cultural o bajo la forma de una visión del mundo religiosa o filosófica.

En esto consiste, dicho sea de paso, de acuerdo con Marx, la superación de la filosofía. Desde el plano del sistema de interpretación cultural

ASPECTOS BIOGRÁFICOS Y POLÍTICOS

actual la razón está escindida. Sin embargo, en las relaciones de vida y en la praxis de la comunicación cotidiana, los momentos de la razón están unidos, si bien de una forma extrañamente ajustada. En Marx, esto es también un problema: precisamente, la destrucción de relaciones de vida –levantadas sobre la razón– a través de los efectos retroactivos de un sistema económico administrativo que considera haber alcanzado en sí un alto nivel de diferenciación sistemática, pero que en realidad está ajustado de forma tal que trae consigo efectos destructivos, que justamente constituyen el problema.

Desde el punto de vista de la racionalización –en términos weberianos– lo que para mí constituye la idea del socialismo es la posibilidad de superar la uniformidad capitalista del proceso de racionalización como predominio de los aspectos cognitivos-instrumentales, que desecha como irracional todo lo que está fuera de su órbita; cuestión que sólo acaece aparentemente. Se trataría, por así decirlo, de que estos aspectos cognitivo-instrumentales tomaran su lugar preciso, pero no como si hubiese existido una época en la cual hubieran ocupado el lugar correcto. Pues incluso en el socialismo viviríamos con un sistema económico que operaría exactamente como funciona hoy un sistema parcial diferenciado de sus nexos políticos; la diferencia es que aquél no desarrollaría como una carga esa violencia objetiva radicalmente destructiva para las relaciones de vida comunicativamente estructuradas.

Donde criticaría a Marx es en el hecho de no haber observado que con la forma de producción capitalista no sólo se establece una nueva forma apolítica de dominio, sino también un nuevo nivel de diferenciación del sistema –diría Luhmann– con enormes ventajas de evolución frente al nivel de diferenciación de sistemas alcanzado en formas preburguesas de sociedades estatalmente organizadas. Tales ventajas de evolución –si se quiere decir así– no están a nuestra disposición. Marx se imaginó: hacemos añicos al capital y la economía se desintegra nuevamente en el contexto de un mundo de vida bajo nuestro control. Posteriormente juzgó los hechos más escépticamente (escisión del reino de la necesidad y el de la libertad). Marx habla de fuerzas productivas neutrales, yo me pregunto ¿hay complejos neutrales de elevada producción o es éste el resultado en la modernidad del nivel más alto alcanzado del sistema de

Jürgen Habermas

diferenciación de una forma de dominio de clase, cualquiera que éste sea? Si el caso fuera este último, para el socialismo actual, no habrían sino desenlaces regresivos. Lo que lo hace no necesariamente carente de atractivo pero sí un proyecto cercano a la esterilidad. ¿Porque qué significado tendría para la masa de la población tener que pagar por formas humanas de vida en común el fuerte precio de una economía en involución? Ahora bien, no existe ningún argumento apriori para el supuesto pesimista que sirve de base a esta pregunta. Por ello, la socialización en tanto proyecto con capacidad de autocorrección, o para decirlo de otra manera, acotado por precauciones que incluyen el sentido de su falibilidad, es hoy tan esencial como nunca.

EL PACTO DE 1291*

Jean Starobinski**

El pacto de 1291¹ renueva y confirma los lazos preexistentes: los declara válidos "para siempre". Este texto no es únicamente una convención jurídica fundamental: es un gran documento sobre la naturaleza de las relaciones humanas, y sobre aquello que transforma la palabra —el verbo escrito, firmado, sellado— en un acto. Vemos aquí lo que sabían los hombres de 1291 sobre un conocimiento inmediato del cual tuvieron la valentía de sacar consecuencias: los hombres son violentos y hay que dejar atrás la violencia. No se superará la violencia ignorándola, sino tomando contra ella todas las medidas apropiadas. Para rechazar el asalto de los violentos *contra impetus malignorum*, es necesario comenzar por ayudarse mutuamente en la resistencia. Pero la violencia interna no es menos temible que la agresión que viene de afuera. Los firmantes de 1291 toman medidas comunes contra los asesinos y los incendiarios. Entre las tres comunidades, prevén el riesgo

27

* Tomado de *Lettre internationale*, primavera 1991. Traducción de Silvia Pasternac.

** Universidad de Ginebra. Autor de *La relación crítica*, *La posesión demoníaca*, entre otros.

¹ Suiza celebra este año su 700º aniversario. La historia de Guillermo Tell es un mito. Como lo es también, muy probablemente, el Juramento de los Tres Suizos sobre el prado de Grütli. Pero, firmado en los *primeros días de agosto de 1291*, el pacto que une a las comarcas boscosas (Waldstätten) de Uri, Schwyz y Unterwald es un documento completamente auténtico. Se ha podido entonces decidir legítimamente que indica un comienzo. En la ceremonia oficial que se realizó el 10 de enero en Bellinzona, y que marcó el inicio del año conmemorativo, Jean Starobinski pronunció la alocución principal. Nos pidió que recordáramos a los lectores que se trata de un breve discurso, no de un ensayo ni de un estudio.

Jean Starobinski

de conflictos de intereses. Estos litigios no deberán ser llevados ante magistrados extranjeros, ni ante jueces que hubieran comprado su cargo. Para prevenir el disenso brutal, se acude a la mediación y al arbitraje. (*Si alguna discordia llegara a ocurrir entre los confederados, los más prudentes intervendrán por arbitraje para apaciguar la desavenencia.*) Una vez planteado el principio, quedaba por hacer un largo aprendizaje, en las tribulaciones de la Historia. El pasado de Suiza no tiene nada de idílico. No fueron evitados los excesos y los litigios. Pero el principio del arbitraje se mantuvo firme. Hoy vivimos en una Europa en la que se despiertan conflictos interétnicos, en un mundo donde los nacionalismos regionales o tribales no ceden. Ahora bien, los suizos aprendieron el difícil arte de vivir juntos respetando las diferencias. Esta experiencia se plasmó en instituciones, y éstas pueden ofrecer, si no un modelo que se deba copiar literalmente, al menos la indicación de un camino que se puede seguir y, por esto mismo, un motivo de esperanza para otros, así como lo es para nosotros. Ciertamente, el federalismo es un sistema viable. Denis de Rougemont, entre otros, lo dijo con vigor.

28

Una imagen famosa de Johann-Heinrich Füssli erige a los Tres Suizos dando muestras de un gran impulso lleno de resolución, con los brazos en alto, simbolizando el acto fundador mítico y, particularmente, el llamamiento a Dios con el cual comienza el pacto.

Pero el texto del pacto no olvida que los hombres, incluso esos mismos que estaban prestando juramento, son seres imperfectos, falibles, que deben ser *constreñidos* por la fe jurada. Es al mismo tiempo un texto audaz y de una singular humildad. Ser humilde y juntar las fuerzas para impedir el paso del invasor, no son incompatibles.

EL PACTO DE 1291

Ser responsable

Al final de la Edad Media, con ocasión de una guerra o para conmemorar a los muertos en alguna batalla (particularmente la de Sempach o la de Arbedo), grupos de hombres y mujeres, que a veces se relevaban de ciudad en ciudad, recitaban la Gran Oración; ésta empezaba, cristianamente, con un acto de arrepentimiento. En una de las versiones del *Grosses Gebet der Eidgenossen*,² puede leerse:

En primer lugar, cada uno, volviéndose hacia sí mismo, debe reconocer sus pecados y sus malas acciones, que cometió contra Dios, y tomar la firme resolución de evitar los pecados y las ocasiones de pecado.

Estas palabras de contricción, este *Confiteor*, no las considero como una simple fórmula de precaución destinada a atraerse la protección divina. Como en David, el rey salmista, la valentía para la confesión de los pecados no es diferente de la valentía para el combate. Es reconocer una condición finita, imperfecta, es aceptar no depender únicamente del juicio propio. Y cuando hablo de combate, no pienso solamente en los hechos de armas de los primeros siglos; pienso en cualquier gran proyecto, pienso en cualquier empresa de envergadura. No quedarse en el solo deseo personal, aceptar ser responsable de nuestros actos frente a los otros o frente a Otro: ésta es sin duda la mejor definición del sentido de responsabilidad. Las palabras de la Gran Oración son palabras que es bueno recordar. Pues el orgullo nos tiende una doble trampa: en primer lugar, la autocomplacencia, que la lengua alemana llama con mucha propiedad *Selbstegefälligkeit*: es la pereza mental que consiste en creer que hemos cumplido escrupulosamente con todo lo que se nos había pedido, y que volver a cuestionar esto es inútil. Y la otra trampa, es el resentimiento reivindicador, que en alemán se designa con precisión por medio de la noción de *Selbstgerechtigkeit*: es la actitud de los mensajeros

29

² Citas tomadas de: Peter Ochsenbein, *Das grosse Gebet der Eidgenossen*, Francke Verlag, Berna, 1989.

Jean Starobinski

del malestar que creen ser puros y sin reproche porque denuncian las transgresiones de los otros. Estas actitudes, ambas igualmente erróneas, son paralizantes: son lujos perniciosos. Dos maneras de esquivar nuestras responsabilidades. Espero que nuestro país no se inmovilice ni en la buena ni en la mala conciencia. Que tenga el coraje de imponerse una elevada ambición, sin olvidar la virtud de la humildad. Porque es necesario ser humilde para tener ganas de superarse, y para desear responder cada vez mejor en la vida cotidiana y en las leyes, a las exigencias de la ética y del interés común más amplio.

Me permito insistir: la verdadera libertad política, la libertad mejor dotada, es el atributo de las sociedades que reconocen que los individuos no deben tener permiso para hacer cualquier cosa, y que la desenfrenada voluntad arbitraria no es la autoridad decisiva. Este sentido de la medida, estas limitaciones legales, este rechazo de lo arbitrario, exigidos por el respeto al prójimo, ¡no vayamos a considerarlos como una cárcel! ¡No, decididamente, iré a buscar fuera de Suiza, en la historia del siglo XX, los ejemplos del encierro y de la servidumbre voluntaria!

30

El propósito de las rutas

Leemos con emoción, en la Gran Oración, uno de los últimos pedidos:

Queremos también rogar por aquellos que en todos lados mejoran los caminos y los senderos, a sus expensas también y poniendo en ello todo su esfuerzo, tanto espiritual como corporal, y que sirven con fidelidad a la utilidad común.

Una versión agrega:

Y que aman la justicia.

¡Sí, celebremos el oscuro, el glorioso trabajo de aquellos que mejoran los senderos y los caminos! Pienso tanto en los senderos de montaña como en los caminos de peregrinaje. Pienso en todas las rutas esenciales

EL PACTO DE 1291

mantenidas para la utilidad común: pienso en los muy antiguos caminos de mulas que atravesaban los Alpes, que aseguraban los intercambios entre el norte y el sur, y que requerían de un cortejo de fortalezas.

Los que mejoraban los senderos y caminos ponían al servicio de la Europa cisalpina y de Italia (con sus socios orientales) los grandes ejes del comercio y de la cultura. Pienso en primer lugar en los pintores alemanes o flamencos, que viajaban hacia Venecia o hacia Roma, y que descubrieron los primeros fuegos de la luz meridional en las faldas de los Alpes, en el centelleo de las rocas y las cascadas. Estos caminos bordeaban frecuentemente los grandes ríos cuya línea divisoria se encuentra en los nudos centrales de nuestro masivo alpino. Aquellos que ampliaron y consolidaron esos caminos inmemoriales prepararon a Suiza para su función de mediadora y de receptora. Fueron, en los tiempos del humanismo, los caminos de vagabundeo de los escolares que se fueron a estudiar las "buenas letras" a todos los rincones de Europa, como lo hizo el pastorcito del Valais, Thomas Plater. No acabaríamos nunca de evocar a aquellos que tomaron la ruta para encontrar la forma de vivir en una tierra extranjera: arquitectos y estuquistas del Ticino, reposteros de Engandine y del Valle Bregalia. Por esas mismas rutas partieron soldados del servicio extranjero, con el *Heimweh* en el corazón. En el sentido contrario –de Francia, de Flandes, de Italia– afluyeron aquellos que buscaban refugio "por razones de religión", Erasmo en Bale, los Estienne en Ginebra. Estos hugonotes, estos herejes vinieron a establecer y a hacer prosperar nuevas industrias. La Suiza del siglo XVII fue hecha por los extranjeros, dice el historiador inglés Hugh Trevor Roper. Los años en los que las rutas se cerraron ante aquellos que corrían un peligro inmediato de muerte fueron años de desgracia.

La Gran Oración, como ya lo vimos, conoce un sentido material de la construcción de las rutas; conoce también su significación espiritual, que va a la par con la generosidad y el amor a la justicia. Esta idea es admirable: encuentro en ella la expresión de la tarea más exaltante que uno pueda proponerse hoy. Es la tarea que asocia la educación, la cultura, los oficios de la comunicación, los oficios de la ayuda, las vocaciones caritativas. Hoy, las rutas y los senderos, en el sentido espiritual, son las ciencias y sus aplicaciones, en el lenguaje de la razón (tan

Jean Starobinski

frecuentemente calumniada) que nuestras altas escuelas se dedican a desarrollar. Son también las artes y el libre curso de la imaginación, cuyo agotamiento nos empobrecería. Hay también rutas y senderos secretos por los cuales se va silenciosamente hacia el interior de sí mismo. Espero que podamos decir, de las mujeres y de los hombres de hoy, que contribuyeron, cada uno en su campo y hasta en los más modestos, a crear nuevas rutas, a tender nuevos puentes. Si declaro que es urgente continuar sobresaliendo en el más amplio número de campos, ¿se me reprochará que pregono un ideal elitista? Un país pequeño debe compensar la estrechez de su territorio con el valor de sus realizaciones. El elitismo, si tal es el caso, consiste en desarrollar más completamente los poderes que cada uno lleva en su interior, no para afirmar una superioridad altiva, sino para tener aún más para comunicar. El acto de solidaridad vale por la calidad de lo que ofrecemos a los que vienen de afuera. Pero, yo lo sé, el mundo "desarrollado" vive en una civilización material que no siempre incita a alcanzar lo mejor de uno mismo. Deja sitio, sin embargo, para una excepción más que meritosa: el esfuerzo deportivo, el bello dominio del cuerpo y del gesto que salvaguardan al menos un aspecto de la realización humana.

32

La invitación del sendero

En este fin de siglo, nuestras vidas, con las decisiones que no podemos esquivar, se inscriben ineluctablemente en el horizonte de toda la Tierra. Pero el camino hacia el mundo comienza en nuestra puerta, bajo nuestros pasos, en las calles de nuestras ciudades, en nuestras estaciones de transportes. Comienza también cuando partimos hacia las alturas, cuando pisamos los senderos bordeados de tréboles y de escabiosas, cuando atravesamos el arroyo sobre las tablas colocadas por el peón caminero, cuando saludamos al transeúnte desconocido. Y si aceptamos la invitación del sendero, no necesitaremos mucho tiempo para volver a descubrir —cada mañana como si fuera la primera vez— que somos depositarios de una parte muy preciosa de la belleza del mundo. Sentimos más que nunca hasta qué punto esta belleza es vulnerable. La Gran Oración

EL PACTO DE 1291

hablaba del amor por la justicia. Sepamos dar justicia al campo de trigo, al viñedo y al huerto, al bosque y al glaciario, que son nuestros primeros interlocutores: sólo entonces habremos aprendido a brindar una amistad mejor al mundo lejano, a responderle y a hacerle las señas de una presencia eficaz y de una preocupación común por la paz entre los hombres, señas que con toda seguridad está esperando.

REVOLUCIÓN FRANCESA, ESTADO NACIONAL E INTELECTUALES

*Marcos Kaplan**

El bicentenario de la Revolución Francesa ha dado lugar a un considerable esfuerzo de reconsideración de este fundamental fenómeno histórico. La nueva revisión se ha traducido en una masa de investigaciones, estudios y debates de todo tipo y signo. Se ha constatado una vez más la permanencia y trascendencia de la Revolución Francesa en el examen crítico-científico, en el debate ideológico, en el enfrentamiento político, en la opinión pública y en el imaginario colectivo. Casi desde su emergencia, cada generación ha elaborado, mantenido, revisado o modificado versiones cambiantes y contrapuestas de la Revolución Francesa, de sus diversas fuerzas y tendencias, de sus aspectos y protagonistas, evidenciando la importancia política, cultural e ideológica que ha revestido y conserva para los franceses, pero también para otros pueblos, como los de América Latina. Un contexto de múltiples crisis que sacuden al mundo, a sus bloques, sistemas y regímenes con múltiples impactos y secuelas ha dado lugar a una reconsideración intensa y profunda de las proyecciones, actualizaciones y perspectivas científicas e ideológico-políticas de la Revolución

35

* Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.

Marcos Kaplan

Francesa. El bicentenario reitera y amplifica esta imagen de permanencia y trascendencia.¹

Interesa aquí examinar brevemente el modo como la Revolución Francesa, sus prolegómenos, sus desarrollos y sus secuelas operan un formidable impulso a la emergencia del Estado contemporáneo por una parte y al desarrollo de los intelectuales con un papel sociopolítico y cultural ideológico por otra, así como a una diversificación de sus interrelaciones.

Como procesos históricos generales, la Revolución Industrial (y su correlato en la instauración definitiva de una Economía Mundial) y la Revolución Francesa son dos grandes canales de acceso y pilares de la Modernidad. La Revolución Francesa será la manifestación central y definitiva de la crisis del Antiguo Régimen. Ello obedeció ante todo a la importancia (demográfica, económica, cultural, política, militar) de Francia en el escenario del mundo euroatlántico; al carácter masivo, radical y permanente que va adquiriendo el proceso revolucionario; a su voluntad ecuménica que, a diferencia de la Revolución Inglesa del siglo anterior, la lleva a autopropoñerse como modelo a los otros pueblos del mundo, exportándola a Europa y la cuenca mediterránea por todos los medios militares, políticos y diplomáticos a disposición del Estado francés.

La Revolución se origina en las condiciones específicas de Francia, pero se ve forzada a desarrollarse y transformarse sin disponer de precedentes históricos ni de modelos prestigiosos. Avanza hacia lo desconocido; recurre a un grado notable de invención histórica; propone una variedad de opciones, las confronta y somete a la dura prueba de la práctica, proyectándose hacia el futuro. De allí la notable riqueza de alternativas y vicisitudes políticas que se comprimen en sólo un cuarto de siglo. El ciclo abarca la crisis del despotismo ilustrado y el intento de autorregeneración del Antiguo Régimen; la reforma liberal y girondina; la revolución jacobina; el equilibrio inestable entre revolución y contra-

¹ Ver Jacques Solé, *Penser la Révolution Française*, París, Editions du Seuil, 1988.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

revolución que se da en la fase termidoriana-directorial; el intento de síntesis representado por el primer bonapartismo.

La Revolución Francesa, como cualquier otro fenómeno similar, no puede ser un modelo a imitar. En cambio, sí constituye un notable ejemplo de la creatividad humana para la invención histórica. Es un rico depósito de experiencias, una suma de enseñanzas, un laboratorio histórico a disposición de los científicos sociales. Su herencia es vasta y diversa, y los problemas que se planteó y los dilemas que debió enfrentar conservan actualidad.

La herencia problemática de la Revolución Francesa incluye ante todo el aporte a la creación de un prototipo de Estado Moderno y el esbozo de las diversas modalidades de régimen político que aquél puede adoptar. Ya en el propio curso de la Revolución, la Democracia se presenta con su variedad de manifestaciones, sus potencialidades y sus límites, sus grandezas y miserias, sus contradicciones internas y las que tiene con otros componentes del sistema social y del Estado, sus virtualidades de extensibilidad permanente hacia formas más amplias y profundas de realización. La Revolución Francesa y el Imperio bonapartista plantean también las nuevas y complejas relaciones que el Estado moderno establece con el Derecho por una parte y con el proceso de desarrollo por otra. Es una fase decisiva en la emergencia y evolución del Estado de Derecho. Demuestra el papel determinante del Estado en un proceso de desarrollo integral. Lo demuestra, positivamente por la creación de prerequisites y componentes, no sólo del crecimiento y la modernización sino también del desarrollo integral, y negativamente por los costos de la Revolución y el Imperio que retrasan por muchas décadas el despegue hacia la industrialización y la modernización general del país. A ello se agrega la importancia creciente que, ya con el Antiguo Régimen, pero sobre todo con la Revolución Francesa, el bonapartismo y sus múltiples consecuencias van adquiriendo los intelectuales e ideólogos, los profesionales de la cultura, la ciencia y la técnica, administradores y juristas. El peso e influencia de los intelectuales progresan paralela y entrelazadamente con el del Estado. Es en esta fase histórica que se perfila ya una tipología de los intelectuales en función de las relaciones que establecen con el poder del Estado. En lo que sigue se examina el

Marcos Kaplan

ascenso de los intelectuales, y una primera tipología de éstos, con relación al desarrollo del Estado en el modelo francés.

Desarrollo del Estado francés

El desarrollo del Estado francés que lo convierte en paradigma del Estado moderno exhibe un proceso evolutivo que lo lleva, de un vigoroso feudalismo monárquico a la Revolución, pasando luego por el Thermidor y el Directorio, el Consulado y el Primer Imperio, la Reestructuración y la Monarquía de Julio, para culminar con el Segundo Imperio.²

El Estado nacional es —en la Europa Occidental de la Baja Edad Media y de la temprana Edad Moderna— productor y producto del proceso de emergencia de una realidad nueva, de un cúmulo de fenómenos en parte espontáneos y en parte determinados por la intervención de poderes políticos. Esta constelación abarca y entrelaza: matrices de cambio, acumulación de recursos y riquezas y de medios de acción, extensión del comercio y de las comunicaciones, mercado nacional, ascenso de burguesías, constitución y consolidación de pueblos y nacionalidades, desarrollo de conciencias nacionales. De estos componentes y procesos y de su estructuración como conjunto en la nueva sociedad civil, nace el Estado nacional centralizado que a partir de sus diferentes precedentes históricos se instituye cada vez más como poder político relativamente autónomo y en expansión. El nuevo Estado multiplica sus intervenciones, produce y unifica la sociedad nacional, la trabaja y modela, le impone su supremacía y tiende a absorberla. Sus ámbitos y funciones se despliegan

38

² Sobre la formación y naturaleza del Estado francés antes de la Revolución, ver: Robert Mandrou, *La Raison du Prince - L'Europe Absolutiste 1649-1775*, París, Editions Marabout, 1980; E.N. Williams, *The Ancient Régime in Europe - Government and Society in the Major States 1648-1789*, Penguin Books, 1979; Reinhard Bendix, *Kings or People - Power and the Mandate to Rule*, Berkeley, University of California Press, 1978; Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, London, Verso Editions, 1979; Hubert Métchivier, *L'Ancien Régime*, París, P.U.F., 1974.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

a la vez en lo económico, lo político, lo social, lo cultural, lo espacial, lo jurídico-institucional.

La Revolución Francesa, en sus diversas fases monárquico-constitucional, girondina, jacobina termidoriana-directorial- continúa, como bien comprendió Alexis de Tocqueville,³ esta tarea histórica del Antiguo Régimen, la libera de formas rígidas y límites estrechos, la extiende y profundiza. El Estado capta los cambios profundos que se vienen produciendo durante el siglo XVIII y que se manifestarán en la espontaneidad revolucionaria; se racionaliza y centraliza; crea la ideología y los mitos que posibilitan o refuerzan su legitimación. La nueva ideología que va emergiendo del Siglo de las Luces primero, y del proceso revolucionario luego -con una mezcla de continuidad y de fractura entre ambas fuentes-, establece un lazo indisoluble entre Estado, pueblo y nación, razón, ley. Tras este vuelo ideológico, el Estado se vuelve promotor y productor de la nación más que a la inversa; hace converger los caracteres locales, regionales y clasistas, los homogeniza y los absorbe en la identidad colectiva de lo territorial, lo étnico y lo nacional.

