GARCILASO Y LA AMISTAD

Antonio Alatorre

LA CIENCIA POLÍTICA Y EL PODER LEGISLATIVO EN MÉXICO

Alonso Lujambio

RELIGIONES E IDENTIDADES

José Luis González

¿CONTRADICTORIAS ECONOMÍA Y FILOSOFÍA?

Carlos Mc Cadden

LA VERDAD COMUNICATIVA

EN KARL JASPERS

Paula Arizpe

NOTAS DE: Ernesto Garzón Valdés, Luzelena Gutiérrez de Velasco, Juan Carlos Geneyro, José Maria Lujambio, Alberto Sauret, Carlos de la Isla

54

OTOÑO 1998



INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ESTUDIOS FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

54 otoño 1998



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

54

OTOÑO 1998

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Carlos de la Isla, Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Carlos Mc Cadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco, José Ramón Pérez Portillo, Julia Sierra, Luz María Silva, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Alicia Lebrija, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Guadalupe Chabaud, Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac ©ITAM Derechos Reservados.

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

ESTUDIOS parece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 30.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls. Suscripción anual (4 números): \$ 100.00 M.N. en el D.F. \$ 120.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México Departamento Académico de Estudios Generales Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel 01000, México, D.F. Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383 Licitud de título No. 9999 Licitud de contenido No. 6993 Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus
Distribución: Casa Autrey, S.A. de C.V.
Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)
Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México, S.A. de C.V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec, 11850, México, D.F., Tel.: 5277 9856 y Fax: 5271 6950

ÍNDICE

TEXTOS

GARCILASO Y LA AMISTAD Antonio Alatorre	7
LA CIENCIA POLÍTICA Y EL PODER LEGISLATIVO EN MÉXICO	21
Alonso Lujambio	21
RELIGIONES E IDENTIDADES José Luis González	41
¿SON CONTRADICTORIAS LA ECONOMÍA Y LA FILOSOFÍA? Carlos Mc Cadden	57
LA VERDAD COMUNICATIVA COMO RETO CREATIVO EN KARL JASPERS Paula Arizpe	83

ÍNDICE

NOTAS

97	LA UTOPIA DE PENSAR Ernesto Garzón Valdés
104	CARLOS DE LA ISLA: UN DISIDENTE ALADO Luzelena Gutiérrez de Velasco
108	DE LA PERPLEJIDAD A LA UTOPÍA Juan Carlos Geneyro
112	LECCIONES PARA ESPÍRITUS JÓVENES José María Lujambio
116	MENSAJE DESDE UNA ISLA Alberto Sauret
122	AGRADECIMIENTO Carlos de la Isla

GARCILASO Y LA AMISTAD

Antonio Alatorre*

En la Égloga I ("El dulce lamentar de dos pastores...") Garcilaso dramatiza y estiliza maravillosamente los dos grandes dolores de su vida: primero, el rechazo de su adorada Isabel Freire, a quien conoció en 1526 (cuando él tenía 25 años) y que en 1528 se casó con un tal Antonio de Fonseca; y segundo, la muerte de Isabel en 1533 o 1534. El Garcilaso del primer dolor se llama Salicio ("¡Oh más dura que mármol a mis quejas...!/...mi amada hiedra,/de mí arrancada, en otro muro asida,/y mi parra en otro olmo entretejida.../Salid sin duelo, lágrimas, corriendo"), y el del segundo dolor se llama Nemoroso ("Corrientes aguas, puras, cristalinas.../¿Quién me dijera, Elisa, vida mía...,/ que había de ver con largo apartamiento/venir el triste y solitario día/que diese amargo fin a mis amores?").

El primer dolor se expresa en otros lugares, por ejemplo en los sonetos "Cuando me paro a contemplar mi estado...", "Pensando que el camino iba derecho...", "Por ásperos caminos he llegado...", "Mi lengua va por do el dolor la guía...", "Estoy contino en lágrimas bañado...", "En fin a vuestras manos he venido..." ("para que sólo en mí fuese probado / cuánto corta una espada en un rendido") y, muy largamente, en la Canción IV: "El aspereza de mis males quiero / que se muestre también en mis razones..."

El segundo dolor tiene asimismo varias otras expresiones. La muerte tan repentina de la amada —estando él ausente de España— ha sido

^{*} El Colegio de México.

ANTONIO ALATORRE

también la muerte definitiva de cualquier esperanza que aún pudiera tener Garcilaso, así fuera sólo la de verla una vez más: "En poco espacio yacen los amores..." (Soneto XXV); "¡Oh, cuánto bien se acaba en solo un día...!" (Soneto XXVI); "Pues en una hora junto me llevastes / todo el bien que por términos me distes" (Soneto X); "pues ha sido en una hora / todo aquello deshecho / en que toda mi vida fue gastada" (Canción III).

El ensimismamiento torturado, la concentración en el dolor, es la nota más característica de su poesía. "Estoy", dice en el Soneto XII, "en tanta confusión, que nunca oso / fiar el mal de mí que lo poseo": no osa hacerse a sí mismo una confidencia tan horrible, no osa confesarse algo que, sin embargo, lo tiene lacerado y destrozado: el rechazo inexorable de Isabel. Por eso también huye de los amigos. El dolor es muy suyo, y se niega a compartirlo con ellos: su compañía le es "amarga y dura" (Soneto XVII). No quiere oír un "¡Habla! ¡Dinos qué te pasa!"

Ese Garcilaso que huye de los amigos se llama *Albanio* en la Égloga II (escrita en vida de Isabel). Los amigos, vivamente preocupados por su estado, se llaman *Salicio* y *Nemoroso*, como los pastores de la Égloga I. Testigo involuntario de una crisis de dolor de Albanio, Salicio le dice: "Albanio, deja el llanto, que en oíllo / me aflijo". "¿Quién presente está a mi duelo?", pregunta Albanio; y Salicio contesta: "Aquí está quien te ayudará a sentillo". ¡Para eso son los amigos! Pero Albanio no está de humor:

¿Aquí estás tú, Salicio? Gran consuelo me fuera en cualquier mal tu compañía, mas tengo en esto por contrario al cielo.

Ablandado a fuerza de ruegos, Albanio le cuenta a Salicio cómo gozó en un tiempo la apacible amistad de *Camila* (así se llama Isabel en esta Égloga), hasta que en un aciago día todo acabó "no en pena, no en congoja: en cruda muerte". Pero se niega a entrar en explicaciones ("Decir ya más no es bien que se consienta") y se encierra en su mutismo tenebroso. Salicio vuelve a la carga:

GARCILASO Y LA AMISTAD

Albanio, si tu mal comunicaras con otro que pensaras que tu pena juzgaba como ajena, o que este fuego nunca probó, ni el juego peligroso de que tú estás quejoso, yo confieso que fuera bueno aqueso que ahora haces,

pero él no es un extraño, sino un amigo que sabrá comprenderlo:

Al menos aprovecha, yo te digo, para que de un amigo que adolezca otro se compadezca, que ha llegado de bien acuchillado a ser maestro.

Salicio, pues, pone su larga experiencia al servicio del joven Albanio, y lo acosa con preguntas y consejos. Pero Albanio no da su brazo a torcer: "¡Cuán fácilmente / ...el sano da consejos al doliente!" ("respuesta tan aceda y odiosa", comenta Salicio). Al fin accede a seguir con su historia, pero a condición de que, al terminar, se vaya Salicio y lo deje llorar a solas.

Salicio se va, en efecto, y entonces viene el dramático encuentro de Albanio con la hermosa y desamorada Camila. Después de soportar una andanada de reproches y recriminaciones, ella mañosamente se escapa, dejando sumido al amante "no en pena, no en congoja", sino en verdadera locura: se pone a desvariar, mientras Nemoroso y Salicio lo escuchan e intercambian comentarios. Pero cuando Albanio va a echarse de cabeza en una fuente, comprenden que ha llegado el momento de actuar: "Salgamos, que ya empieza un furor nuevo" (una locura más seria), dice Salicio.

Este pasaje de la intervención de los amigos es el más animado, el más teatral de la Égloga II. Y lo mejor es la inesperada irrupción de lo cómico en medio del drama. Furioso al ver que Salicio le estorba su propósito de suicidio, Albanio, con la fuerza que suelen tener los locos violentos, lo agarra de la garganta. Salicio pide ayuda, pero Nemoroso,

ANTONIO ALATORRE

10

con mucha flema, le dice que él solo, sin ayuda, podrá "desenclavijarse", y que el espectáculo es divertido. A lo cual sigue este diálogo:

-¡Qué tiempo de placeres y de burlas! ¿Con la vida te burlas, Nemoroso? ¡Ven! ¡Ya no estés donoso!

-Luego vengo.

En cuanto me detengo aquí un poco, veré cómo de un loco te desatas.

Pero muy pronto ve Nemoroso que hay que intervenir: "Ya aquello va de veras. ¡Suelta, loco!": y después de someter al loco entre los dos, lo atan de pies y manos para neutralizarlo. Algo más sereno, Albanio le hace un reproche a Salicio:

¡Negra fue aquella lucha que contigo hice. ¡Qué tal castigo dan tus manos! ¿No éramos como hermanos de primero?

En vez de justificarse diciendo que a veces los amigos tienen que usar de violencia con el amigo, Salicio responde simplemente:

Albanio, compañero, calla agora y duerme aquí algún hora y no te muevas.

Esto es, en efecto, lo que sucede. Y mientras duerme Albanio, sus amigos discurren qué hacer para que sane de su locura. Nemoroso se acuerda de un anciano llamado Severo, que tiene fama no ya de sabio, sino de mago. ¿Qué mejor psiquiatra para el pobre esquizofrénico? No se nos cuenta la entrevista del loco con el médico, pero el diálogo final de Salicio y Nemoroso los muestra seguros de que Severo le hará recobrar la razón perdida:

¹ Era un personaje real: fray Severo, humanista italiano, preceptor de latinidad de los hijos del Duque de Alba.

GARCILASO Y LA AMISTAD

-Recoge tus ovejas y las mías... Yo solo me averné con nuestro loco, que, pues él hasta aquí no se ha movido, la braveza y furor debe ser poco... Adiós, hermano.

-Adiós, Salicio amigo.

La numeración de las dos primeras églogas de Garcilaso no corresponde a la cronología. La Égloga II, escrita en vida de Isabel, es anterior a la Égloga I, en la cual se llora su muerte. Entre una y otra no median quizá sino unos meses. Así, pues, *Salicio* y *Nemoroso* estaban frescos, recién creados, y Garcilaso decidió ponerlos de nuevo en escena, pero alterando radicalmente sus funciones: primero (Égloga II) representaban a los amigos que se preocupaban por su contratiempo amoroso, y ahora (Égloga I) los convierte Garcilaso en representaciones de sí mismo, en imágenes de sus dos dolores.

Es evidente que, al autorretratarse en *Albanio*, recargó mucho los colores de la desesperación y la locura. Entre 1526 (cuando conoció a Isabel) y 1533 (cuando escribió esa Égloga en que se nos muestra tan enloquecido) había llevado una vida activísima como diplomático—hombre de confianza de Carlos V y del Duque de Alba— y también como militar. Era hombre extrovertido, sociable, de buen humor.² Si exageró las tintas sombrías en su Albanio fue seguramente para mejor arrojarlo de sí, para deshacerse de él. Por eso es tan significativa la escena en que Nemoroso deja durante un rato que Salicio se la arregle solo. Albanio estará bien loco, pero el Garcilaso que imagina y construye la escena está en sus cinco sentidos y no ha perdido el humor.

Además, en un jubiloso soneto, "¡Gracias al cielo doy, que ya del cuello / del todo el grave yugo he sacudido...!", Garcilaso ha cantado su liberación: ¡no más penas amorosas, no más esclavitud! ¡Pobre de

² Ejemplo de esto son sus coplas a Boscán "porque estando en Alemaña danzó en unas bodas", y a cierto Luis de la Cueva "porque bailó en Palacio con una dama que llamaban La Pájara".

ANTONIO ALATORRE

quien, "embebecido / en error, en engaño adormecido, / sordo a las voces que le avisan dello", se mete en tan furiosas tormentas! (¡Infeliz Albanio, sordo a las voces de sus amigos!). Más aún: en 1532 se ha enamorado en Nápoles de una dama cuyo nombre se desconoce, y su amor ha sido correspondido. De esta venturosa aventura napolitana habla Garcilaso en el Soneto XXVIII ("Boscán, vengado estáis, con mengua mía..."). En un momento de desesperación le habrá dicho a su amigo: "Reniego del Amor, y juro que nunca más me dejaré atrapar en sus redes odiosas", y ahora le dice: "Perdón, se me fue la lengua; he reincidido, y me siento el más feliz de los mortales":

...Sabed que en mi perfecta edad, y armado, con mis ojos abiertos, me he rendido al Niño que sabéis, ciego y desnudo.

De tan hermoso fuego, consumido nunca fue corazón. Si preguntado soy lo demás, en lo demás soy mudo.

En una carta al mismo Boscán, impresa como "Elegía II", vuelve a hablar de esos amores napolitanos. La escribió hacia octubre de 1535, en Sicilia, donde las tropas imperiales descansaban de la campaña de Túnez y se disponían a entrar triunfalmente en Nápoles. En cuanto menciona a Nápoles —con perífrasis: la patria de la sirena Parténope—, piensa Garcilaso en el "nido" que allí dejó unos meses antes, y fluye el caudal de las confidencias:

Allí mi corazón tuvo su nido un tiempo ya, más no sé, triste, agora o si estará ocupado o desparcido. De aquesto un frío temor así a deshora por mis huesos discurre, en tal manera que no puedo vivir con él una hora...

³ Hay que hacer notar, por cierto, que Garcilaso tenía mujer e hijos en Toledo; se había casado antes de conocer a Isabel Freire.

GARCILASO Y LA AMISTAD

Garcilaso, que recuerda (entre líneas) sus amores con Isabel Freire, tiene la consciencia de haber sido predestinado al dolor. Sin duda en Nápoles va a repetirse la historia. Pero él –tal es su ceguera— prefiere abrazarse a un "dulce engaño", dejándose morir "como aquel que en un templado / baño metido, sin sentillo muere, / las venas dulcemente desatado".

Y al punto piensa en la suerte, tan distinta, de su amigo Boscán, que vive en Barcelona tranquilo y feliz con su mujer legítima, Ana Girón:

Tú que en la patria, entre quien bien te quiere, la deleitosa playa estás mirando y oyendo el son del mar que en ella hiere..., alégrate, que más hermosa llama que aquella que el troyano encendimiento pudo causar, el corazón te inflama.

No tienes que temer el movimiento de la fortuna con soplar contrario, que el puro resplandor serena el viento.⁴

No se sabe si en noviembre de ese año de 1535, cuando los imperiales entraron en Nápoles, tuvo Garcilaso la alegría de hallar intacto el nido, no "ocupado" ni "desparcido", y continuó dichosamente su relación con la anónima dama. Yo estoy convencido de que así fue. Es un hecho que, a diferencia de los amores tempestuosos, los amores felices "no hacen historia". ⁵ Y además, en una de sus últimas poesías, la Canción V, escrita ya en Nápoles, se nos muestra Garcilaso tan distinto de

⁴ El amor de Boscán por su mujer es una "llama" más hermosa que la que causó el incendio de Troya (o sea la pasión adúltera de Paris y Helena). El amor conyugal tiene la virtud de conjurar las tormentas (*fortuna* es 'tempestad en el mar').

⁵ En todo caso, el intermedio de bonanza y gozo duraría poco. La entrada en Nápoles fue el 25 de noviembre de 1535, y en marzo o abril de 1536, por órdenes de Carlos V, salió Garcilaso de Nápoles para nunca más volver. Murió trágicamente en octubre de ese año, en Niza.

ANTONIO ALATORRE

como lo hemos conocido, que parece otro. Lejos de ser el loco rematado de quien tienen que ocuparse los amigos, es él ahora el amigo que tiene que hacer algo, y urgentemente, por el infeliz Mario Galeota, enloquecido por los desdenes de la hermosa Violante Sanseverino (la "flor" del barrio napolitano de Gnido). No piensa, como el Nemoroso de la Égloga II, en un Severo que a fuerza de sabios consejos haga recuperar a Mario la razón, sino que discurre un medio más radical: dirigirse a la propia Violante para decirle con mucha suavidad: "Tú, hermosa niña, serías la perfección misma de no ser por tu desdén para con cierto muchacho a quien estás matando":

Hablo de aquel cativo de quien tener se debe más cuidado, que está muriendo vivo, al remo condenado, en la concha de Venus amarrado...

Sí, Mario Galeota está hecho un galeote del Amor. ¡Desdichado! ¿Y por culpa de quién? Por culpa de Violante. "Por ti", comienzan las cuatro estrofas siguientes ("anáfora" se llama esta figura): por ti ya no se interesa Mario en los deportes ecuestres; por ti ha dejado el viril pasatiempo de la esgrima; por ti ha colgado su laúd y se dedica a llorar todo el día; y sobre todo,

por ti el mayor amigo le es importuno, grave y enojoso: yo puedo ser testigo,

⁶ Poco antes, desde Túnez, donde en un encuentro con los moros había recibido heridas en el brazo derecho y en la lengua, Garcilaso le había mandado a Mario Galeota el juguetón Soneto XXXV, donde dice que esas heridas se las hizo su verdadero enemigo, el Amor, para castigarlo por haber empleado brazo y lengua en escribir y hablar contra él y su "vil naturaleza". Pero ¡que se cuide el maldito Amor! Él, Garcilaso, sabrá desquitarse.

GARCILASO Y LA AMISTAD

que ya del peligroso
naufragio fui su puerto y su reposo,⁷
y ahora en tal manera
vence el dolor a la razón perdida,
que ponzoñosa fiera
nunca fue aborrecida
tanto como yo de él, ni tan temida.

En Mario Galeota se repite, punto por punto, la situación de aquel Albanio que, teniendo por importunos y odiosos a sus dos amigos, huía de ellos como si fueran víboras. Ahora Garcilaso puede hablar con las palabras de Salicio: "ha llegado / de bien acuchillado a ser maestro". ¡Es preciso que Mario recobre la razón y vuelva a ser amigo de sus amigos! ¿Y quién, sino la hermosa flor de Gnido, tiene el remedio? Por eso el poema termina con una amonestación a la desdeñosa muchacha: "¡Cuidado! No vaya a sucederte lo que a la cruel Anaxárete, que no se dolió de su enamorado Ifis sino cuando éste, en su desesperación, ya se había ahorcado ("¡oh tarde arrepentirse!"), y por dura, por insensible, los justicieros dioses la convirtieron en estatua de piedra. Amonestación tremebunda, pero juguetona.

La Canción V, de tan deleitosa lectura, ⁸ no brotó de un espíritu torturado, sino de un hombre sereno, armonioso, sonriente, en paz consigo mismo, que con toda naturalidad y mejor que nadie puede ponerse en

⁷ En otras ocasiones Garcilaso fue el confidente de Mario, pero ahora Mario no se deja ayudar: (El *ya* de "que ya del peligroso…" es un italianismo; significa 'en otro tiempo'.)

⁸ La "forma" (que hace un todo con el "contenido") es delgada, leve, casi etérea: estrofitas de sólo cinco versos, y tres de ellos cortos. (Fue esta Canción la que introdujo la forma *lira* en la poesía de nuestra lengua.) Es muy revelador el contraste con la Canción IV, tan ensimismada, tan cargada de cavilaciones, y cuya "forma" es el colmo de la densidad: estrofas de veinte versos, y todos largos (salvo uno). Garcilaso se propuso hacerla concordar con el "contenido": "El aspereza de mis males quiero / que se muestre también en mis razones".

ANTONIO ALATORRE

el pellejo de Mario y que, inspirado pura y simplemente por la experiencia, acude con gracia y humor a ayudar al amigo. La límpida fuente de la Canción V no es sino la amistad.

Parecería, en vista de esta afinidad "existencial", que el amigo número uno de Garcilaso fue Mario Galeota. Pero no. El amigo número uno fue sin duda Juan Boscán. ¿A pesar de que Boscán, unido en feliz matrimonio con doña Ana, nunca sufrió tormentas amorosas? Quizá más bien *a causa de* ello. Boscán debe de haber puesto en la relación amistosa algo que al neurótico Garcilaso le faltaba: ecuanimidad, serenidad, cordura. Garcilaso y Boscán tuvieron un trato personal y epistolar largo y asiduo, y los unía el lazo más firme y más hermoso: el amor a la Poesía. De ahí el lugar único que en la obra de Garcilaso tiene su "Epístola a Boscán", inspirada por la amistad, como la Canción V, pero cuyo tema mismo no es otro que la amistad:

Señor Boscán, quien tanto gusto tiene de daros cuenta de los pensamientos, hasta las cosas que no tienen nombre, no le podrá faltar con vos materia ni será menester buscar estilo presto, distinto, de ornamento puro, tal cual a culta epístola conviene...

Es, en efecto, una carta sencilla, hecha a vuelapluma, no en los cultos tercetos propios del género "epístola", sino en endecasílabos sueltos, libres del yugo de la rima. La carta está escrita el 12 de octubre (de 1534) en la ciudad "do nació el claro fuego de Petrarca / y donde están

⁹El encuentro de los dos poetas parece haber tenido lugar en el palacio del Duque de Alba. En la Égloga II dice Garcilaso que las bellas prendas de Fernando (el hijo mayor del Duque), "el trato, la crianza y gentileza, / la dulzura y llaneza acomodada, / la virtud apartada y generosa" le han venido del ayo que tiene, y explica que este ayo "se llama / Boscán, de cuya llama clara y pura / sale el fuego que apura sus escritos, / que en siglos infinitos tendrán vida". (Profecía que ciertamente no llegó a realizarse.)

GARCILASO Y LA AMISTAD

del fuego las cenizas", o sea en Aviñón, patria de Laura, y donde poco antes se había "descubierto" su sepulcro. Doce días han pasado desde que Garcilaso salió de Barcelona, por tierra, camino a Nápoles. Doce días de viaje a caballo. El poeta está con los huesos molidos, pero qué mejor descanso que escribirle al amigo! El mes de septiembre lo ha pasado en Barcelona, gozando el dulce trato de Boscán, y durante el viaje ha venido pensando en él, rumiando las conversaciones en que se habló de todo y de nada ("hasta las cosas que no tienen nombre"), y de estos pensamientos se nutre la carta. Entre los muchos bienes que proceden de la "amistad perfeta", dice, uno de los mayores "es aqueste descuido suelto y puro". Pensar en el bien de la amistad y pensar en Boscán son una sola cosa:

Iba pensando y discurriendo un día a cuántos bienes alargó la mano el que de la amistad mostró el camino, y luego vos, de la amistad ejemplo, os me ofrecéis en estos pensamientos...

Son muchos –prosigue– "los provechos, / las honras y los gustos que me vienen / destra vuestra amistad", pero lo más sabroso, lo más delicado, es la amistad misma, que no es sino uno de los rostros del amor. Y es un amor sin complicaciones:

...el provecho, el ornamento, el gusto y el placer que se me sigue del vínculo de amor, que nuestro genio enredó sobre nuestros corazones, son cosas que de mí no salen fuera, y en mí el provecho solo se convierte..., así que amando me deleito, y hallo que no es locura este deleite mío.

ANTONIO ALATORRE

Tal es la carta. El lugar y la fecha van al final. Pero antes del final deja Garcilaso que irrumpa el buen humor. Seguramente le había dicho a su amigo en Barcelona: "Me prometo un viaje agradable; Provenza es una región deliciosa; caminos, posadas, vinos excelentes; los varletes (los *valets*, mozos de servicio) son muy atentos, las camareras muy bonitas, y todo es barato." Ahora, en Aviñón, tras doce días de vivir la realidad, comprende que debió haberse callado la boca:

¡Oh, cuán corrido estoy y arrepentido de haberos alabado el tratamiento del camino de Francia y las posadas! Corrido de que ya por mentiroso con razón me ternéis; arrepentido de haber perdido el tiempo en alabaros cosa tan digna ya de vituperio: donde no hallaréis sino mentiras, vinos acedos, camareras feas, varletes codiciosos, malas postas, gran paga, poco argén, largo camino...

18

Y termina mandando saludar a un amigo común:

A mi señor Durall estrechamente abrazá de mi parte, si pudierdes...

("si pudierdes", porque, a lo que parece, el señor Durall era muy gordo). ¹⁰ Es, en verdad, bonita la naturalidad con que lo muy familiar se enlaza al discurso platónico sobre el amor y la amistad.

Garcilaso murió en octubre de 1536 y Boscán en septiembre de 1542, no sin haber dejado lista la edición de sus poesías y las de su

¹⁰ Creo que nadie ha identificado a este personaje. Bien puede tratarse de Galceran Durall, oscuro poeta que escribió, en catalán, imitaciones de Ausias March. Véase Joan Ruiz i Calonja, *Història de la literatura catalana*, Barcelona, 1954, p. 381-2.

GARCILASO Y LA AMISTAD

amigo, que aparecieron juntas, y póstumas, al cuidado de la viuda. A sus noventa sonetos añadió Boscán otros dos —tal vez los últimos que escribió— en recuerdo de su amigo. El primero, "El hijo de Peleo celebrado...", compara a Garcilaso con Aquiles: "...tus trabajos hicieron larga historia, / y cúpote, tras esto, corta vida"; el segundo, "Garcilaso, que al bien siempre aspiraste...", es más llano, y también más personal, más efusivo.

El título de la primera edición, impresa en Barcelona a comienzos de 1543, dice así: Las Obras de Boscán y algunas de Garcilasso de la Vega repartidas en quatro libros. Las de Boscán ocupan tres "libros": el Primero contiene las coplas castellanas (escritas en los muy tradicionales octosílabos), el Segundo los versos a la italiana (canciones y sonetos) y el Tercero varios poemas largos en endecasílabos, sobre todo el desmesurado "Leandro", de casi 2,800 versos sueltos. El Cuarto libro contiene las obras de Garcilaso ("algunas", dice el título; pero son prácticamente todas las que de él nos quedan).

Al comienzo del Segundo libro insertó Boscán una carta a la Duquesa de Soma que sirve de prólogo y es un documento sin igual para la historia de la poesía en lengua española. Después de confesar el "miedo" de cansar a la ilustre señora con los muchísimos versos de sus tres libros, añade algo tranquilizador: "Aunque tras esto me acuerdo agora que el Cuarto libro ha de ser de las obras de Garcilaso, y éste no solamente espero yo que no cansará a nadie, mas aun dará grande alivio al cansancio de los otros." (Lo cual no suena de ninguna manera a *falsa* modestia.)

La novedad de los versos a la italiana ha sido muy bien recibida en España. No pocos españoles están haciéndolos ya. Y Boscán, sabiendo que a él le cupo en suerte ser el introductor, el pionero, cuenta con la mayor simplicidad la trascendentalísima conversación que tuvo un día, en Granada, con el señor Andrea Navagero, poeta y diplomático italiano. Le dijo Navagero que "por qué no probaba en lengua castellana sonetos y otras artes de trovas usadas por los buenos autores de Italia", y él, tras unos días de reflexión, comenzó "a tentar este género de

ANTONIO ALATORRE

verso" y luego fue "poco a poco metiéndo[se] con calor en ello". Y en seguida agrega:

Mas esto no bastara a hacerme pasar muy adelante si Garcilaso con su juicio... no me confirmara en esta mi demanda. Y así, alabándome muchas veces este mi propósito, y acabándomelo de aprobar con su ejemplo (porque quiso él también llevar este camino), al cabo me hizo ocupar mis ratos ociosos en esto más fundadamente.

¡Bendita amistad, que tales frutos nos dejó!

ENTRE PASADO Y FUTURO: LA CIENCIA POLÍTICA Y EL PODER LEGISLATIVO EN MÉXICO

Alonso Lujambio*

Introducción

La ciencia política mexicana se ha negado sistemáticamente a estudiar el Poder Legislativo. Nada pareciera más natural si se piensa que, durante décadas, la composición prácticamente monocolor de las Cámaras del Congreso de la Unión y de los Congresos de los estados de la Federación eliminó del mapa político mexicano el dilema central de la acción colegiada de las asambleas legislativas: la construcción de coaliciones de gobierno. Dicho en otras palabras, y de modo más preciso: el cuadro político postrevolucionario, con mayorías absolutas y calificadas de un sólo partido, el del presidente y el de los gobernadores, en donde además el Ejecutivo funge como líder indiscutible del partido que lo llevó al poder, produjo poderes legislativos inhibidos y, más que incapacitados, desincentivados a echar a andar todo el poder que la Constitución Federal y las constituciones estatales les ofrecieron. Lentamente, el creciente pluralismo de la política mexicana, y su reflejo en la composición partidaria de las asambleas del país, ha ido generando entre los practicantes de

* Profesor de Ciencia Política en el Departamento de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y Consejero Electoral ante el Consejo General del Instituto Federal Electoral (IFE).

