

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

75

INVIERNO 2005



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

75

INVIERNO 2005

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Carlos Mc Cadden,
José Manuel Orozco, Alberto Sauret, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas, Rossana Fuentes Berain,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez, Guadalupe Chabaud,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 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
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Tipografía en láser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Diseño de portada, fotomecánica, impresión y encuadernación: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S.A. de C.V., Chihuahua No. 23, Col. Tizapán, San Ángel, 01090 México, D.F.
Tel.: 5550 2516; 5550 4194 y Fax: 5616 3103 www.maporrúa.com.mx

ÍNDICE

TEXTOS

EL *OTRO* NIETZSCHE:
CIEN AÑOS DESPUÉS
Herbert Frey 7

EL ACEITE EN LA ANTIGÜEDAD:
LUMINOSO TRIUNFO DE LA PAZ
Amalia Lejavitzer 37

A LA FILOSOFÍA DESDE LA CIENCIA
Luz Chapa 53

SECCIÓN ESPECIAL

LA *CONCIENCIA SEMIÓTICA* DEL ESPECTADOR
Tatiana Sorókina 79

DIÁLOGO DE POETAS
José María Espinasa 101

CREACIÓN

BAHÍA DE BRISTOL, OCÉANO PACÍFICO
Daniel González Dueñas 105

NOTAS

UNIVERSIDAD Y EDUCACIÓN MORAL <i>José Antonio Ibáñez-Martín</i>	117
PASCAL Y LAS TRES PREGUNTAS KANTIANAS <i>Patricia Saporiti</i>	139
PARA UNA HISTORIA DEL PRD <i>Pedro Salmerón</i>	150

RESEÑAS

CAYO CORNELIO TÁCITO, <i>Anales, Libros I-II</i> <i>José Molina</i>	165
C. GÓMEZ Y M. SOTO (COORDS.), <i>Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente</i> <i>Reynaldo Sordo</i>	168
CARLO SAVIANI, <i>El Oriente de Heidegger</i> <i>Marcela Rodríguez Loreto</i>	175

EL *OTRO* NIETZSCHE: SU LEGADO CIENTO AÑOS DESPUÉS

*Herbert Frey**

“Clásicos son aquellos textos que sobreviven a sus interpretaciones”; así inicia Peter Sloterdijk, el filósofo alemán más polémico de la actualidad, su ensayo sobre el nacimiento de Nietzsche, que publicó en 1986 bajo el título: “El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche”. Y continúa: “Cuanto más son objeto de disección –los textos de F. N.– tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda es la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de la interpretación.”¹

Según esta definición de Sloterdijk, Nietzsche se convirtió ya desde principios del siglo XX en un clásico del pensamiento filosófico. En la historia del pensamiento europeo sólo existen muy pocos casos en los que una filosofía haya estado expuesta a mayores malentendidos que la de Friedrich Nietzsche. Y, simultáneamente, ha sido el pensamiento de Nietzsche el que acompañó al siglo pasado, el que se volvió indispensable para su autoreflexión y diagnóstico y el que, después de haber sido declarado muerto, se levantó de las cenizas como un ave

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

¹ Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, 1986, Frankfurt aM, Suhrkamp, p. 13.

fénix y permeó todos los ámbitos de la vida intelectual. Esto tuvo y tiene relación, probablemente, con el hecho de que Nietzsche, como nadie antes de él, abordó un cúmulo de temas de la tradición europea, desde perspectivas totalmente nuevas, sin comprometerse finalmente con ninguno de ellos, de tal manera que, desde el principio, abrió la puerta a una historia de la recepción, que se esforzó por sacar a la luz el contenido auténtico de su filosofía. Lo que aquí se olvida, es el hecho de que no existe un solo Nietzsche, un auténtico Nietzsche, sino que la complejidad del fenómeno Nietzsche sólo puede ser descifrada por una multiplicidad de interpretaciones que, abordadas desde diversas perspectivas, tienen la misma validez. Esto, naturalmente, no quiere decir que cada interpretación de Nietzsche pueda ser construida al azar. La construcción narrativa está sujeta a la facticidad del texto y es corregida por él; y en ciertas circunstancias falsificadas, por lo que existen interpretaciones incorrectas.

8 | Pero las posibles interpretaciones sobre un número constante de textos de Nietzsche y, con ello, la cantidad de aquellas que tienen la posibilidad de ser reconocidas como factibles y correctas es, en principio, indefinida. Cuál logre imponerse definitivamente, depende de las estructuras de poder, del clima del pensamiento y de las corrientes intelectuales prevalecientes en aquellos países donde se realizan estas interpretaciones. Por lo tanto, las interpretaciones de Nietzsche constituyen siempre un *modus* del presente; es cierto que existen interpretaciones pasadas, pero la interpretación actual es siempre un fenómeno del presente.