De hecho, como destaca Pierre Birnbaum, en un proceso único, la Revolución Francesa hace surgir la nación, da al pueblo un papel de primer plano, y refuerza al Estado, lo institucionaliza, lo diferencia de las periferias, lo autonomiza de la sociedad y de sus principales clases y grupos. La triple reivindicación de la libertad, la igualdad y la fraternidad se afirma y despliega de modo paralelo y entrelazado con la destrucción de los organicismos: órdenes, estamentos, corporaciones, particularismos regionales y locales. Se suscita y logra así la formación de un nuevo sistema que se constituye y funciona a partir y a través de una comunidad y compromiso de los ciudadanos. Estos ven reconocidos y codificados sus derechos y deberes como ciudadanos, pero deben renegar de todas sus lealtades periféricas y entablar relaciones directas con la soberana autoridad del Estado fuertemente diferenciado de las periferias sociales y espaciales, autonomizado, movilizador y atomizador de masas. Francia ejemplifica un caso notable de estatización de la nación, de predominio

³ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967.

Marcos Kaplan

del aparato político-administrativo, civil y militar del Estado que asegura, de modo incesante y simultáneo, su institucionalización, su autonomización, su ingerencia y dominio sobre la nación.

La Revolución crea un autoritarismo político y administrativo, más moderno, más fuerte y eficaz, un despotismo más vigoroso que el del Antiguo Régimen. Monárquicos constitucionales, girondinos, jacobinos termidorianos, directoriales y brumarianos, desconfían del sistema electoral y del régimen parlamentario. Partes integrantes aunque mutuamente conflictivas de la élite política e intelectual, aquéllos coinciden, no en la instauración de un régimen liberal, sino en la preparación de las condiciones para la dictadura bonapartista.

Intelectuales y poder estatal

Desde la perspectiva de desarrollo del Estado francés, como institución, como aparato y como personal tendiente a convertirse en capa social, de su intervencionismo y autonomización, es posible presentar un cuadro de los tipos de relaciones que diferentes grupos intelectuales entablan con aquél.⁴ Las categorías que a continuación se examinan son:

1. El intelectual crítico-reformista, que busca una transformación progresiva de la sociedad y del Estado, de signo modernizante, sin actuación directa como protagonista político, mediante la influencia sobre quienes detentan el poder.
2. Los Jacobinos como actores con proyecto propio.

⁴ Sobre el desarrollo del papel de los intelectuales y de sus relaciones con el poder político y el Estado ver: Jan Waclav Makhaiski, *Le Socialisme des Intellectuels*, Paris, Aux Éditions du Seuil, 1979; Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, New York, Continuum, 1979; G. Konrad/I. Szelényi, *La Marche au Pouvoir des Intellectuels - Le Cas des Pays de L'Est*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

3. Los científicos al servicio del Estado.
4. Los "Ideólogos" como tentativa de asunción del papel de *intelligentzia*, consejeros del príncipe, poder detrás del trono.
5. Los intelectuales contrarrevolucionarios para la restauración conservadora.

El intelectual crítico-reformista y el proyecto modernizante

La sociedad francesa del Antiguo Régimen en la época del despotismo ilustrado y la que va emergiendo de la Revolución y del Primer Imperio, se singularizan cada vez más por el avance, el distanciamiento y el promedio de lo político-ideológico respecto a lo económico y lo social. También por la presencia, influencia y eficacia de los núcleos intelectuales que constituyen una pléyade de filósofos, científicos, economistas, literatos, periodistas, enciclopedistas y pensadores políticos. Estos núcleos están además sostenidos y vehiculados por una capa social más amplia del mismo tipo. Ambos componentes en conjunto se vuelven capaces de adquirir una importancia desproporcionada en lo cultural, lo ideológico y lo político, que irán transformando en práctica política para competir con otros actores por la influencia, el poder y el control sobre el Estado.⁵

La nueva categoría social se expresa y se realiza por su papel en el Iluminismo y encuentra su simbología y su monumento en la Enciclopedia. Se define por su fe en la Razón y en la Ciencia; por la guerra a todas las formas de irracionalidad y de oscurantismo; por la pérdida de fe en los sistemas metafísicos, cerrados, axiomático-deductivos; por la confian-

⁵ La importancia desproporcionada de los intelectuales en la fase previa a la Revolución es tempranamente destacada por Tocqueville en su *L'Ancien Régime et la Révolution*.

Marcos Kaplan

za en la capacidad humana para descubrir leyes naturales de validez universal.⁶

La investigación del mundo natural y del mundo social, el logro de los modelos de explicación y comprensión para unos y otros, no se logran por la deducción pura, sino según el modelo de las Ciencias Naturales. El énfasis es puesto en el análisis, la experimentación, la observación, la base empírica, la interdependencia análisis/síntesis; la fusión del racionalismo y del empirismo.

Se postula la similitud de las leyes que rigen la naturaleza y lo humano/social. Instituciones y valores dominantes son sometidos al análisis y a la crítica para demostrar su irracionalidad y antinaturalidad y la necesidad de su cambio, que permita el pleno desarrollo de las potencialidades humanas. Se propugna la marcha hacia un ser humano y hacia un orden social, más racionales, naturales y necesarios. El esfuerzo de crítica, duda, demolición respecto a lo existente, se acompaña con otro de construcción. El conocimiento de las fuerzas y tendencias reales permite dirigir las y controlar sus consecuencias. A partir y a través de la libertad y de la razón, son posibles el perfeccionamiento del individuo y el progreso de la sociedad.

Por sus orígenes sociales, sus protagonistas, sus difusores y sus apoyos, por sus relaciones con los principales actores de la sociedad y la política de la Francia anterior a 1789, el Iluminismo no constituye una ideología ni una propuesta de tipo revolucionario, ni logra la adhesión de los sectores mayoritarios de la emergente nación.

El Iluminismo como movimiento, la *Encyclopedie* como cuerpo y empresa de tipo cultural-ideológico y científico-tecnológico, resultan del trabajo de los *Philosophes*, e influyen y logran aceptación y apoyo por una parte de la élite del Antiguo Régimen. Ella abarca a los elementos esclarecidos de la clase dirigente, ubicados en posiciones dominantes del gobierno y la administración; la nobleza ilustrada; la burocracia deseosa

⁶ Sobre el Iluminismo y sus implicaciones para la crisis del Antiguo Régimen y el desarrollo de la Revolución, ver Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution Française*, Paris, Editions Gonthier, 1956; Norman Hampson, *The Englightenment*, Penguin Books, 1968.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELECTUALES

de racionalización y modernización de la sociedad y del Estado; los parlamentos que definen sus privilegios con un lenguaje filosófico; sectores minoritarios de la nueva burguesía; los salones, academias, el conjunto del *Establishment* intelectual; todo ellos en París y en parte de las provincias.

El Iluminismo nunca deja de ser relativamente marginal o extraño respecto a la masa de población, compuesta por la aristocracia no ilustrada y aferrada a sus intereses, privilegios y prejuicios; por gran parte de la burguesía; por las masas populares del campo y la ciudad. El Iluminismo se mantiene ajeno a las situaciones, problemas y preocupaciones de esta mayoría poco radical, tradicionalista, religiosa, conservadora, que no desea una reconstrucción global de la sociedad y el Estado, sino el restablecimiento de costumbres e instituciones consagradas y la abolición de ciertos privilegios y abusos particularmente odiosos.

Pensamiento asociado a un grupo relativamente exclusivista, integrado en mayor o menor grado a la jerarquía establecida, el Iluminismo no es en sí mismo una ideología revolucionaria. Sus contenidos y rasgos característicos son el utilitarismo, el humanismo, el reformismo, el conservadorismo político. Se trata de un elitismo que no es favorable a la subversión, no es adversario irreconciliable del régimen señorial y monárquico, ni de las jerarquías existentes. Discurso más monárquico-aristocrático que democrático, el Iluminismo se inspira en una voluntad de racionalización y de laicización de la visión del mundo y de la sociedad, con un espíritu de servicio público, de participación cívica y de integración social. El cuestionamiento se dirige a los aspectos más retrógrados, abusivos y paralizantes del absolutismo y de los sectores privilegiados tradicionales. Las propuestas explícitas o implícitas apuntan a un programa de reformas de tipo modernizante y liberal, aplicables dentro del orden tradicional.

Así, el derrumbe de la monarquía, el inicio y el desarrollo de la Revolución, no son imputables a la difusión del discurso iluminista, en sí mismo no amenazante para el orden tradicional. En lo ideológico, la Revolución proviene más de los avances y logros de la praxis política de diferentes grupos desde 1787; de las sucesivas fases que en conjunto le confieren un carácter de modelo clásico de "Revolución Permanente";

Marcos Kaplan

del uso que las ideas e imágenes del Iluminismo reciben de los revolucionarios, que los separan de su contexto original y cambian sus contenidos y significados en función de sus intereses, conflictos y logros.

Este primer tipo de intelectual, de praxis ideológico-política, y de relación con el poder y el Estado presenta, además del modelo nuclear que se analizó, tres subvariedades que también prefiguran fenómenos futuros de los siglos XIX y XX.

La primera es la del intelectual que busca la salvación en el extranjero. La categoría general que se analizó constata la propia incapacidad para ganar directamente poder político por y para sí mismos, y tiende consiguientemente a convertirse en guía espiritual: asesores, eminencias grises, poderes detrás del trono, a fin de contribuir a un lento modelado de la realidad. Esta variedad tiene todavía poco desarrollo. Aparece en cambio la tendencia a la búsqueda de la salvación en el extranjero. Los *Philosophes* se sienten alienados de sus propias sociedades, culturas y sistemas políticos. Transfieren sus lealtades a las sociedades y sistemas de China, Rusia y Prusia. Las idealizan y mitifican, las admiran y adoptan como marcos de referencia para sus análisis, críticas y propuestas, contribuyen a legitimar sus estructuras de poder. Es el caso de las complejas y accidentadas relaciones entre Voltaire, Diderot y otros con Catalina de Rusia y con Federico el Grande de Prusia. En ello interviene el tratamiento benevolente y protector que dichos déspotas ilustrados dan a grandes figuras del Iluminismo, resentidas por las situaciones que sufren de bajo estatus, aislamiento, persecución y censura; tratamiento que combina el refuerzo de la autoestimación con el logro de ventajas materiales. Los *Philosophes* se sienten así capaces de ser nuevos Platones y Aristóteles en relación a ciertos gobernantes. Admiran en China, Rusia y Prusia a naciones que en su propia visión –con frecuencia idealizada y sesgada y en contraste con las situaciones vividas en el propio país– se destacan por las ventajas de la centralización política, el manejo racional del Estado y la sociedad, la contribución del déspota ilustrado a la rápida modernización y el papel privilegiado que se concede a los letrados. Estas relaciones no excluyen las tensiones y conflictos entre los intelectuales y los déspotas ilustrados –características en adelante de este tipo de relaciones. Con esta variedad del fenómeno analizado, que se

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

dará luego con creciente frecuencia en otros países y etapas históricas, aparece ya el interrogante sobre ¿quién usa a quién?

Una segunda variedad, algo posterior al prototipo central, está representada por el intelectual que transita a una forma combinatoria de las propias capacidades y funciones con un mayor grado de participación y actuación en la política práctica y en el Estado. Ejemplo señero es el marqués de Condorcet. Éste irá acumulando sucesivamente los papeles de gran científico y conecedor en detalle de lo más avanzado de la ciencia de su tiempo, "último de los Enciclopedistas", participante en intentos de reforma del Antiguo Régimen como colaborador del ministro Turgot, ferviente partidario y activo participante de la Revolución, a cuyas vicisitudes y conflictos termina por sucumbir. Esta participación se da como político sin partido y representante por elección popular en cuerpos ejecutivos y legislativos. Frutos de esta participación son su aporte a la redacción de una constitución de la República, su redacción del histórico "Informe sobre la Instrucción Pública" para la Asamblea Nacional, sus precusores esfuerzos por definir y aplicar una política nacional de desarrollo científico y tecnológico, su "Esbozo de un Cuadro Histórico del Progreso del Espíritu Humano", su notable comentario a *La nueva Atlántida* de Bacon.

Una tercera subvariedad del primer tipo está constituida por los llamados "Rousseaus de la calle". Los mismos constituyen una prefiguración particular del fenómeno que Karl Mannheim definirá luego como "intelectual flotante", y del cual el siglo XX dará abundante ejemplificación en diversas regiones del mundo con diferentes variedades del "lumpenintelectual" o "lumpenprofesional".⁷ Se trata de un grupo de intelectuales en situación de relativa marginalidad, sobre todo respecto a los *Philosophes* y otros intelectuales que se benefician con los apoyos del patronazgo monárquico y aristocrático y que deben compartir la situación y la existencia de la masa de marginales y desclasados. Semi-empleados o desempleados, hambrientos, flotantes, resentidos, los miembros de esta categoría son inspirados a la vez por una ideología

⁷ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, p. 153 a 164.

Marcos Kaplan

igualitaria, por la megalomanía y ambiciones desmesuradas y por sentimientos de agresividad y venganza.

Constituyentes de una especie de bohemia intelectual, los integrantes de esta categoría producen una masa de planfletos de gran impacto público y constituyen además una red de difusores también marginales y dinámicos. Unos y otros realizan una empresa de descrédito de gobernantes, poderosos y privilegiados, de destrucción de los fundamentos ideológicos del sistema, de desautorización y deslegitimación. Ello encuentra gran recepción en diversos sectores de la sociedad que viven un clima de inmensas inquietudes, malestares, disgustos del presente, aspiraciones vagas a un cambio total, donde florecen variedades del irracionalismo (mesmerismo, magia, mística, religiosidad tradicional de tipo oficial u heterodoxo). Así, el resentimiento de la bohemia literaria converge con el de algunos de los *Philosophes* y escritores, como Diderot, humillados y ofendidos por un gobierno y una sociedad que ignora la legitimidad del poder de los intelectuales y motivados por un creciente odio al despotismo y la aristocracia. Converge también con la radicalización y politización del público cultivado y con las aspiraciones al cambio y la apertura de los marcos sociales de la nueva generación. Algunos miembros de esta subcategoría llegarán a desempeñar un papel muy destacado en la Revolución, como es el caso de Marat, lo cual entronca con la siguiente categoría a considerar.

46

El jacobino como intelectual en el poder

El grupo y proto-partido de los Jacobinos constituye un notable ejemplo del intelectual politizado, con proyecto político y capacidad para el control y el uso del poder estatal.⁸ El jacobinismo se recluta y constituye como una sección transversal media de la población urbana, con una considerable variedad de orígenes, trayectorias, niveles de ocupación y

8 Ver Lewis Coser, *Hombres de Ideas*, especialmente el capítulo 13; Lewis S. Feuer, *Ideology and the Ideologists*, New York, Harper & Row, 1975; Marc Bouloiseau, *Robespierre*, Paris, P.U.F., 1971.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

de ingreso. El grupo llega a incluir unos pocos aristócratas y pobres desesperados, pero sobre todo una mayoría de clase media (alta y media-alta), pequeños comerciantes, artesanos, y muy escasa representación del nuevo proletariado. El núcleo duro y el sector mayoritario del jacobinismo están constituidos por intelectuales que se desempeñan como dirigentes y activistas en los comités, las diputaciones, la administración civil, el ejército y la guerra, la agitación, el periodismo, la dirección y movilización de masas. Ello abarca a médicos, sacerdotes, abogados, autores, actores, maestros, notarios, científicos frustrados, periodistas. Tienen en común el rechazo por una variedad de razones públicas y privadas de la vieja sociedad y la voluntad de usar las capacidades intelectuales y profesionales para justificar y legitimar su asalto al poder estatal, y la utilización de éste en la política diaria, hacia el interior y el exterior, para una reconstrucción de Francia, según los principios de la razón y la virtud naturales.

A los Jacobinos en el poder corresponde, y como ha destacado Henri Lefevre,⁹ la culminación de la obra del Antiguo Régimen, en parte por su destrucción, en parte por su liberación de límites estrechos y por la conservación de su personal, estructuras y contenidos que resulten recuperables. Los Jacobinos establecen la racionalidad del nuevo Estado como parte de una trinidad que también integran la Nación y la Razón. El racionalismo y la centralización estatales de los Jacobinos lanzan e imponen la representación mística del Estado como reflejo de la Nación unificada, que a su vez es producto del pueblo. Éste habría hecho a la Nación, que a su vez habría engendrado al Estado.

El proyecto de los intelectuales jacobinos supone y exige la ruptura con el pasado, la creación de una tabla rasa que permite recomenzar la sociedad y el Estado desde cero. Para ello se adopta un milenarismo secularizado y se recurre a un Reino del Terror que logre la regeneración por la violencia, la imposición de la libertad y la virtud a los recalcitrantes seres humanos.

Cumplen también los Jacobinos un pasaje, del papel de doctrinarios

⁹ Henri Lefebvre, *De L'Etat*, 4 volúmenes, Paris, Union Générale d'Éditions, Coll.10/18, 1976.

Marcos Kaplan

postulantes al poder al de políticos y funcionarios profesionales del Estado. Asumen el mundo social y político como objeto de manipulación. Impulsan la burocratización del gobierno y la reducción de la participación social y política de los sectores cuya representación pretenden y a cuya movilización autoritario-vertical recurren.¹⁰

Los Jacobinos integran entonces una continuidad histórica con el Antiguo Régimen que los precede y con el bonapartismo y la subsiguiente sucesión de constituciones, regímenes y gobiernos.

Los científicos, la Revolución y el Estado

La Revolución Francesa también contribuye a un replanteo de las relaciones entre los científicos como subcategoría de los intelectuales, el poder político y el Estado.¹¹

El problema está prefigurado y se despliega en la figura y las propuestas de Condorcet. Antes de la Revolución y durante su participación en ella Condorcet formula y precisa la idea del progreso como resultante de nuevas relaciones entre la Ciencia y el Poder Político. Expresión máxima de la Razón, la Ciencia debe ser al mismo tiempo expresión organizada y organizadora de la sociedad. Debe además ser inseparable de la Democracia, en mutua interdependencia, lo que incluye la noción de la ciencia como modelo de una sociedad civil democrática. La democracia debe apoyar a la Ciencia, cuya realización requiere una limitación del poder del Estado, su conversión como servidor y no amo de aquélla. El destino personal de Condorcet, uno de los padres intelectuales de la Revolución –que ésta devora– revela las dificultades para la redefinición de las relaciones entre Ciencia y Estado.

48

¹⁰ Ver Daniel Guerin, *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793-1795*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

¹¹ Ver Jean-Jacques Salomon, *Science et Politique*, Paris, Editions du Seuil, 1970; Charles Coulston Gillispie, "Science in the French Revolution", en Bernard Barber/Walter Hirsch, editors, *The Sociology of Science*, New York, The Free Press, 1966.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

La Revolución Francesa contribuye a desplazar el centro de la excelencia científica desde Inglaterra al continente europeo y en primer lugar hacia Francia. Aquélla tiene un impacto favorable en el desarrollo de la ciencia, por los cambios sociopolíticos que introduce y por los problemas que plantea.

La ideología democrático-liberal que inspira a la Revolución y a sus principales actores se caracteriza sin embargo por una ambivalencia respecto a la ciencia. Por un lado se evidencia una hostilidad de los revolucionarios y los sectores sociales que ellos expresan respecto a la ciencia como actividad aristocrática y a la tecnología como creadora de desempleo y pobreza para los artesanos y trabajadores. Pero por otro, se concibe a la Ciencia como necesariamente al servicio de la liberación popular y nacional. La Revolución trae consigo una primera etapa de destrucción de instituciones científicas: la abolición de la Academia de Ciencias; la ocupación del Observatorio por los ayudantes de investigación; la purga de Laplace, Lavoisier y Lagrange de los comités científicos y tecnológicos; la muerte de Lavoisier y Condorcet.

Contrariamente, ya incluso en la fase jacobina, se va estableciendo una nueva relación entre Estado y Ciencia, en la cual el primero apoya a la segunda pero le exige la participación en las actividades del gobierno y el control de éste. Desde el Año II de la República tiene lugar la movilización de los científicos al servicio del Estado; su incorporación para tareas de apoyo, consejo, misiones y decisiones políticas. Ello va acompañado por una exigencia de lealtad y politización, discriminaciones y el privilegio de la ciencia aplicada respecto a la pura. Los científicos no dejan sin embargo de irse perfilando como grupo con poder, prestigio e influencia.

Pasado el Terror se da un período de reconstrucción, la creación o la resurrección de un gran conjunto de instituciones científicas, de docencia e investigación, que restauran el liderazgo y expansión de la ciencia francesa, y contribuyen a mantenerlo durante varias décadas.

Marcos Kaplan

Los intelectuales legitimadores

De la Revolución y el Imperio surge el prototipo del intelectual legitimador de los nuevos sistemas de poder en dos variedades: los Ideólogos y los contrarrevolucionarios conservadores. Ambos comparten el papel de intelectuales como modeladores de sistemas de símbolos, ideas y propuestas que legitiman el poder estatal y sus usos, en un caso en beneficio del Imperio napoleónico, en el otro como nuevas justificaciones cuando una situación histórica transformada muestra la insuficiencia de las antiguas para sostener o consolidar el poder.

La primera variedad está representada por los *Ideologues*, el grupo de los jóvenes que llegan a ser últimos representantes de la filosofía del Iluminismo, la herencia y continuidad de su tradición, pero también la adaptación a los cambios introducidos por la Revolución y el Imperio y la proyección hacia el futuro (Volney, Destutt de Tracy, Cabanis).¹²

Su doctrina es formulada y desarrollada a partir del concepto de ideología que Destutt de Tracy propone en 1812, como disciplina filosófica que analiza el funcionamiento de la mente humana de modo empírico, como objeto natural. Ello permitiría determinar la verdad y el error en las ideas y disponer de un método para su validación. El gobernante podría conocer los hombres y las ideas, estar en condiciones de erigir un orden justo y razonable. Se da importancia primordial a la educación y al principio de ciudadanía como condición de una política racional y garantía de la libertad en lo político, lo económico y lo cultural.

Los Ideólogos toman posición en la política, descienden a su arena. Participan en la Revolución, en comités legislativos, en la Asamblea y en la Convención, y lo hacen como burgueses liberales, moderados, girondinos, víctimas de la persecución jacobina. Tras el Terror incrementan sus desempeños en papeles públicos, tienen la autoría de la Constitución del Año III, contribuyen a la transformación de la educación y a la creación o avance de las instituciones científicas y culturales de mayor influencia, asumen un papel dirigente en la vida intelectual y política del Directorio.

¹² Ver Coser, *Op. cit.*

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

Los Ideólogos se entusiasman con Napoleón como hombre ilustrado en el poder, posibilidad de unión de ese poder con los intelectuales, fuerza que permita realizar el reino de la Razón, medio para que el grupo cumpla un papel más influyente y decisivo en la política y en el Estado. Contribuyen considerablemente a la legitimación por la comunidad intelectual de Napoleón y del Estado fuerte. Participan en la preparación de la Constitución no liberal ni democrática del Año VIII, y se incorporan al Senado, al Tribunado y al Ayuntamiento.