ALONSO LUJAMBIO

la ciencia política un interés más y más profundo sobre la dinámica legislativa. Aún así, la literatura especializada es todavía muy escasa. Este ensayo quiere ser un inventario que discute en tres partes, y a gran escala, lo que sabemos del Congreso mexicano. La primera parte describe a vuelo de pájaro la evolución de los estudios jurídicos sobre el tema. La segunda quiere ser un acercamiento a las historias que se han escrito sobre nuestro objeto de estudio, esto es, a la historiografía del Congreso mexicano. Finalmente, el ensayo intenta hacer un recuento de lo que la ciencia política ha investigado sobre el Poder Legislativo de nuestro país. En la conclusión, se procura apuntalar, con una última reflexión general, la dirección futura de los estudios legislativos en México.

La Ciencia Política, la Ciencia Jurídica y el Congreso Mexicano

Una visión politológica del Congreso mexicano requiere en primer término de una aproximación jurídica al objeto de estudio. Es imposible entender el proceso político, formal e informal, que pasa por las Cámaras, si no se tiene antes que nada una idea clara de lo que las Cámaras deciden según la letra de la Constitución, de su Reglamento Interno y/o de su Ley Orgánica.

En estos campos las aportaciones no son pocas, de modo que cualquier revisión breve de las mismas cometerá injusticias, al omitir este o aquel autor u obra. Sobra decir que para el estudio de las facultades del Congreso mexicano y su evolución histórica, es imprescindible elestudio de diversas obras de Derecho Constitucional, entre las que destaca el clásico de clásicos de Felipe Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, que viera la luz en el año de 1944 y que para 1992 ya ve en las librerías, bajo el sello de la casa Porrúa, su decimosexta edición. ¹

¹ Ver también otras revisiones como, por ejemplo, Ignacio Burgoa, *Derecho constitucional mexicano*, 1979, México, Porrúa; Jorge Carpizo, *La Constitución mexicana de 1917*, 1969, México, Porrúa; y *El presidencialismo*

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

Desde principios de los años setenta se han editado algunas obras colectivas de destacados juristas estudiosos de esta rama específica del Derecho. La primera de ellas fue resultado de una propuesta del entonces diputado Moisés Ochoa Campos, quien puso sus buenos oficios para que se integrara en 1970 una comisión de legisladores y juristas para elaborar el primer tratado de Derecho legislativo mexicano. Ese fue precisamente el título del libro que publicara en 1973 la XLVIII Legislatura (1970-1973), en donde se incluyen ensayos de 16 autores bajo la coordinación, precisamente, del diputado Ochoa Campos. El lector podrá consultar en el libro estudios sobre las facultades del Congreso, sobre las comisiones de ambas Cámaras, sobre la Comisión Permanente, sobre las Mesas Directivas del Senado y de la Cámara de Diputados, así como, muy destacadamente, un detalladísimo estudio del propio Moisés Ochoa Campos sobre las "Fuentes históricas del derecho legislativo mexicano", en donde el autor revisa la evolución histórica de los reglamentos parlamentarios desde el primero de ellos, el del 11 de septiembre de 1813, formulado personalmente por José María Morelos, hasta el Reglamento del 20 de marzo de 1934, todavía vigente, y sus sucesivas reformas hasta los años sesenta.

Once años después, se publica el segundo volumen colectivo sobre Derecho Legislativo en México. Fue resultado de un coloquio sobre el tema, organizado conjuntamente por la Universidad Nacional Autónoma de México y la LII Legislatura del Senado de la República (1982-1985), en el Colegio de San Ildefonso. El evento tuvo lugar en marzo de 1984. El libro, que llevó por título *Política y procesos legislativos*, y fue editado por la casa Miguel Angel Porrúa, incluyó 39 ensayos, casi todos muy breves (fueron originalmente ponencias), sobre ocho grandes temas: Situación actual de los Parlamentos, Planeación legislativa, Dinámica legislativa, Práctica legislativa, Diplomacia parlamentaria, El Senado y el federalismo, Integración del Senado y Estudios legislativos.

mexicano, 1978 México, Siglo XXI; y diversos ensayos en Cámara de Diputados de la L Legislatura, Los derechos del pueblo mexicano. México a través de sus Constituciones, 1978, México, Porrúa.

ALONSO LUJAMBIO

El volumen significaba un avance, porque a pesar del carácter dominante del enfoque jurídico, varios autores ya hacían una diferencia entre los marcos normativos y las prácticas legislativas reales.

Diez años más tarde, se publica el tercer volumen colectivo sobre la temática que aquí nos ocupa. Fue producto esta vez de un Coloquio Internacional organizado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional y la LV Legislatura de la Cámara de Diputados (1991-1994). Ambas instituciones coeditaron el libro *El Poder Legislativo en la actualidad*, que compiló las 18 ponencias del Coloquio. Se tocaron ahí viejos temas de debate, sobre los que no se hicieron mayores aportaciones, pero también temas que apenas se habían discutido en México, como el de la profesionalización de los legisladores (tema abordado por la estadounidense Susan Rose-Ackerman), los servicios de apoyo al trabajo legislativo (ponencias del mexicano Jesús Rodríguez y Rodríguez y del francés Pierre Avril) y la relación entre sistema de partidos y parlamento (tema abordado por la italiana Carmela De Caro, el español Javier García Roca y los mexicanos Jaime Cárdenas Gracia y Jorge Alcocer).

Otros libros de enfoque jurídico, importantes para la reflexión politológica, son los siguientes. En 1988, nuevamente la casa Porrúa edita el volumen colectivo *Técnica legislativa*, una obra que discute, con un lenguaje ya muy especializado, el proceso de confección de leyes, más allá de su proceso de creación cameral. El ensayo analiza la estructura que han de seguir las iniciativas de ley, las reglas de redacción de las exposiciones de motivos, las llamadas reglas de supletoriedad y de lingüística legislativa. Un libro importante para todo el que quiere entender de principio a fin el proceso de creación de las leyes.

En segundo lugar, está la obra, editada por el propio autor, Miguel Angel Camposeco, en 1984, titulada *Manual de temas legislativos*. El libro evoca al de José Romero, publicado por la Cámara de Diputados en 1914, titulado *Guía para consultar las prescripciones constitucionales y del Reglamento actual del Poder Legislativo de la Unión*, esto es, una especie de diccionario de conceptos relacionados con la labor legislativa, un libro muy útil para los legisladores novicios (es decir,

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

para casi todos, si se piensa que en cada Legislatura más del 85% de los Diputados no tienen experiencia alguna en el campo de la creación de normas) pero también para los estudiosos del proceso legislativo, en la medida en que condensa en un solo volumen información que se encuentra dispersa en una gran diversidad de fuentes.

Otro libro dedicado a los aspectos jurídicos generales de la actividad parlamentaria, es el de Francisco Berlín Valenzuela, *Derecho parlamentario*, editado por el Fondo de Cultura Económica en 1993. El libro incluye información muy útil de derecho comparado.

Por último, cabría mencionar algunos estudios jurídicos, y no soy exhaustivo aquí para no agobiar al lector, que sin duda resultarán útiles al politólogo que quiera especializarse en temas de política legislativa. En primer lugar, sobre las comisiones legislativas existen dos estudios imprescindibles con enfoque jurídico. Me refiero a los de José Antonio González Fernández, "Las Comisiones del H. Congreso de la Unión" (en *Obra Jurídica Mexicana*, PGR, 1988), que combina los enfoques jurídico e histórico, y el de Luis Raigosa Sotelo, "Las Comisiones parlamentarias en el Congreso mexicano" (*Revista Mexicana de Estudios Parlamentarios*, I, 3, 1991), con importantes reflexiones de derecho comparado.

Sobre normatividad interna, agregaría a lo ya expuesto el ensayo de José Barragán Barragán, "Algunas consideraciones de carácter histórico sobre el régimen interno del Congreso de la Unión" (Revista Mexicana de Estudios Parlamentarios, I, 2, 1991). Sobre la reforma de 1994 a la Ley Orgánica del Congreso (creada en 1979 y apenas reformada en 1981), véase el excelente, aunque breve, estudio de uno de sus creadores, el entonces diputado Miguel González Avelar, "La nueva Ley Orgánica del Congreso" (Quórum, IV, 31, 1994). Sobre la evolución postrevolucionaria, de orden estrictamente constitucional, del Congreso mexicano, existen dos ensayos, el de José de J. Orozco Enríquez, "El Poder Legislativo en el Constituyente de Querétaro y

² Véase el *Diario Oficial* del 25 de mayo de 1979, del 28 de diciembre de 1981 y del 20 de julio de 1994.

ALONSO LUJAMBIO

su evolución posterior" (Estudios jurídicos en torno a la Constitución mexicana de 1917 en su septuagésimo quinto aniversario, UNAM, s/f) y el de Diego Valadés, "Las transformaciones del Poder Legislativo mexicano" (Obra jurídica mexicana, PGR, 1988). Una propuesta muy reciente de reformas a los mecanismos de control del Legislativo sobre el Ejecutivo se encuentra en el capítulo cuarto del libro de Jaime Cárdenas Gracia, Una Constitución para la Democracia. Propuestas para un nuevo orden constitucional (México: UNAM, 1996). La obra con enfoque jurídico más reciente, de Susana Thalía Pedroza, El Congreso de la Unión: integración y funciones (México: UNAM-IIJ, 1997) tiene un carácter esencialmente descriptivo pero valioso, ya que incluye consideraciones sobre las últimas reformas a la Ley Orgánica del Congreso en 1994.

Como corolario, aclaro al lector que las referencias bibliográficas que encuentre citadas en estas obras pueden ofrecer, en el conjunto, una visión prácticamente exhaustiva del análisis jurídico de nuestro Poder Legislativo.

26 | Ciencia Política, Historia y Poder Legislativo en México

El politólogo que quiera involucrarse de lleno en la tarea de investigar el Poder Legislativo mexicano debe revisar la literatura histórica sobre el tema. No podemos dejar de subrayar que los historiadores mexicanos no se han sentido particularmente atraídos por el Congreso. Como se verá, no existe un gran volumen de literatura, prácticamente sobre ninguna etapa de nuestra historia, salvo quizá, como veremos aquí, la muy breve de la presidencia de Francisco I. Madero, en la que el Congreso jugó un papel determinante.

Dos investigaciones históricas de gran envergadura han estudiado, casi siempre de paso, el Poder Legislativo. Me refiero a la magna obra coordinada por Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México* (México: Hermes, varios tomos publicados entre 1955 y 1965), que estudia la República Restaurada y el Porfiriato, en donde encontramos

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

referencias constantes a la vida parlamentaria de la época. Con base en aquella investigación, Cosío Villegas publicó a finales de los sesenta un elegante ensayo, "El Congreso vigilado", en donde se analizan muy puntualmente tres Legislaturas del Congreso, la VIII (1876-1878), la IX (1878-1880) y la X (1880-1882), para sostener la hipótesis del inicio del ocaso parlamentario después de la Revolución de Tuxtepec en 1876 (*Revista Mexicana de Sociología*, XXXI, 1, 1969). Cabe mencionarse también la obra colectiva *Historia de la Revolución mexicana 1911-1960*, ambiciosa empresa de El Colegio de México coordinada en su origen por Daniel Cosío Villegas, que incluye dos decenas de tomos publicados a finales de los años setenta. Distintos autores analizan en diversos volúmenes diferentes momentos del Congreso en la Revolución y en la era postrevolucionaria, particularmente Luis Medina Peña en los volúmenes 18 y 20 dedicados al período 1940-1952.

Pero procedamos en orden. Del período que va de la primera República Federal (1824-1834) a la Revolución de Ayutla (1855) sabemos poco. Obras generales como los clásicos de Michael P. Costeloe, *La Primera República federal en México*, 1824-1834 (México: Fondo de Cultura Económica, 1975) y de Moisés González Navarro, *Anatomía del poder en México*, 1848-1953 (México: El Colegio de México, 1977) nos ofrecen pistas pero nunca una visión integral o por lo menos una hipótesis sobre el papel que el Congreso jugó en aquellos años. ⁴ Casi quince años después de que su libro viera la luz, el propio Costeloe publicó un breve ensayo sobre el conflicto entre los poderes Ejecutivo y Legislativo en los primeros veinte años de la vida independiente de

³ No olvidemos que el consecutivo de nuestras Legislaturas no comienza con la Constitución de 1917 sino con la de 1857.

⁴ Una fuente de consulta obligada, sin embargo, es la monumental compilación, a la que el autor dedicó 35 años, de Juan A. Mateos, *Historia Parlamentaria del Congreso Mexicano*, 1822-1856 (México: varios editores entre 1877 y 1912). Por otro lado, la extraordinaria obra de Lucas Alamán aborda de modo disperso reflexiones sobre el Congreso Mexicano en la primera mitad del siglo XIX.

ALONSO LUJAMBIO

México, en donde plantea la hipótesis de que el *cleavage* civiles *vs.* militares se traducía institucionalmente en un conflicto entre poderes: si bien los generales dominaron la ruta de acceso al Poder Ejecutivo, por otro lado fueron especialmente incapaces de controlar al Congreso, que estuvo siempre compuesto por mayorías de civiles electos ("Generals *vs.* Politicians: Santa Anna and the 1842 Congressional Elections in Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, VIII, 2, 1989). Por otro lado, y si bien esta obra concentra su atención en el análisis de los poderes extraordinarios del presidente en el período en comento, *The Liberal Cloak. Emergency Powers in XIXth Century Mexico*, de José Antonio Aguilar, constituye una importante aportación al análisis de esta esfera de la relación Ejecutivo-Legislativo en el siglo XIX (Chicago University, tesis de Doctorado en Ciencia Política, 1996).

Sin embargo, dos extraordinarias obras dedican su atención al Congreso en dos momentos específicos de nuestro siglo XIX. Una es la de Reynaldo Sordo Cedeño, El Congreso en la Primera República Centralista (México: El Colegio de México-Instituto Tecnológico Autónomo de México, 1993), que analiza el período 1833-1841, es decir, que corre del ocaso del primer gobierno liberal, el de Valentín Gómez Farías (1833-1834), durante el cual el Congreso está dominado por una facción, ya, de liberales puros, al término del tercero -v últimogobierno de Anastasio Bustamante (1839-1841), cuando el Congreso empieza a ser testigo de nuevas alianzas entre conservadores y liberales moderados. En segundo lugar, está la obra de Cecilia Noriega Elío, El Constituyente de 1842 (México: UNAM, 1986), que estudia el breve pero interesantísimo período entre el levantamiento de Paredes y Arrillaga en 1841 y la promulgación de las Bases Orgánicas de 1843). El Congreso Constituyente de 1842, que como se sabe nunca logró sancionar su obra, destaca por la elevada calidad de sus debates, en donde distintas tendencias políticas en conflicto intentan repensar una conciliación a través de un nuevo arreglo constitucional. La autora analiza, entre otras cosas, datos comparativos (edad, ocupación, procedencia, etc.) del Constituyente de 1842 y del de 1843, y logra expli-

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

car el nuevo giro conservador que la política mexicana diera una vez fracasada la tarea del Constituyente de 1842.

Pero el ensayo más ilustrativo sobre el período, exquisito a mi modo de ver, aunque extremadamente breve, es, también, de Reynaldo Sordo Cedeño, "El Congreso y la formación del Estado-Nación en México, 1821-1855" (en Josefina Vázquez, coord., La fundación del Estado mexicano, México, Nueva Imagen, 1994). Sordo describe el período como "la época de oro del Poder Legislativo Mexicano", en la que dicho poder es mucho más estable que el Ejecutivo: hubieron en el período veintidós Congresos, pero el Ejecutivo cambió cuarenta y cinco veces de manos (diez veces fue Santa Anna). Por otro lado, entre 1824 y 1855, es decir, en el espacio de treinta y un años, solamente durante cinco años y cinco meses no hubo Congreso en México (de los cuales dos años y cuatro meses corresponden a la última dictadura de Santa Anna, de abril de 1853 a agosto de 1855), a diferencia de otros países latinoamericanos, como Argentina bajo Rosas, en donde el caudillismo como dictadura eliminó del mapa político al Poder Legislativo durante largos períodos. Sordo analiza en su ensayo, entre otras cosas, los conflictos entre el Congreso y los presidentes Santa Anna, Bustamante, Paredes y Arrillaga, Herrera y Arista (quien renuncia a la presidencia el 5 de enero de 1853, frente a un Congreso ya francamente obstruccionista).

Sobre el Constituyente de 1857 destaca, para un estudio de los debates, las fuentes primarias de Francisco Zarco, *Historia y Crónicas del Congreso Constituyente*, 1856-1857 (México: El Colegio de México, 1956 y 1957). El clásico de clásicos, crítico de la obra de aquel Congreso, es el de Emilio Rabasa, *La Constitución y la dictadura* (México, 1912, reimpreso en 1957 por Porrúa). Una brillante defensa del Congreso Constituyente de 1857 se encuentra en Daniel Cosío Villegas, *La Constitución de 1857 y sus críticos* (México: Hermes, 1957). Un excelente análisis estadístico de la composición social de dicho Congreso y de la conducta legislativa de sus miembros, por cierto sorprendentemente ignorado por los estudiosos mexicanos del tema, es el del norteamericano Richard N. Sinkin, "The Mexican

ALONSO LUJAMBIO

Constitutional Congress, 1856-1857: A Statistical Analysis" (The Hispanic American Historical Review, LIII, 1, 1973). Pero a mi modo de ver, el mejor análisis del arreglo constitucional de 1857 y de sus consecuencias en términos de la relación, conflictiva casi siempre, entre el Ejecutivo y el Legislativo bajo las presidencias (en períodos de paz) de Juárez y de Lerdo, es el de quien fuera precisamente biógrafo de Sebastián Lerdo de Tejada, Frank A. Knapp, Parliamentary Government and the Mexican Constitution of 1857: A Forgotten Phase of Mexican Political History" (The Hispanic American Historical Review, XXXIII, 1, 1953). Ahí el autor analiza cómo el Congreso Constituyente de 1857 decide retirarle al Ejecutivo la capacidad de iniciativa y le deja un veto suspensivo prácticamente inútil, en buena medida como reacción a la última dictadura de Santa Anna. Lo natural entonces hubiera sido que el presidente, o por lo menos su gabinete, dependiera de la confianza del Congreso (con la Cámara de Diputados como cámara única). Pero la Constitución de 1857 ofreció al presidente plena libertad para nombrar y remover a los miembros de su gabinete, dando como resultado una permanente fricción entre poderes en la definición de la integración del gabinete presidencial. Finalmente, sobre el Congreso entre el Constituyente de 1857 y el arranque del Porfiriato está la obra, aún inconclusa, de Fernando Dworak, en donde se analizan la inestabilidad del gabinete presidencial a partir de la compleja relación Ejecutivo-Legislativo, las tasas de reelección durante la República Restaurada y la evolución del sistema de comisiones legislativas, entre otras variables (El Congreso de la Unión, 1857-1880, ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en preparación).

Del Congreso durante el Porfiriato sabemos poco. Más allá de los datos que nos ofrece Cosío Villegas en las obras ya citadas, que por cierto dan sustento a la hipótesis de un Congreso completamente subordinado al dictador, se encuentran las obras de François-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), que toca el tema de paso, y sobre todo el de Marcello Carmagnani, *Estado y Mercado. La economía política del liberalismo mexicano, 1850-1911*, en donde el autor analiza la política

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

presupuestal del Porfiriato y concluye, entre otras muchas cosas, que no fue sino a partir de la última década del siglo XIX, y no antes, cuando el debate parlamentario perdió centralidad en las definiciones presupuestales del régimen. Sobre la reelección en el Porfiriato, mítica por lo demás, que llevara a Cosío Villegas a describir al Congreso de la época como "un museo de Historia Natural", se encuentra en proceso el estudio de Sophie Sosa Palazuelos, *La reelección en el Congreso durante el Porfiriato* (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en preparación). Una de las conclusiones preliminares a las que ya arriba Sosa es que la reelección en el Porfiriato experimentó distintas tasas en distintos momentos, llegando a su clímax en el período 1892-1998, precisamente cuando, según el estudio de Carmagnani, el Congreso comienza su definitivo ocaso.

Pero es sin duda la XXVI Legislatura, la de la presidencia de Madero, la que ha despertado mayor interés entre los historiadores. Fue por lo demás un momento de gran entusiasmo sobre los nuevos alcances de la actividad parlamentaria en México, actitud que condujo a debates congresionales como aquel que planteara ardientemente si miembros del gabinete de Madero debían o no comparecer ante la representación nacional, y por lo tanto volverse o no sujetos de una censura, no importa si formal o no, por parte del Congreso. El debate no se limitó a los miembros de la XXVI Legislatura. También invadió el mundo de la discusión intelectual, tal como lo constatan las obras de, en primer lugar, Antonio Enríquez, Dictadura presidencial o parlamentarismo democrático (México: Imprenta de A. Enríquez, 1913), quien argumenta en favor del parlamentarismo, "principalmente porque aleja toda posibilidad de mantener o crear caudillajes y dictaduras como las que hemos tenido". Y, en segundo lugar, la de Manuel Cruz, que critica, según él por ignorantes, a los defensores del parlamentarismo, en su obra El Gobierno de gabinete y la evolución del parlamentarismo en Inglaterra (México: Imprenta Franco-Mexicana, 1918), en donde se argumenta en contra de "pruritos innovadores" que terminan en "utopías irrealizables". De hecho, Cruz, quien escribe el prólogo de su obra en abril de 1918, no sólo responde a Enríquez sino a los enemi-

ALONSO LUJAMBIO

gos de Carranza, que presentan en el Congreso, apenas vigente la todavía no mítica Constitución de 1917, esto es el 15 de diciembre de 1917, una sofisticada iniciativa de reforma constitucional para llevar a México del presidencialismo al parlamentarismo o, mejor dicho, a una especie de semi-presidencialismo parlamentario al estilo de lo que poco después se vería en la República de Weimar o, ya en los cincuenta, en la V República Francesa.⁵

Pero volvamos a nuestra materia. Existen tres obras sobre la XVII Legislatura. La de Jorge Sayeg Helu, Significación histórico-política de la Cámara de Diputados de la XXVI Legislatura Federal (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1979), de carácter descriptivo, retorna esencialmente lo que ya Diego Arenas Guzmán nos había ofrecido en los cinco tomos de su Historia de la Cámara de Diputados de la XXVI Legislatura Federal (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1961 a 1966). Las otras son más analíticas, la de Josefina MacGregor, La XXVI Legislatura. Un episodio de la historia legislativa de México (México: Cámara de Diputados, 1983) y la de Pablo Picatto, Congreso y Revolución (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1991). Sobre las elecciones que dan origen a la XXVI Legislatura, está el estupendo ensavo de Francois-Xavier Guerra, "Las elecciones legislativas de la Revolución mexicana: 1912" (Revista Mexicana de Sociología, LII, 2, 1990) que analiza con gran detalle las dificultades de un orden democrático en el México que Francisco I. Madero pretendía transformar.

⁵ Se presentó otra iniciativa en el mismo sentido pero mucho más simple, el 25 de noviembre de 1921. Alonso Lujambio y Jeffrey Weldon, "La Constitución de 1917 y el Parlamentarismo", ITAM, ensayo en preparación. Huelga decir que, en abril de 1916, la Soberana Convención Revolucionaria de Aguascalientes también se pronunció en contra del régimen presidencial y a favor del parlamentarismo.

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

La Ciencia Política del Congreso Mexicano

Una gran diversidad de obras, tanto de politólogos mexicanos como de extranjeros, han tocado muy de paso el tema del Poder Legislativo en la era postrevolucionaria. En una de las obras clave de la historia de la ciencia política en México, La Democracia en México, de Pablo González Casanova (México: Era, 1965), se ofrecen datos empíricos sobre producción legislativa, de origen tanto presidencial como congresional, para arribar a la conclusión de que "el sistema de equilibrio de poderes no funciona", de que el Legislativo "simplemente sanciona los actos del Ejecutivo". Frente a estos hechos, los estudios legislativos no parecían inflamar el entusiasmo de nadie. Otros temas atrajeron la atención de los investigadores.

El mexicano-norteamericano Rudolph O. de la Garza rompe con el desinterés de la disciplina en la materia, al escribir en 1972 una obra dedicada íntegramente al Congreso mexicano, *The Mexican Chamber of Deputies and the Mexican Political System* (Universidad de Arizona, tesis de Doctorado). De la Garza observa al Congreso de México bajo la óptica del estructural-funcionalismo, teoría dominante en la ciencia política norteamericana en aquellos años. La contribución más importante de dicha obra tiene que ver con la "función" del Congreso como ámbito de reclutamiento de las élites políticas postrevolucionarias. La separata de la obra general que discute este tema puede consultarse en "La función reclutadora de la Cámara de Diputados" (*Revista Mexicana de Ciencia Política*, XXI, 1975).

Después de la obra de De la Garza, tendríamos que esperar prácticamente dos décadas para conocer nuevas contribuciones extensas, con ambición analítica, de la ciencia política al conocimiento de nuestro Poder Legislativo. Una obra ambiciosa, completamente dedicada a uno de los temas más complejos y peculiares del Congreso en México, es la de Benito Nacif Hernández, *The Mexican Chamber of Deputies*. *The Political Significance of Non-Consecutive Re-election* (University of Oxford, tesis de Doctorado en Ciencia Política, 1995). El estudio

ALONSO LUJAMBIO

de Nacif analiza las carreras políticas de los parlamentarios mexicanos del partido en el poder para detectar el modo en que los incentivos institucionales están colocados (y particularmente la prohibición de la reelección inmediata) para mantener sistemáticamente débil el Poder Legislativo.

Sobre el tema particular del origen, evolución y consecuencias de la devastadora regla de la no-reelección se han escrito extraordinarios ensayos en los últimos años, que complementan, enriquecen o corrigen, algunas de las ideas de Nacif. Emma Campos analiza empírica y exhaustivamente, para el período 1934-1997, el modo tan precario en que las dos cámaras del Congreso mexicano reclutan ex-legisladores federales y locales en Un Congreso sin congresistas. La no-reelección consecutiva en el Poder Legislativo mexicano, 1934-1997 (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en Ciencia Política, 1996). Igualmente, Maite Careaga estudia el intento frustrado de modificar la regla de la no-reelección a mediados de los sesenta, cuando en 1964 la Cámara de Diputados aprobó la reforma al 59 constitucional, pero el Senado la rechazó en 1965, en Reformas institucionales que fracasan. El caso de la reforma reeleccionista en el Congreso mexicano, 1964-1965 (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en Ciencia Política, 1996). Un excelente análisis de los orígenes históricos de la prohibición se encuentra en Jeffrey Weldon, "Congress, Political Machines, and the Maximato: The No-Reelection Reforms of 1933" (ponencia presentada ante la Latin American Studies Association en Atlanta, Georgia, marzo de 1994).

Sin embargo, la fórmula electoral, la que define la integración de las Cámaras, fue objeto de investigación desde mediados de los ochenta, y aún antes, aunque fuera muy en la coyuntura, ⁶ desde que la reforma

⁶ Ver Miguel de la Madrid Hurtado, "Reformas a la Constitución Federal en materia de representación" en *Revista de la Facultad de Derecho de la UNAM*, XIII, abril-junio de 1963, Mario Moya Palencia, *La reforma electoral* (México: Plataforma, 1964) y Vicente Fuentes Díaz, *Origen y evolución del Sistema Electoral* (México: edición del autor, 1967).

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

electoral del 28 de diciembre de 1963 posibilitara la representación de los partidos minoritarios en la Cámara de Diputados con lo que entonces se llamara "los diputados de partido". Caben mencionarse aquí las obras de Juan Molinar Horcasitas, "The Mexican Electoral System: Continuity by Change" (en Paul Drake y Eduardo Silva, eds., *Elections and Democratization in Latin America*, San Diego, UCSD, 1986); Alonso Lujambio, *La proporcionalidad política del Sistema Electoral Mexicano*, 1964-1985 (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales, 1987) y, más recientemente, Leonardo Valdés Zurita, *Las consecuencias políticas de las reformas electorales en México*, 1978-1991 (El Colegio de México, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, 1993).