Uno de los más recientes intérpretes de Nietzsche, Pavel Kouba, tradujo esto en una fórmula sencilla: “Por eso no estamos en búsqueda de una interpretación correcta, definitiva, de Nietzsche, sino más bien estamos buscando a un Nietzsche que pudiera ayudarnos a entender más claramente nuestra situación.”² Así, en la actualidad no se trata de llevar a cabo una interpretación anticuada de Nietzsche, sino de actualizar su pensamiento en función de los problemas que se plantean el día de hoy.

² Pavel Kouba, *Die Welt nach Nietzsche*, 2001, Munich, Wilhelm Fink, p. 13.

Ciertamente, en cada interpretación de Nietzsche ha habido y hay un problema que más bien dificulta el acceso a su filosofía. El filósofo americano-alemán, Walter Kaufmann, resaltó atinadamente este punto: “Los libros de Nietzsche son mucho más fáciles de leer, pero mucho más difíciles de entender, que los de casi cualquier otro pensador.”³

Nietzsche se lee con facilidad: gracias a su lenguaje magistral capta la atención de sus lectores y los atrapa en su embrujo. Esto se hace patente desde los títulos de sus libros, cuidadosamente planeados y, con frecuencia, perspicazmente seleccionados. Sean mencionados aquí tan sólo dos ejemplos, que casi se han vuelto proverbiales: *Humano, demasiado humano* y *Más allá del bien y del mal*. En la vida cotidiana estos títulos se vinculan con diferentes percepciones, que mayoritariamente se quedan en la superficie. De esta manera se pasa fácilmente por alto que los títulos aluden a temas fundamentales de la crítica metafísica y de la filosofía moral y que, con ayuda de ellos, Nietzsche quería inducir hacia un pensamiento crítico.

Nietzsche es difícil de entender: arroja a sus lectores a un laberinto de vías de pensamiento. En su obra existen provocaciones cuya fuerza de ataque es casi imposible de enfrentar; pero también paráfrasis cuidadosas de relaciones complejas. En sus escritos pueden encontrarse tanto críticas profundas a la tradición filosófica como reducciones psicológicas simplificantes de las posiciones expuestas. Si en unos pasajes hallamos incursiones despiadadas en las condiciones del pensamiento y la acción, en otros encontramos la renuncia a un pensamiento sutil, en beneficio de modelos más simplificados para una futura actuación humana. Con ellos se vincula la exigencia de lograr, sin cortapisas, una vida vigorosa; pero, no con menos frecuencia, precavidas paráfrasis de relaciones complejas. Todo ello escrito en un lenguaje fuertemente expresivo y de fácil retención, que se rehúsa a la unicidad conceptual. Con elevadas pretensiones, desafiante y exigente, también, proclamativa, pero sobre todo con una incitación

9

³ Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph. Psychologe. Antichrist*, 1988, Darmstadt, Wiss. Buchges, trad. J. Salaquarda, p. 84.

hacia lo nuevo, así se presenta esta forma de filosofar. Detrás de estas ‘fuertes y memoriosas palabras, tesis y consignas’ de Nietzsche, en todo caso, se encuentra, como escribe Reinhard Maurer, ‘otro Nietzsche’, diferente al que se ofrece en primera instancia. Al ‘estrato medular de la filosofía de Nietzsche’, sólo accede “aquel intérprete que no se queda adherido a palabras fuertes”.⁴ En consecuencia, la filosofía de Nietzsche siempre requiere de una interpretación que se oriente más bien hacia el espíritu de su pensamiento y no que se atenga a la literalidad de lo escrito.

Hoy en día, todavía sigue siendo vigente lo que postuló Thomas Mann en su conferencia “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”, dictada en junio de 1947. En ella le atribuye a Nietzsche un elemento de profunda ironía, ante el que la comprensión de un lector común necesariamente habrá de fracasar. Lo que para Thomas Mann ofrece Nietzsche “no sólo es arte –arte, también, es leerlo; y ninguna torpeza o rigidez son permisibles, mientras que todo tipo de astucia, ironía y reserva son indispensables para su lectura. Quién toma a Nietzsche ‘en sentido estricto’, literalmente, quien le cree, está perdido”.⁵