Sin embargo, se van dando crecientes evidencias de la repugnancia de Napoleón por estos "hombres con un sistema", poco flexibles y adaptables a las demandas del nuevo régimen, demasiado analistas e ideologizados, soñadores ilustrados, en contraposición a la preferencia del Primer Cónsul y Emperador por los hombres pragmáticos y dedicados al manejo de hechos positivos y exactos. Frente a las críticas de los Ideólogos, Napoleón les plantea una opción de hierro: el sometimiento o la exclusión de la vida cultural y política. Muchos de ellos eligen el exilio interno o externo, para la conservación de una visión liberal en una época autoritaria y la posibilidad de una oposición al poder personalizado y autoritario.

Con los Ideólogos aparece lo que se ha denominado el paradigma redentor, el poder personificado y populista-nacionalista, para resolver las contradicciones y conflictos de la Revolución, de sus insuficiencias, de una modernización incompleta y a cumplir a cualquier costo. Es el paradigma que Hegel presiente cuando ve en Napoleón una encarnación del "Espíritu del Mundo a Caballo". Es el fenómeno sobre el cual Max Weber modelará el concepto de legitimación carismática, sobre cuyos peligros advertirá en su "Política como Vocación".¹³

Por la otra parte, la Revolución Francesa y el Imperio dan lugar, tras una primera resonancia y un inicial sentimiento favorable en importantes sectores de Inglaterra, Alemania y otras partes de Europa, a una fase de reacción romántico-consevadora.

¹³ Ver Ferenc Feher, "Redemptive and Democratic Pardigms in Radical Politics", en *Telos-A Quarterly Journal of Critical Thought*, New York, Telos Press, Number 63, Spring 1985, p. 147-156.

Marcos Kaplan

En Francia, "las clases privilegiadas no se sometieron voluntariamente al nuevo orden. Intentan, en el plano teórico, un esfuerzo desesperado para reaccionar contra la filosofía de los derechos naturales y sustituir al individualismo revolucionario por el respeto de los valores tradicionales... Es así como se desarrolla en Francia, paralelamente a los otros Estados de Europa, esta escuela tradicionalista, que busca reanudar sus lazos con los siglos pasados. Escuela que se ha designado igualmente con el nombre de ultramontana o teocrática, porque, tomando sus argumentos de la filosofía medieval, tiende a someter no sólo al individuo al poder civil, sino aún más el poder civil al eclesiástico, considerado como el representante de Dios mismo. Pero detrás de estas teorías es fácil reconocer el rencor de las antiguas clases privilegiadas que, intransigentes en cuanto a los principios y ávidas de venganza, sueñan con el restablecimiento del Antiguo Régimen". Principales encarnaciones en Francia de esta posición son Joseph de Maistre, Louis de Bonald, el abate de Lamennais.¹⁴

52

En Inglaterra y Francia se da una fuerte reacción nacional contra la Revolución Francesa y el Imperio y sus tendencias autoritarias, expansionistas y desorganizadoras. Ellas son vistas como resultantes de la aceptación acrítica del Iluminismo, del optimismo y del racionalismo ingenuos del siglo XVIII; de su concepción de un universo racional y mecánico; de su intento de reordenar la sociedad de acuerdo a principios puramente racionales; de su cosmopolitismo. Se reconoce la existencia y el papel positivo de los factores irracionales de la conducta humana: tradición, emociones, imaginación, sentimiento, intuición, religión, poesía, arte, y la necesidad de su liberación como esenciales para comprender la naturaleza y la sociedad. La mente tiene un papel modelador del mundo. El grupo, la comunidad, la nación son conceptos fundamentales que exigen la obligación del individuo. Se debe investigar el origen de las instituciones y mirarlas como producto de un lento desarrollo orgánico, no de una acción racional y calculada.

Esta tendencia se expresa en Inglaterra con la obra enormemente

¹⁴ Jacques Droz, *Histoire des Doctrines Politiques en France*, Paris, P.U.F., 1975.

REVOLUCIÓN, ESTADO E INTELLECTUALES

influyente de Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*. En Alemania, tras una fase de enorme resonancia y simpatía respecto a la Revolución y el Imperio, los intelectuales se alejan, se vuelven hostiles, y terminan por aceptar el predominio de una corriente antirrevolucionaria, de romanticismo conservador, que encarna sobre todo en Novalis, Fichte y el Hegel de la madurez. Con esta última variedad de intelectual contrarrevolucionario, dedicado a la defensa y legitimación de los regímenes más conservadores y reaccionarios de la Europa posterior a 1815, se completa la tipología de los intelectuales en su relación con el poder político y el Estado que emerge del impacto de la Revolución Francesa y el Imperio Napoleónico. No resultaría un esfuerzo desmesurado demostrar la reproducción ampliada de dicha tipología en otras regiones y países y en otras fases de la historia contemporánea.

CONSECUENCIAS DE LA IDEA DE LA *MUERTE DE DIOS* EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

*José Manuel Orozco**

I

Hegel no pensó en un Dios creador y mucho menos lo identificó con una idea práctica que conviene al hombre según sus fines o los fines de la comunidad. Para Hegel Dios es también el todo, la totalidad de lo que Es y es Universo: en ese sentido Dios es la Sustancia que se agota en la totalidad de todas las cosas; es a lo que llamamos Universo. Pero ese Dios no se conoce a sí mismo. Es un Ser en sí –dice Hegel– porque es la totalidad que se desconoce y carece por lo mismo de un saber de su sustancialidad. En esos términos, la Sustancia divina aparece como un en sí que demanda autoconocimiento. Debe conocerse a sí misma en un proceso que conduzca del en sí al para sí: de lo que es ahí y en sí, como Cosa-Universo, a lo que es para sí mismo como Universo que se conoce a sí mismo. Entonces imagina Hegel que la Sustancia se hace historia, mediación, tiempo y conciencia;

55

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

José Manuel Orozco

se vuelve humana y a través de los períodos pasa por Grecia, Roma, la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración hasta llegar al propio Hegel que habla de Dios. Así, la Sustancia se hace historia y transita por todos sus períodos para llegar a Hegel (Alemania 1806) donde Hegel habla de la Sustancia que se ha movido para llegar al propio Hegel: al hablar éste de Dios es Dios quien habla de sí mismo a través de Hegel; por tanto, Hegel es conciencia de Dios. Cada pueblo ha configurado su espíritu subjetivo (su arte y su psicología), su espíritu objetivo (su derecho y su política; su ética y su religión) hasta devenir espíritu absoluto (Hegel) donde la totalidad se totaliza, la Sustancia se conoce, o, si se prefiere, donde Dios habla de sí mismo. La Idea de Dios se origina en la necesidad que tiene un Dios mismo de conocerse por medio del hombre; y no en la necesidad del hombre por conocer a Dios. Estamos ya muy lejos de lo judeo cristiano. Dios padre se vuelca en la historia (su Hijo) para conocerse en Hegel (Espíritu Santo).

II

56

Como heredero de ese pensamiento hegeliano, pero centrado en la Voluntad, Schopenhauer propuso en pleno siglo XIX, que Dios no es sino una mala Idea del espíritu negador de la Vida. Sólo hay Vida y ésta es la Voluntad que se oculta tras los fenómenos aparentes del mundo que, como un velo de Maya, esconde o emboza a la Vida misma. Tras la semilla que hace brotar un tallo y una flor; tras el feto que estalla en bebé, en adulto, en viejo y en muerto; tras los movimientos astrales, la pluma del escritor o el pincel del pintor, tras todo lo que peregrina como individuación, lógica y orden cósmico, se expresa un impulso vital que es la Voluntad. Pero la Voluntad no se expresa sino como deseo, el deseo que transparece en todas las cosas por llegar a ser algo a lo que apuntan. Es el deseo de la semilla por ser flor, del feto por ser adulto y luego viejo, o del pincel por ser cuadro. Es —dice Schopenhauer— una pulsión que empuja cada fenómeno a desear una modalidad superior a la que apunta sólo para apuntar de nuevo a otra modalidad, sin reposo. Y por tanto, la trama de la Vida aparece como Deseo renovado que nunca se colma;

CONSECUENCIAS DE LA MUERTE DE DIOS

como penosa y fatigante búsqueda de unidad en la persecución insatisfecha. Así, nuestra vida será también dolor y miseria, cansancio y melancolía porque no podemos expresar a la Voluntad Deseante como individuos que pulsionan aspirando al goce sin hallarlo, renovando sus proyectos, repitiendo el esquema de la afanosa demanda de satisfacción amando, comprando, jugando, viajando, haciendo amigos; pero –dice el autor– siempre en un trájín donde celos, enfermedad, muerte, traición y lucha por el Poder, cansancio o aburrimiento y sin sentido permean todos los asuntos de nuestra vida. La explicación de ese frustranio tren de vida se encuentra en la Voluntad deseante que nos constituye; y se encuentra, por supuesto, dentro de ese pulsionar de la voluntad deseando modos de ser donde la plenitud desaparece. La idea de Dios comienza a morir.

III

Nietzsche es el artífice de la muerte de Dios. Hacia 1881 Nietzsche concibió la idea de que todo en el mundo es Voluntad de Poder o juego de fuerzas que se suprimen entre sí; así, la fuerza pulsionante del pájaro que vuela sofoca la pulsión débil de la fuerza que expresa al tallo de la flor que emerge; o la fuerza del hombre superior pulsiona golpeando, humillando, vejando al hombre que pulsiona una fuerza débil. Para Nietzsche la Voluntad de Poder es una trama del mundo donde todo fluye y llega a ser para dejar de ser –juego heraclíteo de los vaivenes, pues *panta rei* todo fluye– y es pulsionar de fuerzas cuyo juego consiste en fortalecerse debilitando o debilitarse fortaleciendo, es un mundo limitado en su totalidad porque el conjunto de fuerzas sólo puede ser finito para repetirse (de otro modo se diluirían las fuerzas en un pulsionar que hacia el infinito se iría debilitando), y es un mundo caótico en el sentido de que todos los sentidos que le adjudicamos al mundo son antropomorfizaciones donde proyectamos al hombre en el mundo. Así, el fluir, el pulsionar, la finitud y el caos son atributos de un mundo que únicamente puede ser Voluntad de Poder ordenada al modo del retorno; todo ha de repetirse porque el cruce de los horizontes habla de un

José Manuel Orozco

conjunto de fuerzas finitas que pulsionan hasta agotar todas sus combinaciones posibles más allá de las cuales sólo cabe pensar en su repetición; y no pueden no repetirse porque la propia debilidad pulsional de la fuerza que las consume tiene que estimular o excitar la pulsión fortalecida de su retorno, pues una fuerza débil incita a otra fuerte para que el juego infinito no cese jamás. Y –agrega Nietzsche– el pulsionar de fuerzas retornante convierte a la vida en una trama trágica donde lo que se hace está ya determinado a ser de nuevo y así ha sido ya antes eternamente: no hay libertad. Por eso, la historia del hombre recorre tres períodos fundamentales que deben repetirse sin reposo: *el período premoral (Grecia y Roma)*, *el período moral (mundo judeo-cristiano)* y *el período transmoral (hombre nuevo)*. El primero es un período caracterizado por la fuerza que pulsiona de modo dominante, con apego al cuerpo, la guerra, la sensualidad y el deseo irrefrenados; es un mundo donde el instinto prevalece por encima de la razón y el dionisiaco festín de las horas se vive con entusiasmo pues sólo hay tierra y dioses humanos, ¡ay! demasiados humanos. Pero con el advenimiento en la historia del cristianismo y su devoción monoteísta, la pulsión de la fuerza quedó debilitada; se produjo una era de hombres débiles e hipócritas que mintieron: exaltaron el más allá contra la Tierra, prometieron otra vida en lugar de ésta; señalaron al cuerpo como asiento de los pecados, cuya mácula vuelve a la sexualidad indeseable y a la vida un tormento por el que hay que pagar una deuda con el Dios todo-poderoso. Inventaron la moral como instrumento para que los más débiles –los ascetas, los reprimidos, los tímidos abocados a las tareas del espíritu– pudieran dominar a los débiles engendrando en ellos la culpa y con ello el deseo de perdón como pago de la deuda: se proclamaron representantes de Dios en la tierra para perdonar en su Nombre los pecados y así posibilitar la reconciliación con Dios, levantando al hombre de esta vida a otra vida eterna; prometieron la resurrección de la carne negando la carne, pues el camino es la mortificación del deseo, y, plenos de falsía farisaica, se entronaron papas y cardenales poderosos dominando a las masas porque en el nombre del amor acumularon arrepentimientos y poder en sus manos. Este período moral cifró su sentido como negación del hombre y la vida al postular la idea de Dios y su Moral culpígenas. Para Nietzsche

CONSECUENCIAS DE LA MUERTE DE DIOS

Dios ha muerto porque ya es tiempo de que la fuerza pulsionante de la vida retorne por medio de hombres nuevos, filósofos del peligro quizás, que cuestionen los valores denunciando la hipocresía que ocultan; filósofos que promuevan la recuperación del cuerpo, la devoción por la tierra y la asunción del poder sin culpa; filósofos de nuevas tablas que puedan vérselas sin Dios, y que, profetas de los próximos años, ubiquen su vida más allá del bien y el mal, pues esos valores tienen que ser superados lo mismo que la lógica con la que el pensamiento ha puesto camisa de fuerza a todos los deseos.

Como sugiere Heidegger, Nietzsche lleva al hombre a su última posibilidad. Si ha de evitarse todo antropomorfismo, entonces llamar Voluntad de Poder a la vida es otra proyección del hombre en el mundo. Habría que callar y no dirigir calificativo alguno a la vida. Si el hombre nuevo recupera la fuerza pulsionante desafiando la moral, entonces debe desatar sus pulsiones sin freno porque el papel de la moral queda desacreditado; y, con la muerte de Dios, el hombre nuevo sólo podrá aproximarse al caos y la destrucción de donde todo tendrá que repetirse una vez más. La melancolía de los retornos no depara al hombre esperanza alguna. Empero, el superhombre habrá logrado liberarse de una idea obsesiva, culpígena, castrante que ha servido para moralizar la vida en un juego falso de poder, donde los débiles han manipulado lo más precioso del hombre: su cuerpo y la expresión de fuerza que acompaña a sus pulsiones. La pregunta está ahí: ¿es la muerte de Dios una muerte de la moral? Y si la respuesta fuera 'sí' ¿cómo puede el hombre reconciliarse con el hombre al perder la moral? y ¿cómo puede el hombre no perder la vida? En busca de Dios habría que recuperar al hombre; pero ese Dios nuevo no podrá ser el que hemos narrado en estas páginas, y si no lo conocemos tendremos que redescubrirlo.

59

IV

Dentro de las consecuencias de esa disuelta idea de Dios (en el sentido de creer que ya no se debe pensar en eso que la idea representa, nombra, señala), se podrían esbozar innumerables situaciones indeseables. Lo

José Manuel Orozco

que cabe ahora mencionar es que la *muerte de Dios* tuvo en Nietzsche un efecto salutar, de que o bien todo está permitido o bien nada tiene justificación porque es absurdo (o se justifica por sí mismo y prescinde de la necesidad de justificar los otros enfoques). Por eso conviene replantear los problemas que origina la idea de esa muerte, que no es otra cosa que el anhelo de abandonar la necesidad de pensar en Dios. Tres son las preguntas:

1. Si Dios ha muerto, ¿cómo es posible la moral?
2. ¿cómo puede conservar su vida quien pierde a Dios?
3. ¿cómo sería respetable un hombre sin Dios?

Los puntos que hemos esbozado tienen importancia porque cada uno de ellos refleja la inquietud de nuestro tiempo. La moral no se percibe ya como un sistema de formas de vida imbricadas bajo el amparo de valores absolutos; lo moral se reconoce en una dimensión personal y egoísta, donde la pasión de afirmar la vida—vivir el instante como si fuera eterno— se traduce en una frenética gana de relativizarlo todo, y, en un fragmentario mapa de perspectivas que no permiten el acuerdo universal. La moral se vuelve estrategia de agrupación entre individualidades que se buscan unas a las otras. Este concepto de agrupación modela todos los órdenes de la vida de hoy: se globaliza la economía, lo político, las relaciones hombre-mujer y el acercamiento con el prójimo que se convierte en cualquier próximo. De sobra se sabe que llegar al tuteo, al chisme de hablar de todos, al manejo de las relaciones como trampolines hacia la jerarquía del poder, al sistema de amiguismos donde se apoyan los conocidos, una configuración de nexos cifrados en ayuda mutua frente a los rigores de una vida cada día más complicada, todo alude a una nueva moral, Sin embargo, se podría preguntar si eso es 'una moral'. Si por esto entendemos una forma de vida, entonces nuestro mundo hegeliano globaliza las relaciones en un espíritu donde el individuo se afirma utilizando los medios ajenos; al tiempo, las agrupaciones significan engarces de apoyaturas donde se entretajan intereses y ámbitos de reciprocidad. Llamar amorosos a esos vínculos sería desproporcionado;

CONSECUENCIAS DE LA MUERTE DE DIOS

y más bien habría que proponer en la nueva moral un afirmar la vida en el contexto de globalizaciones utilitarias donde lo más puramente individual se disuelve. La muerte de Dios implicaría una disolución de la individualidad. Si Nietzsche pretende una recuperación del hombre desde la autenticidad de quien no se miente y afinsa en la Tierra su pulsión dominante, entonces esa recuperación supone la inserción del hombre en una trama de luchas, globalizaciones masificantes y destrucción. Si el hombre nuevo ha de romper con la mediocrización de su vida en la masa, la inserción de sus afanes en proyectos utilitarios donde todo se hace grupal, entonces este hombre debe estar solo y apartar de sí los resabios de dolor que impone la necesidad de tener presentes a los demás. Así las cosas, tanto si está sólo como si está entramado en la globalización nuestro hombre nuevo pulsiona disuelto entre todos o en la mismidad de una conciencia autoconsciente que debe romper con todos. Si la ruptura de marras fuera negada, entonces nuestro hombre nuevo podría abocarse a amar a todos —cosa que resulta *supererogatoria*— o a tiranizarlos —hasta quedarse solo a expensas de una pulsión superior que lo mutile. Una tercera alternativa, por supuesto más benévola, sería que nuestro hombre nuevo se agrupara en cuerpos sociales elitistas donde los mejores gobiernan, toman decisiones, organizan a los otros y ejercen un imperio desde el reino de su saber y poder (o del poder que se iguala a los grados de saber). En ese caso nuestro hombre tendrá que sostenerse en una guerra entre pares, guerra a muerte y de amo a amo, donde uno arriesga su vida y el otro teme perderla; y si por casualidad ocurriera que nuestro hombre gana tendrá que enfrentar a otros hasta llegar a una graciosa culminación de su triunfo donde queda de nuevo a solas. Y respecto a los que están debajo de él, definitivamente es un hecho que el sueño de comunicación se reduciría, cuando mucho, a tenerlos presentes en lo que toca a someterlos o eludirlos —complementarse no es lo mismo que equipararse en estado de igualdad. La moral del hombre nuevo nos lo pinta solitario o derrotado. Al ser fuerte asumirá la soledad y ahí tendrá que eliminar a los más cercanos y, gradualmente, a todos.

En esta caricatura, el hombre que descrea de valores absolutos refiere todo a su pulsionar dominante enfundado en el rango de su vida afirmada

José Manuel Orozco

a costa de los demás; y, solo, encontrará un estado de pacificación total que no se vale de marcos de ubicación que pudiera pregonar. En otras palabras, si descrea de absolutos descreerá de relativos porque no podrá contar con las perspectivas anuladas –las de otros– y, a lo sumo, escuchará otros planteamientos para superarlos. Y será un solitario pulsionante que desde luego renunciará a presentar su mensaje de vida o sus creencias como prototipos a seguir por los demás. Si intenta predicar, entonces vuelve a ser un moralista hipócrita. Y Nietzsche quiere librar al hombre de esa falsía que recomienda formas de vida para establecer dominios enmascarados. Si impone su perspectiva a los demás como definitiva usando la fuerza, entonces requiere de seguidores y ahí se descubre debilitado y dependiente; su resentimiento será cada vez mayor. ¿Tiene sentido esa moral? La estrategia de globalización de la vida alude a un hombre disuelto en la masa e interactuando por razones de utilidad; pero ése no es el hombre nuevo de Nietzsche, quien debería retirarse de los agrupamientos, y, si se globaliza desde el pulsionar de la voluntad de poder entonces se irá destruyendo. La paradoja es inevitable: si no hay valores, entonces el valor de desenmascararlos obliga a separarse de dos condiciones:

62

- a) de la necesidad de agruparse dominando y,
- b) de la necesidad de imponer a otros una perspectiva propia

En el primer caso nuestro hombre nuevo está solo; en el segundo depende de otros a quienes pueda manipular. Si se sugiriese que el nuevo hombre debe estar solo usando a los otros, a quienes abiertamente debe manipular sin culpas, el hombre de nuestros días se parece mucho a esa mueca. Cuando la mueca de soledad y manipulación satura el espíritu la conciencia se autoanula, se confunde y pierde los rastros de identidad que le devuelve el prójimo. Una soledad colectiva acumula dolor y resentimientos; una manipulación global de todos sobre todos agota la confianza en el hombre, generando un gremio de suspicacias defensivo-ofensivas sin descanso. Y ésa es la crisis de la razón de nuestro tiempo. Si Dios ha muerto todo está en crisis; y si todo está en crisis la moral es imposible.

CONSECUENCIAS DE LA MUERTE DE DIOS

Por eso la respuesta a las últimas dos preguntas se da casi por sí misma, es obvia. Conservar la vida en un medio amoral es jugarla constantemente en la constelación del juego de fuerzas: en la trama de las fuerzas uno debe asumirse una entre las demás, peleando, luchando, hecho un pulsionar dominante-dominado que no puede cesar pleno de reposo y, por lo mismo, la vida conservada a través de la trama de la guerra halla consuelos de paz efímeros donde ese peculiar estado de felicidad es cada día más contingente: no hay meta histórica, no hay progreso real en donde reparar la pena de sufrir a cambio de algo futuro, no hay sobre todo un mapa de desprendimiento que suavice el tránsito de vivir. Sí. Se puede conservar la vida muriendo cada día, llorando cada día un poco hasta volverse hombre de la ironía o vástago de la melancolía. Hoy se conserva la vida riéndose hasta de uno mismo o logrando que todo lo que uno mismo es se convierta en el hontanar del dolor. La muerte de Dios impide al hombre matizar su lucha y orientarla a contextos de ayuda desinteresada; y es que la deshumanización de los nexos se confunde con un ahora de conquista que perfila en cualquier otro un estorbo que debe ser apartado del camino.

En cuanto a la honestidad convertida en respeto sostenemos que un hombre honesto hace lo que piensa y piensa en los medios para hacer lo que piensa: su pensar se ocupa del ser actuante que es él mismo, y se pre-ocupa de allegarse los medios para que ese actuar sea consistente con lo pensado. En ese sentido, la honestidad tendrá que afectar a los demás; entablará con ellos regímenes de respeto en la medida en que los toma en cuenta para sus afanes, pero no lo hace mediatizándolos como si fueran parte de los medios adecuados al fin. En otras palabras, el respeto no podría pensar que su ser actuante se vale de otros como medio para fines. Y por eso decimos que la muerte de Dios origina un hombre nuevo que precisamente se globaliza utilizando a los otros, y, ya sea dominándolos o padeciéndoles los ve como lo que son: estorbos que mediatizar para fundar la coherencia entre pensar y hacer. Hoy el hombre ha dejado de respetar al hombre.