Sobre el sistema de comisiones, la literatura sólo cuenta con un puñado de obras. Está todavía en proceso una ambiciosa investigación de Cecilia Martínez Gallardo, El sistema de comisiones en la historia del Congreso mexicano (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en preparación), de modo que aún no tenemos una visión panorámica. En mi ensayo "La Cámara de Diputados en México. Arreglos Institucionales y Proceso Político" (en Alonso Lujambio, Federalismo y Congreso en el cambio político de México, UNAM-IIJ, 1995) he analizado en perspectiva comparada el sistema mexicano de comisiones legislativas, con el fin de detectar el origen de su debilidad, y he proporcionado evidencia empírica de su evolución desde finales de los años ochenta: el tamaño de las comisiones, su composición partidaria, la titularidad partidaria de sus presidencias y secretarías, etc.

Por otro lado, existen hasta donde llega mi conocimiento solamente dos estudios sobre comisiones específicas. Uno es el de Jorge Padilla Jiménez de la Cuesta, El Congreso: la inconexión electoral. La Comisión de información, gestoria y quejas de la Cámara de Diputados en México (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en Ciencia Política, 1995) en donde el autor analiza la notoria e impresionante debilidad de la relación entre los diputados y sus representados en distritos uninominales y el modo en que esa precaria rela-

ALONSO LUJAMBIO

ción se institucionaliza en la citada Comisión. Se trata de un excelente estudio de caso que utiliza las herramientas del análisis institucional para entender un tema clave de la agenda de la investigación legislativa en Ciencia Política. El otro estudio, de Alvaro López Lara, investigador de la UAM, "Legislar y negociar: el quehacer de las Comisiones legislativas en México" (ponencia presentada en el *Primer Congreso Nacional de Ciencia Política*, Cd. de México, septiembre de 1996) analiza brevemente tres comisiones presididas por diputados de minoría en las LV y LVI Legislaturas (Asentamientos humanos, Justicia y Energéticos), para intentar comprender la importancia que en su momento tuvo el presidir comisiones desde la oposición minoritaria en el espacio del Poder Legislativo mexicano.⁷

El tema de la producción legislativa es de la mayor relevancia. En este campo sólo existen dos estudios terminados y otros dos en proceso. Entre los primeros está el de Jeffrey Weldon, "The Mexican Congress and the Presidency, 1917-1940" (ponencia presentada en la reunión anual de la *American Political Science Association*, en San Francisco, California, agosto de 1996). Gracias a la introducción del *Diario de los Debates* de la Cámara de Diputados desde 1917 a un CD-Rom, Jeffrey Weldon ha podido evidenciar con datos duros para el período 1917-1940 (iniciativas del presidente, iniciativas presentadas por el propio Congreso, enmiendas del Congreso a las iniciativas del presidente, vetos presidenciales a iniciativas aprobadas por el Congreso, superaciones congresionales de vetos presidenciales, etc.) la progresiva destrucción del poder del Congreso y el surgimiento del hiperpresidencialismo postrevolucionario. El otro estudio concentra su atención en la producción legislativa de la era de los "diputados de partido" y es de

⁷ Sobre el sistema de comisiones en el Senado, está prácticamente concluido el estudio de Gabriela Quijano, *La evolución del sistema de comisiones en el Senado mexicano*, 1934-1997 (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en preparación).

⁸ Sobre el particular puede consultarse también la obra de María Amparo Casar, *Mexico: from Hyperpresidentialism to Presidentialism* (Cambridge University, tesis de Doctorado en Ciencia Política, 1997).

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

Luisa Béjar, El papel de la Legislatura en el Sistema político mexicano, 1964-1979 (UNAM, tesis de Doctorado en Ciencia Política, 1995). Béjar nos ofrece evidencia, entre otras cosas, de que alrededor del 93% de las piezas de legislación aprobadas por el Congreso en el período estudiado tuvieron su origen en la oficina del Ejecutivo.

Algo sabemos, por otro lado, de la actividad legislativa de la izquierda independiente entendida como PCM-PSUM-PMS-PRD, gracias al ensayo de Adrián Michel y Dolores Prieto, "La izquierda independiente en la Cámara de Diputados, 1979-1994" (ITAM, mimeo, 1996). El estudio demuestra, entre otras cosas, que de las 130 iniciativas de ley que estas fuerzas introdujeron a la Cámara en el período estudiado, sólo el 15% fueron dictaminadas en comisiones. De ellas, las aprobadas por el Pleno no sobrepasa el 5%. Dato importante para el futuro: el PRI y la izquierda independiente sencillamente no han cooperado en la política legislativa de la etapa posterior a la Reforma Política de 1977. Sobre el PAN tenemos pocos datos y un estudio en proceso, el de Paola Martorelli, El trabajo legislativo del Partido Acción Nacional, 1946-1994 (ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en preparación), que muestra una especie de ciclicidad en la producción legislativa de Acción Nacional. La primera Legislatura en la que participa el PAN (la XL, 1946-1949) muestra una frenética actividad, que cae abruptamente en los cincuenta para repuntar notoriamente en la primera Legislatura de los "diputados de partido" (la XLVI, 1964-1967), para nuevamente inhibir su producción legislativa en la segunda década de los sesenta y a todo lo largo de los setenta. Los ochenta y los noventa son décadas, nuevamente, de alta productividad parlamentaria de Acción Nacional, si bien las tasas de rechazo de sus iniciativas no son relativamente bajas sino hasta finales de los ochenta y principios de los noventa.

Sin duda, la producción legislativa del Congreso de México va a alterarse ahora que vivimos bajo un gobierno dividido, esto es, donde el partido del titular del Poder Ejecutivo no cuenta con la mayoría absoluta de los escaños en una o ambas Cámaras del Congreso. Finalmente, esta situación, tan común en América Latina, se ha presentado

ALONSO LUJAMBIO

en México en la LVII Legislatura (1997-2000). En torno a este punto de la agenda, el autor de estas líneas ha escrito un ensayo y ha editado una obra colectiva. En el primero, se discute qué tipo de estrategias pueden seguir los partidos políticos mexicanos para evitar parálisis institucional e ingobernabilidad en la relación entre poderes ("Presidentes y Congresos: los Estados Unidos, la experiencia latinoamericana y el Futuro Mexicano", en Federalismo y Congreso..., op. cit.). Por otro lado, apareció a mediados de 1997 un estudio comparativo de cinco estudios de caso (Baja California, Baja California Sur, Aguascalientes, Guanajuato y Chihuahua) en donde se analizan los Gobiernos divididos en la Federación mexicana (México: IFE-UAM-Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, 1997)⁹ desde el año de 1989, en que se presenta el primero. El libro analiza en cada caso las modificaciones que el gobierno dividido ha traído al sistema de comisiones, al Reglamento de sesiones, a la Ley Orgánica de los Congresos locales, así como los distintos tipos de coaliciones parlamentarias que los partidos han construido a partir de las distintas configuraciones de los sistemas de partidos locales, así como las producciones legislativas respectivas. Cabe señalar en este casi totalmente inexplorado rubro, relacionado con la comparación politológica de Congresos estatales en México, que existe una investigación que ha estudiado la evolución del tamaño de las legislaturas, entre otras las de los estados de nuestra Federación, para arribar a la conclusión de que dichas asambleas son pequeñas casi bajo cualquier parámetro con las que se les quiera medir, así como las consecuencias de subdimensionar

⁹ Colaboran Tonatiuh Guillén, Marina Garmendia, Andrés Reyes, Alberto Aziz Nassif y Luis Miguel Rionda. Desde que se planeó el libro a la fecha, siete nuevos estados de la República se han sumado a la lista de Congresos Locales que viven bajo gobiernos divididos: Estado de México, Coahuila, Colima, Querétaro, Morelos, Sonora y Jalisco. Una importante obra, todavía en prensa, que analiza las relaciones Ejecutivo-Legislativo desde el arranque de la República Restaurada hasta la fundación del PNR en 1929, es la de Ignacio Marván Laborde, compilador, *Episodios republicanos. Experiencia de Gobierno dividido en Mexico a partir de 1867*, en prensa.

CIENCIA POLÍTICA Y PODER

a los cuerpos de deliberación legislativa (Rafael Vergara, *El tamaño de las asambleas nacionales*, ITAM, Departamento de Ciencias Sociales, tesis de Licenciatura en Ciencia Política, 1995).

Para terminar, se encuentra recientemente publicado un extenso estudio de orden lingüístico-sociológico, de Teresa Carbó, que analiza *El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950*, especialmente el contenido de tres debates sobre el mundo indígena mexicano: el que se dio en 1920 sobre el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena, el de 1935 sobre el Departamento de Asuntos Indígenas, y el de 1948 sobre el Instituto Nacional Indigenista (México: Ciesas-El Colegio de México, 1996). 10

Conclusión

En el pasado reciente, distintos proyectos que han intentado darle cierta continuidad a los estudios legislativos han fracasado. De la *Revista Mexicana de Estudios Parlamentarios* de la Cámara de Diputados, solo vieron la luz tres números a principios de los noventa. Por su parte, la revista Estudios Parlamentarios de la fundación Cambio XXI del PRI, sólo dio a conocer dos números, también a principios de esta década. La situación empieza, sin embargo, a cambiar. Un seminario permanente en el ITAM sobre estudios legislativos, diplomados en la UNAM y en la UAM-Iztapalapa, las revistas *Quórum* de la Cámara de Diputados y *Estudios Parlamentarios del Congreso* del Senado de la República, así como el ambicioso proyecto de investigación patrocinado por el Congreso y El Colegio de México, coordinado por los investigadores Romana Falcón, Juan Molinar Horcasitas y Jeffrey Weldon, ya revierten la precaria situación anterior. Estamos, pese a

¹⁰ Cabe subrayar la existencia de otro libro, de reciente factura, que pese a no ser propiamente especializado, sí ofrece datos interesantes y compila información valiosa que se encontraba dispersa: Francisco Gil Villegas, coord., El Congreso mexicano. Estructura, organización, funcionamiento, análisis político (México: LV Legislatura de la Cámara de Diputados, 1994).

ALONSO LUJAMBIO

todo, y todavía, entre el pasado y el futuro. Sin duda, la dinámica política mexicana, y la traducción de ésta en poderes legislativos crecientemente plurales tanto a nivel federal como estatal, producen un caldo de cultivo propicio para que la ciencia política mexicana se involucre más en los estudios parlamentarios. La situación es de cualquier modo promisoria y existen plenas razones para justificar el optimismo.

RELIGIONES E IDENTIDADES: OPORTUNIDADES PARA UNA SOCIEDAD TOLERANTE Y DEMOCRÁTICA

José Luis González*

0. Introducción

Recuerdo que, con ocasión de una de las actividades generadas en torno a la efervescencia 1992, participando en un animado debate sobre el tema de las identidades colectivas americanas, tuve oportunidad de escuchar a un prominente filósofo mexicano que sostenía la falta radical de sentido de expresiones tales como 'identidad cultural' o 'identidad étnica'. Desde los principios de la ontología, según él, ningún ser humano puede compartir su identidad con otro congénere. Cada ser humano es idéntico consigo mismo y sólo consigo mismo. Podrá compartir el género y la especie, la naturaleza, pero no su 'identidad'. En realidad, éstos son los planteamientos filosóficos desde Aristóteles.

La anécdota ponía de manifiesto dos hechos fundamentales: a) la persistencia de la 'filosofía perenne' todavía vigente en la Academia y b) la insuficiencia de la filosofía para dar cuenta del fenómeno humano en su totalidad. Una de las audacias más saludables que las ciencias sociales 'cometieron' ante la filosofía es el haberle disputado su derecho supuestamente exclusivo a tratar de lo humano. Es desde esta osadía como ha venido siendo recurrente en los ámbitos de la antro-

* ENAH; ITAM.

pología, lingüística, psicología social, semiótica y la sociología el tema de las identidades colectivas como concepto epistemológicamente interdisciplinario y transterritorial.

El núcleo de nuestra reflexión, digámoslo desde el comienzo, es la identidad cultural o identidades culturales que pueden reconocerse tanto en la sociedad como en el territorio mexicanos. Una identidad colectiva que parece puesta a prueba por una serie de hechos recientes que dan la impresión de poder 'desquiciarla', 'descentrarla' o, según los más pesimistas, acabar con ella. Los cambios que, desde hace unas décadas, afectan a la composición religiosa de la sociedad mexicana, constituyen, a juicio de muchos, uno de los desafíos más medulares que parece enfrentar la identidad nacional mexicana.

1. En la encrucijada del concepto

Desde el nivel más elemental, la identidad, en su expresión colectiva, no es sino la abstracción epistemológica de un nosotros social y/o cultural. Allá donde reconocemos un 'nosotros' que nos envuelve, reconocemos también una identidad que nos incluye. Si lloramos a un mismo muerto, si veneramos a un mismo dios o si celebramos una misma fiesta patria estamos reconociéndonos como parte de diversas identidades colectivas: la familia, la etnia y el estado-nación. Por tanto, la acepción elemental y mínima que puede tener la 'identidad colectiva' es en referencia a un cierto número de individuos que se sienten, de alguna forma, ligados unos a otros y que tienen conciencia de formar una colectividad. Dentro de esa abstracta elementaridad caben, por supuesto, realidades y fenómenos muy diversos tanto por la naturaleza de las causas que los originan (económicas, culturales, políticas, raciales, religiosas, etc.) como por los fines inmediatos que persiguen y por la forma en que se expresan en relación con otras identidades.

La identidad colectiva es, en mi opinión, una noción cuyo único objeto y fin es el dotarnos para el momento de un máximo

RELIGIONES E IDENTIDADES

común divisor aplicable a los fenómenos y situaciones bastante heterogéneas pero que tienen en común esta existencia, o, mejor dicho, este combate por la identidad.¹

Pero más que una definición, lo que ayuda a entender y precisar el concepto de identidad es el análisis de los niveles de significación o dimensiones que están implícitos en el mismo.

El mismo Jacques Berque enumera cinco pares de conceptos como elementos integrantes de la dialéctica propia de una 'identidad colectiva':

1. Cambio y persistencia: Con frecuencia al pensar en identidad colectiva se piensa en lo más inmutable de un sujeto social, aquello que no cambia aunque pasen los años. Sin embargo la identidad no existe sin transformación y sin cambio, pero, a la vez el cambio no es posible si no es transformación 'en nosotros', en ese nosotros que situábamos en la base de toda identidad colectiva y como su sujeto social. Desde este punto de vista la dimensión diacrónica de la identidad no es otra cosa que el sujeto social reconociéndose a sí mismo en las diferentes (¡v a veces contrastantes!) fases de su proceso histórico. Esta dialéctica entre cambio y persistencia, devenir o ser en la terminología de los viejos filósofos, adquiere una significación peculiar en la modernidad por la pretensión de universalidad con que nace la cultura moderna. El término 'modernizar' ha acompañado generalmente a políticas de 'asimilación' de otras identidades culturales dentro de la identidad emergente del Estado-Nación. De ahí la diferente intensidad de identidad que está en juego cuando hablamos de 'identidad nacional' o de 'identidad étnica'. Los franceses del XIX se reconocen parte de la misma Francia que los súbditos de Luis XIV y, sin embargo, les separa una revolución. ¿Se puede hablar, no obstante los cambios,

¹ J., Berque, "Identités collectives et sujets de l'histoire", en G. Michaud (comp.), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, 1978, Bruxelas, Complexe, p. 11.

de una identidad mexicana que atraviese Teotihuacán, Tenochtitlan, Nueva España y México Independiente?

- 2. La identidad colectiva es a la vez y permanentemente sujeto y objeto: las identidades colectivas distintas de la nuestra son observadas por nosotros como 'objeto' (de estudio, por ejemplo); sin embargo dicha identidad como cualquier otra es subjetiva en sí misma y, a la vez, transportada y transmitida en realidades objetivas.
- 3. La identidad colectiva es por naturaleza activa: esto implica que todos sus elementos actúan unos sobre otros de modo que son agentes y pacientes de la actividad intercambiada. No hay factores determinantes 'en última instancia'; todos actúan sobre todos, modifican y son modificados.
- 4. La identidad colectiva actúa como una 'totalidad'. Se entiende a sí misma como totalidad. Totalidad susceptible de ser desmontada en sus diversos elementos. Esto quiere decir:
 - a. por un lado es global y globalizante:
 - b. pero, por otro lado, puede ser sometida a un juego interminable de análisis y diferenciaciones.
- 5. La identidad colectiva es 'intercambiable' en sus componentes profundos: sus formas se transforman en contenidos y sus contenidos en formas.

Evidentemente no en todos los casos de identidades colectivas que pueden ser estudiadas se darán los cinco caracteres con igual propiedad. Eso permite una clasificación de la diversidad de manifestación de las identidades colectivas.

Evidentemente, el concepto 'identidad colectiva' no es sinónimo de 'identidad étnica', pero ésta tiene algo de paradigmático por su elementariedad para la comprensión de las otras identidades colectivas. Ésa es la razón por la que el modo como se manifiesta la identidad colectiva en el grupo étnico y los elementos que entran en juego son ilustrativos para la comprensión general de las identidades colectivas.

ЛЛ

RELIGIONES E IDENTIDADES

Un grupo étnico, entendido como concepto socio-histórico, dice relación con:

- a. un grupo social cuya constitución se pierde en la larga duración que evoca, generalmente, estabilidad (tradición y conservación);
- b. en transformación permanente y nunca acabada; y
- c. en relaciones dialécticas con sus vecinos (con otros colectivos de características similares). El reconocimiento de la propia identidad implica necesariamente una referencia a 'los otros'.

Pero, más allá de este carácter 'relativo' (relacional y subjetivo) implícito en toda identidad colectiva, ésta tiene un soporte objetivo que descansa sobre estas cinco realidades que destaca Guy Michaud para las identidades étnicas:²

- a. *lengua común* (aunque comunidad lingüística y étnica no sean lo mismo);
- b. relación colectiva con un *territorio* generalmente estimado como propio y ligado a la historia del grupo (pero también puede ser un territorio del que se salió, en el que se sufre, en el que se lucha por derechos colectivos, etc.);
- c. una *cultura compartida* organizada en un sistema original y propio;
- d. *conciencia de pertenencia* que se pone de manifiesto, sobre todo, en las relaciones interétnicas o hacia el exterior;
- e. voluntad de vivir cohesionados y unidos.

Podría decirse, teniendo en cuenta la confluencia de las consideraciones que anteceden y los diversos énfasis que los autores señalan,

² G. Michaud, "Mises au point", en G. Michaud, op. cit., p. 115.

que toda identidad colectiva expresa un modo original de relación entre Naturaleza y Cultura. En el enlistado que precede, la Naturaleza, obviamente está presente en la categoría territorio pero las otras cuatro categorías, aunque pertenecen ya al plano de la Cultura, llevan en sí como elemento constitutivo fundamental la relación con esa porción de naturaleza. El territorio (aunque a veces sólo sea el terreno), independientemente de su extensión y del tipo de relación que con él se mantiene, es la porción de naturaleza sobre la que vive la colectividad y en relación con la cual se teje su identidad. Esta base natural de la sociedad es también base de su identidad, su sustrato físico.

Esta referencia al territorio o al sustrato natural de la identidad nos permite comprender el desigual comportamiento de la identidad colectiva cuando sale el individuo, la familia o segmentos del grupo de su territorio original y se establecen en otro lugar. El comportamiento ante los desafíos del exterior y la misma interacción de los mecanismos internos son distintos cuando las cosas ocurren lejos de la tierra de origen. También la valoración es distinta. No se comporta de igual modo la identidad colectiva ante un factor de cambio que llega al territorio que ante el mismo factor de cambio que actúa sobre miembros de la comunidad que salen de su territorio. Por otro lado son muchos los ejemplos de grupos de repatriados, desterrados o migrantes voluntarios que conservan su 'tierra ausente' como sustento de su identidad a veces agresivamente conservada ante la sociedad que los acoge. Es en esos casos que se buscan sucedáneos cercanos del territorio ausente: Club Asturiano, Centro Gallego, Hospital Español, Centro Libanés, etc.³

³ La gran complejidad de la vida urbana moderna ha provocado el surgimiento de identidades colectivas en las que la referencia a un territorio propio se ha debilitado y, a veces, da la impresión de haber desaparecido. Por ejemplo los Colegios Profesionales, Asociaciones Civiles, Sociedades Anónimas, iglesias minoritarias, etc. Sin embargo la necesidad perentoria que toda asociación tiene de llegar a poseer una 'sede', un 'local', un templo o un 'domicilio' fiscal parecen indicar la persistencia de esa relación indispensable entre identidad colectiva y territorio.

RELIGIONES E IDENTIDADES

Ahora bien, por muchos factores que inciden en el concepto, la categoría territorio se está transformando. Al menos así parece indicar la tendencia de la cultura globalizante. Ser ciudadano del mundo es tener al mundo entero como territorio de referencia... En principio, dicho territorio sería el sustento nuevo de una nueva identidad colectiva globalizante. Pero esto que para algunos parecía un proceso imparable e irreversible, ha sido puesto en jaque por los procesos de reconfiguración territorial y resurgimiento étnico en Europa del Este. No sólo el mundo pareciera demasiado grande y abstracto para la identidad colectiva de la etnia, sino el mismo esquema de Estado-Nación parece poco funcional para esas fuerzas emergentes. De ahí que algunos piensen que el camino de la globalización, si no quiere ser efimero, tendrá que convertirse en un concierto 'global' de las diferencias.

En estos momentos estamos en un período de transición y dicha transición no cesará, en mi opinión, más que cuando haya una sociedad planetaria que se construya sobre nuevos tipos de diferenciación y permita que existan en su interior. Porque no habrá sujeto histórico posible sin que los componentes de ese sujeto se articulen entre ellos mismos según sus propias diferencias que no serán, ciertamente, las de la actual sociología sino otras que tendremos que poner a prueba.⁴

47

Sin duda, es este desafío uno de los rasgos de nuestra época. Por revuelta o por reivindicación, por todas partes parecen despertar sentimientos de particularismo y de diferenciación. En 1970, Henri

⁴J. Berque, *op. cit.*, p. 18. Según nuestra propia traducción. "Pour l'instant nous sommes dans une période de transition et cette transition ne cessera à mon sens que lorsqu'il y aura une société planétaire, celle-ci d'ailleurs donnant naissance et reposant sur de nouveaux types de différentiation. Car il n'y aura pas de sujet historique possible sans composantes de ce sujet s'articulant elles-mêmes selon leurs propres différences qui ne seront plus celles de la sociologie présente, mais sans doute d'autres que nous aurons à mettre à l'épreuve."

Lefebvre recogía magistralmente este rasgo 'convulsivo' de nuestro tiempo:

De manera convulsiva, a través de sufrimientos, el ser mundial de lo que todavía llamamos 'el hombre' y 'lo humano' entra en el mundo de las diferencias. Y no entra como a un país ya hecho, en un paisaje ya conocido, en una obra ya completa. Descubrimiento y creación, van juntos en todo lo que concierne a lo diferencial.⁵

Es esa relación entre descubrimiento y creación que Lefebvre sitúa en el núcleo mismo del proceso diferenciador, que nos permite situar el carácter dinámico de la identidad colectiva. Muchos de los problemas planteados por supuestos o reales atentados contra las identidades étnicas tienen en su raíz un falso planteamiento de esta doble dimensión dialéctica. Si toda identidad, como lo atestigua la experiencia de los procesos culturales, es constante descubrimiento y creación, los cambios y las mutaciones son parte inseparable de su naturaleza. En muchos casos habría que preguntarse si los conflictos en torno a la identidad cultural se están analizando desde los mecanismos de la identidad cultural o desde el juego de las relaciones sociales que superponen o atraviesan los procesos de identidad.

2. Los cambios en el campo religioso: desafíos a la identidad nacional?

Tan sólo a modo de referencia global y sin entrar a detalles, permítaseme esbozar algunos contornos del proceso de cambio que la sociedad mexicana experimenta en el campo religioso. Para empezar tendríamos que reconocer que el 'campo religioso' (en el sentido que le atribuye P. Bourdieu) se ha convertido, en cierto modo, en 'campo de batalla' en el que no 'uno' sino 'muchos' cuerpos de especialistas han concen-

_

⁵ H. Lefebvre, Le manifeste differentialiste, 1970, París, Gallimard, p. 93-4.

RELIGIONES E IDENTIDADES

trado el poder de producción y gestión de bienes simbólicos y se autoatribuyen la exclusiva de la ortodoxia.⁶

Todo indica que, a raíz de la crisis de los paradigmas y de los grandes relatos sustentados por grandes instituciones, la evolución del campo religioso tiende al minifundio en el que impera el 'sentido local'.

Aunque el pluralismo religioso llega a México como resultado natural y lógico de la modernidad y el liberalismo, es sobre todo en las últimas décadas que tiene lugar lo que algunos han llamado la 'explosión de las sectas' refiriéndose a la creciente presencia de múltiples iglesias, confesiones y grupos religiosos cristianos, para cristianos y no cristianos. Esta presencia heterogénea va acompañada por lo general de un activo proselitismo que confronta ofertas y demandas. Los casos específicos de este proceso son muchos. Los datos de algunos estudios recientes nos ofrecen datos elocuentes. Dos ejemplos:

- a. En Xalapa entre los censos de 1970 y 1980 la población total aumentó en un 40%. En ese mismo período la población católica creció en un 30% mientras la protestante lo hizo en un 174%.⁷
- b. En el sudeste mexicano el proceso ha sido más acelerado. En los estados de Tabasco y Chiapas la población no católica alcanza ya el 20% según los censos de 1980.⁸ En términos globales, en 50 años, la población mexicana no católica pasó de un 2.3% (1930) a un 7.4% (1980).⁹

⁶ Pierre, Bourdieu, "Gènese et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, 1971, XII, p. 300-3.

⁷F. Vázquez, *Protestantismo en Xalapa, Edo. de Veracruz*, 1991, Xalapa, p. 41. También puede consultarse al respecto C. Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, 1987, México, INI, p. 83 s.

⁸C. Cardiel, y M. Villalobos, *Religión y Sociedad en el sudeste de México*, 1989, México, La Casa Chata, vol. VI, p. 64 s.

⁹ J.P. Bastian, *Historia del Protestantismo en América Latina*, 1990, México, CUPSA, p. 261 s.

Estos datos tomados como indicador de una seria reconfiguración de la sociedad mexicana en materia de religión, ha obligado a poner sobre la mesa de discusión el tema de la identidad o identidades nacionales. Es claro que los cambios aludidos han afectado los niveles tradicionales de integración y cohesión culturales en muchos casos, sobre todo en comunidades indígenas o campesinas de alto grado de homogeneidad. Son abundantes los casos estudiados de comunidades que habían venido funcionando como unidades sociales y ceremoniales y que, bajo el impacto de la penetración de nuevas denominaciones religiosas, quedan divididas y con serios conflictos internos. Es frecuente el caso de comunidades en las que a partir de la irrupción de un nuevo grupo religioso quedan partidas en dos: dos credos, dos grupos ceremoniales, dos éticas, dos cosmovisiones, etc. Estos datos empíricos que pertenecen ya a lo cotidiano y que han sido tema de muchas etnografías, se han convertido en tema de fuerte debate a la hora de su valoración en relación con las identidades étnicas o la llamada identidad nacional. Si la identidad colectiva es entendida como algo absoluto e inmutable, el cambio que se está produciendo en México sería negativo y estaría atentando contra algún nivel profundo del ser mexicano. Desde esta posición sólo cabe la intolerancia radical premoderna: ¡Guerra a los enemigos! Antropólogos, políticos, líderes indígenas, sacerdotes católicos y maestros rurales estarían unidos -al menos tácticamenteen contra de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos por ser enemigos de la identidad mexicana. En este enfoque del problema nos parece detectar una motivación y un análisis más políticos que antropológicos y, como consecuencia, una dislocación del problema.

Cabe, sin embargo, otra forma de abordar el tema y sus consecuencias. Si por identidad entendemos esa relativa pero real continuidad diacrónica y sincrónica de significados, valores, motivaciones y actitudes compartidos (etnotipo) por un grupo social (sujeto histórico portador y creador de dicho etnotipo) según la terminología de Guy Michaud, ¹⁰

¹⁰ G. Michaud, "L'ethnotype comme système de significations", en G. Michaud, *op. cit.*, p. 30.