10 | Es comprensible que la multiplicidad de formas en que Nietzsche se dirige a sus lectores habría de encontrar una recepción que necesariamente se despliega en un amplio abanico. Condujo en direcciones diversas, según los aspectos de su pensamiento que se recogieran o se desecharan. En cualquier caso, en torno del debate sobre Nietzsche surgieron las más agitadas turbulencias del mundo intelectual europeo. La historia de la cultura del siglo XX se vio profundamente influida por él; prácticamente no es posible encontrar un hombre importante en la poesía, la literatura y las artes plásticas, que no se haya visto motivado de alguna manera por su pensamiento. En este aspecto, indu-

⁴ Reinhart Maurer, “Der andere Nietzsche: Gerechtigkeit contra Utopie”, en *Aletheia*, 1984, Berlín, núm. 5, p. 9.

⁵ Thomas Mann, “Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, en Th. Mann, *Schriften und reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, 1968, Frankfurt, Fischer, t. 3, p. 45-6.

dablemente, la importancia que Nietzsche le confiere al arte juega un papel esencial.

El que Nietzsche haya cobrado peso en la filosofía sólo a partir de los años treinta del siglo pasado, tiene causas que se vinculan con el estilo aforístico de sus textos; pero más, todavía, con el hecho de que no ‘amarrar’ los ‘conceptos’ que utiliza, por lo que no se les puede ‘definir’ en el sentido habitual. Desde esta perspectiva, en él no existen conceptos. Uno debe dejarse guiar a través de sus palabras hacia las circunstancias que expone. Y a ellas se llega si uno lee y relee sus textos, para poder ‘comprender’ lo que dice.

La comprensión de los textos de Nietzsche, empero, no sólo depende de la situación histórica de sus intérpretes, sino también de su pertenencia a un determinado espacio cultural, a la tradición de un país. Sobre esta correlación insistieron tanto la teoría de la Estética de la recepción como también H.G. Gadamer, quienes sostuvieron que una obra de arte literaria o filosófica no aparece como un objeto estético acabado, con un significado inherente fijo, sino que debe ser percibida y comprendida por un intérprete. Este proceso de interpretación se ve influido por la situación histórica específica del lector, dado que en el curso de la lectura el horizonte del texto establece un diálogo con el lector. Lo estético, por lo tanto, se caracteriza aquí por el carácter procesal de un acontecimiento interactivo de comprensión, cuya raigambre histórica, en cada caso, es insoslayable. Pero, dado que en el transcurso de la historia se arriba al fenómeno del cambio de horizonte, los significados y las evoluciones de los textos, en general, se modifican. Con ello, empero, la Historia de la recepción se convierte en parte integral del trabajo sobre la obra de un autor.

Hans Robert Jaub define a la Historia de la recepción como el despliegue sucesivo del potencial intelectual depositado en una obra, actualizado en sus etapas históricas de recepción, que se abre al juicio interpretativo en tanto logre consumar, de manera controlada, ‘la fusión de los horizontes’ en su encuentro con la tradición.⁶

⁶ Metzler Lexikon, *Literatur und Kulturtheorie*, 2001, Weimar, Metzler, p. 551.

Si se toman como válidas las tesis de la Teoría de la estética de la recepción, entonces resulta de gran interés dar seguimiento a los cambios de significado que han sufrido las interpretaciones de la obra de Nietzsche desde 1900, así como a las diversas formas de lectura que determinaron la interpretación de Nietzsche en cada país.

En los primeros decenios posteriores a su muerte, Nietzsche, apostrofado como filósofo poeta, tuvo presencia sobre todo en los círculos literarios de Europa. No sólo imprimió sus huellas en las obras de Musil, Rainer Maria Rilke, Stefan George, Hoffmannsthal, Döblin o los hermanos Mann; también en Francia se percibe su influencia por todas partes. Sólo hay que pensar en André Gide, André Malraux, Albert Camus o George Bataille.

En los países anglosajones pueden encontrarse las huellas del pensamiento de Nietzsche en George Bernard Shaw, James Joyce, Jack London y Eugen O'Neill. En Escandinavia se puede pensar en August Strindberg y Kunt Hansum como influidos por él. Y, en el espacio cultural iberoamericano, las huellas de nuestro filósofo pueden descubrirse en las obras de Ortega y Gasset, Alfonso Reyes, Octavio Paz, Antonio Caso, Jorge Luis Borges; o también en filósofos como José Gaos y Eduardo Nicol.