Sin mucha especulación podemos aventurar que Nietzsche ha dejado un sello importante impreso en nuestra actitud contemporánea: en efecto, nos ha legado la posibilidad de hacer la filosofía del peligroso

José Manuel Orozco

quizás para denunciar a todos los que en nombre de la moral ejercen un dominio contrario al de sus prédicas; y también es verdad que el hombre nuevo debe amar su cuerpo, la Tierra, eternizando el instante bajo ese dejo supremo del querer. Pero es igualmente cierto que su pregón de la muerte de Dios –si lo tomanos en serio– anticipa la crisis de la razón, la pérdida de la moral, la dificultad para conservar la vida y la muerte del respeto, que constituyen hoy el mapa de nuestras modernas tendencias globalizadoras. Habría que fundar una nueva moral; una a la que podríamos llamar "la moral de los valores hoy" y que no es otra que la *moral de la globalización*. Se habla mucho de eso pero el trabajo aún está por hacerse. Si globalizar *per se* origina tantos problemas, entonces habrá que establecer las condiciones de posibilidad de una globalización digna del hombre y su respeto. Y esa tarea –repito– no se ha hecho.*

* Algunos moralistas lo han intentado, como Thomas Nagel especialmente en su *Equality and Partiality*, de reciente publicación. Por desgracia los resultados no son muy optimistas.

NOTAS

UN ACCESO FILOSÓFICO A LA NOCIÓN MÍSTICA DE GRACIA EN SAN JUAN DE LA CRUZ

*Jorge Ramos**

El ser es revelado simbólicamente a la intuición

Acto de ser es aquel acto por el cual un ser ha triunfado sobre la nada. Se trata de una victoria ontológica. Y aquello que de él se capta por un sujeto cognoscente es su manifiesto de ser.

La cognoscibilidad del ser, la penetración intuitiva que una mente hace de él es intuición noética que tiene como efecto el nacimiento del asombro, que es una forma primaria de relación con el ser. El descubrimiento del ser es causa de asombro y el descubrimiento que el ser hace de sí mismo es preludio de autonciencia.

El ser es agobiante pues no sólo circunda la realidad, sino que también es su centro mismo. El ser nos hace sus prisioneros y nos recluye en su

mismidad, impidiéndonos la precipitación a la nada. Aún el Nirvana es ente; al Nirvana se le dice Nirvana y no se le dice No-Ser.

Y cuando el ser esta ahí ante el sujeto cognoscente no es inmediatamente aprehendido, al menos de un modo intelectual, sino que en una primera instancia de conocimiento es percibido, mas esta percepción sería vana si no fuera complementada por esa intuición que nos permite la "visión" del ser realizado en cada ente. El juicio que dice "allí -en esa cosa- está el ser" es producto de intuición; mas todavía no nos sumergimos intelectualmente hacia la búsqueda de su esencia; sino que ya la sola existencia del ente nos ha predispuosto anímicamente para incursionar en la búsqueda de su sentido, entendido éste, por una parte, como causa final y posibilidad de operación lógica y, por otra

* Universidad La Salle.

NOTAS

parte, como resultado "del encuentro de un significante y un significado".¹

Y si por la posterior aprehensión de su esencia al ser lo sitúo como abstractamente definido, es por la intuición de su esencia por lo que descubro su valor analógico o multidireccional, lo que significa, a su vez, que visualizo al ser no como algo de sí que es definitivo, ya que así como el logos define al ser al fijarlo, la póiesis (que emerge como analogía del mismo logos) lo libera y lo proyecta hacia lo infinito. El ser es develado por nuestro intelecto, *pero es revelado simbólicamente a nuestra intuición.*

Si el ser fuera unívoco y poseyera un solo sentido entonces el mundo sería una suma de fenómenos envueltos en la impenetrable e incognoscible atmósfera de la "cosa en sí"; la analogía que da trascendencia al ser se demeritaría, y la metáfora y el símbolo se reducirían a vahos emocionales que se difuminan azarosamente hacia la cultura humana.

¿Bajo qué forma nace la ontología con Parménides?

Pero no es así. El ser no está determinado a expresar uno solo de sus sentidos. Ya lo decía Heráclito: *La physis ama ocultarse*,² el ser no es sólo un

manifiesto, es también su ocultamiento, que es lo que los antiguos denominaban su "cifra" de misterio, y que ahora se entiende como aquello del ser que sólo puede intuirse y luego referirse por analogía en forma de metáfora, ya que constituye el punto de partida del hábito metafísico.

Es por inspiración poética, en efecto, que Parménides descubre el principio de identidad lógica del ser, así como su eternidad o atemporalidad. Confiesa en el proemio a su célebre Poema Ontológico que su genial intuición fue revelada al oído por una deidad (muy probablemente se trata de Atenea). De este modo, su poema que es ontológico tiene genes de revelación apocalíptica. *La ontología nace por lo tanto de una pneumatología.* Nace en forma de poética magistral que es aquella que transmuta lo mítico hacia lo místico.

Ahora bien, recordemos cómo el hombre está recluso en la prisión del ser. Pero este mismo hombre que ha sido tomado por sorpresa por lo que en el ser hay de manifiesto, puede, en contraparte, acceder por asalto al lado oculto del ser.

¿En qué consiste la tarea de simbolizar al ser?

Ya no se trata de ser víctima pasiva del ser sino de triunfar por sobre él, al descubrir que el sujeto que conoce y que es uno mismo está también allí,

¹ José Murrugarren, *Hermenéutica teológica y psicoanálisis*, Rev. *Ciencia Tomista*, p. 471.

² Heráclito, *Frag.* 123.

NOTAS

integrado al lado oculto del ser, que es así para él como un espejo que refleja por analogía los múltiples sentidos del ser, los cuales sólo pueden ser unificados, re-unidos, al simbolizar esa realidad no inmediatamente manifiesta del ser.

Y si la metafísica –como dijera Maritain– "tiene en la analogía su forma y su regla de conocimiento",³ entonces la metafísica, al analogar al ser, hace posible su poetización, al acceder gratuita (y como veremos más adelante) eróticamente a esa cifra de misterio.

Poetizar al ser no supone el abandono de la metafísica y mucho menos de la filosofía. "El poeta –dice también Maritain– está mejor preparado que cualquier otro... para conocer (la) experiencia metafísica..."⁴ Poetizar al ser es permitir que el sentimiento –entendido como pasión intelectualmente re-finada– pueda recrear simbólicamente al ser, de reunir y armonizar de entre sus múltiples sentidos a dos que antagonizan en calidad de contrarios. *Simbolizar es sintetizar en lo uno lo que la razón analítica descompone por necesidad en múltiplos* (simbolizar y diabolizar, reunir y desunir los fragmentos del ser son labores complementarias). Por eso el símbolo es a la mística lo que el silogismo a la lógica.

³ Jacques Maritain, *Los grados del saber*, Desclee de Brouwer, Buenos Aires, Tomo II, p. 17.

⁴ *Ibid.* p. 64.

¿A qué tipo de póiesis pertenece la mística?

De allí que la poesía, que es una función de la verdad, requiera de una intuición emotiva impulsiva y ardentemente drígida hacia aquello que del ser no está manifiesto, esto es, hacia su misterio, que más que ser descifrado debe ser cifrado en forma simbólica.

Y esta intuición emotiva constituye el vaso comunicante, digamos el cordón umbilical entre metafísica y mística, *si consideramos a esta última una póiesis de la experiencia extática humana ante el sentimiento de la presencia de la deidad*, es decir como una *teopoiética* en el sentido agustiniano del término: proceso deificante del ánima racional humana por obra de la Gracia.

Por deidad o Dios entiendo, a su vez, el arquetipo (cualquiera que fuera) capaz de situarse en el centro del subconciente y por ello capaz de atraer gran parte o la mayor parte de energía libidinal del sujeto –por esto San Pablo daba a entender que así como algunos tenían por dios al mismo Dios otros tenían por dios a su vientre. (A este concepto de deidad lo he tomado de C.G. Jung.)

Ahora bien, la experiencia afectiva, es decir, sentimental, que de la deidad pueda *vivirse* es superior al proceso de búsqueda intelectual de una causa primera, ya que a Dios "no se le puede conocer por sí mismo en esta vida, pero sí se le puede amar por sí mismo".

NOTAS

En este sentido, la teología mística es superior a la teología natural en cuanto a que el conocimiento obtenido por sentimiento es en cierto modo superior al obtenido por intelecto; dice a este respecto Juan de Santo Tomás que:

... lo que es sentido en la afección es más elevado y excelente que toda (otra) consideración de virtudes gnoscitivas.⁵

Podría agregarse que el sentimiento de amor, caracterizado como pasión intelectualizada y no como simple pasión sensitiva, o mejor dicho, como pasión metafísicamente depurada para conducir su operación hacia lo no manifiesto del ser (lo que es simbólicamente intuitivo) es superior al intelecto aislado del neopositivismo, que busca hacer de la realidad una realidad matematizable, necesariamente logicista y refractaria a la emotividad de lo que es racional.

Por ello también se dice que "...con amor ...la inteligencia juzga (en el orden) de las cosas divinas, bajo instinto especial del Pnéumatós".⁶

Poética de San Juan de la Cruz a la luz de la tradición órfica y de la neoplatónica

De este modo, si por la razón, por la sola razón como motor, la filosofía primera, la metafísica, desemboca en teología natural o teodicea, también por la razón, cuando ésta se deja impulsar por el sentimiento que ella misma refinó, se desemboca en una teología mística que tiene como finalidad la experiencia extática y erótica de Dios, la que una vez consumada ha fecundado arquetipos inconcientes susceptibles de expresión poética.

Gran analogador de la verdad, Juan de la Cruz nutre su poder poético desde su concepción metafísica, lo que prueba que "toda verdadera metafísica está preñada de una aspiración mística",⁷ pero también *es un continuador y sintetizador de la tradición mistagógica de los órficos*, que heredará a través de los neoplatónicos y de Agustín de Hipona.

Dice Agustín de Hipona que "la cosa misma que ahora es llamada religión cristiana estaba ya en los antiguos y estaba en la raza humana desde sus principios hasta el momento en que Cristo se hizo carne; desde entonces la verdadera religión que ya existía empezó a ser llamada cristiana".⁸

Por su parte, Maritain admite que "en las escuelas místicas antiguas...se

⁵ Juan de Santo Tomás, *Curs. Theol.* I-II q. 68-70. disp. 18a 4.

⁶ Maritain, *op. cit.* p. 34.

⁷ *Ibid.* p. 43.

⁸ San Agustín, *Retractatio* I, xiii.

NOTAS

encuentran casos de experiencia mística auténtica. Tales cosas dimanar de la gracia divina y de la contemplación infusa ... (aunque) están fuera de la gracia sacramental".⁹

Por ende, se admite hoy por corrientes de autoridad que la experiencia extática y atemporal de la mística ha sido vivenciada en todos los tiempos y adaptada a la idiosincrasia de cada cultura.

Etimológicamente, el término "mística" deriva del singular *mistérion* que en griego significa "oculto" o "secreto"; su plural que es *misteria* tiene significado equivalente o "orgia" o "frenesí", en el sentido dionisíaco de embriaguez ante el abandono de la mente.

Pero, fuera de su literalidad, "el primer y original significado del término misterio emergió a lo largo de la celebración de los festivales de Eléusis, rituales populares de iniciación en que los neófitos eran purificados del miedo a la muerte y admitidos en la compañía de los bendecidos".¹⁰

Fue tan profusa la influencia que estos misterios tuvieron sobre los pensadores helenos que Proclo llegaría a sostener que "toda la teología griega emergió de la doctrina mística de Orfeo".¹¹

Esta doctrina se deriva precisamente de las enseñanzas que el mistagogo Orfeo, luego de su retorno de los in-

fiernos, transmitiera a sus discípulos en relación a la forma idónea de prepararse en esta vida para sortear las dificultades que sobrevienen después de la muerte.

Fue así como entre los griegos del período helénico fue común la creencia difundida por los adeptos órficos de que "aquel que pase al otro lado del mundo sin santificar ni estar iniciado permanecerá en un cenagal, pero aquel que llega tras la iniciación y purificación habitará junto a los dioses".¹²

Ya también en ese entonces se aseguraba que muchos eran los convocados al banquete celestial, cuando sostenían que en el orden de los misterios "son muchos los portadores del báculo, pero pocos los que son ellos mismos báculos",¹³ o sea, los que son "báquicos", refiriéndose con este término a los "verdaderos filósofos", a los que Platón alude en su diálogo *Fedón*.¹⁴ (Es sugerente a este respecto que en el prefacio que Marsilio Ficino hace a la *Teología Mística de Dionisio Areopagita*, define como "báquico" al acercamiento que a Dios tiene el sabio a través de la negación del intelecto.)

Filosofía era así, para los pensadores griegos imbuidos de la teología órfica, la iniciación mística reservada para unos "cuantos elegidos" (como lo

⁹ Maritain, *op. cit.* p. 51.

¹⁰ Edgar Wind, *Misterios paganos del renacimiento*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 11.

¹¹ *Ibid.* p. 31.

¹² *Ibid.* p. 14.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Platón, *Fedón* 67-9.

NOTAS

declara el propio Platón) por la cual el filósofo, "a través del ejercicio racional, el entrenamiento en el arte de la dialéctica y el arte de aprender a enfurecerse correctamente, consigue purificar su alma, ganar la forma de muerte que merece, y adquirir el poder de comunicarse con el más allá".¹⁵

Esta comunión del filósofo con el "más allá" no debió consistir en otra cosa que no fuera la vivencia extática misma, unitiva, de naturaleza poética, puesto que es ésta la que exalta al filósofo a "inflamar" su estado anímico, que es inducido así a un himno o entusiasmo filosófico que es necesario "para comunicarse al más allá".¹⁶

San Juan de la Cruz expresa así su entusiasmo: "Sintiéndose ya el alma toda inflamada...sintiendo correr de su vientre los ríos de agua viva."¹⁷

Wind dice que "la conversión o éxtasis platónico consiste en dar la espalda al mundo en que estamos para unirse al espíritu que nos llama desde el más allá",¹⁸ pues "el camino hacia la felicidad termina en una dichosa unión con el dios".¹⁹

¹⁵ Wind, *op. cit.* p. 15.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Llama de Amor Viva, Ed. Porrúa, México, p. 375.

¹⁸ Wind, *op. cit.* p. 53.

¹⁹ Jámblico, *Des Mysteriis*, Ed. Ficino. Fols. VIII, v-f.

El Amor es el deseo despertado por la Belleza

Este "dar la espalda al mundo" evoca la imagen del mitologema de las Tres Gracias (que San Agustín considerase *velum vestigium trinitatis*),²⁰ y que en la que *Castitas*, personaje central, "vuelve la espalda al mundo y da la cara al más allá", al tiempo que *Pulchritudo* y *Voluptatis* (Belleza y Deseo), Gracias contrarias entre sí, parecieran, en virtud de *Castitas* o Amor Puro, amartelarse. Esta imagen simboliza como el amor asume a los contrarios, a diferencia del intelecto, a quien repugna.

Tal vez por esto es que Ficino sostiene que el amor, al no poseer ojos, está por encima del intelecto y que sólo proyectándose hacia el más allá "logra la perfecta unión de los contrarios",²¹ "porque mientras el amor siga vinculado al mundo finito, la belleza y el deseo continuarán enfrentándose".²²

En la experiencia extática, por consiguiente, belleza y deseo coinciden si están proyectados al más allá, si llegan a ser Gracias trascendentes unidas por el éxtasis del amor".²³ (En la célebre representación pictórica que Botticelli hiciera de las Gracias, el intelecto

²⁰ San Agustín, *De Trinitate*, VIII, X, 14.

²¹ Wind, *op. cit.* p. 55.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

aparece representado por Mercurio; líder de las Gracias y *psicopompos* que guía las almas hacia al mundo plutónico, cuando tales almas son iniciadas en misterios.)

Fundado en este simbolismo, Platón definía al Amor como *Deseo despertado por Belleza*, ya que deseo solo sin belleza como origen no sería amor, sino pasión animal.

En su dimensión mítica, "Eros—dice Platón— es un gran demonio...intérprete y mediador entre Dios y los hombres".²⁴ Los resabios de pensamiento mítico en Platón tienen una profunda razón de ser. En modo alguno Platón sentía disgusto por la póiesis mítica; cada vez que él en sus diálogos se acercaba a través de Sócrates al núcleo de misterio, su racionalismo no le hacía evasor de ellos; por el contrario, aceptaba al mito como forma de expresión simbólica del ser.

Empero, su actitud ante Hesíodo y los poetas era ambivalente. En su libro tercero de la *República* advierte de los peligros para la pedagogía que encierra el mito para la educación que el Estado debe impartir al hombre libre, pues el mito "cuanto más hermoso es más nefasto".²⁵

Si el amor platónico es amor a la belleza, ¿qué es para Platón la belleza?

Al contemplador de las esencias que es el filósofo, no se le debe, en cambio, rehusar el poder simbólico del mito, ya que la pedagogía debe ser para el pueblo y la mistagogía para el filósofo. Eros es hijo de Poros (la abundancia) y de Metis (la miseria); es hijo pues de la *coincidentia oppositorum*. Mas si Eros es generado también es generador, pues él da origen a la belleza y se enamora de su creación; lacónicamente dice "Eros es Amor a lo Bello".²⁶

Ésta es precisamente la definición de amor platónico, pero es una definición todavía incompleta. El objeto del amor es, efectivamente la belleza. Pero ¿qué es la belleza? Y a esta pregunta, ardua para el filósofo, Platón responde con poder de poeta: "La belleza, respecto a la generación es como la Moira y la Aleteya".²⁷ Moira es la ley que escruta el destino y Aleteya la deidad que preside los alumbramientos.

La belleza es así lo que esta muriendo al mismo tiempo que nace. La belleza es *instantánea*, y de hecho, no por manifestarse en el tiempo deja de pertenecer a la eternidad, ya que de *allí* proviene, pues es cosa de Moira, cosa de destino.

Y "como objeto del amor es póiesis de belleza —concluye Platón— de aquí

²⁴ Platón, *Diálogos*, El Banquete, Ed. Porrúa, México, p. 356.

²⁵ *Ibid.* La República, Libro III, p. 375.

²⁶ *Ibid.* El Banquete, p. 373.

²⁷ *Ibid.*

NOTAS

se sigue que la inmortalidad es el objeto de Eros".²⁸

Es en este sentido que Jámblico decía que "el camino hacia la felicidad eterna termina en una dichosa unión con Dios".²⁹

¿Hacia dónde se precipita el erotismo platónico? ¿Qué es Gracia?

Un sentimiento de naturaleza báquica se hace presente en esta unión, caracterizado por delectación y embriaguez exaltante, y que Agustín de Hipona llamó *Gracia delectantes* (la que hincha de alegría el corazón) y que Tomás de Aquino en su *Tratado sobre las pasiones* describe como "licuefacción" o derretimiento del corazón, "y que es efecto de un fervor o deseo ardiente del amado".³⁰

A tal deidad llamaría San Juan de la Cruz con el nombre de "esposo" del que diría lo siguiente: "... habló el Esposo y se derretió mi alma".³¹

En relación a esta dinámica amorosa de la psique, Ficino, que lograra una sugestiva conjunción de las místicas cristiana y helena, aduce que son dos los estados posibles en la mente del filósofo: *Sanae Mentis Visio* (mente serena o salutífera) por la que el intelec-

to humano aprehende felizmente las esencias de los entes, e *ipse mens amans*, o (mente en trance de amar) que al embriagarse, perder la razón y exaltarse queda como *Insanit nectare penitus ebria*, que constituye la matriz anímica necesaria para recibir la *emanatio* de un modo infuso (emanación ésta que evoca el *logos spermatikos* o *semen dei* del que hablara San Agustín, y que para Maritain, en tiempos actuales, representa una pétrea "realidad ontológica").³²

Consecutivamente a la emanación que le es infusamente dada, la mente es "raptada" (la deidad es un gran ladrón que toma por sorpresa) y finalmente unida por remisión a Dios (accidentalmente, según el Doctor Angélico y esencialmente según el maestro Eckhart), con lo que el acto extático terrenal es proemio de Visión Beatífica. Es por esta forma que *todo erotismo, por su propio impulso, se precipita hacia una mística* y que *la Gracia es Venero del Ser*, pues por ella el hombre se fecunda, se germina, se alumbra y se hace a sí mismo, como proyecto de eternidad que es.

Y esta *ipse mens amans*, orgiástica en el sentido filosófico y báquico de la palabra, imbuida de Gracia o Teopoiética en su acepción agustiniana (puesto que por ella el hombre es deificado) y de la que San Juan de la Cruz dice que en ella "quedan absortas las

²⁸ *Ibid.* p. 374.

²⁹ Jámblico.

³⁰ Santo Tomás, *Summa Theol.* Cuest. XXVI, Art. 5.

³¹ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 377.

³² Maritain, *op. cit.* p. 24.

potencias",³³ no es otra cosa que el concepto de *sustancia* del mismo San Juan; es decir que *ipse mens amans* equivale a sustancia como aquello que en el alma es receptivo al Espíritu Santo y que poéticamente expresará así:

La llama de amor hiere (el alma) en su más profundo centro...cuando alcanza la *sustancia*, (donde) hiere y embiste al Espíritu...³⁴

(Nótese aquí la transformación que en S.J.C. sufre el concepto de sustancia, que desde su acepción metafísica tradicional de *forma rationalis* es analoga y así transmutada hacia su dimensión pneumatológica como habitáculo del Espíritu Santo.)

Beatitud, embriaguez y euforia de los filósofos

Esta intuición que de la sustancia hiciera el Carmelita, es el acceso filosófico del que se sirvió para experimentar gratíficamente el tránsito desde una metafísica intelectual hacia una mística intuitiva, es decir, desde su tierra conceptual hasta su edén simbólico. Supo así en qué consiste el secreto de ser poeta sin dejar de ser

³³ San Juan de la Cruz, Eulogio P., *La transformación total del alma en Dios*, 1963, Madrid, Ed. Espiritualidad, p. 93.

³⁴ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 378.

metafísico y de ser metafísico sin dejar de ser poeta.

Prosiguiendo con la disertación de Ficino: a ese poder de la mente que él denominara *ipse mens amans*, que es núcleo de visión extática y de difumación catártica de gozo (y por el que la filosofía tiene una función terapéutica), sigue una *eupatia* o *afectio suavitatisque beata*.

La beatitud es diástole consecutiva a la embriaguez "divina" y *finalidad de la genuina orgía filosófica* de los bacos griegos, que poseídos "por el espíritu del dios Dionisio... (se abandonaban) al éxtasis y suspensión de la mente... traspasaban los límites del intelecto y ...son milagrosamente transformados en el mismo y amado dios... embriagados por un uero tipo de néctar y por un gozo inconmensurable, se encolerizan...en un frenesí báquico...en la embriaguez de...vino dionisíaco..."³⁵

Compárese la eufórica descripción de Ficino sobre la posesión báquica con la que San Juan hace de su propia experiencia extática:

...cuando el gozo del alma es muy elevado, en la transformación goza...la sustancia sensitiva...de este bien del alma...(y) redundando en el cuerpo la unión del Espíritu...y goza toda la sustancia y todos los miembros y huesos y médulas, no

³⁵ Ficino, *Opera*, p. 1013.

NOTAS

tan remisamente como suele acaecer, sino con sentimiento de grande deleite y gloria... y siente el cuerpo tanta gloria en el alma que, a su manera, engrandece a Dios, sintiéndole en los huesos.³⁶

Los purgantes de la filosofía y el poder de Eros funerario

Por otra parte, la teoría platónica del Amor no sólo descubre la esencia del trance extático e inspirativo (que es catártico) sino que también es clave para entender la filosofía en sus sentidos mortificatorio (purgatorio) y mortuorio.