RELIGIONES E IDENTIDADES

entonces la evolución de la identidad cultural hay que situarla en la lógica de la evolución y cambio de la cultura. Por violencia o por comercio, por curiosidad o por azar, las culturas se han ofrecido unas a otras como diferentes opciones disponibles dentro de la gran producción de bienes simbólicos que tiene lugar en la aventura humana. De todas esas formas posibles de producirse el cambio y el intercambio de bienes, hoy preferimos las más civilizadas de la oferta y la demanda ejercidas con libertad dentro de un ordenamiento jurídico. La expansión compulsiva de las sectas (provocada en parte por la crisis de los grandes relatos que provoca la crítica postmoderna) se sitúa, a nuestro juicio, dentro de esta dinámica. Obviamente, como la ofensiva de 'nuevas ofertas de bienes religiosos' proviene en la mayoría de los casos del campo de la cultura occidental, tiene a su servicio los recursos más sofisticados al servicio de su difusión. En realidad la sociedad mexicana (de la española se podría decir lo mismo) no ha cambiado más en lo religioso que en, por ejemplo, los hábitos de consumo, las preferencias estéticas, etc. En todos estos aspectos de la cultura se puede decir que 'las cosas no son como antes' y sin embargo no se ha llegado a configurar como problema específico. Lo que ocurre es que al hablar de lo religioso estamos tratando de un 'campo social', en la terminología de P. Bourdieu, y un 'campo' se constituye en la medida en que un grupo de especialistas institucionalizados ha concentrado el poder de la producción y gestión de los bienes que están en juego. El cambio religioso no sería mayor problema si no consistiera en 'salir de una Iglesia para entrar en otra'. Cada vez que alguien cambia de religión una institución gana lo que otra pierde. Cuando la que pierde tiene una larga trayectoria histórica y una gran presencia social en una sociedad dada, entonces tiende a considerar sus pérdidas como pérdidas 'nacionales' dejando caer sobre el ganador la sombra de ladrón, usurpador o, quizás, traidor a la patria.

3. ¿Es posible un futuro distinto y un México no mayoritariamente católico?

Yo lo veo posible y, desde las tendencias culturales, sociales e institucionales hoy predominantes, probable a mediano plazo.

- 3.1 En relación con los cinco principales componentes de la identidad colectiva que presentábamos, es posible hablar de una variable intensidad de integración o pertenencia a una determinada identidad cultural:
 - en el plano personal, proporcional al grado de participación en los cinco componentes de la identidad. Por ejemplo, es claro que la pertenencia a una determinada identidad se debilita en la medida en que una persona ya no vive en el territorio étnico y no vive con el grupo que es el sujeto histórico de esa identidad.
 - en el plano col ectivo en proporción al grado de vigencia e integración interna entre esos mismos cinco elementos que constituyen la identidad o el etnotipo.
- 3.2 Cuanto más integración en el plano colectivo, el etnotipo que normalmente funciona como filtro ante las entradas de nueva información o propuestas de cambios culturales, se mostrará con más intolerancia y conflictividad. Es la razón por la que los cambios religiosos en las comunidades campesinas o indígenas presentan niveles de mayor beligerancia y el cambio religioso se produce en forma más traumática. Una familia protestante en una ciudad pasa inadvertida, mientras que una pequeña comunidad representa la ruptura o interrupción de toda una red de relaciones sociales, ceremoniales e incluso laborales.
- 3.3 Es importante tener en cuenta que la normatividad jurídica que los Estados modernos han impuesto a todas las colectividades culturales que albergan, ha tenido como consecuencia importantes cambios en la actitud ante los innovadores culturales. Ya no es jurídicamente

RELIGIONES E IDENTIDADES

posible eliminar a un innovador que desasosiega la vida de una comunidad mientras se encuentre dentro del marco constitucional del Estado-Nación.

Un cambio cultural con más alto grado de conflictividad no significa que la identidad se pierda o resulte amenazada sino que la dialéctica de su transformación aumenta y que su capacidad homeostática recibe un desafio mayor. Lo normal es que la homeostasis se imponga y el sistema cultural integre el cambio. Las actuales y futuras crisis locales que el cambio religioso planteará, en principio, deben ser situadas como parte de este proceso. Al final del mismo la identidad colectiva habrá sobrevivido incorporando nuevos perfiles de identidad, nuevos rasgos a un rostro siempre cambiante.

3.4 Un cambio de religión implica un desequilibrio coyuntural en la identidad cultural que se inscribe, en la terminología de Fernand Braudel, dentro de la larga duración. No tenemos muchos casos de comunidades en los que la conflictividad y beligerancia entre la religión tradicional y una nueva religión perdure por 30 o 50 años, que es el plazo de la coyuntura de Braudel. Las tensiones sí pueden durar y se convierten en parte de la estructura social y se harán presentes en diferentes momentos de la vida cotidiana (conformación de matrimonios, por ejemplo). Pero, pasada la coyuntura, todo indica que el sistema logró su equilibrio y la colectividad se reconoció a sí misma (identidad) a pesar de los cambios. Los plazos de esta coyuntura se acortan en el medio urbano que por su complejidad, despliega un mayor margen de tolerancia y asimilación del cambio y del pluralismo en los comportamientos. En este sentido, independientemente de la opinión que se tenga del continuo folk-urbano de Redfield, parecería que el destino del proceso de cambio religioso que se producen en las comunidades cerradas apunta hacia la tolerancia y el pluralismo de las comunidades complejas y abiertas. Así en zonas recientemente urbanizadas como Río Bravo (Tamaulipas), objeto de una investigación en curso por nuestra parte, encontramos una exuberante proliferación de cultos, templos y denominaciones y una rápida adecuación de la cultura local tradicional (católica) a una convivencia plural y diversificada religiosa-

mente. Pero en este caso se deben tener en cuenta tres aspectos peculiares: a) que la misma comunidad en su conjunto tiene una corta historia, b) su cultura es cultura de aluvión y el catolicismo es, quizás, el único elemento común aunque proveniente de diversos lugares del interior; y c) la proximidad con la frontera y con otra cultura (EE.UU.).

- 3.5 A veces se ha centrado demasiado la atención en las manifestaciones conflictivas y momentáneamente desestabilizadoras de los cambios religiosos en comunidades indígenas o rurales cuando se trata de poner en discusión los procesos de cambios en la identidad cultural. Creo que es necesario prestar atención también al modo como esos mismos cambios se producen en la ciudad. El tipo de cohesión social que requiere y exige la vida urbana no excluye a quienes cambian de religión. Su pertenencia a la colectividad no es puesta en tela de juicio.
- 3.6 Sin duda son los componentes 'conciencia de pertenencia' y 'voluntad de vivir juntos' los aspectos que resultan más afectados por la reubicación religiosa que implica la experiencia del cambio religioso a nivel personal y colectivo. Es un proceso de reformulación de significados en cuyo interior va recibiendo nuevas interpretaciones y respuestas la tradición cultural e histórica del sujeto como efecto del carácter globalizante que, a modo de teoría general, conserva la religión. ¹¹ Es abundante la información de trabajos y de testimonios directos de comunidades y personas que pertenecen a denominaciones protestantes que representan la vertiente indiscutible de un nacionalismo mexicano no católico. Los mismos casos son ejemplo de una cultura que ha integrado el cambio religioso en un sector significativo de su población y evocan la posibilidad de una reconfiguración más profunda de la sociedad mexicana dentro de los mecanismos de una misma identidad que se reedita constantemente.

¹¹ C. Geertz, La interpretación de las culturas, 1991, México, Gedisa, p. 89.

RELIGIONES E IDENTIDADES

4. Sin conclusión final

Cuando se trata de procesos culturales, no es posible hablar de conclusiones. La cultura continúa; los actores se reacomodan; nuevos factores entrarán en juego y, mientras el tiempo no se detenga, las sorpresas estarán agazapadas en cada recodo del camino.

- Los procesos de cambio religioso que se están produciendo no son sólo hechos aislados sino parte de una tendencia de cambios cuyas causas hay que buscarlas más allá de las fronteras geográficas y culturales. Esta tendencia acompañará y nos atrevemos a creer que se profundizará en el tránsito de la sociedad mexicana al siglo XXI.
- La relación entre cambio religioso e identidad cultural debe ser resituada en un plano antropológico y específicamente en el campo de la cultura y de los cambios culturales. Mucha de la beligerancia que en torno a este problema se ha desplegado proviene de la interferencia política que el problema ha sufrido. El análisis político pertinente para otros tópicos ha oscurecido esta discusión. Desde el plano cultural, todo indica que la cultura mexicana tanto en su nivel local como nacional seguirá perfilándose con una identidad cada vez más plural desde lo religioso. Este hecho y su consecuente efecto sobre el peso social del catolicismo como religión mayoritaria, podría tener efectos sobre la evolución de la institución católica y sobre sus relaciones tanto con el Estado como con la sociedad mexicanos.
- Las identidades colectivas rurales y étnicas serán las que todavía continuarán enfrentando el desafío del pluralismo religioso con un mayor grado de conflictividad. Un sistema que funciona sobre la base de una gran cohesión social dificilmente soporta la innovación, sobre todo en aspectos tan medulares como la tradición religiosa y ceremonial íntimamente entrelazadas al conjunto del sistema cultural. En este nivel hay un interrogante pendiente: el resurgimiento de lo étnico y la crisis del esquema Estado-Nación como respuesta a las identidades étnicas que engloba, deja una brecha de incertidumbre y, casi, de amenaza (como se ha puesto de manifiesto dramáticamente en Europa del Este).

De no resolverse adecuadamente las relaciones estructurales entre el Estado y los grupos étnicos, el repliegue cultural podría ser una estrategia inevitable y, en ese caso, la religión tradicional un baluarte.

En ese caso, frente al pluralismo y tolerancia del Estado moderno, la identidad étnica podría oponer una tradición religiosa endurecida e intransigente.

— Por lo demás todo indica que una identidad nacional como la mexicana (con el peculiar grado de integración que es posible lograr en un plano tan amplio) podría soportar perfectamente un perfil de identidad no católica sin que se viera en peligro de desintegración ni de crisis traumáticas. El que esto ocurra y el modo como ocurra depende no sólo de la cultura sino de la sociedad y del comportamiento de sus instituciones, así como de su interacción con procesos culturales y sociales supranacionales. De hecho, son muchos los indicios de que, en cierto modo, el futuro ya nos ha alcanzado y puede ser soportable.

¿SON CONTRADICTO-RIAS LA ECONOMÍA Y LA FILOSOFÍA?

Carlos Mc Cadden*

I. Lo que se busca en ambas ciencias: la verdad y la realidad

No se podría considerar seria una universidad si alguna de sus facultades sólo divulgara falsedades o tuviera como meta única distanciarse de la realidad. El saber humano es unitario y sólo se fragmenta con motivos de enseñanza. Por ello lo que hace la filosofía es básicamente lo mismo que se hace en economía, ambas ciencias buscan alcanzar la verdad y comprender la realidad.

La palabra 'realidad' viene de *res*, que en latín quiere decir 'cosa'. 'Realidad', pues, se refiere a las cosas que se nos presentan, al mundo de lo que es, a lo que existe. ¿Estudia la economía *toda* la realidad? La respuesta que se antoja es sí, pero aunque la ciencia económica, es cierto, estudia la realidad, no estudia toda la realidad. Además, la economía estudia lo real desde un punto de vista particular, el de la economía. No estudia la realidad desde el punto de vista de la biología, ni desde la perspectiva de la física, ni de ninguna otra ciencia particular. Cada ciencia particular tiene su propio punto de vista, y no es hacer química o física, ni siquiera hacer matemáticas lo que interesa al economista, sino hacer economía.

Auguste Comte (1798-1857) —y todos los que de algún modo han seguido su espíritu positivista—piensa que históricamente muchas ciencias particulares han nacido de la filosofía. Algunos positivistas han

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

CARLOS MC CADDEN

llegado a afirmar que, tan pronto acaben de nacer todas las ciencias la filosofía desaparecerá, por el simple hecho de que carecerá de objeto. Pero esto no lo aseveraría ni el mismo Comte, pues para él siempre quedaría una labor de reflexión sobre el quehacer científico. El filósofo positivista tendría por tarea estudiar el conocimiento científico, esto es, la de investigar qué son las teorías científicas y qué papel juegan las leyes en la ciencia. La filosofía quedaría dentro del género de la ciencia como una especie más; sería la especialidad que estudia las generalidades científicas. De este modo rescata Comte la razón de ser de la filosofía reduciéndola a determinar exactamente el espíritu de cada una de las ciencias, descubriendo sus relaciones y engarces, y resumiendo los principios comunes a todas ellas.

En este contexto, ¿qué queda para la filosofía como ciencia? ¿Cuál es su terreno? Entender a la filosofía como lo hace el positivismo me parece un tanto pobre pero aún rescatable. Es pobre porque la filosofía no es sólo una teoría del conocimiento, ni una epistemología. No sólo estudia la realidad llamada 'ciencia', sino que estudia toda la realidad, y lo hace desde una perspectiva filosófica.

La filosofía estudia la realidad en cuanto que es realidad, y busca entender realidad en cuanto es cosa (*res*), o sea, estudia la realidad en cuanto es, en cuanto existe. Al estudiar todas las cosas en cuanto que son, lo que propone es una teoría del ser en general; se trata de una visión de todo lo existente, de una cosmovisión.

Quizá la diferencia más importante consista en que la filosofía es una ciencia general y la economía una ciencia particular. La economía estudia aspectos de lo real desde su muy particular punto de vista, e incluso propone áreas de estudio como los aspectos económicos de la religión, la medicina, el derecho, la familia, la prostitución, etc. La filosofía, en cambio, estudia la realidad en general; busca entender todas las cosas en cuanto que son reales.

Ante la misma realidad, digamos por ejemplo los precios o el mercado, la perspectiva es distinta. Los economistas explican cómo funciona el mercado o cómo se determinan los precios. En cambio, los filósofos se interesan por saber por qué los precios o el mercado pertenecen a la

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

realidad en general; los precios y el mercado son un medio de acceder a una teoría del ser en general.

La generalidad en filosofía permite al filósofo saber que, aun cuando no conoce cómo se determinan los precios o cómo funciona el mercado, entiende que un precio o un mercado, al igual que cualquier otro ente, como lo puede ser un animal o un número cualquiera, por el sólo hecho de ser tiene una naturaleza, esto es, un qué.

Un precio, un mercado, un animal o un número, y en general todas las cosas, tienen una naturaleza, y por ello cabe hacerles la pregunta por su esencia. Todo ente justamente por tener un qué puede ser sometido a la pregunta ¿qué es esto? Y por tener esencia, los precios, el mercado y en general todas las cosas tienen que cumplir con las leyes de las esencias.

Esto se debe a que lo primero que cae en nuestra comprensión cuando entendemos algo, es que ese algo tiene una naturaleza. Cuando la inteligencia humana entiende, entienda lo que entienda, comprende siempre algo que incluye una esencia o naturaleza. Por ello antes de estudiar cualquier cosa siempre suponemos que tiene un qué; de otra manera no trataríamos de discernirla. Si estuviéramos seguros de que las cosas no tienen esencia o naturaleza, o que teniéndolas no son accesibles a la inteligencia humana, es decir, si fuéramos escépticos absolutos, entonces nada investigaríamos porque estaríamos ciertos de que todo es ininteligible o inexistente.

Veamos el ejemplo de los precios. El filósofo sabe que los precios tienen una naturaleza, aun cuando no conozca cuál sea su naturaleza. Conoce los precios como los conoce el filósofo, quien, sin saber economía, es decir, sin tener la ciencia de los precios en particular, conoce, en la medida de lo posible, sobre la esencia o naturaleza que los precios deben tener para existir y ser reales. Sobre los precios la economía nos explica cómo funcionan; y la filosofía por qué pertenecen a eso que llamamos realidad, o sea, por qué finalmente existen. Se distinguen ambas en que la economía es una ciencia de los cómos, mientras que la filosofía lo es de los porqués, o más precisamente, de los últimos porqués.

CARLOS MC CADDEN

Aunque el verdadero filósofo no deja de mostrar interés por todas las demás ciencias, lo que realmente le interesa son los porqués últimos. El economista, al preguntar por el funcionamiento de los precios, hace una pregunta particular; el filósofo, al preguntar, interroga por lo que hace posible la pregunta por los precios, porque interroga por el preguntar en general.

Generalidad no quiere decir vaguedad. La filosofía no es una teoría de los fantasmas ni de lo inexistente; nada más alejado de su objeto, pues justamente lo que le interesa es lo existente. Tampoco es un conjunto de argumentos abstrusos que exigen mucha atención pero que al final no dicen nada y sobre los cuales más valdría callar. Es cierto que muchos científicos e incluso algunos economistas piensan así, pero habría que preguntarles ¿en nombre de qué filosofía piensan así de la filosofía? Pues no se puede negar la filosofía sin hacer filosofía.

En su contacto con la economía, el filósofo debe tener la prudencia de no ponerse a hacer como que sabe economía con el pretexto de que su ciencia es sobre lo que es en general, debe reconocer que no tiene la ciencia particular, debe entender que no sabe de economía. Si no lo hace, producirá prejuicios y caerá en vaguedades fácilmente refutables por cualquier economista.

60

Un peligro semejante corre el economista, y quizá aún mayor. El riesgo de la ciencia económica, del cual no está exento ningún economista, es que resulta muy fácil pasar inadvertidamente a filosofar. Lo contrario no sucede, pues es difícil hacer economía sin darse cuenta; un filósofo difícilmente se pone a hablar sobre economía, porque normalmente está consciente de que no entiende acerca de precios e índices. En palabras más llanas: usualmente entiende que no entiende, aunque hay excepciones, ya que algunos filósofos creen entender cuestiones económicas sin comprenderlas realmente. Este peligroso tipo de desconocimiento constituye la ignorancia del letrado.

En cambio, para un economista es relativamente fácil deslizarse hacia la filosofía sin darse cuenta y ponerse a decir qué es la ciencia, qué es el conocimiento e incluso qué es la realidad. Estos temas, que en principio son filosóficos, podría algún economista llegar a conside-

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

rarlos tierra de nadie, aún por descubrirse, secuestrarlos y considerarlos suyos sin darse cuenta de que invade, sin experiencia ni conocimiento, un área en la que ha dejado de ser economista para convertirse en un lego filosofante que hará una filosofía ingenuamente infantil y generalmente falsa. Y como existen ámbitos enormes de la realidad aún inexplorados que algunos economistas buscan llenar con saber científico, y puesto que la ciencia en general goza de un enorme prestigio, estos pseudo científicos resultan muy peligrosos, pues se arriesgan a filosofar más allá de su competencia, y a veces se extravían a tal grado que se convierten en 'misósofos' que, por motivos extracientíficos, filosofan para negar toda posibilidad a la filosofía.

Con esto creo haber dejado en claro una cosa, a saber, que existen dos ciencias que estudian lo real, y que lo hacen de distinta manera. Por un lado la ciencia económica que, en cuanto empírica, estudia la realidad bajo su aspecto económico, busca modelarla y entenderla con el uso formal del análisis matemático y con métodos econométricos. Y por otro la filosofía, que se concreta al estudio de la realidad en cuanto gobernada por las leyes del ser, y esto lo hace sobre todo seleccionando ciertos temas que le permiten retomar las preguntas fundamentales del hombre en torno a la realidad, con una perspectiva histórica.

61

II. El orden entre los saberes y los límites de las ciencias

Para un economista no representa ningún problema entender que necesita de los conocimientos que ofrecen las matemáticas. La economía ha hecho suyo el programa de investigación científica de Galileo, quien consideraba que el entendimiento humano tiene que aprender a descifrar e interpretar el vasto libro del universo, el cual está escrito en lenguaje matemático, imprescindible para la comprensión de la menor palabra de dicho libro. Un economista contemporáneo, sin dificultad acepta principios matemáticos y los incorpora a su quehacer, e incluso

CARLOS MC CADDEN

los considera esenciales, pues piensa que la economía se hace más científica en la medida en que se formaliza, es decir, se matematiza.

Debo añadir que no creo que un economista que quiera hacer economía sólo requiera una buena preparación matemática, para que después la economía venga sola. Ésta sería una suposición en la línea de Comte, quien pensaba que la jerarquía natural de las ciencias tiene como raíz a las matemáticas, con lo que la economía no sería sino una rama de las matemáticas aplicadas. En mi opinión las soluciones de los problemas económicos están en la economía y no en las matemáticas, aun cuando éstas puedan ayudar a solucionarlos. Lo que estudia la matemática no es lo que estudia la economía, ni lo que estudia la economía es lo que estudia la matemática. Se trata de dos ciencias particulares con objetos distintos. Si se olvida esto se corre el riesgo de perder de vista la especificidad del objeto de estudio de la economía, se corre el riesgo de estudiar matemáticas en vez economía.

La verdad es que no se necesita mucho para entender que la economía es una de las ciencias sociales y que por lo mismo está obligada a pensarse como *parte* de un *todo*. Por naturaleza está obligada no sólo al diálogo, sino a percatarse de que sin el concurso de las otras ciencias sociales sólo comprende parcialmente.

La economía respeta una jerarquía entre las ciencias y percibe que en cierto sentido está subordinada a otras como las matemáticas o la lógica, pero le cuesta más trabajo situarse en el orden natural de los saberes y aceptar que es una ciencia social, prefiriendo situarse junto a las ciencias llamadas exactas, como las matemáticas, la física o la química, ya que su pretensión es la de ser una física o una ingeniería social.

Ya en 1900, en sus *Elementos de economía pura*, Léon Walras (1834-1910) hacía ver que la teoría pura de la economía es una ciencia que en todos los sentidos se asemeja a las ciencias fisicomatemáticas. Ambas versan sobre magnitudes y, aunque se trata de magnitudes muy distintas, pueden ser sometidas al análisis, esto es, al método matemático. Por ello Joseph A. Schumpeter (1883-1950), profundo conocedor de la historia del análisis económico, consideraba a Walras el más

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

grande de los economistas, porque su sistema de equilibrio económico había sido el único trabajo de un economista que podía soportar una comparación con los logros de la física teórica.

El tema del orden y de la jerarquía parece complicarse cuando se considera la posible relación de la economía con la filosofía, pero la situación es semejante. La economía constantemente echa mano de principios filosóficos, como por ejemplo el principio de contradicción. El principio de contradicción tiene varias formulaciones, una de ellas es: "Es imposible ser y no ser, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto." Este principio rige toda la realidad, y si un matemático dijera "2 más 2 son 4" y a la vez y bajo el mismo aspecto "2 más 2 no son 4", o si un médico dijera que "un paciente tiene cáncer en un miembro" y que "el mismo paciente en el mismo miembro no tiene cáncer al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto", un filósofo les argumentaría, tanto al matemático como al médico, que no sólo se están contradiciendo, sino que eso que dicen no puede ser, pues va en contra de una de las leyes de la realidad. Y esto podría decirlo aun cuando tuviera muy pocos conocimientos de medicina o de matemáticas.

Un ser humano necesita saber matemáticas para saber cuánto suman 2 más 2, pero no necesita saber matemáticas para saber que es imposible que "2 más 2 sean 4 y no sean 4"; lo que necesita es tener un sentido de la realidad, o si se me permite, lo que se necesita es saber algo de filosofía. Aunque no sepa matemáticas, todo ser humano, y en particular el filósofo por estudiarlo formalmente, conoce en alguna medida los principios que rigen lo que es o puede ser, conoce la realidad.

La economía goza de plena autonomía en su ámbito particular de estudio, y en este sentido no sólo la filosofía sino ninguna ciencia, tiene nada que enseñarle en lo que se refiere al estudio científico de la realidad económica; sin embargo, por ser una ciencia particular está sometida a leyes y principios que ordenan la realidad en general y que la economía no estudia. Estos principios rigen la economía, la matemática, la medicina y todas las demás ciencias particulares, y no son estudiados por ninguna de las ciencias particulares, aun cuando todas hacen uso de ellos continuamente.

CARLOS MC CADDEN

Todo se puede afirmar y negar. Puedo afirmar que escribo este artículo y puedo negarlo. Nada me lo impide. Lo que no puedo es pretender que tanto una afirmación como su negación propia sean verdaderas, porque afirmar y negar, el mismo predicado del mismo sujeto, es lo que formalmente se llama contradecirse.

El filósofo no tiene por qué saber qué es un precio de equilibrio, pero sabe que se contradice el que afirma que "el precio de equilibrio de un bien es aquél al que la cantidad demandada es igual a la ofrecida" y luego lo niega diciendo que "el precio de equilibrio de un bien no es aquél al que la cantidad demandada es igual a la ofrecida". También sabe que sólo una de las dos, la afirmación o la negación, es verdadera y que es imposible que las dos sean verdaderas a la vez. Además, sabe que es imposible que un precio de equilibrio exista y no exista, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, porque conoce lo que no puede ser. Y aunque este conocimiento filosófico sirva de poco al economista, por lo menos le da un sentido de realidad en contra del cual no puede ir.

64 III. En sentido estricto, no hay contradicción entre filosofía y economía

Hasta aquí he dicho que ambas ciencias buscan la explicación de la realidad y que son dos áreas del saber distintas. Y son dos saberes distintos porque el concepto de ciencia no es un concepto unívoco sino análogo. Tanto la economía como la filosofía comparten el ideal científico que busca alcanzar un saber riguroso y exacto, ambas respetan adecuadamente los hechos y no están dispuestas a dejar de lado ninguna circunstancia de los fenómenos, pero cada una lo hace de manera distinta, pues atendiendo a su objeto determinan su método.

También he dicho que hay una jerarquización de las ciencias, y que las ciencias particulares, como la economía, estudian el ser desde un punto de vista particular, y que la filosofía estudia el ser en general.

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

Así entendidas estas ciencias, desde el principio resulta claro que no tiene por qué haber conflicto entre ellas. Si algunos encuentran conflictos entre filosofía y economía, es simplemente porque no han percibido que ambos estudios nacen de la realidad y tratan de dar explicaciones de la realidad. En sentido estricto, no hay contradicciones entre ambas ni puede haberlas, si cada cual respeta su ámbito y perspectiva sin invadir terrenos ajenos.

Para que hubiera contradicciones, en sentido estricto, lo que afirman los filósofos tendría que ser lo que niegan los economistas, y viceversa. Esto querría decir que si un economista afirma que la "cantidad demandada de un bien *está determinada* por su precio", el filósofo tendría que negarlo, esto es, tendría que decir que la "cantidad demandada de un bien *no está determinada* por su precio". Pero esto un filósofo nunca lo va decir, simplemente porque de eso no sabe.

Por otro lado, para que hubiera contradicción entre la economía y la filosofía, el economista, en contra de lo que afirman los filósofos, tendría que negar que la realidad está regida por el principio de contradicción, o por lo menos, que en una parte de la realidad, a saber en economía, contradecirse está absolutamente permitido. Es decir, el economista tendría que negar el principio de contradicción que los filósofos afirman. Pero esto tampoco va a suceder porque, aunque los economistas usan estos principios, sin embargo, no forma parte de su objeto estudiar los principios que rigen la realidad, y si negaran el principio de contradicción en ese instante dejarían de hacer economía y estarían haciendo filosofía.

No se puede ignorar que a los economistas les llegan muchos principios filosóficos fundamentales por la vía de las matemáticas, aunque con otros nombres: se les llama principios lógicos. Sobre esto, dos muy breves comentarios: primero, las matemáticas no estudian los principios de la realidad, aun cuando los usen. La lógica matemática ha pretendido adentrarse en algunos de ellos, pero la lógica es realmente una parte de la filosofía, no de las matemáticas. Y, segundo, aunque no siempre es fácil mostrar dónde radica el límite entre una ciencia particular y la filosofía, entrar a discutir si los principios fun-

CARLOS MC CADDEN

damentales que rigen la realidad son o no objeto de la filosofía, es abandonar la economía, e incluso las matemáticas, para empezar a filosofar.

La verdad es que en sentido estricto no sólo no hay contradicción entre la economía y la filosofía, sino que estas dos ciencias no se oponen de ninguna manera. No pretendo tapar el sol con un dedo, ciertamente hay algunos temas en que ambas se contrapuntean.

No se puede negar que existen algunas posturas opuestas entre ambos ámbitos, pero estos contrapuntos resultan muy interesantes y dignos de estudio, pues si parten de convicciones bien fundadas en la realidad y son fieles a los métodos de cada una de las áreas del saber, entonces resulta fascinante preguntarse de dónde surgen estas aparentes contradicciones. Recuerdo que el Libro B de la (mal llamada) *Metafísica* de Aristóteles (384-322 a.C.) empieza haciendo una enumeración de todos los temas filosóficos aparentemente contradictorios con el fin de darles solución.