12

Nadie ha celebrado con un gesto más enfático la influencia que ejerció Nietzsche sobre toda su generación que Gottfried Benn. Él resumió las impresiones que dejó Nietzsche en su generación de la siguiente manera:

De hecho, todo lo que mi generación discutió, todo lo que discernió interiormente; se puede decir, todo lo que experimentó, todo lo que desmenuzó, ya se había expresado y agotado en Nietzsche, ya había encontrado formulación definitiva; todo lo demás era exégesis. Su arriesgado estilo tormentoso y relampagueante, su inquieta dicción, el negarse a cualquier idilio o motivación común; su planteamiento de la psicología de las pulsiones, de lo constitucional como motivo, de la fisiología como dialéctica –‘el conocimiento como afecto’–, todo el psicoanálisis, todo el existencialismo, todo eso es obra suya. Como se

evidencia cada vez con mayor claridad, él es el gigante con alcance más amplio en la época posterior a Goethe.⁷

No fueron, por lo tanto, los filósofos imbuidos de la pretensión de la científicidad, sino más bien aquellos que tenían la sensibilidad del tiempo e inteligencia para visualizar las posibilidades de experimentación del arte, más todavía los artistas mismos, los primeros en reconocer la importancia de Nietzsche. En su gran novela moderna-contemporánea, *Doctor Fausto*, Thomas Mann delinea a Nietzsche, de manera fácilmente identificable, como una figura clave.

La cercanía de los artistas hacia Nietzsche seguramente tiene que ver con el carácter literario de su obra. Como autor de ensayos y aforismos, Nietzsche es uno de los estilistas más brillantes de la lengua alemana; elegante, atrevido, ágil en la filosofía como prácticamente ninguno; comparable, si acaso, con el ensayista Heinrich Heine.

Con *Así hablaba Zaratustra*, redacta un libro extraño, medio parodia de Evangelio, medio Evangelio nuevo, que evoca la doctrina de Buda: un libro que oscila tanto entre la liviandad y *el páthos*, como entre maestría y arte. Aquí encontró una época que se había tornado insegura y que, por lo tanto, trazó su futuro con grandes gestos a la par que expuso su programa: la posibilidad de una modernidad que no sólo fuera ilustrada y desencantada, pero tampoco solamente la época póstuma de un pasado romántico.

Nietzsche, por lo tanto, es una figura clave para la comprensión de la modernidad. Y en ello, el aspecto artístico de su obra no sólo es una cuestión de estilo y de género, sino mucho más una cuestión de perspectiva.

Se trata de alguien que no cree estar parado sobre el suelo seguro de conceptos y categorías establecidos; que no desarrolla o corrige las opiniones de otros desde el protegido ámbito de la ciencia habitual. Pero tampoco un filósofo, en el sentido clásico, que contempla reflexi-

⁷ Gottfried Benn, "Nietzsche nach fünfzig Jahren", en G. Benn, *Gesammelte Werke*, 1989, Stuttgart, Dieter Wellershof, vol. I, p. 482.

vo el mundo y que persigue para sí el desarrollo del pensamiento, como lo hizo Hegel, el último restaurador creíble de la teoría clásica.

Con Nietzsche escribe alguien que se abandona a su propia época, como un hombre susceptible al Foehn [efecto Foehn: fenómeno de inversión térmica, n.r.]. Con ello también coincide que Nietzsche era sumamente sensitivo, en el sentido más inmediato de la palabra; enfermizo, torturado por la migraña muchas veces hasta niveles insoportables.

Como intérprete y descriptor de su época, Nietzsche es más reactivo que observador soberano; su distancia hacia lo que ocurre es siempre sólo relativa y temporal y susceptible a la revisión; sus categorías y conceptos parecen herramientas que siempre vuelven a revelarse como problemáticas.

Nietzsche es un filósofo bajo condiciones circunstanciales, por lo que, como afirmara alguna vez Ernst Jünger, ‘la obra se parece mucho a la bitácora’.

Son notas de un viaje por mares en los que la fuerza del remolino se vuelve perceptible y los monstruos emergen. Vemos al timonel replantear su ruta y su destino, mientras sus instrumentos caen en llamas paulatinamente. Analiza los caminos posibles, las rutas extremas, ante las que luego la razón práctica habrá de fracasar. La comprensión intelectual de la catástrofe es mucho más pavorosa que el incendio real. Es la osadía sólo de aquellos espíritus muy atrevidos y resistentes, que son capaces de enfrentar las dimensiones, aun cuando no el peso del proceso. Sucumbir de esta manera era el destino de Nietzsche, cuya lapidación hoy se considera de buen tono. Tras el terremoto, se derriban los sismógrafos; pero no se puede hacer pagar a los barómetros por los tifones, a menos que uno quiera ser contado entre los más primitivos.⁸