Ficino asegura en relación a esto último que los "ritos paganos de iniciación eran un primer paso hacia la purga de las pasiones sensuales, un doloroso ritual de purificación mediante el cual el amante era preparado para la comunión con la deidad".³⁷

Por su parte, el Doctor Universal, expone en forma prácticamente idéntica que "...(se hace necesaria) la purgación y limpieza de sentido y espíritu en cuanto a lo activo, para que el alma pueda ir hasta la divina unión con Dios".³⁸

En el ámbito de la mística, esta purgación es de carácter necesariamente pneumático, y precisa de los adecuados "purgantes", es decir, de *correctas ideas filosóficas* acerca de la naturaleza transitiva de la muerte humana y su destino sobrenatural, los que al activar nobles arquetipos de la psique humana, traen consigo como efecto la "excreción" de sentimientos derivados de apetitos erróneos. La mortificación es, también por necesidad, agente de congoja y pesadumbre, mas no por ello deja de ser *opus nigrum* de iniciación filosófica.

Habla así San Juan de la Cruz de "guerra en el sujeto del alma...de las virtudes y propiedades del sujeto...padeciendo ella dos contrarios en sí...",³⁹ que es lo que establece toda dialéctica de la purificación.

Agrega que "el entendimiento padece grandes tinieblas, la voluntad...resequedades y aprietos...la memoria grandes noticias de sus miserias, por cuanto el ojo espiritual está muy claro en el conocimiento propio".⁴⁰

Adviértase que así como en la experiencia filosófica purgativa "el ojo espiritual está abierto", en la experiencia filosófica catártica o *ipse mens amans* la suspensión del intelecto es efecto "del arrebatado de la belleza espiritual por la que quedan cegados los ojos corporales".⁴¹

³⁶ San Juan de la Cruz, *Llama de Amor Viva*, Canc. 2 n. 2.

³⁷ Ficino, *op. cit.* p. 1018.

³⁸ San Juan de la Cruz, Eulogio P., *op. cit.* p. 381.

³⁹ San Juan de la Cruz, *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Pico, *Commento*, Ed. Guerin, p. 523.

Wind señala al respecto que la palabra *moumenós* que Platón utiliza en el Fedro para denominar al "hombre iniciado",⁴² fue derivada por Proclo de *mueín* que significa cerrar los ojos, ya que "para ser iniciado hay que cerrar los ojos".⁴³ El Amor —se dice— es ciego porque ante la intensidad de su pasión del intelecto se mantiene expectante.

En cuanto filosofía como experiencia mortuoria —de la que tanto se ocupa para Platón en el Fedón para fundar filosóficamente el mito órfico de la inmortalidad del alma— los báquicos sostenían que morir consistía en "ser amado por un dios y participar a través suyo de la felicidad eterna".⁴⁴

De este modo, la agonía y el terrible sufrimiento implicado en ella no son para el filósofo sino un envoltorio accidental, pues en lo esencial es un preámbulo a la Muerte como "comunión con un dios a través del amor".⁴⁵ En lo agónico lo esencial es invisible, ya que ello consiste en una suerte de "ceguera sacra" ante la inmediata presencia de la deidad, a quien es mejor aproximarse herméticamente, sin palabras y con los ojos cerrados.

En la agonía el iniciado está situado, paradójicamente, ante un poder que es el de *Eros Funerario*, que según la tradición mítica afloja o rompe las

cadenas que atan el cuerpo al alma, infligiendo ocasionalmente a sus amantes predilectos una agonía ardua y dolorosa como lo es también el parto. Recuérdese a este respecto la agonía que Eros impusiera a Psique como preludio a su abrazo final y que expresa penosa, pero poéticamente, cuando dice, "nunca matas, sino para dar vida; nunca llagas sino para sanar..."⁴⁶

La ruptura sagrada del Himen

Pero este abrazo final entre Eros y Psique que es una suerte de consumación del Matrimonio Espiritual o *Hierogamia* (por su naturaleza sacra), y que está rubricado por el célebre *mors osculi* o beso mortuorio que experimentan los místicos (recuérdese a Teresa de Lisieux que agoniza extáticamente) en trance de muerte (sea ésta biológica o meramente simbólica).

Es por este poder conferido a Eros —puntualiza Wind— que "los dioses adquieran un semblante mortal y los mortales amados sobreviven a la muerte, ya que viven sepultados en los corazones de sus amantes (*felix polva quae sepulta vivis*)."⁴⁷

El ambiente extático que anima la unión hierogámica es poéticamente expresada por San Juan de la Cruz al

⁴² Wind, *op. cit.* p. 65.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* p. 157.

⁴⁵ *Ibid.* p. 161.

⁴⁶ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 391.

⁴⁷ Wind, *op. cit.* p. 163.

NOTAS

interior de un trance, en que así como se confunden lo que es divino y es humano, la vida y la muerte carecen de esa frontera que las delimita y distingue; se tiene aquí el sentimiento de una agonía donde la copulación de placer y dolor hace posible el nacimiento de misterio de *adonia*...

*Tu vientre que es tu voluntad...*⁴⁸
y,
*...rompe la tela de este dulce encuentro.*⁴⁹

Ruptura que rememora simbólicamente el desgarramiento del velo del santuario del Templo de Jerusalem tras el grito agónico del crucificado. Sus palabras previas "todo está consumado" pueden ser hermenéuticamente leídas a modo de consumación hierogámica o Eros Sacro.

San Agustín interpreta a la luz del arquetipo del mistero nupcial: Cristo o Logos es "el prometido...que en la hora de sus bodas...se dirige al mundo...llegándose hasta el lecho de la cruz...(donde) confirmó el matrimonio...y sintiendo allí los profundos suspiros de la criatura...se entregó como esposo...pero se entregó por toda la eternidad".⁵⁰

"La tela del dulce encuentro" y el velo del templo simbolizan al *himen* en sentido estrictamente sacro...un velo poético que, como decía Dionisio, sólo

puede ser alcanzado por el rayo divino. (Himen era el dios que precedía los cortejos nupciales!, y según la tradición mítica era incomparablemente bello y gustaba de tocar la flauta.)

Conclusión:

El matrimonio espiritual sanjuanista, "cumbre de perfección", es así un resabio hierogámico. El alma humana no es sólo escenario de la disputa que de ella hacen las deidades; es la "sustancia que penetra sutilmente el toque delicado";⁵¹ es tálamo sagrado y espacio de goces indecibles que ni siquiera excluyen la agonía; este tálamo no es una especie metafísica, sino recinto pneumatológico, artilugio teopoiético y génesis de Gracia, séptima morada teresiana donde sólo lo Uno penetra y vaso comunicante por el que la erótica se precipita hacia la mística.

Y esta idea pneumática que de la sustancia humana San Juan estableciera es precisamente aquello que encabeza el cortejo nupcial de Psique y Eros, de Sophía y el Logos, de Jerusalem y el Cordero. Son las bodas con que se consuma la Apocalíptica, la curación que subsana la escisión del andrógino adámico y que diera como alumbramiento *sui generis* el surgimiento de Eva.

La mística es así póiesis restitutiva que reconstituye al erotismo herido

⁴⁸ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 400.

⁴⁹ *Ibid.* p. 382.

⁵⁰ San Agustín, *Sermon Suppos.* 120, 8.

⁵¹ San Juan de la Cruz, *op. cit.* p. 391.

NOTAS

más de vida que de muerte. Es sustancia pneumática la que propone San Juan y que logra evocar cómo la filosofía nace míticamente con Hesíodo y se consuma apocalípticamente en todo poeta hierogámico como lo fue San Juan.

Filosofía es, en la línea de los misterios, invitación al éxtasis, purificación y catarsis operativa que dispone de la mente serena a transformarse en mente en trance de amar. Filosofía no es modo de ganarse la vida, pero sí para ganarse la muerte. Es grito agónico. Es puente hacia aquello que define la vida; es acceso al misterio, aunque ella como punto de partida sea misterio.

Se hace filosofía, ciertamente, para conocerse a sí mismo (esto es la claridad apolínea), pero también para dejar arrojarse pues el Ser se inflama y esta cualidad ontológica hace génesis de la poesía.

Y la Poesía es sombra de la Filosofía en el mediodía de la Razón.

NOTAS

**SOBRE EL BOSQUE DE LA
NOCHE DE DJUNA BARNES***

*Blanca Solares***

*...los hombres duermen durante todo el camino.
Cuánto más ha de pesar el sueño sobre él
cuando cabalga sobre las tenebras.*

John Donne

78

Sir Robert Boyle, autor de la *Historia experimental de los colores*, obra que influyera fuertemente en Isaac Newton, escribía alrededor del año 1663 que cada partícula de materia está dotada "de extensión e *impenetrabilidad*", propiedades esenciales de la materia, así como de "dimensión, forma y movimiento o reposo", sus "accidentes inseparables". En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, John Locke —el filósofo amigo de Boyle— convierte estos argumentos en la base de una teoría de la tolerancia centrada en una convicción fundamental: no sa-

bemos nada de las esencias reales y no podemos, por consiguiente, esperar llegar a la ciencia de la materia; las leyes naturales en este sentido son fácticas y contingentes. La regulación de la conducta humana, su predicibilidad no puede ser sino el abuso de los límites de nuestra comprensión.

Fuera de la filosofía, en la literatura, *El bosque de la noche* es como el recuerdo de esta afirmación, más aún, su insistencia radicalizada. Pues en tanto literatura moderna, en el sentido de Joyce, no sólo abunda en esta convicción sino que además la transita y la descubre como revelación al hacer aparecer como objetos visibles los rasgos ocultos, persistentes, de la existencia del mundo, la oscuridad y la impenetrabilidad del ser. Si toda lectura lleva a una escritura, pocas lectu-

* Djuna Barnes, *El bosque de la noche*, Caracas, Monte Ávila, Prólogo de T.S. Eliot.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

NOTAS

ras empujan en verdad a la *necesidad* de escribir sobre ellas. El caso de *El bosque de la noche* es precisamente éste: un libro que al ser leído irrumpe el reposo, revuelve, desordena, descubre relaciones escondidas para hacer ver que no sabíamos en verdad aquello que creíamos saber.

Encontrar una literatura como paradigma de comparación con esta novela se descubre difícil porque la escritura de Djuna Barnes es única, no sólo porque tiene lo que Barthes llama un "estilo" sino porque ella misma es creación de ese "nuevo estilo" que abre lo que se denomina propiamente "moderno": una "nueva vía" respecto a la diferenciación convencional entre "poesía y literatura; vida y embuste forjado por la imaginación".

Y es que en esta obra de Barnes, poesía y literatura no se encuentran separadas sino que, son como un zigzag del pensamiento literario y poético con el fin de desgarrar la sombra del ser e iluminar brevemente una realidad anímica. Los personajes son todos ya en dimensión novelística un enigma que la poesía revela en su misma contradicción: paradójica y agudeza que aluden a la complejidad real del hombre. Expresión de formas elípticas y directas; pasión y reflexión: vivir y mirarse vivir. El mismo eterno hombre o mejor dicho: la misma desgarrada dualidad.

Aunque la historia se ubica a principios de 1880, el relato que se nos presenta es más que histórico, el ejer-

cicio de un "nuevo realismo", en otras palabras, forma nueva de pensar y de escribir tendiente a liberar a la literatura de sus rasgos tradicionales.

Es un atentado al psicologismo tradicional de la novela porque al no permitir el desfaseamiento de los hechos que relata, puede conformar eso que ella misma llama la "incauta melodía" de un "tiempo que se arrastra", el registro indocumentado del acontecer de los pensamientos y del ser interior de los personajes. *El bosque de la noche* en este sentido no es menos que un esfuerzo —en palabras de G. Steiner— por preservar "la vocalidad de la escritura".

El tema moderno que es el de las fuerzas subterráneas refiere aquí corrientes ocultas que lo gobiernan todo y que dirigen a la humanidad en contra del aparente flujo de su geometría diurna. Sutilezas ponzoñosas que envuelven el alma. Los vapores ascendentes del sexo. El espíritu puede explicarse por el cuerpo, pero la reconciliación con el cuerpo es otra cosa. Se trata, para comprender a los seres humanos, de no ignorar sus más vitales funciones; ni su estructura interna, ni el tronco patológico del cual penden nuestras conductas y pensamientos. La novela en este sentido es el reflejo de seres que más allá del equilibrio "sano", inadecuados para habitar su mundo, desafiándolo y al mismo tiempo tratando de lograr una reconciliación con él, componen una atmósfera melancólica. Melancolía o

NOTAS

trastorno del espíritu, un "humor" rarificante que envuelve los sentidos y extravía la razón. Los personajes de Barnes entran en la novela para mostrarse en su abandono.

Aunque *El bosque de la noche* podría ser como un esfuerzo incomprendible por tratar de dar certeza al caos —del que nació el Erebo y la negra Noche— sólo logra, sin embargo, profundizar más en su oscuro fondo. De forma contraria el sentimentalismo, "tendencia a una bruma cálida y cómoda", la vida aquí entra en la obra y nada se resuelve. Todo está amortiguado y sojuzgado: los esquemas definidos se desmoronan y el auténtico aliento de la literatura parecen ser la violencia y el deseo, la pasión que crea y destruye.

Perderse en La Noche —que, según el mito, parió a la odiosa Muerte y al Destino, al sueño y a la multitud de ensueños y que tiene que ver con el origen de la Aflicción, el Fraude y el Amor carnal— es aquí, por lo tanto, penetrar hasta abismarse en la oscuridad de las pasiones; *pérdida* y conocimiento en un deambular, único camino que al ser transitado puede hacernos conocer el bosque y la noche.

Y "¿qué sabes de la noche, centinela?" "Puerta oscura" que altera la identidad de las personas aun cuando duerman, la noche, a diferencia del día —que es meditado y calculado— no es premeditada, y cuando un hombre se acuesta, su "identidad" ya no le pertenece, su "confianza" lo abandona y su "voluntad" se trastrueca: depende de

otra voluntad. Su angustia es terrible y anónima. Duerme en una ciudad de tinieblas: dormimos en un polvo de eternos reproches contra nosotros mismos, "llenos hasta la garganta de los nombres con los que hemos bautizado la desdicha. La vida: las praderas en que la vida recoge y rumia el alimento que nutre nuestra desesepación". Metáfora de la noche es por eso la angustia, conciencia indecisa, asaltada por el horror de lo inesperado y rodeada de sombras. El universo mismo que, al tocar el punto extremo de su desamparo se ha vuelto pregunta y espera. Es como si la tragedia cósmica de la naturaleza, la muerte del sol, equivaliera aquí a una segunda tragedia espiritual: la desaparición de la conciencia de sí. Los personajes de esta novela sobre la Noche, como la propia biografía de Djuna Barnes —escritora norteamericana de origen irlandés— están desprovistos de centro e instalados en la precariedad de lo imprevisible, de lo impenetrable. Cámara de ecos donde repercute irreductiblemente la excentricidad de los orígenes.

No es casual que la mayoría de los personajes en este libro sean mujeres —Robin Vote, Nora, Jenny; uno de los hombres, el Doctor O'Connor, suele transfigurarse también en mujer. Sin embargo, más allá del reflejo exclusivo de la condición femenina, como suele interpretarse esta obra, me parece que Djuna expone más bien la costumbre humana de vivir el amor sólo en la

NOTAS

forma apasionada de seres atrapados en el instante preciso en que se apartan, aterrorizados, de la condición irremisible de su violenta afección. Modos de afirmar el propio ser que son como un ensimismamiento, una enajenación deseante que no permite ver lo que sucede fuera; personajes para los que el dolor renace con ellos mismos, cada mañana.

Barnes no ha tenido que componer los *Fragmentos de un discurso amoroso*, porque ha dejado hablar con la palpitación de una vela en medio de la tormenta nocturna a cada uno de sus personajes, les ha permitido y reconocido un cuerpo, especie de tierra de la cual se alimenta el amor —dice— y que padecen de los celos, odian y se sienten atraídos, se buscan para lastimarse, son los más brillantes y sensibles cuando son los más enfermos y retraídos.

En medio de estos flujos heridos, tensos, inestables, si tuviéramos que identificar a Barnes con alguno de sus personajes salta inmediatamente, en primer término, O'Connor. El Doctor O'Connor es Djuna Barnes, ser empeñado en descubrir pero también en renunciar al entendimiento de la intimidad. O'Connor o Djuna Barnes o la escritura, espacio de libertad en el que la autora se reconoce a sí misma y decide un *destino* al escribir, es decir, al encaminarse hacia lo desconocido, confiada en el poder revelador del cúmulo de las palabras. Perspectiva a través de la cual Djuna accede a la

estructura que en verdad *concierna* a sus personajes y con ello a nosotros mismos: a actos de entrega en la incapacidad de contenerse, a la agitación sin cesar de la mujer sólo "para encontrarse después disminuida", a su sensación del mal, completa y desgarradora, a la carencia de sentido del humor, de la quietud, del reposo, y a saber que ser totalmente inocentes significaría ser totalmente desconocidas, en especial para nosotras mismas y que vivir este imposible es el fondo de nuestra angustia.

El desarrollo de este relato, al final, puede ser captado también como una iniciación, preparación para la revelación de un misterio, que a través del vuelco enigmático de Robin Vote, recuerda que el hombre puede, en un extremo momento, transformarse en lo indecible que lo habita, regresar al estadio de la animalidad pura y librar ofrendas a cualquier Dios porque "Dios es sólo el nombre que le damos a nuestra pasión". Robin, una exageración, la exaltación que emerge de la locura y que persiste en nosotros mismos, la caída en lo irremediable, expuesta bajo la forma de una farsa desvirtuante, el grotesco error de la creación y su fundamento.

Expresión de una visión lúcida del horror que acecha como una bestia en lo hondo de todas las pasiones, la escritura de Djuna Barnes se alimenta de las propias dificultades del lector para lograr descifrar y reconstruir, digamos, el paradigma de la obra. Escri-

NOTAS

tura y lectura no sólo se suponen; guardan aquí una complicidad. Una y otra tienen que ser descifradas en términos de un sumirse en manías perversas: en la soledad, en la literatura y en la mujer que es la misma "autora maldita", leída por T.S. Eliot –dos veces prologuista de esta obra– Anäis Nin, Malcolm Löwry y Samuel Beckett, entre otros escritores de su época. En este otro *Viaje al fin de la noche* con figura de mujer, literatura y poesía trabajan juntas una forma de expresión en la que la religión, la política, la ética y la filosofía se confunden y desquician. Son la predicción de un futuro al expresar un conocimiento aprofético y profundo, porque ven lo que los otros no ven, lo invisible, lo que pasa aquí y lo que pasó allá, el mundo de los muertos, el de los vivos y sobre todo el de la autora misma. Como Guillaume Apollinaire, Djuna "conoce la vida y todo aquello que un vivo puede conocer de la muerte": la guerra, la amistad, el amor, el tiempo que pasa y no pasa.

Punto de partida y centro de la escritura: "Lo que importa es saber quién soy." Inquietud fundamental del hombre en busca de su ser que las páginas de este libro realizan por aproximación, tentativamente pero sin temores. Hay poesías en formas múltiples. La poesía auténtica no lo es, a menos de ser capaz de producir el encanto, cierto conocimiento. "Un conocimiento más humilde de lo que se ha creído, tal vez no esa mágica posesión del fuego prometeico –dice Al-

bert Béguin– sino una *conciencia de la condición humana*." Djuna Barnes, en este sentido, diseña una dimensión obsesionante en contraste definitivo respecto a la luminosidad lógica de la época moderna, desde la inutilidad del poder de las promesas y la imposibilidad de predecir.

ACERCA DE LA PERSUASIÓN

*Ana María Martínez de la Escalera**

La literatura —se ha dicho a menudo— es el dominio de la ilusión, la fantasía, el *make-believe*. Es el mundo de la verosimilitud, diferente del de la verdad. Ella, bajo las modalidades que la caracterizan, "nos hace creer", nos persuade ver cosas que no son, a oír lo que no puede ser oído, a sentir sin objeto alguno; nos introduce en el terreno del equívoco, de la falsedad, de la mentira.

Por el contrario, sus estrictas oponentes, las ciencias y la filosofía, han escapado milagrosamente al poder de lo imaginario. La tradición culta ha llamado a este acontecimiento la disyuntiva entre la verdad y la ficción, de tal suerte que por ella, lo que es permitido en literatura no lo es en filosofía y lo que es rigor en una, es banalidad en la otra. Empero, no todo lo que la tradición favorece es incontestable, más bien al contrario, según lo de-

muestra la crítica de la cultura reciente.

Hay un momento en la historia del pensamiento griego (un *turning point*, dirían los anglosajones) en que la cultura del pensar, en tanto cultivo de la reflexión, parece iniciar una nueva etapa. Atestiguado por el texto de *La Iliada* este acontecimiento, anterior cronológicamente a la distinción entre literatura y filosofía, anterior incluso a la que opone mito a conocimiento, aparece como una instancia de no-regreso, es decir, de radical innovación en la historia de Occidente. Se trata en efecto de un suceso fundamental que se hace lugar en la reflexión sobre el orden de lo no divino, donde los dioses parecen ausentarse.

Existen partes dentro del mundo conocido, es decir todo aquello que abarca "lo existente", que si no carecen propiamente de dioses, al menos el hombre griego no puede acreditar sabiduría alguna respecto a los ignotos propósitos de la divinidad; por ello son precisamente fragmentos incognosci-

* Fctad. Fil. y Letras, UNAM.

NOTAS

bles, velados. Pero esta semioscuridad en la que se muestran y se ocultan no es únicamente cebo para una curiosidad inadecuada, sino ocasión del acaecer de lo secular, de lo profano, de lo propiamente humano.

Los "homéridas" tuvieron a bien relatar, desde las profundidades de una época heroica y arcaica, los avatares de un grupo de hombres unidos por la lengua y la fragilidad humana. Estos individuos, estos personajes están constreñidos eventualmente en una disputa, en una concurrencia, en una situación francamente "agonística" en la que se hace necesaria una *toma de decisión*.¹ En realidad no se trata de una sino de muchas y detalladas situaciones semejantes, que prefiguran aquella donde muchas decenas de años después Protágoras exclamará con desconuelo (o tal vez con regocijo, nunca lo sabremos) que sobre los propósitos divinos nada sabemos, nada podemos adivinar y menos presumir modificar: "Naturalmente, no estoy en condiciones de saber de los dioses, ni de qué sean, ni de qué no sean, ni de cómo sean en su aspecto", diría el sofista. Los otros, sus antepasados, saben que hay cosas ocultas, no-reveladas de lo existente, zonas oscuras donde es difícil acertar con lo que los dioses y su orden proponen. Consultarán a sus augures, al oráculo buscando la palabra de Apolo y diri-

mirán con sus iguales, cómo interpretar esas voces. Antes de una batalla para anticipar resultados, esperanzados en un final propicio, o en un torneo de carros para conocer al vencedor si la pugna entre adversarios resulta difícil, en el consejo, en la asamblea, en todo momento en que la *toma de decisión* sea necesaria y conveniente. Ciertamente en el orden secular, con seguridad en la vida militar, en la del guerrero y conquistador que sabemos fueron los que dominaron la península helénica y le dieron lengua y tradición.

Así como en la carrera de carros no basta la figura del testigo, que sólo puede atestiguar el cumplimiento correcto de las normas bajo las cuales se realiza el evento, en la guerra todos son testigos y además actores bajo las mismas reglas. Es decir ellos son *homoiói*, los iguales, los que gozan de igualdad de derechos frente a la soberanía. Estos "hombres de a caballo", verdaderos caballeros, combatientes expertos opinan pues ante la asamblea, con el fin de hacer valer su punto de vista y sus derechos individuales, por ejemplo: respecto al reparto del botín de guerra, cada uno tratará de convencer a la concurrencia de sus méritos sobre los de los demás, de su valor sin sombra, de sus privilegios indiscutibles; vale decir intentará *persuadir*.