Sin pretender hacer una enumeración exhaustiva, quisiera aquí señalar dos aparentes contradicciones o aporías entre economía y filosofía:

- 66
- a) La primera. Resulta evidente el gran poder explicativo que para la ciencia económica tiene el percibir a los agentes económicos como maximizadores de beneficios, y creo que ésta es una de las riquezas que tiene que ofrecer la economía a la filosofía, a saber, mostrar los verdaderos y bien entendidos intereses económicos de los hombres. Pero, ¿se pueden hacer generalizaciones antropológicas que afirmen que el hombre no es un ser altruista sino ilimitadamente egoísta? Una cosa es postular un agente económico maximizador dentro de los límites de la ciencia económica, y otra hacer afirmaciones sobre la naturaleza supuestamente egoísta del hombre, sin excluir la búsqueda de intereses inmediatos, artificiales y mal entendidos.
- b) La segunda aporía se refiere al *laissez-faire* y la libre competencia. La economía postula a ambos para obtener resultados óptimos en los modelos económicos. Este mundo, que en economía aparece como el mejor de los posibles, resulta paradójico por dos motivos. Primero,

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

porque es irreal, es decir, estrictamente no existe en la realidad. Y segundo, porque ese mundo es artificial, pues aun cuando teóricamente el mecanismo económico natural sea un mecanismo que se mueve a sí mismo y se autorregula, es evidente que en la práctica real el *laissez-faire* podría muy bien llevar al deterioro de la competencia; una industria que empieza con libre competencia puede tender a concentrarse en un pequeño número de empresas de tamaño medio y luego en una cantidad cada vez menor hasta llegar al monopolio. La tendencia actual en el mundo de los negocios hacia las fusiones y la importancia de los procesos en contra de compañías que infringen las leyes antimonopólicas son un claro ejemplo. Resulta paradójico tener que regular y legislar para mantener el *laissez-faire* y por ende la competencia. Esto invita a pensar que si hay que intervenir en la economía legislando para mantener la competencia, entonces ¿por qué no intervenir por otros motivos?

Quiero reiterar que las contradicciones entre estas ciencias sólo son aparentes, si bien parecen absolutas, nos sorprenden y apabullan, sobre todo cuando se trata de opiniones opuestas bien argumentadas. En esos momentos nos sentimos en la imposibilidad de elegir, pues ambas aparecen como verdaderas y a la vez antitéticas. Pero no dejan de ser sólo aparentemente opuestas, porque no puede ser que buscando la verdad sobre un mismo asunto encontremos dos cosas distintas.

Y no es que tengan que desaparecer la economía o la filosofía, con el pretexto de que sólo una de ellas es verdaderamente científica y la otra simplemente contradictoria. El problema no es tan grande como lo ven algunos aprendices, sino que todo el asunto se reduce a un limitado conjunto de aporías,-o aparentes contradicciones, las cuales no estaría mal que científicos de las dos áreas se sentaran a inventariar para luego discutir. Sin embargo a esto no lo veo 'aproblemático', justamente porque se trata de un área ignota y conflictiva, y por lo mismo poco apetecible.

CARLOS MC CADDEN

Estas aporías a mi parecer son positivas e incluso fecundantes. La historia de la ciencia muestra que es desde las aporías desde donde normalmente se hace el esfuerzo por superar paradigmas.

IV. El bien, el mal y la ciencia económica

Quizá el área más conflictiva entre ambas disciplinas no sea tanto el de la ciencia teórica sino el de la ciencia práctica, es decir, el ámbito de la aplicación o realización de los conocimientos prácticos.

Desde el nacimiento del capitalismo moderno se ha desarrollado una tendencia de indiferencia moral ante la actividad económica. A de finales del siglo XIV y principios del XV se fueron suprimiendo las disposiciones que prohibían el pago de interés en los préstamos de dinero y la eliminación del concepto de 'precio justo', que encontraban su fundamento en la Biblia y en los pensadores griegos y los juristas romanos. La nueva praxis económica allanó el camino a la nueva lógica y a la nueva moral; empieza a plantearse una ciencia económica con nuevos criterios, indiferente ante las cuestiones éticas.

Ahora, al final del siglo XX, con una lógica casi implacable el racionalismo económico parece haber triunfado. La ciencia económica se ha emancipado, declarándose teórica y prácticamente independiente de la ética.

Desde este nuevo marco teórico se sobrentiende que la actividad económica posee sus propias leyes y que corresponde a la ciencia económica el estudiarlas y aplicarlas, lo cual implica la exclusión de todo tipo de valoraciones morales cuando se trata de juzgar la adecuación del pensamiento con la acción.

Aparece como inevitable el conflicto entre ética y economía, no tanto en el ámbito de la teoría económica sino en el de la ciencia práctica, es decir, en el ámbito de la aplicación o realización de los conocimientos económicos.

Todo libro introductorio a la economía, por lo regular empieza señalando que el objeto de esta ciencia consiste en el estudio de la forma

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

en que las sociedades deciden qué van a producir, cómo y para quién, con recursos escasos. Y normalmente añade que se trata de una ciencia positiva, que busca explicaciones del funcionamiento de la economía objetivas o científicas. Queda claro entonces que los economistas, cuando practican economía positiva, se comportan como los científicos de otros campos, pues al igual que los químicos y los físicos discuten sobre los hechos y su interpretación.

Hasta aquí ningún moralista encontraría problema alguno. Pero la situación ya no es tan clara cuando los economistas deciden llevar a cabo políticas derivadas de sus observaciones científicas. En ese momento el economista abandona el terreno seguro de la economía positiva y se introduce en la llamada economía normativa, que ya no se ocupa de lo que es o podría ser sino del dificil terreno de lo que debe ser, lo cual involucra juicios de valor. Y así, no es raro oír decir a un economista que debería bajarse el Impuesto al Valor Agregado (IVA) o que la inflación debería bajar a un solo dígito. O simple y llanamente que subir el IVA es bueno, que la inflación es mala o que bajar la tasa de desempleo es lo mejor.

La economía normativa hace juicios de valor, esto es un hecho; sin embargo, se plantea esta cuestión relevante: ¿es la economía normativa parte de la economía o pertenece al dominio de la ética? Vamos a investigar estas dos posibilidades:

1. Así como las ciencias naturales tienen un aspecto teórico y otro práctico o técnico, supongamos por un momento que la economía normativa fuera una parte de la economía, digamos la parte prácticotécnica. Con la técnica la ciencias naturales se enriquecen, pues no sólo explican o comprenden sino que realizan. Por medio de la técnica se logra la eficacia, que consiste en dominar la causa que produce el efecto. La técnica aprovecha el conocimiento exhaustivo de la ciencia, útil para transformar la realidad.

Si imaginamos a la economía normativa como la parte práctica de la economía, entonces las políticas económicas no serían sino una economía aplicada estrictamente técnica, sin consideraciones éticas

CARLOS MC CADDEN

ni juicios de valor, y habría que evaluarla exclusivamente por su eficiencia. El economista normativo sería así un poderoso y eficiente técnico con poder de ejecución; literalmente un tecnócrata. Su eficacia nacería tanto del conocimiento de las múltiples posibilidades de acción como de su poder para producir el efecto deseado, en tanto que conoce su causa.

La política económica sería una ciencia práctica, que no sólo estaría interesada en conocer el fenómeno económico sino en dirigir la acción dentro de la realidad concreta. Si no se hicieran ni se observaran las consideraciones éticas, la política económica sólo sería un apéndice de la economía teórica. Se trataría de una técnica dirigida a producir cosas como estabilidad económica, control de la inflación o riqueza, excluyendo por principio cualquier juicio ético. Dicha técnica independiente sólo estaría basada en los descubrimientos científicos proporcionados por el estudio de los hechos, destacándose especialmente por su método exacto.

Este proyecto técnico amoral –digo amoral y no inmoral– ha sido intentado varias veces; la historia de la humanidad ha conocido muchos 'tratados técnicos amorales', veamos tres ejemplos:

a) Cuando la cosa a producir es la seducción sexual. Ovidio (43 a. C.-18 d. C.), el Magister Amoris, habla en su conocido libro El arte de amar, con humor y juego literario, de la técnica de la seducción sin consideraciones morales. El fin u objeto a producir es la seducción, y esto de la 'mejor' manera. El técnico del amor es un experto en el éxito amoroso, muy distinto del Kamasutra. Seducir sin miramientos es el objetivo, y en sus lecciones se enseña a hombres y mujeres el modo de alcanzar amores fáciles.

Primeramente has de abrigar —nos dice— la certeza de que todas pueden ser conquistadas. Ánimo, y no dudes que saldrás vencedor en todos los combates; entre mil, apenas hallarás una que se te resista. Instruido en el arte amatorio, si te cautiva la frescura de las muchachas adolescentes, presto se ofrecerá a tu

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

vista alguna virgen candorosa; si la prefieres en la flor de la juventud, hallarás mil que te seduzcan con sus gracias, viéndote embarazado en la elección, y si acaso te agrada la edad juiciosa y madura, créeme —implora Ovidio— encontrarás de éstas un verdadero enjambre.

- b) Cuando la cosa a producir es el poder. Otro 'técnico' amoral, ahora en ciencia política, es Nicolás Maquiavelo (1469-1527). En El príncipe expone con toda claridad los medios que deben emplearse para conquistar y alcanzar un solo fin: el poder. El arte de gobernar está explicado sin preocuparse por el derecho, la moral o la teología. El técnico en el poder sólo debe ocuparse de actuar conforme a sus intereses y eventualmente burlarse del rey-filósofo de Platón—conocedor de lo bueno, lo justo y lo bello— por ingenuo. Maquiavelo, con un magnífico espíritu realista, no habla de cómo deberían ser los hombres sino de lo que son. Y de estos hechos extrae su técnica, que consiste en el 'correcto' empleo de todos los medios que permitan alcanzar el fin de mantenerse en el poder y asegurar la continuidad del Estado.
- c) Cuando la cosa a producir es la riqueza. El tercer ejemplo que quiero exponer es el de La fábula de las abejas de Bernard de Mandeville (1670-1733). El subtítulo nos sintetiza el contenido: Los vicios privados hacen la prosperidad pública. Best seller en el siglo XVIII y XIX, ha dejado de serlo en el XX y sin embargo sus ideas gozan de actualidad. Man-Devil (el hombre demonio), como se le llegó a conocer, piensa que la prosecución inmoral—no dije amoral— de los intereses individuales puede producir armonía y ser beneficiosa para la sociedad. Cuando en una sociedad las ganancias y el lujo se convierten en el fin, los vicios privados son medios indispensables. Mandeville se vio obligado a explicarse en escritos subsecuentes; sin embargo, sus ideas centrales están expuestas en unas cuantas páginas donde nos propone su fábula del panal rumoroso. Describe un gran panal, atiborrado de abejas empleadas en satisfacerse mutuamente en lujuria y vanidad, realizando negocios con pingües ganancias; en él había juga-

CARLOS MC CADDEN

dores, rateros, falsificadores y enemigos del trabajo sincero, que astutamente se apropiaban del trabajo del vecino incauto y bonachón. No existía profesión sin engaño, el arte de los abogados era crear litigios y discordar los casos, los médicos valoraban más la riqueza y la fama que la salud del paciente, los sacerdotes holgazaneando místicamente mendigaban pan, acumulando una copiosa despensa. Así, cada parte del panal estaba llena de vicios, pero todo el conjunto era un paraíso, pues prodigaban vida y riqueza. Sus pecados contribuían en hacer rico al Estado. A pesar de esto a algunos incautos se les ocurrió exclamar: ¡Dios mío, si tuviésemos un poco de honradez! Ante lo cual Júpiter, indignado y airado prometió liberar por completo al aullante panal. El fraude se alejó y sobrevino la honradez. Con abogados justos los tribunales quedaron en silencio. Los médicos, dejando sus vanidades, se dedicaron a sanar enfermos. Y como ningún hombre de honor puede vivir debiendo lo que gasta, los prestamistas tuvieron sus libretas arrumbadas. El triunfo de la honradez tendría tal infausto precio que, a modo de moraleja, Mandeville nos propone su política económica sin pretensiones morales: "Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado. Si el fin es el enriquecimiento -nos dice el técnico de la riqueza- el arte consiste en usar los medios del fraude, el lujo y el orgullo para gozar de sus beneficios. Si lo que se busca es la abundancia, la virtud sola no puede hacer que vivan las naciones esplendorosamente."

En estos tres ejemplos la línea es muy clara, el arte sin moral logra la perfección de la obra a producir (artefacto): el seductor alcanza el éxito en todas las situaciones amorosas, el príncipe obtiene y mantiene el poder, y la economía se enriquece. La ética sólo viene a entorpecer e incluso a desviarnos de la obra a producir. La moral no sólo es subjetiva, sino francamente nociva.

2. Supongamos que la economía normativa fuera una parte de la ética, basada en conocimientos económicos. Ahora, al decir que la inflación es *mala* o que un precio mínimo es *malo*, nos estamos aventurando a hacer un juicio de valor ético. Juzgamos cuestiones materialmente

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

económicas desde un punto de vista formalmente ético. Nos pronunciamos sobre lo que debe ser. No sólo explicamos científicamente cómo funciona la inflación o qué efectos produce un precio mínimo en el mercado, sino que entramos de lleno en política económica con contenido moral.

La primera objeción que harían los economistas salta a la vista. Los juicios de valor, y por ende la ética, no son científicos y están basados en preferencias personales, por lo que la ética es subjetiva y por tanto desechable. La concepción que los economistas contemporáneos tienen de la validez objetiva de los juicios de valor es heredera de la teoría ética positivista, que basada en la variabilidad de las costumbres afirma la relatividad de los valores. Esta relatividad y variación de los valores se explica porque los hombres, por motivos de utilidad, se han acostumbrado a estimar de una determinada manera, y así han ido formando sus valores. Por lo tanto, si las situaciones, los objetos o las acciones ya no resultan útiles, entonces también cambia su valor.

Un filósofo conocedor de la ética diría que, en el más estricto sentido, al hablar de la naturaleza de los juicios de valor el economista ha abandonado el ámbito de su ciencia y ha empezado a filosofar; en concreto, ha propuesto una teoría moral de los juicios de valor, y además afirma que son subjetivos.

A pesar de que el subjetivismo moral tiene enormes problemas, no voy a entrar aquí a mostrar sus límites, por falta de espacio y porque estos argumentos pueden leerse en cualquier manual de ética, sino que voy a pedir se me concedan dos proposiciones: la primera, que la ética es una ciencia, y la segunda, que la ética es objetiva.

Si se acepta que la ética es científica y objetiva, no es dificil ver que lo que determina la bondad o maldad en los juicios de valor es el hombre considerado en su ser completo. Y así, seducir (Ovidio), alcanzar el poder (Maquiavelo) o la riqueza (Mandeville) sólo serán cosas moralmente buenas si contribuyen al cumplimiento de la perfección íntegra del hombre. Las acciones de cualquier persona para alcanzar estos fines sólo serán buenas en cuanto hacen a los hombres más ple-

CARLOS MC CADDEN

namente humanos, y malas en cuanto hacen que les falte algo de la plenitud de ser que les es debida.

De este modo, se puede asegurar que la inflación es moralmente mala porque empobrece al hombre que posee riqueza en billetes y monedas, lo cual lo disminuye en su capacidad de ser y hace que le falte algo de la plenitud de ser que le es debida. Siguiendo este mismo razonamiento se puede decir que el desempleo es malo, porque deja al hombre en la imposibilidad de procurarse medios de subsistencia y, en consecuencia, le impide ser un hombre íntegro.

A un economista esto le puede resultar absolutamente irrelevante, pues en nada enriquece al hombre saber que el desempleo es malo moralmente hablando si de lo que se trata es de abatirlo, y en esto la ética tiene muy poco que decir. Lo interesante es que la ética, aunque desde el enfoque económico no tiene nada que decir, desde el punto de vista humano y del deber ser, mucho puede aportar.

Entendida la política económica como parte de la ética, entonces se convierte en un saber extremadamente complejo, pues un buen moralista entiende que para formular juicios de valor propios de política económica, no sólo debe saber ética, sino además economía y, sobre todo, para poder realizar el bien eficazmente, dominar la parte técnica de la misma. Un experto en política económica no sólo debe ser eficiente en el manejo de medios escasos, sino que debe proponer fines alternativos moralmente buenos. Por eso tenemos tan pocos hombres que dominan la política económica, que forma parte de la ética. Porque deben conocer lo que es técnicamente posible, que es un saber que nace de la ciencia económica, y además lo que es bueno, distinguido de lo malo, para poder realizarlo eficazmente.

Es evidente que resulta falsa la supuesta oposición entre eficacia y moralidad. Se dice que para ser realmente eficaz no hay que tener miramientos morales, y que la búsqueda de ser realmente bueno desde el punto de vista moral traerá como consecuencia la ineficacia. Contra esto debe afirmarse que la eficacia encuentra su verdadero lugar cuando se hace plenamente humana y es enriquecida por la moral, y que una moralidad plenamente buena debe ser eficaz.

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

John Stuart Mill (1806-1873), que tenía una gran sensibilidad económica y ética, en sus *Principios de economía política* abre la economía a políticas eficientes enriquecidas por la ética. El famoso capítulo VII del libro IV, al hablar "Del futuro probable de las clases trabajadoras", señala que la finalidad del progreso económico no debe ser tan sólo la de situar a los seres humanos en niveles de altos ingresos, sino que las naciones modernas tienen que buscar el bienestar de su pueblo por medio de la justicia y la libertad. La perspectiva del futuro depende del grado en que todos los hombres, incluyendo a la clase trabajadora, puedan convertirse en seres racionales.

Mill pone las condiciones para que todo ser humano pueda tener acceso a la libertad, económicamente hablando. No quiere que el asalariado dependa del patrón, ni que la mujer dependa del hombre. Mill no concibe que las clases trabajadoras puedan contentarse permanentemente con su situación de trabajar por un salario como situación definitiva. Piensa que en el fondo quieren empezar como trabajadores asalariados para finalmente trabajar por su cuenta y acabar dando empleo a otros. No se resignarán con permanecer en la clase sirviente, sino que querrán ser patrones.

De hecho, muy pocos trabajadores asalariados escapan de esa condición, permaneciendo en ella hasta el final. Contra esto, Mill propone su ideal de progreso. La finalidad del progreso, nos dice, es que desaparezcan las relaciones de subordinación y que cada persona ejerza su libre profesión trabajando por su propia cuenta.

En su ensayo Sobre la libertad encontramos que sólo el ser humano que discierne, desea, decide y se mantiene en su decisión deliberada es un individuo libre. Un asalariado no escoge por sí mismo y no crece en el dominio de sí mismo, ya que ejecuta un trabajo estructuralmente subordinado, donde el patrón elige por él. Y aunque sea alto, su ingreso siempre estará sistemáticamente acotado y nunca tendrá acceso a la posición económica de su patrón, por ello queda reducido a enano sin desarrollar plenamente su vida económica. No trabaja para sí mismo sino para otro. No tiene más facultad que la imitación de los simios, porque es el patrón el que elige por él su plan de vida econó-

CARLOS MC CADDEN

mica y su actividad cotidiana. Hay excepciones, pero la mayoría de los asalariados difícilmente desarrolla su individualidad.

En el orden económico actual la liberación es imperfecta y parcial, sólo algunos son libres. Y a menos de ser partidario del darwinismo económico, que en este caso rezaría: "que sea libre el más apto", lo que busca un economista liberal con sensibilidad ética como John Stuart Mill, es que el progreso de la humanidad se oriente a permitir a los hombres trabajar unidos por relaciones que no entrañen subordinación. Que todo hombre goce de libertad e independencia económica. Creo que si se materializara su idea de progreso tanto la empresa, como unidad básica de producción económica, como la sociedad resultarían realmente liberales.

Y aquí aparecen las diferencias entre liberalismo y neoliberalismo; ambos promueven la libertad, pero mientras el neoliberalismo procura el libre mercado, el liberalismo persigue la libertad económica del hombre. Por cierto, en sentido estricto, el término 'libre' se predica del ser humano, y sólo analógicamente se puede decir que el mercado es 'libre'. ¿Qué quiere decir libre mercado, si el hombre no está de por medio? ¿Quién puede intercambiar bienes y servicios en el mercado además del ser humano? Es cierto que un mercado libre puede promover la libertad de los hombres, pero no necesariamente.

Para el neoliberalismo la cosa a producir es un mercado libre, y para ello hay una serie de condiciones económicas y legales. El neoliberalismo consiste en un conjunto de políticas económicas que incluye estabilidad macroeconómica con disciplina en las finanzas públicas, bajas inflación y tasas de interés, altos niveles de inversión, elevadas tasas de crecimiento del Producto Interno Bruto per capita, etc.; así como una serie de medidas legales que permitan la certidumbre en la propiedad, el fomento de la competencia, que incluye venta de empresas gubernamentales, eliminación de subsidios, desregulación económica y leyes antimonopólicas, también tratados de libre comercio, leyes contra prácticas desleales de comercio internacional, etc. Por su parte, el liberalismo es más ambicioso, busca independizar y liberar económicamente a los hombres.

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

Entre desempleo y empleo es mejor el empleo, y por ello una política neoliberal típica consiste en incrementar los niveles de empleo. Mill, en cambio, como acabamos de ver, no considera que un incremento en el número de asalariados sea una política liberal. Entre el desempleo, el empleo (trabajo subordinado) y el trabajo libre e independiente, lo mejor moralmente hablando es este último.

Aunque no se puede hablar de una relación causal o de un nexo necesario, pienso que hay dos fenómenos que presentan cierta contigüidad y sucesión. Por un lado, puede observarse que la economía moderna ve en los antiguos sistemas de relaciones laborales, como la esclavitud y el servilismo feudal, obvias desventajas porque forzaban a algunas clases de la comunidad a trabajar para el beneficio de otras; asimismo, al actual como el sistema que ha puesto un punto final a la explotación del hombre por el hombre. Por otro lado, también se puede observar que en la medida en que la economía se ha matematizado se ha alejado del diálogo con la ética. Se piensa que la materia económica está determinada por leyes naturales, cuasi-fisicomatemáticas, sobre las cuales la ética no tiene ninguna incumbencia.

Falta aún manifestar ciertos puntos relevantes sobre el bien, el mal y la realidad económica. Me parece importante subrayar que no puede existir un sistema económico sin valores legales, éticos e incluso religiosos. En el panal de Mandeville, las abejas sólo se permiten ciertas violaciones de la ética, porque romper totalmente con ésta significaría la destrucción de la economía. Si todos fuéramos ladrones y sistemáticamente infringiéramos la Ley o actuáramos en contra de la moral, entonces algo tan complejo como la economía dejaría de funcionar. Esto lo perciben muy claramente los agentes económicos. He aquí dos ejemplos interesantes:

a) Con motivo de la integración europea, y con la participación de varias universidades, autoridades bancarias y de otras instituciones financieras europeas, en 1990 el Instituto de Estudios Europeos organizó un coloquio sobre "Moralidad financiera y cooperación internacional". Se habló acerca del lavado de dinero, de prácticas financieras

CARLOS MC CADDEN

ilícitas o inmorales, del fraude fiscal, de delitos en derecho bursátil y bancario, del secreto bancario, del control estatal y el autocontrol en materia financiera, de la supervisión de los bancos y de entidades financieras, de la colaboración internacional en la prevención y detección de prácticas ilícitas, etc., a la luz del deterioro de los valores morales sufrido por la sociedad europea, y del entorpecimiento que esto provoca en el funcionamiento de los mercados financieros.

b) En diciembre de 1997, representantes de 34 países se reunieron en París en una convención auspiciada por la OECD (Organization for Economic Cooperation and Development), con el propósito de combatir el soborno de funcionarios públicos en las transacciones de negocios internacionales. El fin de la legislación resultante fue eliminar las distorsiones en los negocios internacionales ocasionadas por el pago clandestino a funcionarios para la obtención de contratos mediante licitaciones. Los Estados Unidos de América contaban con el FCPA (Foreign Corrupt Pratices Act) de 1977, que hace ilegales y señala penas que incluyen cárcel para quienes suministren dinero a cualquier tercero con el fin de obtener contratos, pero esto los situaba en desventaja frente a países que, como Alemania, podían deducir de impuestos los pagos otorgados para obtener contratos con otros países.

78

Como se ve, lo que quiere un economista son actores económicos moralmente rectos para que pueda funcionar eficazmente la economía. No creo exagerar si digo que para que tenga lugar la vida económica deben existir valores morales. La economía y la ética no son como el agua y el aceite y tampoco son bienes sustitutos. Me parece que son bienes complementarios, como el café y el azúcar. Por lo que se puede concluir que la ciencia económica es independiente en cuanto ciencia, pero resulta insuficente como único elemento para dirigir el actuar humano.

IV. Realidad vs. cosmovisiones y modelos

Las respectivas tareas de la economía y de la filosofía son arduas y complicadas. Y al ver los logros uno podría desanimarse. No se re-

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

quiere de mucha inteligencia para descubrir la situación actual en que se encuentran ambas disciplinas. Aun cuando en sus veintitantos siglos de existencia la filosofía ha tenido buenos momentos en cuanto a fama y prestigio, hoy en los ambientes no especializados ni una ni otra tienen gran aceptación. La gente común que juzga desde fuera a ambas ciencias, ante el ruido y alboroto levantado en su seno, entiende que no todo va bien.

Entre economistas es frecuente citar a Bernard Shaw (1856-1950), quien afirmaba que, aunque lograran reunirse todos, los economistas nunca coincidirían en una conclusión. Y hablando de filosofía, ya David Hume (1711-1776) señalaba que no hay hombre que deba desesperar de ganar prosélitos para la más extravagante hipótesis con tal de que se dé suficiente maña para presentarla con colores atractivos.

La economía sitúa al hombre en contacto con la realidad, y no sólo lo informa sino que lo forma. El trabajo de los economistas consiste en utilizar modelos que expliquen la realidad. Se empeñan en ser realistas, pero no pueden serlo totalmente porque las economías reales resultan demasiado complejas para analizarlas en todos sus detalles. Su ciencia no busca describir toda la realidad económica sino que, utilizando modelos relativamente sencillos, pretende descubrir principios generales aplicables a las situaciones reales más complejas. El secreto de un verdadero análisis consiste en simplificar los datos del mundo real para no ahogarse en detalles, construyendo modelos que resulten coherentes con los hechos.

La tarea de la economía consiste en construir un mundo inteligible donde la razón modela o formaliza la realidad económica. La razón construye una realidad modelada matemáticamente que coincide con la realidad simplificada; no se abandona la realidad, sino que se busca penetrarla. Ésta es la fuerza de la economía, pero puede ser también su debilidad.

Fuerza, porque un modelo permite una penetración racional en lo real, una lectura del fenómeno económico. Debilidad, porque la coherencia del modelo puede hacer olvidar que de lo que se trata es de

CARLOS MC CADDEN

adecuar el modelo a la realidad, y no la realidad al modelo. La coherencia formal produce tal fascinación que se puede descuidar la realidad.

Aunque no fue muy explícito al respecto, resulta interesante observar que para descubrir verdades universales Walras usó un camino paralelo al del método racionalista de René Descartes (1596-1650). Sus *Elementos de economía pura* contienen un conocimiento racional en el que subsisten cadenas deductivas que ordenan el conocimiento de lo simple a lo complejo o de lo 'absoluto' a lo 'relativo'. Los modelos de Walras, como los de muchos economistas actuales, fueron diseñados para describir situaciones ideales, 'realidades utópicas'. Sus descripciones de modelos de intercambio 'tipo ideal' le servían de base para describir una sociedad ideal. Por sistema, las situaciones descritas en los modelos no coinciden con las situaciones prácticas. No obstante, Walras consideraba que las situaciones ideales podían servir como modelos o guías para la introducción de mejoras prácticas dentro de la realidad económica. Sólo así la imperfecta realidad práctica podría conformarse por la perfecta realidad ideal.

80

En economía aplicada la coherencia del modelo ideal se ha convertido en el criterio de verdad. Este método es utilizado en la ciencia económica contemporánea y los economistas muestran un consenso al respecto, es decir, insisten en que sólo el que usa este método es realmente un economista científico. Pero en filosofía no se puede pretender algo semejante. Primero, porque es imposible un consenso entre los filósofos sobre cuál debe ser el método de esta ciencia. Actualmente existen muchas corrientes filosóficas, que justamente se distinguen por tener un método propio. Es el caso de la Fenomenología, la Semiótica, la Lógica matemática, etc. Y segundo porque, a diferencia de la economía, en donde discutir sobre el método de la ciencia económica es dejar de hacer economía para hacer epistemología o algún tipo particular de teoría del conocimiento, en filosofía el hacer preguntas específicamente filosóficas consiste no sólo en preguntarse por el ser de la verdad o de la realidad en general, sino también por el método del conocimiento. Es decir, en filosofía la pregunta por el método es una de las variables del sistema, lo cual resulta extraño en economía.

ECONOMÍA Y FILOSOFÍA

El modus operandi de las dos ciencias es distinto, pero ambas buscan conformarse con la realidad, que es su último criterio de verdad. Ninguna de las dos puede pretender haber alcanzado completamente la verdad, pero tampoco se puede alegar que alguna yerra por completo. Cada una, según su objeto y su método, dice algo de la realidad, y reunidas contribuyen a una mejor comprensión de la misma.

VI. A modo de conclusión

La filosofía colabora con las ciencias particulares, incluyendo a la economía, para su ubicación dentro de la totalidad del saber. Para comprender el fenómeno económico es importantísimo separarlo de las demás cosas del universo, pero también es necesario mostrar su puesto particular dentro de la totalidad. El que sólo sabe de economía no sabe economía, decía John Stuart Mill. Para comprender todo lo que debe saberse acerca de economía es necesario comprender la totalidad de la naturaleza, el conjunto de la sociedad y de su vida a través de la historia. Una formación universitaria integral no es completa si sólo cuenta con el saber de una ciencia. La economía no existe en sí y por sí, sino que es parte de un mundo total del cual hay que distinguirla y en el cual hay que situarla.

Se puede rastrear sin dificultad el nacimiento de la ciencia económica por lo menos hasta el siglo IV a.C., en Grecia, con Jenofonte (¿427-335? a.C.), discípulo de Sócrates (470-399 a.C.), pero los economistas contemporáneos prefieren fijar esa fecha en 1776, con la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith (1723-1790), o a veces un poco antes, con el Mercantilismo o la Fisiocracia. En todo caso la economía se reconoce a sí misma como una ciencia relativamente nueva que trabaja por definir su *status* frente a las demás, lo que provoca fricciones con ciencias tan antiguas como el derecho, la filosofía e incluso las matemáticas. Lo cierto es que el conocimiento milenario del hombre sobre la realidad ahora se ve enormemente enriquecido con esta 'nueva' ciencia. Y me parece que no es una casualidad que

CARLOS MC CADDEN

eso suceda justamente en este siglo XX, tan ocupado con lo material y lo corporal, que hace pensar que el alma le ha quedado demasiado pequeña a un cuerpo que ha crecido desmesuradamente.

En el diálogo con las demás ciencias no debe perderse de vista que los economistas han hecho suyas las características propias del científico, como la imparcialidad, la receptividad frente a la verdad en general y la apertura a todo lo que pueda revelarse en cualquier experiencia. Por ello no debe sorprender la apertura con la que, por un lado, economistas con alto grado de excelencia científica y, por otro, intelectuales con raíces tan dispares, como Kenneth J. Arrow, Anthony B. Atkinson, Parta Dasgupta, Robert E. Lucas, Jeffrey D. Sachs, Amartya Sen, entre otros, en 1990 aceptaran participar en un coloquio en el Vaticano sobre "Los aspectos sociales y éticos de la economía". Resultan muy a propósito los documentos surgidos de ese encuentro.

De este diálogo entre la filosofía y la economía ya han surgido muchas cosas buenas. Adam Smith, filósofo y moralista, se dedicó a estudios económicos, y no fue por un proceso de depuración que dio ese paso, sino que derivó de las cuestiones morales a las de la riqueza de las naciones por un desarrollo natural. Otros casos son los de John Stuart Mill y Karl Marx, entre muchos más.

82

He visto abandonar la carrera a estudiantes de economía porque les resulta demasiado deshumanizada y 'cosificante', procurando vivir en el mundo del Arte o de las Humanidades, sin preocupaciones económicas. Por otro lado, muchos cuando llegan a semestres avanzados se especializan de tal manera en economía que sienten la necesidad de traicionar las nociones de filosofía que pudieron haber adquirido durante su educación, sobre todo sus inquietudes éticas. Creo que estas dos conductas son absolutamente absurdas. Me parece que sería muy fructífero que nunca olvidaran esas 'contradicciones' que pudieron haber detectado en sus años de universidad, que las mantuvieran como inquietudes a lo largo de su vida y, ¿por qué no?, propusieran algunas soluciones. ¡Sí se puede!

LA VERDAD COMUNICATIVA COMO RETO CREATIVO EN KARL JASPERS

Paula Arizpe*

La comunicación es el modo como se revela la verdad en el tiempo.¹

Para Jaspers, la verdad es comunicación, entendida no como la mera transmisión de contenidos sino como la realización de la propia existencia y la realización existencial de los otros. Jaspers entiende la comunicación como un evento creativo dentro del cual se conoce la realidad a través de la propia realización.

El acceso a la verdad personal se conquista mediante las diversas perspectivas bajo las cuales ésta se aprehende. El punto de partida de esta aventura tanto existencial como cognoscitiva es la dicotomía kantiana entre sujeto y objeto. Este hecho escinde el conocimiento en perspectivas diversas, con lo que, en un primer momento, el significado de la verdad dependerá de la perspectiva bajo la cual el sujeto aprehenda los objetos del mundo. Al final, los distintos significados de la verdad confluyen en una unidad por encima del tiempo que el autor denomina trascendencia. La articulación racional de estos significados en un espacio y tiempo determinados la realiza la *Existenz*—sujeto

^{*} Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Jaspers, K., La fe filosófica, 1968, Buenos Aires, Losada, p. 43.

PAULA ARIZPE

pleno en comunicación con el mundo—lo que le posibilita sostener un compromiso existencial con la verdad como totalidad. Para Jaspers la realización del ser sí mismo significa un compromiso radical con la verdad, lo cual otorga sentido a la existencia guiándola hacia la trascendencia. Éste es el reto al que Jaspers invita: "la creencia del hombre en su propia posibilidad".²

Una metodología de la apertura

El autor establece que el saber humano va más allá del conocimiento científico, sus exigencias gnoseológicas pasan por el conocimiento científico del mundo pero van más allá puesto que pretende llegar al verdadero ámbito humano en el cual puede darse la comunicación auténtica, aquel ámbito en el cual el hombre puede realizar su propia posibilidad, al tiempo que completa el mundo humano con su actividad creativa. Se trata de un ámbito más allá de la objetividad, es decir transobjetivo: el *situs* en el cual el hombre puede realizar su propia posibilidad, y es la realización propia o materialización de estas posibilidades personales las que estructuran a los individuos en una comunidad orgánica.

Analicemos los pasos paulatinos que distienden al mundo hasta la profundidad genuinamente humana que el autor exige para el desarrollo de la libertad humana.

• El sujeto, en tanto conciencia empírica se encuentra ante un mundo de objetos mediante los cuales puede satisfacer sus necesidades básicas. Esta relación permanece a un nivel puramente sensible, por lo que la verdad tiene un significado de mera utilidad y se mueve dentro de las categorías satisfactorio-insatisfactorio. Evidentemente ésa es una perspectiva demasiado pobre para el hombre como totalidad, de manera que si permanece anclado a esta ínfima verdad, experimenta una profunda

² *Idem*, p. 5.

LA VERDAD EN JASPERS

- insatisfacción. Por lo que debe seguir adelante, profundizar su relación con el mundo.
- El sujeto como conciencia general es capaz de conceptualizar formalmente los objetos del mundo agrupándolos de manera tal que puede obtener resultados prácticos. Esta formalización constituye una relación con el mundo desde una perspectiva más inmaterial, por lo que la verdad toma así un significado apodíctico dentro de las categorías consistente-inconsistente, dentro-fuera del sistema. Llegados a este punto la comunicación es lo suficientemente precisa como para agrupar a los miembros de la sociedad en torno a logros materiales, dentro de los cuales los individuos pueden ser sustituidos indistintamente, por lo cual, la comunicación a este nivel no es del todo humanamente satisfactoria. De este modo, para acceder a la comunicación existencial el hombre debe ir más allá en la relación comunicativa.³
- El sujeto en tanto espíritu es capaz de escoger ideales. En esta etapa enfrenta la decisión y descubre el reino de la libertad, que puede dirigir hacia las metas que se proponga después de definir su propia orientación intramundana. Este ámbito se acerca más al ámbito humano, por lo que la verdad aquí toma el significado de claridad dentro de las categorías intrínseco-extrínseco. Sin embargo, el hombre como totalidad aún debe dirigir su decisión hacia la trascendencia.
- Con este método Jaspers pretende guiar al hombre en tanto existencia posible hasta las profundidades de la comunicación existencial, en donde la verdad toma la forma de creencia en

³ "La filosofía sostiene la pretensión de captar el sentido de la vida más allá de todos los fines de este mundo, de manifestar el sentido que estos fines engloban; cumplir realizándolo en el presente este sentido, como si dijéramos transversalmente en la vida –con su propia presencia servir al propio tiempo y al futuro– no rebajar jamás al hombre o a un hombre a la condición de mero medio", op. cit., p. 136.

PAULA ARIZPE

la apertura. Esta apertura consiste en un conocimiento por presencia en la profundidad (no en la superficie) que incluye, conjuntamente, la distancia de la reflexión y la inmediatez de la intuición. La apertura es la única categoría que puede albergar la aspiración humana del conocimiento creativo, que es tan amplia como la libertad. La verdad humana es la creencia en lo que todavía no somos pero podemos ser, una creencia en lo que no hemos hecho pero debemos hacer. La libertad es una aventura por realizar y que sólo puede conquistarse mediante una lucha cotidiana por existir. 4 "Estoy en la búsqueda de la trascendencia una vez que esta profundidad se me ha abierto, y dentro de mi existencia temporal, el buscar se convierte en un encontrar: porque la existencia temporal del hombre como existencia-posible, sólo puede echar raíces en unidad con lo buscado, es decir, aquella presencia que existe sólo como búsqueda, que no se desvincula de lo buscado. Sólo mediante la intuición de lo buscado puede seguir adelante la búsqueda: la trascendencia está presente sólo cuando es buscada. Cuando se trasciende el ser objetual como sucede en la orientación intramundana (Weltorienturiung). No la aprehendo como me aprehendo a mí mismo, en Existenzerhellung, sino que tengo noción de ella por medio de una acción interior que, no obstante su fracaso, descansa en el auténtico ser. (...) Los modos de esta búsqueda del ser a nivel de una existencia posible son siempre caminos a la trascendencia. Su aclaración es metafisica", 5 ya que se trata del ámbito transobjetivo o reino de la libertad.

⁴ "En todos los tiempos el problema yace en la tensión: encontrar la independencia fuera del mundo, en renuncia y soledad o en el mundo mismo, a través del mundo, cooperando con él sin sucumbir a él. Así el filósofo sólo quiere su libertad junto con la libertad de los demás hombres, una vida sólo en comunicación con otros hombres", *op. cit.*, p. 137.

⁵ Philosophie, 1932, Berlín, Springer, vol. III, p. 3. Traducción libre.

LA VERDAD EN JASPERS

Pensamiento en suspensión o camino a la creatividad

La metodología de Jaspers no constituye un camino lineal que va desde un punto de partida a otro sino, por el contrario, pretende enfatizar circular y tautológicamente los diferentes aspectos o perspectivas en los que cada fenómeno de la realidad se integra y bajo los cuales debe apreciarse en toda su magnificencia. Hemos de estar "abiertos" para permitir que la realidad nos impresione en toda su grandeza. Sólo por medio del pensamiento en suspensión⁶ cada objeto de conocimiento puede convertirse en un encuentro, que pueda incoar en nuestro ser más íntimo un acontecimiento creativo. Todo acontecimiento creativo engarza aspectos diversos de la realidad que el pensamiento científico y el filosófico tienden a disociar como 'contrastantes', 'dilemáticos', 'distintos' u 'opuestos'. Cuando un pensador adquiere el hábito de distinguir los diversos aspectos de la realidad y admirarlos en suspensión, en la multiplicidad de sus posibles relaciones sin apresurarse a escisiones insalvables, gana una sorprendente libertad para comprender genéticamente el fenómeno creativo; aquél en el que diferentes aspectos de la realidad y la temporalidad se vinculan mediante el poder creativo de la Existenz y lo comprometen con una instancia o ámbito apelante. Para calibrar todos los aspectos relevantes de la realidad es necesario tensar la mente para adaptarla al pensamiento en suspensión.

La vinculación a esta poderosa presencia de la trascendencia en la cual se sustenta toda la realidad relevante —que se impone de manera discreta como instancia suprema y absoluta— al hombre como infinitud e incondicionalidad o existente libre —búsqueda pensada y concomitantemente querida mediante la acción más íntima del sujeto— nos da la idea del movimiento circular de apelación-respuesta o ámbito nutricio de la realidad que caracteriza la metafísica jaspersiana. Esta profunda realidad genuinamente humana debe entenderse dentro de las categorías activo-receptivas mediales en las que se desarrolla la dialéctica del

⁶ Denken in der Schwebe.

PAULA ARIZPE

juego. Es a esta realidad creativa, apelante, desafiante más palpable y vital para el existente a la que el autor invita.

El conocimiento profundo de la lógica de la creatividad permite al mismo tiempo aprehender los detalles de la lógica de la participación y del encuentro, y guiarnos directamente al descubrimiento de las realidades transobjetivas. ⁷ Las realidades objetivas son aquellas mediante las cuales el existente se orienta dentro del mundo, objetos medibles, delimitables, verificables y cuantificables por todos mientras que las realidades transobjetivas son aquellas que tienen un estatuto espaciotemporal superior a la de los objetos empíricos y no pueden ser delimitadas o localizadas; sólo son captables para una existencia en pleno ejercicio de su libertad. Como no son situables a la distancia de un sujeto puramente cognoscente -puesto que comprometen a aquel que quiere aprehenderlas- le engloban, ya que ofrecen la posibilidad de profunda comunicación: de juego. No son objetivables porque no pueden ser proyectadas, sólo son aprehensibles por el modo de conocimiento participativo que vincula conocimiento y amor, conocimiento y acción creativa, conocimiento e inmersión activo-receptiva, en realidades relevantes que posibilitan la fundación de espacios lúdicos para penetrar (Ursprung) en el mundo transobjetivo, donde nada está 'dado', donde todo debe realizarse de una manera personal y creativa.

88

⁷"Desde el principio hay en la filosofía algo inconmovible. En todo cambio en los estados y misiones de la existencia de la humanidad, en todo progreso de las ciencias, en todo desenvolvimiento de las categorías y métodos del pensamiento, se pretende aprehender la verdad eterna única en nuevas condiciones con medios nuevos, con posibilidades de claridad quizá mayores. Nuestra misión es actualmente cerciorarnos de nuevo de esta verdad eterna en el nihilismo llevado a su último extremo. Esto requiere que nos apropiemos de la tradición de un modo que no se limite a contemplar, sino que se sitúe en el interior como si fuera en la causa propia. (...) Lo que importa es apropiarse de la perfección alcanzada en cualquier época por la filosofía de suerte que permanezcamos en comunicación incesantemente renovada con los grandes fenómenos del pasado, no como superados sino como presentes", *op. cit.*, p. 142-4.

LA VERDAD EN JASPERS

Ámbitos lúdicos de participación

La creatividad es un fenómeno relacional iluminado por el ámbito de libre juego que se establece entre la Existenz y las realidades englobantes con las cuales funda una relación de encuentro comprometida. Entendido bajo este punto de vista creativo, el evento del juego significa la inmersión activo-receptiva en realidades que ofrecen multiplicidad de aspectos integrables, como forma y fondo, gracia y dignidad, movimiento v reposo. A diferencia de la postura kantiana, que tiende a disociar los diversos elementos y momentos de la experiencia, Jaspers pretende una profunda integración, en otros términos, superar la escisión sujeto-objeto a través de la creatividad práxica. Este movimiento integrador constituve un juego: una fecunda interrelación de elementos dotados de significado que, en el momento de conjuntarse se abren a la plenitud de sentido. De este modo la verdad es un alumbramiento que ocurre en un acontecimiento bajo una relación de encuentro, en la cual el objeto no solamente patentiza la forma que lo anima sino que distiende sus posibilidades interrelacionales. El ser humano no es sólo materia, como tampoco sólo espíritu. La verdadera humanidad sucede en el ámbito transobjetivo de la creatividad donde ambos elementos pueden conjuntarse de manera equilibrada, libre e inédita. La creatividad es el impulso para jugar. Y el juego es aquello que no es contingente, ni en el sentido objetivo ni en el subjetivo, por lo que tampoco es coercitivo externa o internamente. Lo humano o existencial requiere para su cabal desarrollo y perfección abrirse a sí mismo a la realidad exterior y verdadera con todas sus normas y reglas (algo no contingente sino necesario). La aceptación de la normatividad deja de ser coactiva cuando la Existenz dotada con la voluntad de co-creación encuentra una gama de posibilidades de acción y las escoge y realiza, es decir, las hace suyas. Esta sólo aparente creatividad se torna grácil, luminosa y expresiva cuando ambas corrientes de la realidad -sujeto y objeto-se interrelacionan de manera lúdica formando un sólo ámbito: un juego expresivo.

PAULA ARIZPE

Integrar significa ser libre

Como se ha visto, la *Existenz* se conforma en tanto espíritu a partir de la realidad objetiva, de las cosas materiales, unificándolas desde una perspectiva superior más libre y serena. Cuando la verdad empírica entronca con la verdad formal que da lugar a la ley de la necesidad, no se tensa por la abstracción disociante sino que se acompaña por la intuición inmediata de la creatividad.

Esta dialéctica de instalación en un horizonte o ámbito de comprensión de las realidades inmersas es paralelo a la dialéctica de la intuición y del discurso. Si por intuición se entiende la capacidad humana de penetrar de manera inmediata las realidades dotadas significación, y si el discurso se entiende como la sucesiva atención puesta a las diferentes perspectivas que estas realidades ofrecen, se puede observar una relación de mutua potenciación entre intuición y discurso, que nos lleva al reino de la intuición intelectual, siendo ésta tanto inmediata como indirecta (reflexiva). Esta original concepción puntualiza la mutua implicación de historicidad y verdad, temas medulares en la reflexión jaspersiana, donde, los elementos mediales son asumidos por el existente con ímpetu creativo y se convierten en vehículos transparentes de presencia de la realidad que median. Esta concepción postula el carácter dinámico-relacional de la verdad y del proceso cognitivo, y por tanto funda el encuentro con la realidad como un reto creativo.

90

Nada es más íntimo al hombre que aquello que colabora a su plenitud, que contribuye a su propia realización como persona, y el impulso que lo incita a ello. En este sentido, los objetos son penetrados por la *Existenz* de manera directamente proporcional a como ésta se deja penetrar por los objetos de la realidad en toda su profundidad. Es una potenciación mutua basada en el esquema apelación-respuesta o circularidad del juego: sumergirse en una realidad englobante significa responder positivamente a una instancia valiosa y apelante. En otros términos, cuando existe comunidad de ideas el reino de la realidad se

LA VERDAD EN JASPERS

torna familiar o habitable, es decir, pierde seriedad porque toma su tamaño adecuado; cuando se relaciona con la sensación y la necesidad pierde opacidad para convertirse en claro y simple.

Debido a su integratividad, el juego se ajusta y adapta constantemente, potencia la apertura mutua de posibilidades creativas. Crear calibrando las distintas posibilidades que la realidad abre a la *Existenz* es libertad auténtica. La seriedad cierra posibilidades; jugar implica "poner en juego" posibilidades de acción: ejercer la libertad.

La actividad lúdica supera el esquema sujeto-objeto, y en este hecho yace su profunda importancia ya que constituye un serio compromiso con la verdad. La auténtica seriedad al juego le viene de 'dentro', de la dialéctica juego-jugador, de la inmersión activa-receptiva del jugador en el ámbito de posibilidades que cada juego abre con su peculiar normatividad. El juego es serio porque es envolvente, el sujeto y el objeto son verdadera y comprometidamente uno dentro de un espacio y tiempo reales. Ésta constituye la verdad como totalidad aprehendida por la Existenz en el tiempo: El juego realiza en tanto es jugado; claramente no es un objeto, ya que lo que lo constituye no puede ser aprehendido por ningún intento especulativo. Un conocimiento tal sólo puede adquirirse en la profundidad de la experiencia lúdica. El jugador es un ámbito colmado de posibilidades de acción regido por normas lúdicas, y el juego es un ámbito de posibilidades de acciones con sentido que transforma al jugador en toda su integralidad. El carácter ambitalrelacional de la experiencia lúdica manifiesta su fecundidad en el orden de la praxis creativa. La realidad no está cerrada en sí misma sino que es precisamente un campo abierto para la creatividad interaccional.8 Éste es el significado que Jaspers intenta describir al usar el término "existencia posible": un ser que nunca es suficientemente pleno, que tiende a abrir su ámbito de realidad y que está llamado a ampliar su rango de acción en todas las direcciones. Por tanto, conceptualizado

⁸ "La disposición a una comunicación ilimitada no es consecuencia de un saber sino la resolución a tomar un camino en el ser-hombre. La idea de la comunicación no es utopía, sino fe", *op. cit.*, p. 146.

PAULA ARIZPE

de un modo integral, el ser humano es un ser ambital, abierto a desarrollarse mediante la constante fundación de relaciones comunicativas o ámbitos de juego.

Habitar: unidad en la diversidad

Así, la existencia se conforma mediante la creación de ámbitos. Esta empresa creativa presupone la permanencia que el 'habitar' implica. Todo lo valioso que el hombre realiza se debe a la permanencia, y para permanecer es necesario echar raíces en buena tierra, es decir: habitar. La creación humana de ámbitos -ámbitos de conocimiento, amistad, amor, arte, etc. - corre paralela a la creación de espacios físicos que son de cierto modo expresión del dinamismo humano del habitar. Estos espacios son genuinamente habitables cuando pueden recrearse por personas que los habitan cotidianamente. ¿Cómo es esto posible? Hay espacios dentro de los cuales el hombre se encuentra 'en casa', y en los cuales siente una sutil adecuación –absolutamente perceptible y dificilmente analizable que se da entre sus condiciones espirituales y el entorno. Ciertas viejas ciudades, plazas, atmósferas domésticas o sitios sagrados suscitan en el hombre un agradable sentimiento de equilibrio y armonía. Esta coordinación armónica se produce cuando el hombre recrea en su cotidianidad los espacios que estructuran la trama de su existencia diaria, con lo que convierte un espacio físico en verdadero ámbito humano. El espacio real, el único auténticamente humano es el configurado por una comunidad a través de su vivir cotidiano. No hay nada extraño en sentir un confortable estado de paz -fruto de la plenitud- al visitar algunas viejas ciudades creadas lentamente por sus habitantes, desarrolladas orgánicamente desde dentro hacia fuera, en conformidad con sus requerimientos intrínsecos o lógica propia. En la vida de una comunidad el espacio representa un papel análogo al del tiempo en una sinfonía: ambos constituyen un ámbito natural y necesario de desdoblamiento, un horizonte en el cual el hombre puede expandir sus posibilidades.

LA VERDAD EN JASPERS

Estos ámbitos no son 'dados' a la Existenz por ley natural; ésta tiene que fundarlos libremente en la tensa distensión que la vida en comunidad implica, ya que el espacio vital no es estático -como se piensa comúnmente- sino que se conforma por un entramado muy complejo de interrelaciones dinámicas y tensiones internas. La posible existencia debe decidir y así realizarse a sí misma para devenir Existenz: éste es el auténtico reino de la libertad. "El Ser-sí-mismo (Selbst) se relaciona con sí-mismo (Selbst) de una manera creativa": 9 éste es el reto humano. Este marco de interrelaciones constituye un orden, una ordenación, un sentido. El orden ha de ser aprehendido y revivido por el hombre que habita un espacio, si éste ha de ser rigurosamente 'habitable' debe producir tanto equilibrio como un sentimiento de paz sin provocar una relajación disolvente sino al contrario, una profunda integración del espíritu. Consecuentemente, cualquier estudio sobre el espacio se convierte en una alabanza al orden, entendido positivamente como una ordenación eminentemente activa. En este punto se conforma el círculo virtuoso: el dinamismo de la existencia humana confiere una ordenación y un sentido al espacio, y el espacio vitalmente estructurado hace posible una vida con sentido. La existencia es tal cuando se mueve dentro de un determinado espacio en el entramado de las interrelaciones humanas. Para el autor ésta es la razón por la cual el hombre se pierde inevitablemente en el magma amorfo de un mundo sin límites (existencia empírica), falto del sentido que sólo la inmersión creativa o la delimitación existencial confiere.

La existencia no puede vivir estática o pasivamente en un espacio: la *Existenz* tiene una necesidad originaria de insertarse activamente en un ámbito—envolvente—configurándose y comunicándose, con todo el dramatismo que su existencia implica.

Jaspers pretende delimitar la realidad ambital de la existencia, ya que éste es el único *situs* adecuado donde puede realizar las propias posibilidades: ejerciendo su libertad al encuentro con la existencia. Este encuentro con el propio ser es un contacto creador a nivel esen-

⁹ Philosophie, op. cit., vol. II, p. 32.

PAULA ARIZPE

cial. El hombre se encuentra inclinado originariamente a la fundación de nuevos ámbitos en colaboración con otros seres. Estos ámbitos son tan fuertes y valiosos como profundos sean los seres que los conforman relacionalmente; cuanto más cerca se hallen éstos de su propio origen, mientras más sí mismos sean. Así es como el ámbito de la libertad es ensanchado por la existencia. Por lo tanto, la creación de ámbitos dialógicos es la actividad primaria y más alta de la existencia: el ser humano deviniendo tal. El hombre es positivamente espacial porque tiene la capacidad de crear ámbitos de interrelación, para los cuales la distensión física representa sólo la plataforma material y obvia desde la cual construir o conquistar la existencia. Los ámbitos son el resultado de la acción configurativa del mundo, entendiendo a éste como un campo abierto de posibilidades no como un mero espacio físico.

Jaspers dejó claro que la empírica es sólo el presupuesto de la existencia posible. Y la posible existencia deviene *Existenz* en la lucha cotidiana de dirigirse, ordenando su libertad, hacia la trascendencia, es decir, creando ámbitos donde se realice a sí misma ampliamente. Por ello, la dinamicidad de la humana existencia está orientada hacia la creación de ámbitos. Para el autor, existir es ejercer la libertad, y la libertad en sentido absoluto es relacionalidad o comunicación.

La verdad como praxis creativa

Jaspers en *La fe filosófica* y *Filosofia* describe al salto (*Ursprung*) a la trascendencia como el núcleo de la realización de la existencia posible del hombre. Este salto que significa la suprema y radical inmediatez con lo real es el modo más eminente de existencia, y puesto que no está 'dado', como lo está el *Dasein*, debe hacerse de manera co-creativa a través de todos los modos de comunicación con los objetos de la realidad, es decir con lo envolvente (*Das Umgreifende*).

El autor muestra que las formas más elevadas de la realidad envolvente son aquéllas que requieren de la *Existenz* la comunicación por medio de los modos más vigorosos de creatividad para, en conse-

LA VERDAD EN JASPERS

cuencia, fundar los géneros más perfectos de inmediatez. Estos modos de inmediatez son sólo posibles en el corazón de una cercanía presencial y envolvente a través de una búsqueda confiada. Por otro lado, si el hombre en búsqueda de seguridad se acoge a métodos objetivos, adecuados tan sólo a realidades objetivas (mesurables, no envolventes, meramente problemáticas porque no comprometen) hace que la trascendencia desaparezca. ¹⁰

Por ende, *la verdad es un evento ineludible*. La verdad es inmersiva, co-creativa, lúdica, es un impulso a la acción/realización, nunca estática: La verdad es lo envolvente.

La comprensión de la verdad no es una mera técnica de interpretación, sino una praxis dialógica e interaccional en la cual la existencia se compromete libremente con la realidad y sus ámbitos. El hombre está abierto más allá de lo dado. Por ello, entre nuestra actividad comprehensiva y nuestra apertura a la totalidad hay una relación circular y creativa: Sólo tenemos que aventurarnos a existir creativamente.

⁹⁵

LA UTOPÍA DE PENSAR**

Ernesto Garzón Valdés***

Suele decirse que Max Scheler, filósofo preocupado por la objetividad de los valores morales, llevaba una vida personal no muy acorde con sus prédicas axiológicas. Ante el menor reproche por esta divergencia entre lo debido y lo actuado parece que respondía: "Yo soy como el cartel que indica el camino y, al igual que lo que ocurre en las carreteras, el indicador no las recorre." Un claro caso de disonancia cognitiva.