En el rito y en la ceremonia ya secular y sin embargo de preñada de alusiones y gestos mágicos heredados de una época aún más arcaica, plenamen-

¹ Escena de las exequias de Patroclo, en *La Ilíada*.

NOTAS

te de raíz indoeuropea, donde la magia y la soberanía se vinculan estrechamente sin que casi podamos reconstruir por falta de recursos arqueológicos, se encuentra la clave y raíz del singular nacimiento del lenguaje y de la democracia y la filosofía. Si algo podemos decir de ambos, es que acaso comparten una misma senda, la del apego a una forma de reflexionar sobre un objeto común: el momento de la *toma de decisión*.

En este sentido, tanto el vocabulario de la democracia como el de la filosofía, son plenamente *oportunos*, es decir preocupados por la oportunidad, más allá de un orden preestablecido, incluso teleológico de las decisiones. Ambos entonces muestran en sus términos y formas técnicas de argumentación, el indiscutible sello, la indudable impronta de una era "proto-jurídica", que anticipa la del derecho. Pero como decíamos, se trata de una época sin escritura, o al menos sin escritura perdurable hasta nuestros días.

El Medioevo nos ofrece al respecto un singular paralelismo que permite analogías y comparaciones provechosas. En una sociedad caracterizada ya no por la ausencia de derecho sino por el exceso (normada a la vez por el derecho germánico y el romano), las disputas en caso de investigarse un crimen, zanjarse un asunto de propiedad territorial u otras situaciones no reglamentadas imaginables se subordinaban a la *ordalía*. Conocida fre-

cuentemente como "la prueba de Dios", esta solución a las disputas y conflictos fue practicada con diligencia entre particulares y por algunas instituciones de la época, como la Iglesia. De este "juicio de Dios", conocido vulgarmente como "ejercicio de la fuerza", "ley del más fuerte", etc., se conocen poco sin embargo algunas de sus características más singulares, como es la del privilegio conferido al juicio emitido por individuos emparentados por consanguinidad o ley, con el fin de acreditar la verdad sustentada por una de las partes en conflicto (lo que en la actualidad calificaríamos de flagrante "nepotismo", no sólo era lo correcto sino lo obligatorio). El testigo no es aquí por tanto el que "ve" o ha visto la verdad, ni tampoco una garantía de limpieza y transparencia del enjuiciamiento. Por el contrario, se trata de una figura totalmente extraña a la mentalidad moderna y racional: el incondicional. Testimonia éste tanto los lazos de parentesco y la apelación a las armas que eso compromete —brazos que incondicionalmente han de defender al pariente, incluso frente a los derechos de la soberanía— pero también señala la distancia infinita que lo separa tanto del pensamiento actual cuanto del griego clásico o racional (lejano de la época arcaica representada por la *ordalía*).

Los momentos indicados en *La Ilíada* son ilustración del acontecimiento insólito de constitución de un nuevo

NOTAS

tipo de *toma de decisión* secular, propia de la polis, prefiguración de un vocabulario institucional necesario para nombrar lo nuevo. Por ejemplo, una noción como la de *centralidad* para designar lo que es un bien común, que como muchas otras remiten a un origen militar. Pero lo determinante de estos acontecimientos de naturaleza resolutive es que en todos la lengua constituye un vehículo de convencimiento de los otros. Se trata de un útil político, deliberativo. El pensamiento posterior se bifurcará sobre esta índole persuasiva del lenguaje en la retórica y la sofística, dando lugar a un pensar respecto de la verdad como instrumento de revelación, de hacer presente la realidad extra humana. A pesar de las aparentes diferencias, ambas alternativas tienen en común algo más que la idea de instrumentalidad del lenguaje, pues las dos manifiestan el mismo problema: la paradoja respecto de la condición de la lengua. El lenguaje falla, dirá el sofista, cuando intenta interpretar el orden divino; se trata de un instrumento inadecuado, forzado. La interpretación tiene como motivo el convencimiento de los otros antes que la adecuación con la realidad.

El filósofo racionalista por su parte, no dudará de la capacidad del lenguaje de presentar (revelar o desvelar) lo real, aunque el medio para hacerlo sea complicado y accesible sólo a unos pocos escogidos. Ocurre entonces que la verdad no es un asunto de delibera-

ción, ni de negociación, ni tan siquiera producto de un pacto como para los primeros, ella brilla por sí misma.

Por tanto, sin que el idealista lo admita, la afirmación de una realidad, de un mundo más allá de lo humano al que él puede acercarse es posible como certeza mediante un argumento de naturaleza retórica y en el fondo persuasiva. El hecho de conferir más valor a la verdad que a la mentira refleja una situación pragmática de la cual no puede extraerse conclusión epistemológica alguna sino únicamente de diagnóstico moral. Mas la filosofía idealista griega pensó que ahí residía precisamente el origen de toda la metafísica de los valores, cuando en realidad sólo se trataba de una *toma de decisión* sobre lo real y el lenguaje. Platón habría anunciado a la verdad como certeza del valor y sentido que un yo otorga a su convicción sobre la existencia de la misma. Lo que aquí nos concierne esta condición persuasiva que presenta como indubitable a la verdad.

Advertimos asimismo una relación aún más estrecha, si cabe, entre la persuasión (*peîtho*) y la verdad (*aletheia*), que tiene su fundamento en un pensamiento no secularizado, mágico, que vemos permanecer a través de transformaciones que unen conceptos, más allá de lo dispuesto por el autor, en el trazo de una fina red, sutil y jamás sistemática de asociaciones.

La historia de la filosofía refiere que la corriente idealista tuvo éxito

NOTAS

donde sofistas y retóricos perdieron la partida; el triunfo de ella significa escuetamente la elección de un modelo al que se remonta nuestro origen.

Decir que los sofistas quedaron fuera de esta historia es lo más próximo a la verdad que la filosofía ha dicho. Esta vertiente cayó en el olvido, así como el vocabulario técnico que la distinguía. Muchos siglos después, en su crítica radical contra la razón de cuño occidental, Nietzsche se atreverá por vez primera a reflexionar sobre esta derrota y sus consecuencias, enseñando otra forma de leer filosofía. No obstante negarse a considerar a la persuasión como fundamento último de la retórica, y por ende del conocimiento y la reflexión filosófica, reconocerá en ésta la figura primordial, la verdadera faz de la verdad, no como convencimiento de los otros, sino como mecanismo propio de todo el lenguaje que, lejos de poder referirse a otra cosa sólo permite alcanzar una certeza —la de su propia existencia que se le escapa— en tanto ejercicio de persuasión. Nietzsche es así quien suspende tanto el valor y el sentido, poniendo en duda la pertinencia y autoridad de la distinción entre lo literario y lo filosófico.

NOTAS

**POLÍTICA EDUCATIVA
COMPENSATORIA Y
LIBERADORA**

*José Luis Pérez**

Sobrada razón tenía Carlyle cuando con un dejo de ironía se refería la economía como una ciencia lúgubre. En el juego de luces y sombras que es la realidad, los economistas prefieren con frecuencia las sombras.

De entrada diré que mi comunicación no será sombría. Los proclives a tonalidades oscuras podrán, si así lo desean, darse una vuelta por la información oficial. Ahí espigarán algunos datos que les harán saber del submundo actual de los adultos mayores de 15 años: El analfabetismo afecta a casi el 100% de los habitantes de comunidades indígenas dispersas, hay 4.2 millones de analfabetos simples, 20.2 millones de compatriotas con primaria inconclusa, de los que se nutre una gran mayoría de analfabetas funcionales, además de 16 millones con secundaria no terminada. El panorama anterior representa un rezago educati-

vo de más de 40 millones de mexicanos que habrán de ascender en 1994 a 8 millones más, de continuar la tendencia y las pautas de atención actuales. Los economistas lúgubres de que hablamos se asomarán entonces a la población en edad escolar. Aquí el cuadro lo trazan 300 mil niños que no tienen acceso a la escuela, 880 mil que abandonan año con año la escuela primaria y 1 millón 700 mil entre los 10 y 14 años no matriculados en primaria ni en secundaria. La mitad de los niños matriculados, aproximadamente, no termina la primaria. En números redondos, el 50% de mexicanos tiene una escolaridad de entre 1 y 4 años de primaria.

Al llegar a este punto, bajaríamos el tono de las sombras para hacer resaltar que: Uno de cada tres niños mexicanos está en la escuela, dos de cada tres niños tienen acceso a enseñanza preescolar, y la cobertura de la escuela primaria anda por el 95%. La secun-

*Departamento de Economía, ITAM.

NOTAS

daria está al alcance de cuatro de cada cinco egresados de la primaria.

Aún así, el sistema educativo mexicano se halla atrapado por la inercia de modelos de atención cuyo dinamismo se agotó hace mucho tiempo. Algún caricaturista, de los muy buenos que hay en México, caracterizaría el modelo educativo vigente como una gran coladera o criba que absurdamente el sistema ha utilizado para acarrear agua durante siete décadas. No se requieren cálculos actuariales muy refinados para caer en la cuenta de que a ese paso, haciendo una simple operación aritmética de entradas y salidas de educandos, aunque sean mayores aquéllas que éstas, varias décadas por venir no bastarían para lograr el cabal cumplimiento del Artículo 3º constitucional: que la educación para todos los mexicanos tienda al desarrollo armónico de las facultades del ser humano, al fomento del amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional en la independencia y en la justicia, que se funde en el progreso científico y luche contra la ignorancia, la servidumbre y sus prejuicios y que sea democrática y promueva el mejoramiento económico, social y cultural del pueblo.

Ni siquiera en la época de mayor fervor revolucionario, estando en el ojo del huracán que arrasó al antiguo régimen porfiriano, los maestros, héroes civilizadores que apostaron su vida por la educación de nuestros

ancestros, pudieron dar respuesta a tan descomunal desafío.

En ocasiones, escuchamos decir que desde 1921, año en que se fundó la Secretaría de Educación Pública, la atención en lo fundamental del reto cuantitativo de la educación es una gran proeza. Al asentir en ello, pensamos en el sacrificio y en la entrega de los maestros, pero también pensamos que, más allá del triunfalismo vacío, hemos de reconocer la situación extremadamente grave del rezago educativo acumulado, marcado por la desigualdad de oportunidades, así como por la inexistencia de una educación liberadora que responda a las necesidades y expectativas de los mexicanos.

Volviendo a la relación entre educación y desarrollo económico, salta a la vista la causación recíproca que mantienen, de tal suerte que la educación aparece como factor determinante del desarrollo y, a la vez, como consecuencia o efecto del mismo. Se sabe por el teorema del óptimo de Pareto que en una economía con posibilidades o recursos para el desarrollo, su asignación puede responder a las preguntas de qué hacer y cómo hacer para alcanzar un óptimo eligiendo entre opciones, pero sólo desde la perspectiva de la eficiencia nunca estaremos seguros, de para quiénes o en favor de quiénes se habrán de tomar las decisiones de asignación de recursos. Para romper con la desigualdad es necesario echar mano de criterios

NOTAS

complementarios, como podría ser el de la compensación.

En cuanto al rezago, freno importante del desarrollo, quisiera presentar algunas ideas concretas para su abatimiento, en aras de un emparentamiento o nivelación de los usuarios.

1. Creación de un contingente de "maestros itinerantes", cuya misión principal consista en atraer a los analfabetas simples y funcionales al sistema educativo para hacerles llegar los conocimientos y destrezas básicas por medios escolarizados o no escolarizados. Estos maestros, bien preparados y equipados para su tarea, podrán llegar hasta los rincones más apartados de población dispersa visitando a sus familias por el tiempo necesario y ofreciendo, además, becas que se otorgarían por parte del Gobierno Federal a niños y adultos dispuestos a integrarse al sistema educativo.

2. La compensación económica de las becas habría de ser suficiente para cubrir el costo de oportunidad de niños y adultos matriculados que no aportarían su trabajo en el campo para la familia mientras se encuentran estudiando. Esa compensación económica podría asumir la forma de despensa familiar, con lo que también se estaría contribuyendo a una mejor alimen-

tación de los miembros de las familias marginadas.

3. Organización de consejos o comités educativos en zonas marginadas tanto del campo como de la ciudad, cuya función principal sea aterrizar el esquema estructural y funcional de descentralización educativa, actuando como órgano responsable de las decisiones sobre programación, ejecución y evaluación del quehacer educativo como respuesta a las necesidades y expectativas de la comunidad que ellos representan. Esta propuesta implica el reconocimiento y respeto de facultades decisorias a tales consejos o comités educativos, integrados por personas elegidas por las comunidades o barrios, en puestos rotativos, de acuerdo con reglas y mecanismos democráticos internos bien definidos.

4. Estudios hechos en 1971 bajo el patrocinio de la ONU, ponen de relieve los efectos de la desnutrición durante el período neonatal, sobre la actividad mental del individuo: la subalimentación de la madre fragiliza el sistema nervioso del recién nacido, que más tarde puede presentar lesiones importantes. Un destete prematuro compromete el proceso de mielinización de las neuronas. El período crítico de la formación del cerebro se ubica entre el quinto y el décimo mes de

NOTAS

vida. La mala nutrición, en ese período, reduce el número de las células cerebrales cuyo crecimiento parece terminar prácticamente al finalizar el segundo año de edad. Por ello deberán extremarse los cuidados y atención a los infantes en los ciclos de educación inicial y preescolar cuya cobertura habría que hacerla total, apoyando el mejoramiento de su nutrición con el fin de asegurar su sano desenvolvimiento mental y su permanencia en la escuela.

Por lo que se refiere a la educación como fuerza liberadora, según Piaget su objetivo pudiera describirse como "la creación de hombres capaces de hacer cosas nuevas, no conformándose con repetir lo que otros hicieron, hombres creadores, imaginativos y descubridores, con mentes capaces de criticar, verificar y no aceptar las cosas tal como se presentan".

A menudo se define el progreso tecnológico como el lanzamiento de un hombre a la luna y no como la organización de una clínica médica para la comunidad; mientras a los niños se les enseña a competir por un número limitado de posiciones cimeras en la sociedad y no a trabajar juntos para mejorar su condición colectiva.

El sentido liberador de la educación en la modernidad se habrá de orientar al cambio de un sistema cuyo rasgo saliente es el despilfarro. En vez de apuntalar la legitimación de una

estructura social piramidal y de las relaciones jerárquicas de producción, la educación en y para la libertad reforzaría una sociedad en la que la jerarquía se fundara en la autoridad moral, en la que la propiedad no tuviera derechos sobre las personas y donde ninguno tuviera el derecho de dominar a otro.

Actualmente con facilidad se reconoce que la escuela tradicional perpetúa, reproduce y legitima la estructura jerárquica, los roles y estratos de la sociedad. Con ello no hace más que reflejar la inequidad de las relaciones sociales. En consecuencia, simultánea y paralelamente a una política económica compensatoria de redistribución de la riqueza y del ingreso, la aplicación de una nueva política educativa liberadora en el contexto de la modernización promoverá la igualdad de oportunidades entre los educandos, compensando las deficiencias del entorno económico familiar y social.

Para ello, además de lo propuesto anteriormente, se sugiere la asignación de la más alta prioridad en recursos humanos y materiales a la educación de adultos y a los sistemas abiertos de educación. Acorde con esto, se privilegiaría la educación recurrente en la cual, independientemente de la edad o el espacio escolar, se otorga atención a los educandos de todos los grupos sociales, ampliando y diversificando los servicios y complementándolos con modalidades no escolarizadas. Esta

NOTAS

oferta de servicios se ampliaría aplicando contenidos y métodos formativos para la vida y el trabajo a los que se pueda ingresar sin requerimientos escolares previos, en función del ritmo e interés de los alumnos.

Éstos tendrán la opción de abandonar y reintegrarse al circuito escolar a su conveniencia, eliminando barreras entre diferentes tipos de instituciones educativas y recibiendo ayuda financiera, permisos, etc., para lo cual se habrían de introducir reformas a la legislación educativa y laboral.

Por otra parte, el modelo educativo tradicional se caracteriza por su funcionalidad y correspondencia con el esquema vigente de manipulación y enajenación propio de los medios de comunicación masiva, sobre todo el de la televisión. Por elemental ética social, no se puede seguir engrosando la legión de espectadores cautivos de la televisión comercial con los analfabetas simples y funcionales que desertan de la escuela.

Dada la gran escasez de servicios de educación permanente, se tendría que hacer uso intensivo y extensivo de los medios de comunicación masiva como instrumentos didácticos para el autoaprendizaje. En el caso de la televisión habría que promover decididamente la elaboración de programas televisivos que reflejaran la problemática cotidiana real de los pobladores del medio rural y urbano e hicieran reflexionar para aprender a percibir las contradicciones sociales, políticas y

económicas en las que se encuentran inmersos. La concientización sería para ellos el primer paso para su liberación del medio ambiente opresivo en que viven.

El peso del aburrimiento que lastran dichos programas no es fuerza indeclinable. La necesidad de incorporar sus necesarios elementos lúdicos pondrían a prueba la imaginación de los tecnólogos educativos y comunicadores sociales, para convertir a la "caja idiota" en una caja más sabia al mismo tiempo que divertida.

Compañeros economistas: El talento de Narciso Bassols, J. Rulfo, Ignacio Chávez, Alfonso García Robles y otros ilustres mexicanos tal vez habría fructificado de todas maneras, independientemente de su paso por las aulas de las escuelas de nuestra patria. Pero seguramente muchos otros habrán visto marchitos sus sueños de excelencia por no haber tenido la oportunidad de desarrollar su inteligencia en la escuela o porque ésta según de plano sus aspiraciones. El acceso y permanencia de un sistema educativo liberador, imprescindible a la vuelta del siglo, no puede ser abandonado a las ciegas fuerzas del azar. Necesitamos ya una profunda transformación del proceso de enseñanza-aprendizaje para que el espíritu hable por la raza mestiza de las futuras generaciones de mexicanos.

RESEÑAS

Los sucesivos cuatro trabajos que a continuación publicamos fueron originalmente leídos por sus autores en ocasión de la presentación de libro La democracia inquieta de Juan Carlos Geneyro, profesor del Departamento Académico de Estudios Generales, realizada en el ITAM el reciente mes de febrero.

JUAN CARLOS GENEYRO, *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, 1991, Barcelona, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, México y Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 222 p. IBSN 84-7658-317-6.

93

Hay, a mi juicio, dos maneras de pecar contra la presentación de un libro. Una por carencia; la otra por exceso. Se peca por carencia cuando el presentador improvisa –debido a que no leyó el libro, se conformó con solapearlo y no tiene nada que decir al respecto. Se peca por exceso cuando el presentador toma el libro que presenta como excusa para largar un extenso y cifrado discurso que acaba por ignorar el libro que debía presentar y agobia o aburre al auditorio.

En mi opinión, quien presenta un libro lo hace para invitar (o desinvitar) al auditorio a su lectura, argumetando brevemente porqué es digno o indigno de ser leído, cuáles son sus aciertos o sus errores. Y digo brevemente porqué el presentador no debe entrar en detalles. Descubrir éstos es, ardua o placentera, tarea del lector. Brevemente también porque el presentador no debe abusar de la paciencia del público abrumándolo con su sabiduría (real o supuesta), o polemizando con el autor a propósito de los temas y autores que toca.

En el mejor de los casos, me parece, el presentador puede tratar de poner en

RESEÑAS

relación el libro con el contexto en que se publica para señalar, por ejemplo, la incidencia que aquél puede tener en éste, antes de recomendar o no su lectura.

Hablar de la democracia hoy puede parecer (y a menudo lo es) un lugar común; sobre todo cuando se habla de ella en abstracto, cuando vagamente se sabe lo que se quiere decir por democracia o, peor aún, cuando se habla a favor de la democracia, pero no se cree en ella, debido a que se le considera formal, burguesa, o, de plano, utópica.

Hoy, al igual que ayer, hay, como diría Dewey, un ensordecedor parloteo democrático, en particular en México, en donde viejos y nuevos políticos autoritarios, tanto de derecha como de izquierda, se disfrazan de *suffragettes* vociferantes o de plañideras ideológicas tras el naufragio de sus dogmas, en donde hombres sin ideas intentan hablar de las ideas —de los otros, por supuesto— en vanos coloquios.

Aunque parezca increíble, actualmente en México todo el mundo pretende no sólo ser moderno o postmoderno, sino ante todo demócrata o democrático. Es demócrata el estalinista de ayer, es demócrata el tiranosaurio priísta de anoche, es demócrata el cura rural de hace algunas horas, es demócrata, en fin, el tecnócrata de mañana.

En este carnavalesco ambiente de logomaquia democratizante resulta muy atractivo el libro de Juan Carlos Geneyro *La democracia inquieta*. Pero no sólo por esto es atractivo. También lo es por razones intrínsecas, de mucho peso.

94

En primer término por razones de analogía. Más en el caso de Durkheim que en el Dewey, otra época y otro entorno se parecen insidiosamente a los nuestros. Contra lo que creen los sepultureros de la historia, hoy como entonces la sociedad vive una anomia generalizada que, una vez más, no sólo pone en peligro los logros alcanzados por la democracia, sino que impide la propuesta de nuevos fines. Vivimos una especie de *belle époque* como aquella anterior a la guerra del 14. ¿Acaso por esto el triunfalismo propio de este fin de siglo desembocará en un siglo XXI tan carnicero como el XX? Al igual que Durkheim consideró necesario estudiar la realidad social de su época, establecer las causas de su crisis moral y proponer orientaciones axiológicas y organizativas para superarla, Juan Carlos Geneyro, me parece, ha considerado lo mismo y de aquí la factura de este libro.

La democracia inquieta es una reflexión que examina con rigor el pensamiento de dos grandes de la filosofía política: Emile Durkheim y John Dewey. Así armado, Juan Carlos Geneyro descubre y pone en relación las ideas de estos dos pensadores acerca de la ética, la política, la educación y la democracia.

De manera original Geneyro recorre caminos antes no transitados que lo llevan, entre otras cosas, a pulverizar diversos lugares comunes acerca del

RESEÑAS

pragmatismo de Durkheim y de Dewey, pues efectivamente demuestra, como se lo propone en la Introducción, que su sentido pragmático de la democracia trasciende la razón técnica o instrumental debido a que su práctica es orientada por una ética. Desde esta perspectiva demuestra también que pensar la democracia no corresponde al orden de la abstracción pura, sino a ponerla en relación con una práctica en la que la educación desempeña un papel primordial. De esta manera y sólo de esta manera, tanto para los autores que examina como para el propio Geneyro, la democracia es sustantiva. Pero cuidado, ni los autores que trata ni el propio Geneyro proponen recetas para alcanzar esta democracia sustantiva. Para los tres se trata de interrogar, indagar, reflexionar y repensar la democracia a partir de sus logros y en función de necesidades reales, no doctrinarias, adecuando los medios a los fines gracias a una imaginación ética y, por lo mismo, a una pedagogía que conceda mayor importancia a la imaginación en el desarrollo teórico y práctico de la inteligencia.

Al igual que Durkheim y Dewey, Geneyro no clausura la reflexión con propuestas definitivas, sino que la abre al reconducirla por caminos que parecían ya no transitables.

Geneyro ha partido al rescate de dos grandes de la filosofía política teniendo en mente los grandes problemas de hoy, y llevó a cabo su propósito satisfactoriamente. Ahora le toca a él ir más allá de esta reflexión, en un libro que seguramente ya está escribiendo.