* Los trabajos incluidos en esta sección fueron leídos por sus autores con motivo de la presentación del libro de Carlos de la Isla, *De la perplejidad a la utopía* (México, Fontamara), celebrada en la Biblioteca Manuel Gómez Morín, con sede en el ITAM Río Hondo, el 8 de octubre de 1998.

** Este texto constituye el Prólogo de la obra presentada.

*** Universidad de Maguncia.

A lo largo de los años he conocido muchos 'indicadores', dispuestos siempre a señalar lo que debe hacerse pero reacios a practicar lo que ellos mismos sugieren o aconsejan. La adhesión retórica a los principios o reglas que propician los libera del esfuerzo de cumplir con lo, según ellos, debido. Pero he conocido también personas que, sin aspiración de santidad y con la parcialidad razonable que todos llevamos dentro, procuran acercarse al ideal que se han impuesto y transitan por la vida sin las estridencias de los mentores y con la humildad de los que saben las dificultades que es necesario superar para no sucumbir a la fácil excusa del cartel scheleriano.

Una de estas personas es Carlos de la Isla. Lo conocí hace casi una década en un cubículo del Instituto Tecnológico Autónomo de México. Me impresionó desde el primer mo-

mento la actitud de este hombre de sonrisa amable, sobria elegancia y sensatez de juicio. Después, en mis periódicas visitas a México, tuve oportunidad de conocerlo mejor y contar con el privilegio de su amistad.

Pero esto, que es mucho, no es todo. He leído también buena parte de sus escritos, algunos de los cuales se publican en esta antología. El lector es, por cierto, el juez último y cada cual pondrá su énfasis individual en los diferentes temas que aquí se tratan. Por mi parte, deseo destacar tres temas que, en mi opinión, están presentes en la obra de De la Isla y sirven como hilo conductor de su pensamiento: 1) la idea de la utopía como denuncia y anuncio, 2) la concepción de un humanismo universalista y 3) la propuesta de una educación para la libertad y la tolerancia.

1

Como es sabido, el recurso a la utopía forma parte de una noble tradición intelectual y la expectativa utópica ha sido siempre una actitud compartida por quienes aspiran a una superación del presente desde el diseño de un futuro. Porque el mundo no está totalmente realizado, el hombre puede proyectarse en la espera de lo aún no sabido o de lo aún no experimentado. La esperanza

existe porque la posibilidad aún no realizada afecta no sólo la conciencia humana, sino también el mundo real. Y la utopía esperanzada es también una expresión del rechazo del presente y una forma de rebelión frente a la precariedad de la situación actual. Que tal era el caso lo supieron muy bien los pensadores utópicos, desde Thomas Morus hasta Ernst Bloch. Por ello, la utopía es denuncia. Pero también es propuesta o, en la terminología de De la Isla, anuncio. Anuncio de lo aún no sido. de lo todavía abierto y factible. Este anuncio es una invitación también al ejercicio de la libertad y a la renuncia a una versión hacia el pasado, a lo recordatorio, a aquello que acusa rasgos de anticuario o de museo.

Un indiscutible mérito intelectual de Carlos de la Isla es el haber llamado la atención sobre el papel que debe jugar la universidad en la gestación de utopías esperanzadoras. La universidad no es una institución destinada a repetir lo ya sabido o a guardar lo conocido como almacén de la ciencia, sino el lugar donde se reflexiona sobre lo que todavía no conocemos exactamente a fin de expandir los límites del pensamiento en un dinámico proceso para descubrir lo nuevo que encierra lo ya dado. Tiene, por ello, razón de la Isla cuando afirma.

La universidad tiene derecho a disfrutar de paz si se afirma como utopía permanente, no en el sentido de la elaboración de modelos científicos y sociales muy hermosos pero imposibles, sino en el sentido en que la utopía plena es denuncia y anuncio [...] para ser en verdad libre y poder así denunciar, como juez insobornable, todo lo que haya que condenar en todos los niveles, desde el saber falso y el dogmatismo hasta las más sofisticadas falsificaciones de las estructuras sociales, políticas y económicas. Pero, al mismo tiempo, libre para anunciar las sentencias que se ajustan a la salud de sí misma y de la sociedad.1

O:

Utopía es un sueño de liberación, es la construcción atrevida de la esperanza. La utopía no se construye con certezas, su edificación no se sustenta en el dogmatismo profético. La utopía germina con frescura y casi ciego atrevimiento allí donde el espacio de la vida humana que-

¹ Carlos de la Isla, "Educación: ¿libertad o sometimiento?" Todas las citas pertenecen a trabajos incluidos en este libro (n. e.).

da tan estrecho que necesita ser ampliado, imaginado, creado.²

2

La utopía que propicia de la Isla no es sólo liberadora y antidogmática sino que también está imbuida por un inconfundible sentido humanista. En una época como la nuestra en la que está de moda la exaltación de la diferencia, la referencia a la comunidad como horizonte de la identidad personal y el renacimiento de los regionalismos como respuesta supuestamente eficaz a la dinámica de la globalización, no está de más subrayar lo que nos une a todos los seres humanos. La apología de la diferencia por la diferencia misma, la inclinación a tolerar todo tipo de juego cualesquiera que sean sus reglas, la creencia de que la identidad individual sólo puede ser entendida como derivación de una identidad social y la sacralización de la cultura parroquial de las regiones encierran el grave peligro de provocar un fraccionamiento belicoso a nivel nacional e internacional a la vez que cierra la vía de uno de los ideales más caros de sentirse fraternalmente unido con sus congéneres y no cree que las fronteras nacionales o regionales fijen límites a su respon-

² "De la perplejidad a la utopía."

sabilidad moral. A Carlos de la Isla le interesa más lo que une que lo que separa. Ello no significa desconocer las peculiaridades de cada sociedad o propiciar una homogeneización que ignore las necesidades propias de cada país. Lo que importa es buscar

un principio unificador capaz de vertebrar las infinitas divergencias de los intereses humanos. Ese principio unificador es el hombre mismo: el hombre es el único tema que logra interesar a todos los hombres cualesquiera que sean sus grados de inteligencia o sus modos de existir [...].⁴

O:

100

Ese substrato común de humanidad en la diversidad de personalidades es el fundamento de las semejanzas. Sin él no serían posibles las ciencias del hombre; es decir, es el sustento de validez de toda afirmación sobre lo humano que quiera ser científica y universal.⁵

³ "Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro."

⁴ "De la educación oficial conservadora a la utopía de la imaginación."

⁵ "La legitimidad hoy de algunos valores universales."

El énfasis en lo humano, en la creencia en que todas las personas poseen un núcleo compartido es, desde luego, lo que permite dar fundamento racional a deberes y derechos de vigencia universal, inmunes a las diferencias de raza, sexo o convicción religiosa. Es la base de toda moral que no pretenda ser nada más que la expresión de los hábitos y costumbres de una determinada sociedad.

Pero hay algo más: no sólo existe una humanidad compartida sino que la conciencia de esta humanidad puede contribuir a humanizar nuestro mundo y las creaciones de la inteligencia. Justamente en este siglo hemos asistido a las perversiones de la razón y contemplado con espanto hasta dónde puede conducir la racionalidad pura desprovista de todo criterio de razonabilidad. No pocos han abandonado, por ello, su fe en la razón y calificado de fatal extravío el proyecto iluministra. En las ciencias sociales y jurídicas, el postmodernismo, en sus diversas variantes que se extienden desde los Critical Studies y el comunitarismo en los Estados Unidos de Norteamérica hasta versiones confusas de una negación indiscriminada de las posturas analíticas en nuestras latitudes. ha contribuido a debilitar la fe en la Ilustración. Pero la salida no está, según creo, en la renuncia a la razón

sino en el intento de humanizarla, de dotarla de una mayor razonabilidad que nos permita evitar la perversión irracional, para usar una expresión de Georg Henrik von Wright. Carlos de la Isla está también convencido de que

sí es posible penetrar de *huma-nistas* la ciencia, la técnica y la investigación. [...] Sólo el hombre penetrado existencialmente de lo humano puede insertarse en la humanidad y éste podría ser el camino de la educación hacia lo humano.⁶

No creo que sea posible imponer límites al avance de la ciencia y del conocimiento. El postulado del saber prohibido dejó de ser válido a raíz de un mordisco de manzana; ni la curiosidad se agota nunca ni la naturaleza es inmune a la indagación del científico, una de cuyas tareas centrales parece ser justamente tratar de violar sus leyes o descorrer el velo de la ignorancia presuntuosa. Lo único que tal vez pueda hacerse es embretar el uso instrumental de la razón y tratar que no desborde el cauce de lo humanamente razonable. Y ésta es una tarea, como lo sabe y proclama de la Isla, de la educación

⁶ "De la educación oficial conservadora a la utopía de la imaginación." colectiva en las aulas universitarias que es donde justamente se practica el uso público de la razón que propiciaba Kant.

3

Si éste es el estado de la cuestión, parece también obvio que la misión de la universidad ha de centrarse en la formación del hombre libre y tolerante. La tolerancia que propugna de la Isla no es la tolerancia permisiva en la que todo vale sino una tolerancia cuyos límites están fijados por aquello que debe estar prohibido sobre la base de buenas razones. Y buenas razones son para de la Isla, entre otras, aquéllas que procuran ofrecer argumentos y programas para superar la injusticia de nuestras sociedades. En su ensayo "Es necesaria una nueva actitud ética en el mundo" presenta una crítica severa del estado de injusticia imperante en las sociedades de América Latina, con especial referencia a la de México. El lector atento podrá encontrar allí un análisis descarnado de la deficitaria situación de nuestros países. Carlos de la Isla asume la postura del universitario utopista cuya misión es denunciar y anunciar:

> ¿No se hacen las universidades cómplices de los males existentes cuando en vez de dedicar

más tiempo y más medios a la formación ética, al desarrollo de la imaginación, de la creatividad, de la invención, se empeñan en reproducir teorías y actitudes que refuerzan el sistema dominante? [...] La universidad tiene la obligación, desde el diálogo universitario, de denunciar y anunciar porque en esto consiste la construcción de la utopía creadora. [...] La universidad debe comprometerse con valores bien definidos, no sólo con el valor verdad que inspira la ciencia, sino también con la justicia, la igualdad, la libertad, la belleza [...].7

Algunos de los trabajos que se publican en este libro pueden entenderse como una dolorosa denuncia de nuestros males. Pero son una denuncia que no anula la esperanza de una salida sino que estimula su búsqueda. Son expresión de una conciencia crítica de la sociedad, es decir, 'elucidante y liberadora'. Quizás por ello, de la Isla no cede nunca al pesimismo aniquilante y emprende siempre el camino de la utopía para reacomodarse en la realidad que le toca vivir:

⁷"Es necesaria una nueva actitud ética en el mundo."

En el ambiente contemporáneo de temerosa incertidumbre y obscuridad, hay que conservar la luz que genera lucidez, que ilumina los caminos arriesgados que hay que recorrer, si no con certidumbre, al menos con dignidad.⁸

Y con dignidad ha recorrido y sigue recorriendo su camino Carlos de la Isla. Quien no lo conozca personalmente habrá de inferir a través de la lectura de este libro la existencia de un intelectual honesto, de un cabal profesor que ha sabido hacer de la universidad el centro de sus preocupaciones y que ha podido conservar la capacidad de soñar lo que aún no es sin nostalgias de lo sido.

Quienes lo conocen saben que las páginas que siguen son un fiel reflejo de su discreta sobriedad, de su modestia inteligente y de su pasión manifiesta por contribuir a una vida menos precaria, más auténtica y, sobre todo, más justa. Saben también que lo que escribe Carlos de la Isla no es retórica oportunista sino testimonio de convicciones profundas.

Por ello, este libro es un testimonio válido de una persona que transita por este, a veces desvalido y desgarrado, mundo nuestro de

^{8 &}quot;Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro."

América Latina con la conciencia alerta de nuestros males pero con la optimista confianza en el valor de la persona humana y en la posibilidad de cambiar, a través de la educación y la enseñanza, las estructuras que refuerzan el sometimiento y frenan la libertad. En este sentido, éste es un libro inquietante; es un llamado a combatir el 'amaestramiento' y la 'domesticación'. Es una invitación a realizar la más distintiva de las aptitudes humanas: pensar.

CARLOS DE LA ISLA: UN DISIDENTE ALADO

Luzelena Gutiérrez de Velasco*

Cuando en 1987, hace más de diez años, llegué al ITAM, por la generosa invitación del Dr. Rodolfo Vázquez, descubrí que me había equivocado. Creía, en aquel entonces, que mi tarea se reducía a fundar un Centro de Lenguas y a enseñar con muchos ánimos. Bien pronto, me di cuenta del engaño y fui descubriendo que en verdad había venido a aprender, con las y los alumnos y con mis colegas. Entre otros(as) muchos, tuve (y tengo) dos maestros excelentes: Luis Astey, siempre presente en nuestra memoria, y don Carlos de la Isla. De ambos he recibido enseñanzas para la vida, que son las que fundan el significado del futuro. Por esta razón, me congratulo al compartir una lectura de este libro: De la perplejidad a la utopía, que reúne algunos de los más destacados artículos y ensayos que Carlos de la Isla ha escrito a lo largo de más de

* PIEM-El Colegio de México.

veinte años. Todos sabemos que Carlos de la Isla ha sobresalido como maestro (con mayúscula) y como pensador universitario de primer rango, de manera que no hace falta insistir en estas características que lo distinguen en la turba multa. Cada uno y una podemos recordar anécdotas que describen a este filósofo de la educación, a este maestro. Yo quisiera traer a cuento sólo un recuerdo, acorde con la construcción de los textos que nos ocupan y revelador de la especificidad de este autor; en una junta de Facultad, en la que se discutía acaloradamente una cuestión vinculada con los principios universitarios, Carlos de la Isla, solitario y valiente, defendió los derechos de los marginados contra la opinión general, que favorecía a los privilegiados. Su voz se oponía al tranquilo consenso de la mayoría. En ese momento, el significado de su apellido se puso a funcionar en mi imaginación: allí estaba ese defensor de los

derechos humanos, solo, contra una mayoría aplastante. Entre los otros privaba un embeleso por el neoliberalismo y una convicción con respecto a las propuestas globalizadoras. Carlos de la Isla insistió en señalar los peligros que tales proyectos conllevaban. Ahora, al paso de los años, la realidad va dándole la razón a este 'disidente alado'. Con ese recuerdo en mente, me sumergí en la lectura de los textos que conforman este libro y que nos muestran a un Carlos de la Isla perplejo (en el momento de la contemplación que prepara el futuro) y que nos advierte de los peligros diversos en los que incurre nuestra civilización (civilizaciones). Sin perder su capacidad de asombro, conduce su reflexión hacia el mundo y hacia los otros. No es un pensador introspectivo, sino un filósofo que medita en torno a cuestiones que son cruciales en un mundo que ha dejado de lado el principio de ejes cognoscitivos, de los universalia, en favor de principios rizomáticos entre los que no se establecen jerarquías de valor.

Carlos de la Isla defiende algunos principios como condiciones fundamentales para la construcción de una utopía, en ese sentido del "hacer posible lo deseable". En la búsqueda de soluciones viables, desentraña la riqueza de una educación como conciencia crítica de la socie-

dad; una educación que prepare a los educandos para el pensamiento, para la imaginación, para la invención; en suma que los enseñe a valorar y actuar en un ámbito de independencia, autonomía y libertad. En sus argumentaciones, se opone a la enseñanza repetitiva, conservadora, memorista y no comprometida, como proceso de domesticación. Y, en la senda de educadores como Paulo Freire, privilegia la formación sobre la información y señala la misión universitaria vinculada con una dimensión social y una responsabilidad social. Asimismo, Carlos de la Isla combate en contra del reforzamiento que se da en algunos claustros universitarios, en tanto ahondan las diferencias sociales y las injusticias sociales. Estas reflexiones universitarias se despliegan sobre los campos de la ciencia, la empresa y alcanzan a la sociedad en su conjunto. En relación con la investigación científica, se enfatiza la urgencia de abandonar una supuesta neutralidad, que oculta los mecanismos perversos de nuestras sociedades, porque destruyen y matan, en el 'santo' nombre de la ciencia.

En el análisis de la empresa, Carlos de la Isla pone de relieve la imperiosa necesidad de llevar a cabo un empleo más justo y racional de los recursos—materiales y humanos y se une a las voces que, por todo el

planeta, claman por una distribución más equitativa de las riquezas reales y potenciales, que favorecen a tan pocos, en detrimento de las mayorías hambrientas, desempleadas, enfermas, ignorantes... La Universidad, la ciencia y la empresa, entendidas en esos términos, sentarán las bases para apuntalar un proceso de democratización. Carlos de la Isla cree y defiende una democracia en este final de siglo y principio de milenio. Sabe, con gran sabiduría, documenta y discute sobre la apremiante necesidad de hacer posible esa democracia inédita, con la mirada puesta en la utopía, contra el control y el dominio de unos pocos sobre los muchos. Defiende, y con razón, una utopía constructiva contra los poderes avasallantes del dinero, del dominio político y de la ignorancia. Por ello, De la perplejidad a la utopía recopila lecciones profundas sobre el presente y el futuro, que invitarán a los lectores y léctoras a emitir juicios sobre nuestras acciones privadas y públicas, porque todo pensar y hacer repercuten en la construcción de la utopía. Sin embargo, no hay utopía completa si no se denuncia y anuncia uno de los problemas más graves de nuestra época: el de la condición de las mujeres y las niñas en todos los ámbitos. Tengo la completa seguridad y confianza de que, con bondad, Carlos de la Isla habla y escribe

por todos, por todas, pero me atrevo a decir que su lenguaje nos ha incorporado -a las mujeres- al término genérico 'hombre', que ya no responde a nuestras exigencias. Indudablemente, en su recuento sobre la educación, incluye los planteamientos de Madeleine Arnot que se opone a la "educación indiferenciada" y pugna por una justicia social en la educación, que incluya a las mujeres. Y si me atrevo a enunciar este problema es porque sé que Carlos de la Isla escuchará mi reflexión, que defiende la equidad en los derechos y obligaciones para hombres y mujeres, con el respeto a nuestras diferencias. En el proceso de democratización subyace esa urgencia de la participación de las mujeres, como también de las y los marginados, de todas las etnias. Estoy convencida de que no estamos en desacuerdo, pero las palabras representan al mundo y, por ello, abogo por esa equidad con diferencia en la representación, que no se nos borre, ni se nos difumine, que no desaparezca el trabajo (doméstico o público) que realizamos las mujeres. Sí, quisiéramos que culminen la feminización de la pobreza, los altos índices de deserción escolar femenina, la violencia en contra de las mujeres, el ninguneo que nos opaca. Por esas razones, rehuimos la neutralidad y esperamos construir, junto con los

hombres, en estado de asombro y perplejidad la utopía que nos incluya. No queremos seguir repitiendo la pregunta que muchas y muchos nos hacemos: "¿por qué la diferencia sexual se traduce en desigualdades genéricas?".

Carlos de la Isla sabe y entiende estas cuestiones, por eso nos ha regalado la riqueza y la profundidad de sus enseñanzas en los artículos de este libro. Su disciplina, su espíritu crítico y su sabiduría se aúnan a su honestidad, su dignidad y su entereza. Por todo esto, si yo tuviera un sombrero, me lo quitaría para decir como los franceses y las francesas "chapeau, maestro".

DE LA PERPLEJIDAD A LA UTOPÍA

Juan Carlos Geneyro*

El título del libro que hoy comentamos, producto de preocupaciones y ocupaciones de un arquetipo de hombre, de universitario, de profesor, de ciudadano, de amigo, el Dr. Carlos de la Isla, condensa y expresa no sólo el ánimo y el sentido que impregna sus análisis y reflexiones, sino que también encaja en esta realidad de la globalización, que es al mismo tiempo, para unos pocos, virtual y para muchos cruda manifestación; crónica anunciada de la miseria y de privaciones de bienes indispensables que soportan miles de millones de humanos en el planeta.

Leía antes de ayer las conclusiones y advertencias de las autoridades del Banco Mundial, en la reunión anual de este organismo y del Fondo Monetario Internacional, con representantes de las finanzas de 182 países. Su presidente advirtió que:

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM. Los pobres no pueden esperar a que despertemos, probablemente tarde, para darnos cuenta de la crisis humana que nos rodea.

A su vez, el presidente de la junta de gobernadores del FMI y del BM, señaló que la crisis no es sólo financiera, es también crisis del dolor humano por el incremento de la pobreza. Las cifras vertidas en los informes instalan la perplejidad; sus palabras también, porque advierten ahora, pese a los no pocos anuncios y denuncias realizados con bastante anterioridad a esta crisis.

Igual concurre la perplejidad con los datos que aporta el último informe sobre Desarrollo Humano de las Naciones Unidas, dado a conocimiento público en días pasados; que comenta el Premio Nobel de Literatura Nadine Gordimer, en un artículo que titula "Los rascacielos del consumo". Un solo dato de este informe: el 20% de los países, que tienen los mayores ingresos en este siglo, con-

centran el 86% de la totalidad de los gastos privados de consumo, mientras que otro 20%, los países más pobres, contribuyen a ese gasto con el 1.3%.

Por estas y otras situaciones emparentadas, intuyo que el Dr. De la Isla decide iniciar su obra, compilación de trabajos que es necesario leer y releer desde la perplejidad para visualizar la utopía, con la siguiente conclusión:

Vivimos en un estado de incertidumbre y perplejidad. Parece que todo apunta hacia la necesidad de cambiar profundamente el presente y de inventar el futuro.

Yo sé, estoy seguro, que el ánimo y el sentido de esta conclusión del Dr. De la Isla, no son idénticos a los que sustentan la conclusión del presidente de la junta de gobernadores de las instituciones ya mencionadas, cuando dice, al igual que Clinton, que es importante reflexionar sobre una nueva arquitectura para el sistema financiero mundial. ¿Prevalecerá nuevamente la razón arquitectónica de quienes gestaron, apañaron, usufructuaron esa arquitectura soberbia y apolínea, que ahora está bajo sospecha de derrumbe?

¿Aun bajo el supuesto de que sea bien intencionada, esa nueva arquitectura seguirá sustentándose en el pensamiento único?, o con pensamientos como los del financista Soros:

> los mercados votan todos los días... fuerzan a los gobiernos a adoptar medidas impopulares, ciertamente, pero indispensables. Son los mercados los que tienen sentido de Estado.

Porque el Dr. De la Isla, dice:

La devaluación del hombre está presente en el libre mercado, que cuando se da entre desiguales genera las más ofensivas desigualdades; libertad de mercado que se transforma en libertad opresora de los débiles; está presente en la globalización (eufemismo del neocolonialismo) que, puesto en libertad el capital, se convierte en la estampida que arrolla por igual las culturas locales, los arraigos vitales, las soberanías y los costos de todas las dimensiones; la globalización que termina sometiendo al mundo a la plataforma unidimensional del poder y del mercado vulgar e inhumano que pone al alza el precio de las cosas y a la baja el precio de los hombres.

Cuando me disponía a escribir estos comentarios, recordé y releí partes de un libro que, titulado La conciencia de las palabras, compendia trabajos de otro Premio Nobel, Elias Canetti. En uno de ellos, "Realismo y nueva realidad" Canetti apunta: (Nuestro tiempo, nuestra realidad) "se ha transformado en proporciones tan monstruosas que el simple hecho de vislumbrar este cambio nos sume en una perplejidad sin precedentes". Distingue tres aspectos principales en esta transformación: hay una realidad creciente (lo viejo, lo nuevo, lo distinto, fluyen de todas partes); hay una realidad más exacta (producto de métodos científicos y de los procesos técnicos); y una tercera realidad: la realidad de lo venidero. En cuanto a ésta, señala que lo venidero se acerca más rápidamente:

Sus peligros son nuestra obra más característica; pero también lo son sus esperanzas. La realidad de lo venidero se ha escindido: por un lado la destrucción; por el otro, la vida mejor. Ambas opciones actúan simultáneamente en el mundo y en nosotros... Cada cual ve al mismo tiempo una figura oscura y otra clara que se le aproximan a una velocidad angustiante.

La perplejidad nos convoca, alienta el Dr. De la Isla, no desde el llamado de la desesperación, y por que no, de la impotencia, sino desde "la angustia que produce la tensión de las disyuntivas"; es un llamado al cuestionamiento, a la crítica, a la imaginación, a la acción comprometida, a la vocación por la utopía. Nos convoca, incluso, desde la agonía, porque es desde ella (según el sentido originario del término griego del cual deriva) que el autor emprende siempre esa lucha por lograr construir un mundo mejor; por ella y desde ella es que tiene sentido el papel protagónico que otorga siempre a la educación y en especial a la Universidad y a sus actores principales: profesores y alumnos. De ahí que sostenga:

Cuando una sociedad como la nuestra padece males que parecen insolubles, la Universidad es responsable de pensar, de imaginar, de construir utopías, de inventar... debe de tomar los datos de la realidad sin idealismos ni mistificaciones y someterlos a un muy serio análisis para poder, con autoridad y energía, denunciar los errores y vicios que deben evitarse y anunciar con conciencia lúcida los planos de solución... Apasionante reto para el universitario... a imagi-

nar con entusiasmo y sensatez, a crear perspectivas que contemplen no sólo respuestas a los obsesivos problemas económicos, sino respuestas más permanentes al sentido total de una existencia más humana.

Cuestiona siempre Carlos de la Isla a las universidades meramente reproductoras de teorías y modelos, ajenas al juicio crítico y como antes mencionaba, a la imaginación creadora. A la imaginación que *interviene*, diría Dewey, porque ésta tiene más potencial constructor de utopías que aquella que sólo *sobreviene* de manera azarosa y dispersa. Quiere nuestro autor, sin duda, evitar aquella sentencia del Hamlet de Archibald Macleish: "Hemos aprendido las respuestas, todas las respuestas: lo que ignoramos es el interrogante."

Por eso, entiendo, comparte ese ansia incansable que expresa un dicho de Bergamín, recordado por Juan Gotysolo en su artículo 'Palomos amaestrados': "mas vale pájaro en vuelo que ciento en la mano".

Lúcidos análisis, disyuntivas, denuncias y propuestas, comprende este libro, de nuestro amigo y maestro de la vida. Propuesta que me permito figurarla apelando a Nietzsche: o educamos para ese vuelo a la utopía, con mirada de pájaro, o educamos reproduciendo miradas de rana.

LECCIONES PARA ESPÍRITUS JÓVENES

José María Lujambio*

A mi profesor Carlos de la Isla, con infinita gratitud por su infinita generosidad.

Antes de empezar quiero agradecer profundamente a los queridos profesores Carlos de la Isla y Rodolfo Vázquez, por la invitación a participar en esta mesa de presentación. Es para mí un gran honor, por lo demás inmerecido, compartirla con profesores de la talla intelectual y humana de Ernesto Garzón Valdés, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Juan Carlos Geneyro y Alberto Sauret.

De la perplejidad a la utopía. Un gran título para la compilación de ensayos que se reúnen en el libro que hoy se presenta. Nos muestra de forma contundente el rasgo esencial del pensamiento de Carlos de la Isla: por un lado, su profundo asombro ante el terrible estado de nuestra civilización pero, por el otro, la firme esperanza de que es posible conducirla

* Estudiante de Derecho, ITAM.

por mejores senderos, los de la justicia y los de la libertad igual para todos.

De la Isla expone un pensamiento fruto de una profunda reflexión, al tiempo apasionada y serena, de años de experiencia académica y de un contacto permanente con la realidad que vive. No es una filosofía que se quede en la mera especulación; no es un conjunto de ideas para ser contempladas. Es una guía tanto para la actividad crítica como para la búsqueda de salidas a los oscuros túneles que constituyen los problemas de nuestro tiempo.

Partiendo de las ideas de grandes pensadores de nuestro siglo, como Bertrand Russell, Isaiah Berlin, Daniel Bell, Karl Jaspers, Jacques Attali, Eugene Ionesco o John Dewey, De la Isla desarrolla una lúcida, severa, y aun despiadada crítica a la situa-

ción del mundo actual. Su evaluación es en ocasiones cruda pero siempre certera. Sin embargo, De la Isla no es un catastrofista. Su propuesta es de un pesimismo, digamos, activo. Desemboca en la posibilidad de encontrar ideas frescas forjadas a través de la imaginación y de un uso razonable de la razón, las armas que el hombre posee para alcanzar la utopía.

En su obra *Una fe común*, John Dewey expresa una frase que seguramente De la Isla suscribiría: "Las metas e ideales que nos mueven se generan a partir de la imaginación. Pero no están hechos de sustancias imaginarias. Se forman con la dura sustancia del mundo de la experiencia física y social."

De la Isla rechaza tajantemente la vía postmoderna que niega cualquier papel a la razón y a sus frutos en la superación de la sociedad actual. Por el contrario, aboga por rescatar lo mejor de la herencia ilustrada: la crítica y el diálogo, y con ellos llevar a buen término la tarea tan postergada de realizar los valores de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

En De la Isla encontramos, pues, una estatura intelectual y moral para condenar, y un compromiso intelectual y moral para arrojar luz a la oscuridad.

De la perplejidad a la utopía es un libro escrito por un espíritu joven y dirigido a espíritus jóvenes, rebeldes, inconformes con el pasado y el presente, pero imbuidos por la esperanza de un mejor futuro. Carlos de la Isla es un ejemplo para quienes, siendo jóvenes, viven en la alienación, en la apatía y la indiferencia ante una realidad pletórica de iniquidades; es además una lección para los jóvenes que inexplicable y paradójicamente defienden de forma activa el *status quo*.

Tema central dentro de las reflexiones de Carlos de la Isla es el de la educación universitaria. El autor ve a la Universidad como un espacio privilegiado de cultivo del pensamiento. En la Universidad no se aprenden exclusivamente las artes de una profesión; se aprende el oficio más importante, el de hacer uso de la razón y así alcanzar nuestra dimensión de personas.

Por eso De la Isla es un feroz enemigo de la educación profética, vertical, autoritaria, impositiva de ideas y de valores, repetitiva y, en tanto tal, conservadora. La inmoralidad de esta educación radica en pisotear la dignidad de los educandos; sus consecuencias en la vida social se manifiestan en la perpetuación de la injusticia. En palabras de John Kenneth Galbraith, "la dictadura de las ideas retrae el pensamiento".

Como Norberto Bobbio, De la Isla es un firme defensor del ideal

liberal de la tolerancia; pero, igual que Bobbio, es fanáticamente intransigente con los fanáticos de cualquier signo por su afán de imponer planes de vida. Con mayor razón, si se valen del recinto de las aulas para indoctrinar y moldear conciencias.

Carlos de la Isla nos invita, en este libro, a inaugurar una educación dialógica. Dice Fernando Savater: "el diálogo es la gran escuela del espíritu, no sólo en el sentido de que lo enriquece con conocimientos que difícilmente podría haber obtenido de otras fuentes, sino también haciéndolo más vigoroso, más justo, más penetrante, más profundo". Es decir, el diálogo nos hace más civilizados y más humanos.

De la perplejidad a la utopía nos recuerda a los privilegiados estudiantes universitarios que debemos sentir vergüenza ante la situación de miseria y opresión que viven las grandes mayorías. Los universitarios no podemos convertirnos en meras mercancías que ingresan a un mercado de trabajo. Debemos aspirar a algo mucho más elevado: a inventar con imaginación, desde nuestra posición ventajosa en la sociedad, pequeños cambios que conduzcan a transformaciones de fondo.

Carlos de la Isla repudia la idea de una Universidad productora de profesionistas en serie, fabricante de títulos que aseguran lo que el sistema llama 'éxito'. En su ensayo "¿Educación para la libertad o para el sometimiento?", critica a los estudiantes que "juegan a la competencia individualista, liberal, y se fijan como meta llegar a ser el número uno (...), sin importar la calidad de los escalones que ascienden o las estrategias del camino, y olvidando, por supuesto, esa multitud innumerable y angustiada de la sociedad que nunca consideró a la Universidad como gratificación de egoístas".

El discurso del Profesor De la Isla tiene hoy un enorme valor para ofrecerle solidez a la incipiente democracia mexicana. La democracia requiere de la existencia de ciudadanos que piensen por sí mismos, que cuestionen, que propongan, si no como condición necesaria, sí como un elemento de vigorización y definitiva consolidación de la misma.

Para el autor lo fundamental en el proceso educativo es la formación, no la información. Mi experiencia como alumno suyo es que la cátedra que imparte es esencialmente formativa. Y aquí estoy cierto de hablar por los cientos de estudiantes que han tenido la fortuna de asistir a alguno de sus cursos, a quienes ha logrado abrir los ojos a las desgarradoras injusticias de nuestra realidad nacional y mundial, a los absurdos de la intolerancia y la sinrazón, a los excesos del poder, a los

peligros del fanatismo, a las mentiras del sistema. Pero al mismo tiempo, De la Isla ha sabido mostrar el camino de solución a estos males. Cumple él mismo con su caracterización del maestro como el guía que camina junto al discípulo, y que lo invita y anima a pensar y a descubrir por sí mismo. Don Carlos sabe enseñar a sus alumnos la vía para alcanzar su condición auténticamente humana; eso es lo que lo hace, junto con su generosidad y su cordialidad, un hombre tan querido. Este libro será de cabecera para quienes hemos tenido el privilegio de ser sus alumnos. Conservaremos con él un legado de lecciones para comprometernos, en palabras de De la Isla, con nosotros mismos, con nuestra sociedad y con nuestra historia.

MENSAJE DESDE UNA ISLA

Alberto Sauret*

Es para mí un honor estar invitado a esta mesa. Aunque no me parezco indicado para presentar su obra, acepté gustoso la invitación porque tengo el privilegio de disfrutar de la amistad del Doctor Don Carlos de la Isla.

En un cuento jasídico recuperado por Martin Buber, un joven invita a su condiscípulo a oír al maestro. Cuando el otro pregunta: 'de qué hablará', el primero le responde: 'Eso no importa, del maestro aprendemos hasta de cómo se anuda la sandalia'. Para mí Don Carlos es un insólito y genuino maestro, porque a su lado siempre estamos aprendiendo.

Con él he gozado de la fortuna de compartir no sólo mesas de libros, trabajo y estudio sino otras aún más sustanciosas, dadas sus nutritivas sobremesas —auténticos ágapes, y ágape es amor, mediador entre lo inmortal y lo perecedero.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM. En una de ésas, hace ya unos cuantos años, cuando apenas comenzábamos a conocernos, comentó que siendo muy joven había viajado por primera vez a Europa en barco sin experimentar náuseas. Imprudentemente entonces le repliqué que, dado su apellido, seguramente contaba con una amplia experiencia náutica prenatal.

Tengo la manía, mejor dicho, entre mis manías tengo la de andar jugando mentalmente con palabras e imágenes. Desde aquel día no he cesado de imaginarlo procedente de una isla, habitante de una isla.

Hoy estamos aquí para comentar su libro *De la perplejidad a la uto- pia*, título que en primer lugar hace pensar en la *Guía de perplejos*, donde Maimónides brinda una mediación entre la razón y la fe.

Para Platón lo ideal no es lo mejor, lo ideal es ideal, ejemplar. A la palabra utopía la acuña Tomás Moro para titular su famosa y ejemplar obra. Utopía es algo que no existe,

pero conviene imaginar y desear para proyectar mejor nuestros esfuerzos.

A Utopía la imagina Moro como una isla. Y "el lugar ideal para la utopía—dice De la Isla—es la Universidad, cuyo encargo esencial asignado por la sociedad sensata es pensar, pensar radicalmente, llevar a las aulas los problemas del mundo para someterlos al (...) análisis crítico y, después del juicio libre y limpio, construir utopías, inventar soluciones y, por supuesto, comprometerse con ellas".

Todo sistema político requiere de andamios imaginarios que lo sustenten, por eso el papel de los intelectuales siempre ha estado ligado a las relaciones entre saber y poder, pensamiento y acción, teoría y práctica, realidad y utopía.

La Universidad nació hace siete siglos y entonces no era asimilable a campus, laboratorios o profesiones. La institución universitaria es por principio y por origen un ente ideal, una comunidad de destino, una congregación de inteligencia y voluntades en la tarea de conocer, de pensar, de imaginar.

Desde entonces las vicisitudes padecidas por la Universidad han corrido parejas con las sufridas por el hombre de pensamiento, ambos víctimas del mismo proceso despedazador de términos, personas e instituciones. Correlativamente el ideal de sabiduría declinó al de conocimiento, para luego descomponerse en información.

Hoy, cuando a cualquier ocupación frente a una pantalla se le llama trabajo intelectual, y cualquier receta recibe el nombre de teoría, es tópico del antipensamiento acusar de utópicas a las utopías, convictas de impracticables, y condenarlas a un preventivo confinamiento.

Aunque el término 'intelectual' comenzaría a difundirse en la Europa de fines del siglo pasado, la labor subversiva y liberadora de la crítica a las instituciones que detentan el poder se remonta a Sócrates.

Hoy sofistas, mercenarios y vedettes pueblan la fauna clonada en los laboratorios de ingeniería genética mental en que han devenido las universidades (algunas). Ante esta 'prostitución de los intelectuales', con vocación socrática reacciona De la Isla:

"La gran defensa contra el totalitarismo es el poder de la razón, el poder moral de la Universidad. De ahí que sea tan importante que conserve su autonomía, su independencia y sobre todo su dignidad, es decir, su conciencia crítica incontaminada para juzgar a los demás poderes. Y es necesario decir que muchas universidades no han conservado esta independencia ni esa

dignidad que otorga la autoridad moral para juzgar; más aún, algunas universidades en el mundo entero se han convertido en parte de la estructura política o económica, es decir, han dejado de ser Universidades."

Es decir: todavía sí, pero siempre no. Ya no, pero siempre sí. Banalidad de los límites; ¡abajo la tiranía binaria!: Cuando la universidad instrumental reemplaza a la universidad fundamental, la universidad realmente existente sobrevive con calidad virtual.

Contra el simulacro nihilista de una permanencia puramente fantasmagórica, paradójicamente el principio de utopía es el refugio del principio de realidad.

Buscando esclarecer las relaciones de necesidad entre Universidad y Democracia, los interlocutores de De la Isla son tanto los perplejos como los fabricantes de perplejidad. Es muy grave que la Universidad renuncie a la misión de dirigir la sociedad; pero más grave aún resulta cuando ha perdido la cabeza, y la dirige mecánica e irreflexivamente, cuando es incapaz de pensarse a sí misma en su responsabilidad formadora y rectora.

Dice De la Isla: "Aquí utopía entraña dificultad y esperanza: dificultad, gran dificultad, porque la utopía educativa formaría personas con imaginación, creatividad, fuerte pen-

samiento crítico, sin temor al cambio. Y estas personas son un estorbo para los sistemas establecidos y para los poderes que los manejan."

Sí, 'dificultad, gran dificultad...' porque el poder de los intelectuales orgánicos, administradores de las verdades oficiales desde las aulas, es mínimo comparado con la influencia social descerebrante que ejercen figuras con omnipresencia mediática, como el periodista de opinión, el político profesional y otros demagogos, auténticos guardianes de la corrección terminológica.

Según el Banco Mundial, América Latina es la región con el mayor grado de desigualdad planetaria, donde durante las dos últimas décadas las personas que no pueden satisfacer sus necesidades básicas se han más que duplicado, alcanzando la cota histórica de 270 millones, sin embargo se nos sigue designando con la deformación técnica doctrinaria de 'países en vías de desarrollo'.

En América Latina, con o sin elecciones, el capitalismo es antidemocrático: la mayoría de la gente sobremuere presa de la necesidad y la violencia; pero los especialistas la evalúan como más rica y estable que nunca. Nunca, por cierto, ha sido tan sangrienta la contradicción entre democracia política y dictadura social. Democracia real exige economía en beneficio de las mayorías.

Si no se reconocen las relaciones causales entre opulencia e inanición se ha perdido el juicio, la capacidad de ver, no se vive en el mundo real.

Pero al arquetipo de nuestras democracias virtuales lo hallamos en las Naciones Unidas, donde el poder de veto arrolla al poder del voto, y el autodenominado Consejo de Seguridad, constituido por los mayores mercaderes de armas, decide la geografía, duración e intensidad de las guerras.

La función del doble discurso 'técnico' instrumentado por los especialistas es sabotear la comunicación interpersonal, minar el sentido común escamoteando palabras comprensibles, compartidas, y, en consecuencia, imposibilitar el entendimiento de lo que pasa en el mundo y de cómo funcionan nuestras sociedades.

Así, 'globalización' es la nueva presentación preservativa de un sistema basado en la explotación del prójimo y el extermino de la naturaleza, donde la catástrofe ecológica y el cotidiano exterminio silencioso de millones de pobres sin rating, se aluden con un término que haría morir nuevamente de envidia a los filisteos literales: 'externalidades negativas'.

Por el mismo procedimiento, 'liberalización' de un nuevo sector de la economía significa obediencia a otra imposición del FMI. Mientras que conferir mayor flexibilidad al mercado laboral, en buen romance podría traducirse como: quién sabe si mañana todavía tendremos trabajo.

Con el mismo estilo me explicaban en el banco que, contrariamente a mis temores, no estoy endrogado sino que me he convertido en inversionista, dado que he firmado documentos por mi deuda en UDIS, que técnicamente son 'unidades de inversión'.

Y en un orden menor, pero no en inocencia, se nos prescribe 'prohibido circular con sus carcachas reprobadas por no ameritar un flamante cero', con un amable "hoy descansan el 5 y el 6". O se nos exime de los antipáticos pagos, invitándosenos a que, según calendario, efectuemos nuestras oportunas 'exhibiciones'.

En este auténtico reino del revés, utopía es denuncia y anuncio de un mundo más derecho, más claro, más neto. Cuando las palabras insidiosamente institucionalizan la vergonzosa negación de su significado, en la utopía yacen las reservas de verdad y de honradez.

Una de las dictaduras más pertinaces de nuestro siglo es la de la teoría económica como paradigma ideológico dominante de las ciencias sociales. Cuando la política deriva ramplona especulación sobre costos

y beneficios, la sociedad queda reducida a mercado y los hombres repartidos entre mercaderes y mercancías.

Y en espera del derrame compensador, de la discreta mano invisible que regule el grifo del maná, aquí nos vemos entre salpicados por la culpa y chorreados por la mugre.

Opina Maurice Allais, premio Nobel de economía en 1988: "La teoría económica de los últimos 45 años es una sucesión de tesis dogmáticas, irrealistas, abandonadas una después de otras, un conjunto de puros sofismas basados en modelos matemáticos irrealizables, incapaces de prever y menos de explicar."

El criterio de distribución del premio Nobel de economía no valora el aporte teórico sino el ingenio técnico destinado a la mejor organización empresarial y a la obtención del mayor beneficio en la gran empresa privada. De las 100 economías más poderosas, 51 no pertenecen a países sino a corporaciones transnacionales.

Es tarea de la Universidad de nuestro tiempo que el pensamiento económico deje de pertenecer en exclusividad al universo conceptual capitalista, porque de la recuperación de valores excluidos por el cálculo econométrico dependen no sólo las posibilidades de una vida más variada e interesante, sino de la supervivencia sin más.

La ética, que con el advenimiento del capitalismo quedó excluida de toda teoría, debe reintegrarse no sólo como elemento de valoración sino también de explicación de lo social humano.

"La utopía germina con frescura y casi ciego atrevimiento allí donde el espacio de la vida humana queda tan estrecho que necesita ser ampliado, imaginado, creado", dice De la Isla. Lo cual me hace pensar en el personaje de Don Alonso Quijano, perplejo ante un mundo conmovido en sus valores a instancias de la modernidad, y utópico en la aventura de desfacer sus entuertos. Para De la Isla, decíamos, la utopía es creación que germina con frescura, no aplicación de fórmulas; a propósito Don Quijote tan sólo es ingenioso, no llega a ingeniero.

El ideal de democracia no es el de un fin acabado, sino el del medio por el cual la gente descubre y manifiesta sus derechos humanos fundamentales.

No acepto la figura de Don Quijote como imagen del fracaso, como la interpreta Kundera; porque sería como si hubieran fracasado Sócrates y Cristo. (Claro, a juzgar por el caso que les hacemos, el prestigio ejemplar de ambos se halla un poco devaluado; pero inevitablemente se nos aparecen en la utopía más mo-

desta que consigue colarse a nuestro escepticismo.)

Divinos, humanos, literarios, todos son símbolos que sobreviven victoriosos por encima de su muerte individual. Después de ellos sabemos que la vida puede ser mejor, y que en parte depende de nuestra audacia para soñar. Y para despertar.

Sócrates ha sido nuestro gran maestro de la confrontación verbal como método de pensar en conjunto, para la búsqueda de la verdad y para el acuerdo democrático, pero nuestra civilización de la imagen en tiempo real parece alejarse cada vez más del tiempo filosófico de la controversia coloquial.

Sócrates rechazó la escritura: palabra disecada, diferida, irrefutable. Quizá por su espíritu polémico, democrático y libertario Don Carlos de la Isla, como dice en su primera página, tampoco ha querido convertirse en hombre de letras. Me consta que, como pocos, es hombre de palabra, es decir, de hechos. El más digno que he conocido en este bendito país.

Pero no todas han de ser ponderaciones favorables para este hombre, que también tiene su lado oscuro. Su libro, como su persona, adolece de faltas graves y recurrentes. Todo lo que exhibe de ecuánime y discreto lo contrasta con arbitrariedad y desmesura a la hora de prodigar reconocimientos y elogios, como Uds. podrán comprobarlo, de entrada no más en su libro. Mas cabe una explicación que lo excusa: Don Carlos es un fundamentalista de la generosidad y un fanático de los amigos.

Por último, la imagen en su estado actual: Imagino al Doctor en la playa de su utópica isla lanzando mensajes —en botellas vacías que le facilitamos los amigos— para todos los náufragos, perplejos que se atrevan a salvarse compartiendo sus sueños de verdad y de justicia.

AGRADECIMIENTO

Carlos de la Isla*

Me siento profundamente emocionado por todas las expresiones bondadosas en torno a este libro. Sé muy bien que la percepción amistosa distorsiona la realidad. Confieso que más que satisfecho estoy agradecido: agradezco a mi esposa y a mis hijos porque siempre han respetado, alentado y auxiliado éste mi oficio de pensar y de fomentar modestamente la reflexión.

El Dr. Rodolfo Vázquez, sin previo aviso, reunió los ensayos de este libro. Yo me oponía a la idea de la publicación, porque siempre acepté la docencia como mi actividad preferida. No soy escritor. Todo libro, dice Borges, en cierto modo es sagrado, y yo respeto mucho esa cierta sacralidad. Acepté la publicación porque pienso que las utopías sobre educación, universidad, ciencia, ética, justicia social deben pensarse y repensarse en todos los tonos y esti-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM. los. Agradezco a Rodolfo Vázquez su bondadosa presión, su casi impositiva presión, su compañía en estos caminos del diálogo humano y, sobre todo, su excelente amistad.

Mi agradecimiento profundo a Don Ernesto Garzón Valdés por el tamaño intelectual y humano de su personalidad, que inspira e impulsa a la reflexión, a la inconformidad, a la superación. Le agradezco su prólogo generoso, la promoción de la utopía y, sobre todo, su honrosa amistad.

Mi agradecimiento al rector Arturo Fernández quien, a pesar de haberme sufrido hace algunos años en aquellas clases que pensaban y sufrían los problemas del mundo, apoyó con gusto y generosidad este libro y mi nombramiento de profesor emérito.

Agradezco a las autoridades y colegas del ITAM, con quienes discrepando hemos construido más que asintiendo.

Agradezco al Maestro José Ramón Benito haberme invitado a compro-

meterme con los objetivos excelentes de los Estudios Generales, y por su largo diálogo diverso y amistoso dirigido a la formación humana integral.

Algunas razones de mi agradecimiento al Dr. Alberto Sauret: sus arduas y muy valiosas labores de supervisión estructural del libro; las luces de *Permanencia del mito*,* luminosa permanencia minuciosamente significativa que muestra la fuerza de su pensamiento y de sus convicciones; el privilegio de su amistad.

Agradezco al Dr. Juan Carlos Geneyro la lucidez equilibrada de su percepción educativa y su diálogo sincero, cercano y cordial.

Mi sentido agradecimiento a José María Lujambio por su labor inconmesurable de lectura detallada y juiciosa del material y, sobre todo, por ser uno de esos pocos estudiantes que construyen la difícil esperanza de un México mejor.

A Margarita Aguilera por su bondad innumerable y por su agilísimo auxilio en la precisión de datos.

A las señoras Rosalía Calzada y María Esther Sedano por su eficiencia y amable disponibilidad en las labores computacionales.

Mi agradecimiento a toda esta institución que ha sido el recinto de

* De próxima aparición en la misma colección.

reflexión, de cuestionamiento, de diálogo libre y respetuoso en mi quehacer académico.

Agradezco también a la Dra. Ana Galán la deferencia de invitarme a inaugurar la colección de Filosofía y Cultura Contemporánea de Ediciones Coyoacán.

REVISTA DE FILOSOFÍA

93

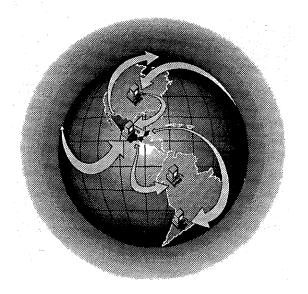
AÑO XXXI NUMERO 93 SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1998 ISSN 0185-3481

Edgardo Albizu EL LENGUAJE Y LA SEGUNDA OPORTUNIDAD DE LA CONSCIENCIA	252
María Rosa Palazón Mayoral ¿QUÉ ES UNA BELLA PERSONA?	272
Alain Jacques Vizier DESCARTES Y EL MATERIALISMO	287
José Rubén Sanabria BIOÉTICA, CLONACIÓN Y PERSONA	320
Gustavo Leyva Martínez EL NEOPRAGMATISMO AMERICANO: RICHARD RORTY	355
NOTICIAS	409
INFORMACIÓN	417
RESEÑAS DE LIBROS	423





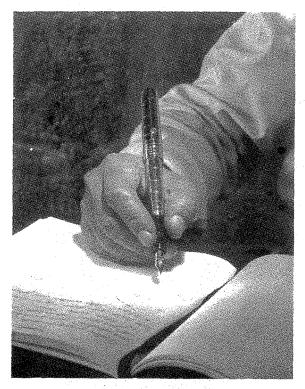
INFORMACION ESTADISTICA Y GEOGRAFICA DE MEXICO



A TRAVES DE

DIRECCION INTERNET http://www.inegi.gob.mx



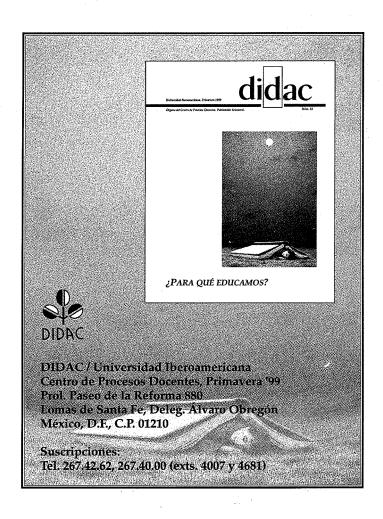


porque tenemos el valor de enfrentar una hoja en blanco...

en **uno**más**uno** tenemos un **compromiso** con **nuestro lector**, por eso le **ofrecemos** todo un año de **información con** el más detallado **análisis** desde diversos puntos de vista, por sólo 200 nuevos pesos...

; ; ; suscribase al 563-99-11!!!

unomásuno Lectura inteligente.





LA CASA DE Reservaciones: Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. 584-7597 y 584-3825

DE LO BUENO MUCHO

50%

DE DESCUENTO SÓLO EN ALIMENTOS Y PAGANDO EN EFECTIVO MÁS I.V.A.

•GRAN BUFFET• DE MARISCOS

Cortes de carne tipo americano Comida internacional y mucho más...

MÚSICA VIVA PARA BAILAR



AnáMnesis

Revista de teología.

AnérYnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMpasis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología, con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O.P. Apartado 23-161, Xochimilco. 16000 México, D.F. MÈXICO.

Suscripción anual (2 números):

- México: \$200.00 pesos, M.N.
- Otros países: US \$ 35.00.

NNLOGÍN

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a: Apartado postal 23-161

Xochimilco 16000 México, D.F.

MEXICO

Peridiocidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.



Vol. 3, Núm. 11, México, julio • septiembre • 1999

TEORÍA Y METATEORÍA Ernst Jünger y la violencia nazi (dos textos inéditos del filosófo alemán y un comentario de Víctor Farías

Dossier

LA MICROFÍSICA DEL PODER O LAS CARAS DE LA VIOLENCIA FIGURAS DE LA VIOLENCIA: VERTIENTES DEL RADICALISMO POLÍTICO Raymundo Mier

EL PROYECTO ILUSTRADO Y LÁ VIOLENCIA SOCIAL

María Teresa de la Garza

ENCIERRO Y VIOLENCIA María Laura Sierra

VIOLENCIAS DOMÉSTICAS *Pilar Calveiro*

ARTE, TRANSGRESIÓN Y VIOLENCIA Germán Plasencia

PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

MICHEL FOUCAULT

LA MIRADA DE FOUCAULT: EL LANCE TOPOLÓGICO

Francisco Guzmán Marín

FOUCAULT: LA PRIMACÍA DE LA GUERRA EN EL DISCURSO HISTÓRICO-POLÍTICO María Dolores París Pombo

LA ODISEA CRÍTICA DE MICHEL FOUCAULT

Arturo Santillana Andraca

Suscripciones: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO Tel. (01) 56 33 38 73, Fax (01) 56 33 38 59, e-mail: metapolitica@cepcom.com.mx Página web: http://www.cepcom.com.mx/metapolitica

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. XXX / No. 90 / México, diciembre de 1998

Artículos

MANUEL PÉREZ OTERO, On the Utility of Global Supervinience

GUILLERMO HURTADO, Realismo, relativismo e irrealismo

OLIMPIA LOMBARDI, Priogogine: ciencia y realidad

Discusiones

CLAUDE GRATTON, An Exorcism of an Evil Demon of Skepticism

DONALD DAVIDSON, Replies to my critics

Notas bibliográficas

CARLOS THIEBAUT, Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja [Carlos Pereda]

Libros recibidos

CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofia is published in April, August, and December. All correspondence should be addressed to CRÍTICA, Apartado 70–447, Coyoacán, 04510, D.F. México. e-mail: critica@filosoficas.unam.mx

SIGNO DE LOS TIEMPOS

¡La revista DIFERENTE, ACTUAL Y VERAZ!
En 36 págs. ORIENTACIONES SOLIDAS SOBRE
ECONOMIA, POLITICA, EDUCACION, FAMILIA, etc.
Los valores del Evangelio y de la Doctrina Social C ristiana aplicados a nuestra realidad.

Publicación Bimestral Suscripción anual \$100.∞

Si quieres profundizar más en esta temática suscríbete a:

CUESTION SOCIAL

REVISTA DE PENSAMIENTO UNICA EN MEXICO En 100 págs. Ensayos, Documentos, Comentarios y reseñas de libros acerca de lo social. Publicación Trimestral. Revista de colección. Suscripción anual $\$100.^{\infty}$

Promoción Especial:

Suscripción anual a las **dos revistas \$180.ºº Reciba un regalo sorpresa mencionando este anuncio**Envíe giro postal y sus datos completos a:

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

Pedro Luis Ogazón No. 56, Col Guadalupe Inn, 01020 México, D.F. Tels. 661-30-43, 661-56-12 Fax.661-42-86

En el D.F. llame y nosotros vamos.

DISEMSO

Revista de Metapolítica

Director Alberto Buela

Dirección Postal Casilla 3198 (1000) Buenos Aires - Argentina

Tel/fax: (54-1) 774-5829

Correo electrónico: bettybue@starnet.net.ar

Internet: www.pinos.com/disenso.htm

DOCTORADO

Programa

Doctoral

Latinoamericano

en Economía



Informes:

Tel. 5628 4011

Fax: 5652 6284

maesteco@master.ster.itam.mx

EN ECONOMÍA

El Doctorado en Economía del ITAM forma parte del Programa Doctoral Latinoamericano en Economía, el cual es un proyecto conjunto del ITAM (México), la Universidad de Chile (Chile) y la Universidad Torcuato Di Tella (Argentina), con características únicas en Latinoamérica. El Programa está orientado al desarrollo de la disciplina en la región, a través de la formación de investigadores con una fuerte solidez teórica y un conocimiento profundo de las economías de América Latina.

El Programa contempla que todos los estudiantes realicen estancias académicas en las instituciones participantes.

La planta académica reúne a más de 50 investigadores de las tres instituciones, lo que ubica al Programa como uno de los más importantes a nivel mundial.