JULIÁN MEZA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

RESEÑAS

Aproximación a la democracia

"*Liberal* lo mismo puede significar la libertad de las fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de las normas del mercado, que una libertad efectivamente igual para que todos utilicen y desarrollen sus capacidades. La segunda libertad es incompatible con la primera."

Creo que esta afirmación de Macpherson ubica el terreno donde Juan Carlos Geneyro realiza su crítica y su aporte a la discusión sobre la democracia hoy en día, como teoría general de la libertad social y como práctica constante, nunca igual, pero siempre social.

96

La forma en que expone a los dos autores analizados, Durkheim y Dewey, evidencia además la actitud de quien no pretende decir la verdad, sino hacer una contribución a ella.

No se queda en una afirmación fácil de dar por hecho que la democracia se ha impuesto. Por el contrario, ante la declaración ilusoria de algunos, especialmente de gobernantes de naciones imperiales, según quienes la democracia ha triunfado, se pregunta si realmente aspiramos hoy a la democracia, ya que para alcanzarla tenemos ante nosotros un largo camino por recorrer.

La democracia para Geneyro es por definición "inquieta", no hemos llegado a ella y, por lo tanto, sólo estamos en camino. "Pensar la democracia es una tarea necesaria y un desafío", que demanda superar la pura actitud de meditación y contemplación. Lo que expone a lo largo de todo su análisis es que el desafío está en vivir la democracia. El cambio y la realización es la gran empresa de la vida democrática. Desafío es entender que las actuales condiciones prácticas no pueden, mejor dicho, no deben satisfacer a nadie. No defiende una actitud egoísta de bienestar individual, sino de superación de las condiciones de desigualdad que hoy imperan. Esta actitud no omite la crítica a algunos "demócratas" que creen que la desigualdad y la injusticia son condiciones que se tienen que aceptar como naturales. Ante una actitud así sólo puede entenderse como

RESEÑAS

democrática aquella sociedad que no tenga de qué avergonzarse, que su búsqueda sea una empresa sin reposo. Nuestra realidad actual exige pensar la Democracia, sobre todo en circunstancias en donde al parecer se está imponiendo una posición que no admite cuestionamientos ni variabilidad en su interpretación, tampoco historicidad. Desde esta perspectiva parecería que la democracia tal como la conocemos es resultado de un remoto propósito hoy realizado, es la Anunciación, es la llegada a la tierra prometida, es el fin de la historia. De este modo la democracia se aquieta, pero como señala Juan Carlos, lo quieto oculta lo podrido. No debemos aquietar la democracia por el bien nuestro y de la humanidad.

Haber aceptado como real la disyuntiva que se planteaba entre Democracia o Socialismo en los años 60 será una de las razones de posterior derrumbe del socialismo, éste sólo tiene posibilidades de recuperación si se entiende como forma superior de la democracia.

El hecho de que se aceptara esta oposición no fue sólo una confirmación ideal. La propia práctica del socialismo real opuso democracia a socialismo, sin tener en cuenta que todos aquellos valores que se habían alcanzado eran parte del patrimonio social y resultaban sustantivos para la inmensa mayoría de la gente.

Quiero acentuar, como otro mérito que observo en el libro de Juan Carlos, la presencia de un Durkheim inédito –al menos para mí– crítico, que propone la democracia como condición para la vida social y cuestiona los medios que permiten alcanzarla. Es un Durkheim distinto y superior al teórico de la sociología.

En el análisis de Durkheim y Dewey, Juan Carlos nos plantea que todo medio es también un fin, pero si bien todos los caminos conducen a Roma, no todos llevan a la Democracia. El hecho de que más de la mitad de la población de América Latina viva en condiciones de extrema pobreza no permite aplaudir la actual democracia. De allí que la democracia no pueda entenderse como acabada. Por el contrario, habría que decir que en este sentido apenas se inicia la tarea.

Sólo como ejercicio teórico quiero señalar un punto de discrepancia con algunas afirmaciones contenidas en las citas de Durkheim: Cuando señala que la "democracia es la forma política mediante la cual una sociedad alcanza la conciencia más pura de sí misma [...] hay en la sociedad democrática un órgano encargado *especialmente* de la reflexión y la deliberación; éste es el Estado. El Estado piensa, no ejecuta nada". Luego dirá que el Estado es "el órgano mismo del pensamiento social". Cabe preguntarse aquí ¿qué es, entonces el Estado, dónde comienza y dónde termina éste?, dado que "todos los ciudadanos podemos ser caracterizados como funcionarios".

Una primera conclusión del tratamiento que se hace del Estado es que éste

RESEÑAS

tiene un carácter neutral y se encontraría por encima de las contradicciones, y que busca por sí mismo, a través de la "reflexión y la deliberación", el fin colectivo, por lo cual no habría que destruirlo sino, muy por el contrario, consolidarlo y preservarlo, ya que sin su presencia la democracia misma no podría existir.

Así quedan identificados Estado y Sociedad. El Estado no representa a una clase o a un estamento, sino al conjunto de la sociedad, ya que desde él es desde donde se puede pensar como totalidad. La racionalidad fundamental es la del Estado. Democracia y sociedad existen porque existe el Estado.

El carácter universal del Estado no reconocería límites entre lo público y lo privado, o entre la sociedad estatal y la civil. Mas yo creo que esta idea está enfrentada con la que sostiene que el Estado es una estructura de dominación que se impone a la sociedad y convierte a la libertad en un concepto restringido. Determinado por los intereses de quienes ejercen su control e imponen a la sociedad su concepción del mundo, la racionalidad del Estado es la de la dominación. Quien controla o se apodera del Estado controla y se apodera del conjunto social. El Estado no es neutral, tiene Apellido que lo define: es capitalista o socialista. Dado que el Estado no busca la construcción de la participación a imagen de un estado de bienestar, sino a sustraerla y reemplazarla por la formas aparentiales, podemos preguntarnos ¿puede el Estado ser democrático?, ¿puede renunciar a la violencia –legítima o no?, ¿puede rechazar las desigualdades engendradas por la aplicación desviada de los principios liberales sin negar al mismo tiempo su condición de Estado?

98

En mi opinión la sociedad puede y debe ser democrática, pero para esto tendrá que ser capaz de liberarse de la *Coacción*, dejar de ser prisionera de la necesidad y dejar de concebir a la economía como fin en sí mismo. Citando a Juan Carlos: la sociedad "será tanto más democrática, cuanto más, cada individuo pueda realizarse, como persona autónoma en acción y, al mismo tiempo, como persona solidaria con los otros individuos".

Un último apunte: la democracia es bastante más que un sistema político. Quienes en algún momento de nuestra existencia la hemos perdido, sabemos que sin ella se pierde mucho más que eso, porque la democracia constituye ante todo una forma de vida. La democracia no puede ser proyecto para unos pocos, sino que lo es para todos, y la lucha por recuperar las limitaciones de todo sistema político no se reduce a una lección sino que debe ser una práctica.

La Democracia, "esta humana acción que el hombre hace": es un proyecto histórico que se abre al futuro como esperanza de equidad. Si nos preguntamos ¿cómo será la sociedad del futuro? creo que podemos responder diciendo que tendrá que ser justa, equitativa y democrática, aun cuando también allí se tendrá que luchar por más justicia, equidad y democracia.

RESEÑAS

Para terminar quiero reiterar que es extraordinario el giro introducido por Juan Carlos, en el análisis de Durkheim especialmente, pero además destacar también su recuperación en cuanto a que no hay sociedad sin valores, ni vida sin moral, ni moral sin sociedad, aun cuando hoy ésta sea la expresión de morales antagónicas que emanan de las distintas situaciones sociales y que expresan diversas formas de concebir el mundo.

Nos ha tocado discutir *La democracia inquieta*, que contribuye a demostrar que no estamos ante el fin de la historia, que la discusión está abierta y que podemos sin ninguna vergüenza señalar nuestros acuerdos y discrepancias con esta democracia que en nuestros países todavía es cuasi-democracia.

PATRICIO SEPÚLVEDA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

RESEÑAS

La inquietud democrática

Es una ocasión feliz el poder presentar un libro. Lo es más cuando ese libro tiene atributos que lo resignifican como texto virtuoso: sus cualidades vinculan la claridad y la elegancia prosaria; la profundidad y la sencillez en la expresión de los temas; el interés de poner en diálogo el pensamiento de dos autores que se tocan y separan en puntos de enorme sutileza. Es, por lo mismo, un placer hacer algunos comentarios alusivos que dibujen de alguna manera las impresiones que la lectura me ha dejado.

100

Por alguna razón hemos pensado que las tareas de la democracia se refieren a la votación de los representantes del pueblo o a la participación activa de todos en los actos de gobierno; y la palabra también hace eco en nosotros al apuntar a los estados de diálogo y apertura que en una sociedad deben ventilarse. Pero lo que no solemos ver es el estrecho nexo entre la tarea de la democracia y el proceso institucional de la educación. La educación como viva, interactuante, dinámica y capaz de relacionar a los individuos entre sí hasta constituir un todo social organizado que se expresa, autoconoce, identifica y denota sus proyectos más propios. En ese sentido, Geneyro nos muestra con claridad cómo el pensamiento teórico-práctico de los dos autores recoge la necesidad de mantener viva una democracia donde los estados globales de opinión pasan por el filtro de las individualidades; cada uno participa con autonomía y de acuerdo a sus planes de vida interactuando con los demás, y en la trama textual de ese tejido la ética del compromiso social-institucional es un proceso de corte eductativo, racional, que permite al todo social organizarse como democracia que no reposa, que no se anquilosa, y que desde los cimientos de su parálisis va engendrando los movimientos de ruptura que la mantienen andando. Así las cosas, la moral de los individuos no es ya una razón práctica que se dicta la ley para que la autonomía de la voluntad origine desde sí misma un obrar por deber donde los

RESEÑAS

otros son respetados (Kant); pero tampoco es un consenso de voluntades individuales cuya contractualidad halla en el Estado la expresión universal de sus intenciones a la luz del espíritu absoluto (Hegel). La moral es ante todo una actitud racional de individuos interactuantes, institucionales, dialogantes y en comunidad que, en la marcha de sus reciprocidades, generan estados sociales de opinión o costumbres a partir de los cuales obtienen la génesis concomitante de su identificación respecto a sus más peculiares planes de vida; es una moral individual-social en la medida en que cada parte se despliega a sí misma en su relación con las demás; pero es igualmente una moral social porque a través de ese cuerpo del todo social los individuos se rencuentran, reflexionan y hacen sus propuestas vitales. Así, la moral de una actitud individual interactuante que desde el todo social se identifica consigo misma es la moral de una democracia que —como señala el autor— no duerme jamás so pena de arruinar al hombre mismo. Es por eso que la vida dentro de la democracia es educativa, y es por eso por lo que quienes participan bajo los aires de esa democracia no pueden descuidar el papel de la razón (la ciencia) y su aplicación (la técnica) en un alarde humanizador donde la teoría se pone al servicio de la vida interindividual denunciando el fomento de hábitos consumistas y depredatorios que una técnica impía podría producir. La ciencia por sí misma no basta al efecto positivo de consolidar una sociedad ordenada cuya legalidad conduce indefectiblemente al progreso, pues es claro que el mundo de las ciencias incide en la constitución de decisiones políticas y económicas que no siempre han demostrado ser capaces de promover la equidad. El positivismo puro no ha dignificado el proceso liberal del desarrollo de la razón; o, de otra forma, Geneyro nos hace ver cómo los autores bajo estudio denuncian un apego irrestricto a razones teóricas cuya praxis divorcia a los individuos entre sí, incrementa los abismos entre clases sociales y lesiona los estados de consenso. Es más, la razón y la técnica, al margen de la humanización de su sentido ético, escinden la pareja individuo-sociedad que solamente en una democracia educativa podría concretarse. Por tanto, la nueva democracia, inquieta por demás, exige educar individuos racionales, dialógicos, comunitarios, aptos en el conocimiento de teorías y técnicas que permitan que el Estado trabaje expresando sus intereses y procurando satisfacer sus necesidades. Ahí, el Estado deja de ser el tirano que dota de sentido a la historia o configura la identidad de quienes se objetivan en su instancia; el Estado se convierte en expresión de una comunidad viva que no se detiene y que, desde la voluntad inteligente del todo social promueve los cambios que estimulen el desarrollo de las individualidades. Por lo mismo, el Estado surge de la comunidad pero vela por el despliegue cabal de las individualidades. Para eso se vale

RESEÑAS

de ciencia y técnica, y, al humanizar el proceso, el encargo político es personal y público (las dicotomías se disuelven).

Como un aliento siempre sugerente Geneyro nos lleva de la mano para decir con Durkheim que la individualidad tiene que identificarse con estados sociales de opinión que le permitan proyectarse éticamente en la comunidad (sólo por la democracia); y de la mano hace decir a Dewey que el pragmatismo no es utilitarismo sino acción que liga medios a fines en un contexto siempre social que, desde una tradición cultural, realiza los proyectos más individuales. En ambos casos es el vínculo comunicante lo que construye democracia; pero, en ambos casos, es la vida conviviente e institucional la que configura un mundo ético de la propia vida. La democracia y la ética funden al individuo en la sociedad y hacen de ésta última una expresión gentil de intereses individuales conciliatorios y racionales. En la línea de ese doble perfil –ética más democracia– Geneyro plantea que la educación se virtualiza, se vuelve cotidiana y no sólo académica. El universo pedagógico de la vida democrática prepara al hombre para defender sus libertades básicas; pero no permite que éstas rebasen los intereses centrales del cuerpo social, y, por lo mismo, humaniza las prácticas económico políticas en un afán por lograr estados cada vez más cercanos a la justicia.

102 | En suma, el libro tiene la gran virtud de mostrar el pensamiento de dos autores de gran importancia; hacerlos dialogar; oponerlos en sus diferencias, y llevarnos a una propuesta, inquietante, donde pareciera que únicamente en la democracia se vive la ética y la pedagógica que humanicen al hombre de nuestro tiempo. El diagnóstico ha sido hecho, y, por hoy, la lucha por la democracia es una lucha a brazo partido por dignificar al hombre y a la vida. Enhorabuena pues, y no dejemos de reconocer que en el libro de Juan Carlos Geneyro la presencia de los clásicos y contemporáneos hace la entrada y la salida en medio de la cual corre el pensamiento de dos filósofos sociales de escala notable. Quizá pudiéramos haber visto más de la obra de clásicos como Hobbes y Hegel (a quien reiteradamente alude Geneyro), porque parece que una cuestión central en nuestro tiempo es esclarecer más el significado del contractualismo, pues el contrato que subyace a las interacciones posibilizantes de la democracia nada o muy poco tendría que ver con aquella voluntad general encarnada en el soberano tiránico o el Estado que expresa la voluntad universal que luego ha de individualizarse en los miembros de la fermentada comunidad. Geneyro es muy claro al mostrarnos las debilidades de ambos contractualismos y sugerir que el contrato de interacciones –tanto de Durkheim como en Dewey– requiere de un compromiso ético donde las partes se institucionalizan para originar aquellas prácticas promotoras de estados de opinión global a través de los cuales las mismas

RESEÑAS

individualidades rencuentran su identidad; pero enfatizando que ése es un proceso contextualizado y dinámico que solamente en la democracia se efectúa. El Estado, en todo caso, debe velar por su cuidado preservando lo mejor del liberalismo y librándonos de sus peligros. Habrá que leer el libro de Juan Carlos Geneyro y dialogar para comprender.

JOSÉ MANUEL OROZCO
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

RESEÑAS

La democracia, Durkheim y Dewey

104

Entre las numerosas cosas que hemos aprendido en estos últimos años de aprobaciones y deseos casi unánimes de la democracia es que los autores que la han abordado lo han hecho acompañándola con entusiasmo y sin excesiva parsimonia de una serie de adjetivos. Aunque esto no es privativo de los escritores contemporáneos—allí tenemos a Troeltsch y su democracia "improvisada" para recordarnos que aun en tiempos no propicios también se daba esta práctica—podemos decir que en nuestra época han proliferado las adjetivaciones de la democracia llamándola por igual "urgente", "ausente", deseable", reclamada", "transparente", "participativa" y no sé cuantas cosas más. Incluso hay quien ya cansado de tantos epítetos pidió casi por clemencia la "democracia sin adjetivos". Pero ahora, sin reparar en esta petición Juan Carlos Geneyro nos recuerda que también existe una democracia "inquieta".

Pues bien, a diferencia de algunos atributos que verdaderamente han sido utilizados en exceso y sin alguna función prominente, a mi juicio, el adjetivo empleado por Geneyro es justificable y orientador en el sentido de que la democracia siempre está o debe de estar en continuo movimiento para sobrevivir. Refrendando esta idea Norberto Bobbio escribió en *El futuro de la democracia* que ésta es dinámica mientras que su contrincante, es decir, la autocracia es estática. Ciertamente, el estado natural del también llamado gobierno popular es el cambio constante, mientras que la autocracia siempre es igual a sí misma. Me parece que Geneyro advierte de este peligro de caer o recaer en la autocracia a lo largo de toda su obra. Tal preocupación se ve reforzada precisamente en los últimos renglones en los cuales se lee:

Un refrán de la cultura fluvial de mi tierra natal advierte, con humilde

RESEÑAS

sabiduría, que las aguas quietas suelen ser las más podridas. La quietud de la democracia no es más que el preanuncio de su descomposición.

Por lógica podemos derivar que esas aguas quietas y podridas son las de la autocracia y que cuando la democracia deja de ser inquieta pierde su esencia y degenera en alguna de las múltiples especies del gobierno autoritario. Luego entonces podemos estar tranquilos en cuanto que, por lo menos en el caso de la democracia inquieta que Geneyro analiza en esta cuidada edición, la adjetivación, por decirlo de alguna manera, no sale sobrando ni se inscribe en la lista de los ya innumerables atributos que más que aclarar confunden.

A mi entender, otra virtud del texto que nos ocupa es la de llamar la atención sobre el pensamiento democrático de dos autores, Durkheim y Dewey, que por lo general son abordados por especialistas y novicios desde otras perspectivas. Ciertamente Durkheim y Dewey no con facilidad son incluidos en las listas de los llamados "clásicos de la democracia" y sin embargo Geneyro demuestra con abundancia de argumentos y citas que ambos tienen ideas bastante sólidas sobre la materia. De aquí que el libro pueda ser leído con provecho por toda clase de público para conocer otras opiniones y visiones sobre la democracia que respetan y enriquecen los parámetros dentro de los cuales desde hace tiempo se ha movido el estudio de esta forma de gobierno, como: la disputa entre individualismo y organicismo, la advertencia de que la democracia no es sólo una práctica y un método sino que también contiene una serie de valores y principios, el señalamiento de que para que la democracia se perfeccione es necesario, quizá indispensable, la educación en todos los niveles.

De las muchas maneras en que la democracia se puede abordar y que incluso al decir de Sartori han hecho que germinaran con sobrada abundancia "teorías de la democracia" que en la mayoría de los casos no resistirían un examen riguroso, Geneyro se remite a un punto clave y por tanto firme, al que Montesquieu denominara por cierto el *resorte* de las constituciones, o sea, el sentimiento que las hace operar, que en el caso de la democracia el autor de *Espíritu de las leyes* ubica en la virtud. Esta virtud democrática no es algo etéreo ni inasible sino que está constituida básicamente por la moral y la educación. En efecto, los ejes centrales del estudio de Geneyro son la ética y la pedagogía involucradas en la política democrática. Ejes que atraviesan y dan luz a los sistemas de pensamiento de los dos autores analizados.

La lectura del libro me dejó la sensación de que en el caso de Durkheim pesa más la cuestión educativa, mientras que en Dewey es más fuerte el tema moral.

Como sea, hay un punto que quisiera comentar con ustedes y el autor, y es mi duda respecto de si los sistemas de pensamiento abordados puedan mantenerse

RESEÑAS

estrictamente en el terreno de la democracia. Digo esto porque en muchas partes del texto hay una constante referencia al liberalismo, a sus valores, propuestas, visiones y problemas que no en todos los casos son compatibles con la democracia. En tal virtud, si no hay una clara delimitación de lo que la democracia, por un lado, y el liberalismo, por otro, significan pueden surgir confusiones o malos entendidos de carácter conceptual. Para esto hay que tomar en cuenta que una y otro pertenecen a troncos doctrinarios y tradiciones culturales diferentes. No siempre la democracia y el liberalismo han caminado de la mano. Éste es la línea que pregona los límites del poder mientras que aquélla es la vertiente que postula la distribución del poder. En su lucha y desarrollo histórico la democracia y el liberalismo han generado libertades y derechos de distinto orden. El liberalismo ha dado lugar a las llamadas libertades civiles que tienen el objeto principal de frenar el poder del Estado; se trata de las típicas libertades negativas. La democracia ha dado pie a las denominadas libertades políticas que tienen el propósito esencial de ampliar la participación en la deliberación de los asuntos colectivos al mayor número posible de personas.

Es obvio que hay más elementos característicos y definitorios de estas doctrinas, pero la mayoría de los especialistas coinciden en que éstos que he enunciado son los mayores. Habría que decir, por tanto, que no todo autor que defiende las libertades negativas es inmediatamente democrático ni que todo escritor que pugna en favor de las libertades positivas es espontáneamente liberal. Por cierto entre liberales y demócratas han habido tensiones permanentes, como las que se dieron en torno a las críticas desde el lado liberal, con Constant a la cabeza, contra la democracia radical de Rousseau. O más recientemente alrededor de las posiciones neoliberales y neoconservadoras para atacar o limitar los alcances de la democracia y el Estado social (Nozick).

Me parece conveniente señalar estas diferencias y tensiones porque en el estudio que Genyero hace de las ideas de Durkheim y Dewey se aprecia más la tendencia a marcar las semejanzas y complementaciones, que en algunos momentos incluso linda en la identificación entre los principios liberales y los democráticos. Por esta razón me atrevo a preguntar si Durkheim y Dewey entran a pleno título en la rama democrática o más bien pueden ser clasificados en la liberal o en alguna de las múltiples combinaciones del liberalismo democrático y de la democracia liberal.

Quiero, por último, hacer un señalamiento de carácter general: en algunos puntos del libro, pero sobre todo en las conclusiones se hace mención de algunos ingredientes típicos de la democracia moderna como las elecciones, el principio de mayoría y la representación —faltando quizá como ingredientes básicos los partidos políticos y el parlamento. Pues bien, lo único que quiero decir es que

RESEÑAS

tales ingredientes, en rigor, no tienen la misma extensión ni son correspondientes de manera unívoca con la democracia. Se integran a ella bajo ciertas condiciones que sería largo comentar aquí, pero que valdría la pena poner en el tapete de la discusión en su momento para *inquietar* aún más nuestra pasión por el conocimiento y la práctica de la democracia.

JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN
Departamento de Ciencias
Sociales, ITAM

RESEÑAS

ARISTÓTELES, *Parva Naturalia*. *Breves tratados de filosofía natural*, Traducción de Jorge A. Serrano, 1991, México, Ed. Jus, 156 p. ISBN 968-423-254-3.

108

Desde hace varios años conozco la inquietud del Dr. Jorge Serrano de traducir los *Parva Naturalia*. Finalmente sus múltiples actividades y proyectos le permitieron llevar a cabo este trabajo. La intención del Dr. Serrano no fue tan sólo la de ayudar a completar las obras de Aristóteles traducidas al español —aunque existen ediciones que pretenden ser sus *Obras Completas* realmente no lo son; en concreto los *Parva Naturalia* tienen más de cincuenta años sin traducirse a nuestra lengua. Su principal propósito fue el de colaborar en la divulgación de estos pequeños escritos sobre la naturaleza. Creo que es más exacto llamarlos "breves" que "pequeños", pues como confiesa Charles Darwin en una carta dirigida al Dr. Ogle: "Linneo y Cuvier fueron mis dioses... sin embargo, ellos no son sino unos escolares en comparación con Aristóteles." Quizá semejante cita nos invite a interesarnos por Aristóteles, y más en concreto por los *Parva Naturalia*.

Pero ¿qué contiene esta nueva traducción de los *Breves tratados de filosofía natural* hecha por el Dr. Serrano?: En primer lugar, antes de la Introducción, en un capítulo titulado "Por qué de nuevo Aristóteles", el Dr. Serrano nos refiere cuál ha sido el interés en los estudios sobre Aristóteles de los últimos tiempos (siglos XIX y XX). En segundo lugar, en la Introducción el Dr. Serrano hace algunas indicaciones relativas al lugar que los *Parva Naturalia* ocupan en la obra de Aristóteles y al alcance filosófico de estos "pequeños tratados". En tercer lugar, aparece la carta con la que Charles Darwin acusaba recepción de la traducción del *Tratado de las partes de los animales* enviada por Ogle, de donde extraje la cita. Finalmente se nos brinda la traslación que el Dr. Serrano propone de los *Parva Naturalia*. Consciente de que traducir a Aristóteles no es algo

RESEÑAS

sencillo de realizar sin correr riesgos múltiples, el Dr. Serrano logra una cuidada versión, cercana al espíritu del autor y sin traicionar la letra. Conserva el estilo sobrio, y en ocasiones reiterativo e insistente del Estagirita, en un español entendible y fácil de leer.

Así nos llega en nuestra lengua lo que a lo largo de los tiempos se ha conservado con el nombre de *Parva Naturalia* y que designa una serie de nueve textos sobre biología humana y animal. El primero de estos tratados contiene una introducción común a los demás y se refiere a las posibles relaciones entre los cuatro elementos y los cinco órganos de los sentidos. El segundo tratado caracteriza a la reminiscencia, distinguiéndola de la memoria, e indicando que es lo propio del hombre. El tercer pequeño tratado trata de la vigilia y el sueño. El cuarto profundiza a propósito de los sueños. El quinto averigua la relación entre los sueños y la adivinación. El sexto habla sobre la vejez. En el séptimo y octavo se muestra cómo no es el cerebro sino el corazón la sede de la sensibilidad; y en el último tratado Aristóteles se ocupa de la respiración.

Por último, debo decir que esta traducción que se nos presenta fue enriquecida por su autor con una serie de notas, unas aclaratorias del trabajo de traducción y otras que relacionan los *Breves tratados* con otros textos de Aristóteles.

CARLOS MC CADDEN
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

RESEÑAS

EMILIO ZEBADÚA, *El gran debate. Estados Unidos en el mundo contemporáneo*, 1991, México, Nueva Imagen, 167 p. ISBN 968-39-0589-7.

1992, quizá, vuelva a poner en evidencia el entendimiento mexicano sobre los Estados Unidos. Se anhela la firma para un tratado en el cual se han cifrado todas las apuestas. En efecto, con todo preparado para la boda, nadie conocía del novio los compromisos ¿Vestida quedará la pretendida? ¿Se acabará dando costosa dote para casarla a como dé lugar? Tal vez sea ésta la ocasión para formular las preguntas: ¿Cómo fue pensado que se firmaría en año de elecciones y depresiones un tratado que siempre ha estado abajo en la agenda política norteamericana? ¿A quién pagar y a quién cobrar el *lobby*? ¿A qué intereses entregar la confianza? ¿Qué les puede y "despuede" a los políticos norteamericanos de norte, sur, izquierda o derecha? ¿Cómo creer que la promesa de un presidente americano puede ser tan ejecutable como la de uno mexicano? ¿Qué "dios detrás de dios" mueve allá las piezas? Del vecino del norte, los mexicanos nos interrogamos poco... asumimos su grandeza, algunos como ideal, otros como dilatado castigo.

Desde el comentario periodístico, empero, Emilio Zebadúa ha venido enterando a la opinión pública mexicana de los complicados pormenores de la política, economía y cultura norteamericana. *El gran debate* es la colección más o menos ordenada y corregida de su labor periodística de los últimos cinco años. Desde el laborioso quehacer del periodismo, Zebadúa ha estado explorando terrenos lamentablemente desconocidos para el comentario político y el análisis académico en México. Tan sólo este hecho acredita la compilación del oficio semanal de periodista.

Los temas abordados por Zebadúa, aparentemente son dispersos; cubren desde los grupos de interés atrás de Bush, hasta a Marilyn Monroe o John Doe —mote con que se conoce allende el Bravo a Pito Pérez. Sin embargo, a lo largo de su libro Zebadúa despliega un solo empeño: desenmascarar las apariencias

RESEÑAS

políticas, económicas y culturales para revelar lo que a su modo de ver dirige la trama de los Estados Unidos en el mundo contemporáneo, a saber, las grandes corporaciones y sus intereses reflejados en alianzas políticas y económicas. Zebadúa propone lo que los populistas norteamericanos hace cien años denunciaron: la democracia norteamericana ha caído en manos de los grandes intereses.

El libro es desigual; la primera parte resulta más homogénea. Allí clara y sucintamente se explica el origen de la nueva era norteamericana simbolizada por Ronald Reagan, quien resultó ser, como acertadamente afirma Zebadúa, el producto "más acabado del sistema político norteamericano" (p. 30). La caída del orden fundado por el *New Deal*, junto con la crisis económico-política de principios de los años setenta, produjo un realineamiento de la clase política de E.U. Surge entonces lo que el autor denomina el eje Texas-Nueva York. Es éste el tema rector de Zebadúa, al cual no quiere dar tregua alguna. Así, contrario a lo que las modas académicas norteamericanas vienen enfatizando (por ejemplo, el llamado *New Institutionalism*), Zebadúa considera, acertada aunque exageradamente, que "juntos, banqueros y texanos (el eje Texas-Nueva York) forman la base del gobierno de Bush. Entre ellos se lleva a cabo en realidad el debate político. Lo demás es cuestión de instituciones y formas" (p. 27). La decadencia del imperio norteamericano, sostiene Zebadúa, está en curso. Se redefinen los papeles de la trama mundial, los viejos nacionalismos van desplomándose, surgen las étnias y las grandes corporaciones para-nacionales como los nuevos protagonistas.

La segunda parte de *El gran debate*, en su aparente dispersión de temas, deja ver más las huellas del apresuramiento propio del trabajo periodístico cotidiano. Con todo, Zebadúa consigue explorar distintos aspectos de la política norteamericana, y ello para alcanzar las básicas definiciones que amparen mejores exámenes mexicanos de E.U. ¿Qué significa ser conservador, radical, liberal, republicano, demócrata, sureño, o reaganiano? Este tipo de aparentemente perogrullas cuestiones —pero pobremente conocidas en nuestro ambiente— son tratadas con éxito por Zebadúa. Asimismo introduce al lector "tras bambalinas" de movimientos sociales norteamericanos. Sus comentarios tocan desde las posiciones feministas y ecologistas hasta las pugnas académico políticas de las prestigiosas universidades norteamericanas, hoy modernos templos de *sociabilité politique* de las élites mexicanas.

En sus últimas dos secciones, *El gran debate* hace un recuento de los mitos y creencias de la sociedad norteamericana. Ya sea que hable de los vínculos entre los banqueros neoyorquinos y la campaña presidencial de George Bush, o de las connotaciones sociales de las canciones de Bruce Springsteen, o de los mitos y

RESEÑAS

manejos ideológicos de la televisión norteamericana... en todo momento el afilado cuchillo que introduce Zebadúa es para lo mismo: sacar de atrás de las apariencias lo que él considera esencial, para exponer al "gran debate" los verdaderos temas en los Estados Unidos.

Con un serio y actualizado conocimiento de la realidad norteamericana –una sugestiva erudición hecha de *American experience*, lecturas académicas, manejo de la *media* norteamericana, y odio-amor por *The First New Nation*– Zebadúa cumple faena por demás necesaria en México. Desarma ante ojos mexicanos lo que sigue siendo una sola pieza, una ilusión vaga del norte, o una máquina poderosísima de toma decisiones. *El gran debate* también es una aseveación tajante del incierto estado actual del poderío de ese país y un atinado llamado a alcanzar en México la requerida suspicacia analítica sobre los Estados Unidos.

MAURICIO TENORIO
Universidad de Stanford

Estados Unidos en el mundo contemporáneo

El gran debate de Emilio Zebadúa aparece en un momento afortunado. Cuando el Presidente Bush acaba de anunciar formalmente su candidatura para la reelección por el Partido Republicano con una afirmación contundente: "Hoy, porque nos mantuvimos fuertes, porque hicimos lo que teníamos que hacer, Estados Unidos es el único líder indiscutible del mundo."

Esta afirmación constituye —no hay duda— una cuestión central para el gran debate del fin de siglo. Y, obligadamente, las consecuencias que provoca el ejercicio de ese lideazgo mundial requieren que el análisis de la política, la sociedad y la economía de Estados Unidos se realice desde una perspectiva bien definida. En ello concuerdo totalmente con Zebadúa, que ya en la introducción a su libro advierte que pensar en Estados Unidos desde México no es nada fácil. Con lo que no estoy necesariamente de acuerdo es con las razones que esgrime.

Emilio Zebadúa argumenta que el conocimiento de Estados Unidos en México es limitado debido, entre otras causas, a la barrera cultural, a la inexistencia de programas de estudio sobre ese país en nuestras escuelas y Universidades y a la poca disponibilidad de libros que traten sobre diversos aspectos de la vida, la cultura y la historia estadounidenses. Pero no es menos cierto, y aquí creo que el autor minimiza la cuestión, que existe una enorme influencia estadounidense en la vida de México. Ésta se aprecia en los patrones de consumo, en las referencias culturales, en los medios de comunicación y en las aspiraciones de segmentos muy grandes de la población. En mi opinión se aspira a los aspectos más triviales y menos sofisticados del avanzado capitalismo de Estados Unidos, aquéllos que se expresan de manera masiva y hasta degradante. También es cierto, por otra parte, que allá el conocimiento de la existencia de México, su cultura, su arte, su política y su economía es también bastante limitado. En general el interés por México se restringe a un grupo de especialistas que no son particularmente influyentes en el debate interno de su país sobre política exterior, economía u otros temas.

Estados Unidos ha sido por largo tiempo un referente crucial para México. No podía ser de otra manera la relación de vecindad compleja con un país de las

RESEÑAS

dimensiones, la riqueza y el poder de aquél. Esta relación, lo sabemos muy bien, no ha sido fácil y tampoco es igual para todo el país. Aunque la intención de Zebadúa es la de discutir a Estados Unidos en sí mismo, a lo cual ha dedicado una atención esmerada en sus artículos periodísticos, de la lectura del libro se desprende la pregunta de ¿por qué conocer más a Estados Unidos?

Una primera respuesta se asocia con la significación de las acciones de ese país para los acontecimientos mundiales, y ello es por sí mismo de una gran relevancia. Si bien México no es uno de los escenarios donde se resuelve la posición estadounidense en el mundo, para México el conocimiento de Estados Unidos tiene un enorme contenido estratégico en términos económicos y políticos. Aunque la dinámica de la economía mundial en las dos últimas décadas puede plantearse en función del dilema existente entre la hegemonía y la decadencia estadounidense (ambas, por cierto, nociones relativas) para México la relación con ese país sigue definida en el marco del enorme poder que aquél ejerce y que es condición definitoria de las relaciones bilaterales. Hoy, cuando se negocia la constitución de un mercado libre de América del Norte, el conocimiento del sistema de gobierno de Estados Unidos, la manera de hacer política y el funcionamiento global y sectorial de su economía adquieren una mayor relevancia para México.

El gran debate propone una diversidad de aproximaciones al tema de Estados Unidos, la propuesta proviene de un buen observador, que además ejerce un estilo ameno. Después de haber leído *Verano de '49* de David Halberstam puede extrañarse, entre los retratos de Zebadúa, el de Joe Di Maggio —aunque se compensa con el de la Monroe.

LEÓN BENDISKY
Universidad de las Américas

RESEÑAS

JORGE F. HERNÁNDEZ, *La soledad del silencio*, 1991, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad de Guanajuato, 183 p. ISBN 968-16-3559-0.

Fácilmente puedo imaginar al historiador hurgando con escalpelo un cuerpo que todavía no lleva nombre. Se dedica a seccionarlo, a separar sus partes preferidas y finalmente llegar al lugar que traiciona su pulso. Este lugar, en el caso de Jorge Hernández, es el Bajío, zona de vital importancia para el crecimiento de este cuerpo que ha cobrado el nombre de México. Hundiéndose un poco más en las vísceras del Bajío aparece el Santuario de Atotonilco. En este momento la precisión de la microcirugía (microhistoria) aumenta junto con la palidez del cirujano (historiador).

A lo largo de *La soledad del silencio* Jorge nos lleva, contagiado por el sueño y la visión de Don Luis González, por el universo maravilloso que encierra esta casa de ejercicios espirituales.

La tierra abajeña y sus habitantes tienen un carácter altanero pero a la vez religioso. Es una tierra de espinas donde el hombre crece virtuoso y bravo, es una tierra de flores que transformaron la raza que la habita en una alegre mezcolanza. Aquí se halla el espíritu del mexicano con el peculiar sabor de su historia. Pablo Neruda lo descubrió y lo engalanó con la facilidad de su pluma en el conjunto de ensayos que llevan el nombre de *México florido y espinudo*: "lo pintoresco envuelve de tal manera los dramas mexicanos que uno vive pasmado ante la alegoría."

Aunque citar a Neruda al hablar de Jorge Hernández cumple con una cualidad y un defecto. El poeta chileno saborea, con el paladar de un extranjero, eso que Jorge vivió durante la creación de *La soledad del silencio*, lo que otorga un valor importante a la cita, que es el del asombro extrañado. El defecto es un poco más difícil de suponer: Jorge lleva sangre guanajuatense en sus venas, y si buscamos la cita oportuna para complementar su texto, nada mejor que una de Jorge Ibarguengoitia. "Esta claustrofobia me dio a pesar de que yo entonces ignoraba lo que ocurrió en otro Viernes Santo, en Guanajuato también. En el siglo pasado, durante un sermón de las Siete Palabras, precisamente, la cúpula de la

RESEÑAS

compañía se vino abajo y aplastó al predicador y a trescientos feligreses. —¡Qué bonito! —decía la anciana que me contó ese suceso—. ¡Morir aplastado en la casa de Dios! ¡Se va uno al cielo con todo y zapatos!" Estas palabras de Jorge Ibangüengoitia si no las hubiera descubierto por mí mismo en *Autopsias rápidas*, tranquilamente las hubiese atribuido a Jorge Hernández.

En la microhistoria del Santuario de Atotonilco no hay "hombres de bronce" ni grandes episodios. El suceso macrohistórico más notable de que se tenga noticia es que el Padre Miguel Hidalgo de allí tomó el estandarte de la Virgen de Guadalupe. La maravilla que Jorge extirpa hábilmente está tejida de la cotidianidad de la gente que asiste a los ejercicios espirituales, y de la construcción del santuario a cargo del Padre Luis Felipe Neri de Alfaro.

En algunas páginas el autor nos sorprende con el caudal de referencias eruditas, aparentemente excesivas dado el carácter de su investigación. Pero yo veo en este gesto otra motivación más honda y cierta que la meramente intelectual: la visión de quien padece de amor por la historia alienta en *La soledad del silencio*.

Aunque no es de mi preferencia transcribir líneas del libro que reseño, en este caso me tomaré la libertad de hacerlo, pues se me hace imprescindible para dar muestra de una actitud primordial en su factura. "...el P. Segura me pidió que de querer ver algo debería llevar carta 'o del gobernador o del obispo de Celaya'. Pero, si en realidad no hay nada, ¿para qué llevar cartas? Si lo único que podía darme eran sus pláticas, que ya me estaba dando, pues comí con él, ¿para qué pedir permisos?"

Respeto, amor y consustanciación con el Santuario de Atotonilco pueden embargar súbitamente a quien llega hasta él en un instante de convivencia consigo mismo ante el atrio, en la soledad del silencio. El Santuario de Atotonilco y el Padre Neri de Alfaro han sido rescatados de la anatomía de México. Esta reseña propaga una nueva nueva: gracias a la certera intervención de Jorge F. Hernández las entrañas del Bajío siguen palpitando.

DIEGO BONILLA
Estudiante, ITAM

MES a MES
Poesía • Ensayo • Crítica
Entrevistas • Cartelera • Crónica...

LOS UNIVERSITARIOS

Busca *Los Universitarios*
en tu facultad y en las principales
librerías del sur.

EDICIÓN
DIFUSIÓN
CULTURAL
I.T.A.M.



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

unomásuno
juicio y decisión

<p>1992 Universidad de México REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO Abril, 1992 495</p>				
<p>Evodio Escalante ♦ Luis Cardoza y Aragón ♦ Marco Antonio Campos ♦ Jaime Sabines ♦ Pablo Neruda ♦ Gerardo Diego ♦ Gonzalo Rojas ♦ Juan Carlos Mariátegui ♦ Vicente Quirarte</p>				
<p>CÉSAR VALLEJO</p>				
<p>♦ Charles Baudelaire: Correspondencias ♦ Tatiana Bubnova: Sobre Vladimir Vysotski ♦ Juliana González: Sobre Fernando Salmerón ♦ León Olivé: La epistemología naturalizada ♦ Poemas de José Méndez y Marcos Davison ♦ Arturo Sarukhán: La nueva relación interatlántica ♦ Entrevista a Ricardo Garibay</p>				
<p>Insurgentes Sur 3744, C.P. 14000 Tlalpan, D. F. Apartado postal 70 288, 04510</p>				
<hr/>				
<input type="checkbox"/> Suscripción <input type="checkbox"/> Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de cien mil pesos 001100 moneda nacional				
<input type="checkbox"/> Renovación <input type="checkbox"/> Adjunto cheque por la cantidad de 90 Dls. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)				
<hr/>				
<p>Nombre Dirección</p>				
<hr/>				
Colonia	Ciudad	Estado	País	Teléfono

Revista de

uia
MEXICO

FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México.

Posee periodicidad cuatrimestral desde 1968.

Dirigida por José Rubén Sanabria.

Consejo editorial: Juan Manuel Silva y Jorge Aguirre Sala.

Información y correspondencia:

REVISTA DE FILOSOFIA, U.I.A.

Prolongación Paseo de la Reforma 880.

Lomas de Santa Fe, Del. A. Obregón.

C.F.01210. México, D.F.



La diversidad de una lengua en 14 números anuales

Colaboradores:

Manuel Alvar, Jorge Enrique Adoum, Germán Arciniegas, Rafael Argullol, Juan Benet, Antonio Benítez Rojo, Alfonso Barrera Valverde, Guillermo Cabrera Infante, Abelardo Castillo, Juan Gustavo Cobo Borda, Pablo Antonio Cuadra, José Donoso, Antonio Domínguez Ortíz, Humberto Díaz Casanueva, Carlos Edmundo de Ory, José María Guelbenzu, Ricardo Gullón, José Hierro, Roberto Juarroz, Pedro Lain Entralgo, Oreste Macrí, Christopher Maurer, Robert Marrast,	Enrique Molina, Darie Novaceanu, Julio Ortega, José Miguel Oviedo, Olga Orozco, Juan Carlos Onetti, Octavio Paz, José Emilio Pacheco, Gonzalo Rojas, Héctor Rojas Herazo, Augusto Roa Bastos, Luis Rosales, Xavier Rubert de Ventós, Elías Rivers, Ernesto Sábato, Fernando Savater, Russel Sebold, Armonía Sommers, Javier Sologuren, Eugenio Trias, Arturo Uslar Pietri, Francisco Umbral, Pierre Vilar, Cintio Vitier...
---	--

La historia y el presente de nuestras culturas bajo una mirada crítica y testimonial

Precio de suscripción por un año (14 números): España: 7.000 pts. Europa: 80\$ (correo aéreo: 120\$). Iberoamérica: 70\$ (aéreo: 130\$). USA y el resto del mundo: 75\$ (aéreo: 140\$). Ejemplar suelto: 650 pts. más gastos de envío.

Pedidos y correspondencia: Administración de **Cuadernos Hispanoamericanos**
Instituto de Cooperación Iberoamericana. Agencia Española de Cooperación Internacional.
Avda. de los Reyes Católicos, 4. 28040 Madrid (España). Teléfonos (91) 583 83 99 y 583 83 96

Nuevo Centro de Investigación y Estudios de Posgrado

Investigación, excelencia académica, pluralidad

46 años contribuyendo al desarrollo integral de una
sociedad más libre y más justa

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

NUEVO PLANTEL:

Camino de Santa Teresa No. 930

Col. Héroes de Padierna

Delegación Magdalena Contreras, C.P. 10700

México, D.F.

Tel. 568 30 99

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 <table border="1" style="margin: auto; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 20px;">1</td><td style="width: 20px;">4</td><td style="width: 20px;">6</td><td style="width: 20px;">8</td><td style="width: 20px;">9</td><td style="width: 20px;">10</td><td style="width: 20px;">11</td><td style="width: 20px;">12</td><td style="width: 20px;">13</td><td style="width: 20px;">14</td><td style="width: 20px;">15</td><td style="width: 20px;">16</td><td style="width: 20px;">17</td><td style="width: 20px;">18</td> </tr> <tr> <td>19</td><td>20</td><td>21</td><td>22</td><td>24</td><td>25</td><td>26</td><td>27</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td> </tr> </table>	1	4	6	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	24	25	26	27						
1	4	6	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18																
19	20	21	22	24	25	26	27																						
Nombre _____ <div style="display: flex; justify-content: space-between; font-size: small;"> Apellido Paterno Materno Nombre </div> Ocupación _____ Dirección _____ Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____ Ciudad _____ Edo. _____ País _____ Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____																													

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESCATE ARQUEOLÓGICO DEL TAJIN

V Centenario del Encuentro de Dos Mundos



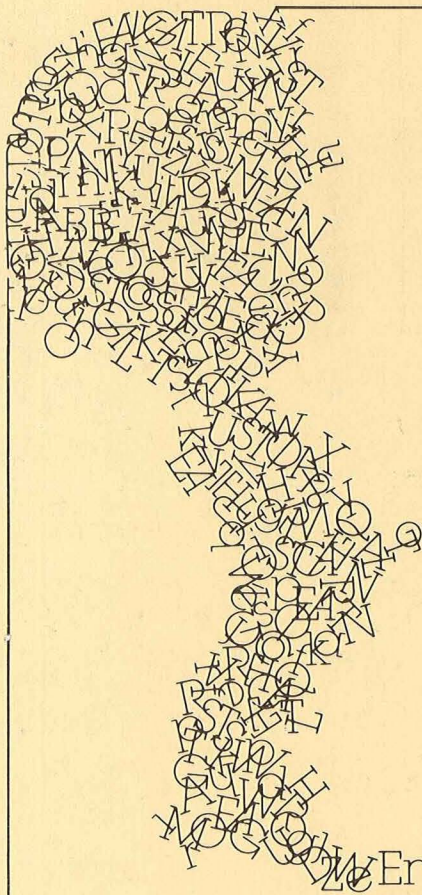
 Veracruz en la
Cultura
Encuentros y Ritmos


PEMEX



GOBIERNO DEL ESTADO
DE VERACRUZ

Estados 26 primavera



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



**BANCO
INTERNACIONAL**