Tal reza, no sin la resonancia de experiencias equiparables, el prólogo escrito por Jünger a la colección de diarios titulada *Strahlungen* (*Irradiaciones*). Como intérprete de época, Jünger es uno de los sucesores más importantes de Nietzsche, al retomar sus impulsos y

⁸ Ernst Jünger, “Vorwort zu: Strahlungen”, en E. Jünger, *Sämtliche Werke*, 1979, Stuttgart, vol. 2, p. 13.

articularlos transformados a las circunstancias de su propio tiempo. Y también existe una similitud en lo que concierne al estilo, al gesto; la inclinación hacia lo sentencioso, hacia los aforismos; el amor por la moralística francesa y por la cosmovisión escéptica de autores como Montaigne y La Rochefoucauld.

En todo caso este escepticismo, esta reserva ante los críticos y las tendencias dominantes, para los que Nietzsche alguna vez acuñó la palabra ‘intempestivos’, no constituye ninguna garantía de poder sustraerse a los efectos de la época propia. La imagen del sismógrafo o barómetro expuesta por Jünger, sugiere ciertamente, por un lado, la exactitud e incorruptibilidad de un proceso de medición, independientemente de lo drásticas que sean las condiciones a que se vea expuesto. Pero por otro, al igual que en la obra de un autor sismográfico, en el sismógrafo se registran todos los sacudimientos, las turbulencias de su existencia histórica. Aun cuando la descripción de una época no es posible sin la distancia de lo ‘intempestivo’, de todos modos se encuentra sujeta a su propio tiempo; las vías y perspectivas abiertas por él, su estilo, sus posibilidades de articulación.

Sin embargo, esta forma asistemática, aforística de la filosofía de Nietzsche, fue comprimida en un sistema que la convirtió en apología de la violencia más cruda, en glorificación del simple y puro poder. Bajo la dirección de Elisabeth Förster-Nietzsche, el Archivo Nietzsche ideó una obra principal del filósofo, con el título *La voluntad de poder*. Apareció en 1901 en una versión abreviada de dos tomos, y luego en 1906 y respectivamente en 1911, en la edición de cuatro tomos que ‘hizo época’. Ésta consistía en una compilación de los escritos póstumos de Nietzsche, correspondientes al final de los años 80, que acabó siendo presentada como su obra principal. Con esta interpretación parcial de las obras de Nietzsche, el Archivo Nietzsche, bajo la dirección de la hermana del filósofo, se aproximó cada vez más a los círculos nacional-socialistas y de derecha, hasta sustentar al final activamente al Nacionalsocialismo. Como lectura obligatoria que los soldados alemanes portaban en sus mochilas, Nietzsche alcanzó durante la Primera guerra mundial un auge fantástico. La edición de guerra

del *Zarathustra* se vendió en más de 150 mil ejemplares y la creciente fama de su hermano le valió a Elisabeth el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Jena, con motivo de su 75° aniversario en 1921.⁹

Lo que en todo caso no alcanzó, a pesar de las cuatro postulaciones presentadas por círculos de amigos (1908, 1911, 1914, 1922), fue el Premio Nobel en Literatura. El 31 de enero de 1932, Adolf Hitler hizo su visita inaugural al Archivo y, a partir de entonces, fue recibido cordialmente varias veces por la hermana de Nietzsche; a esto contribuyó que Elisabeth Förster y sus colaboradores hubieran expresado abiertamente sus simpatías por Hitler y por Mussolini, lo que provocó que Romain Rolland y Oswald Spengler se retiraran de la Fundación del Archivo Nietzsche y de la Sociedad de Amigos del Archivo. En 1935, Hitler estuvo presente en el entierro de la hermana de Nietzsche, lo que reforzó considerablemente la apariencia de Nietzsche como filósofo de Estado del Nacionalsocialismo.

La observación de que los dirigentes del Nacionalsocialismo apenas si habían leído a Nietzsche, es aplicable tanto a Hitler como al principal propagandista del Tercer Reich, Alfred Rosenberg: “Como lo demuestran las investigaciones más recientes, Nietzsche les era a los fundadores del Nacionalsocialismo prácticamente ajeno.”¹⁰ Ésta es la afirmación de Mazzino Montinari, quien en los años sesenta junto con su profesor Giorgio Colli, se dio a la tarea de compilar una nueva edición conjunta de los escritos de Nietzsche depurada de las falsificaciones de su hermana, y que hoy en día constituye la única edición válida para todas las interpretaciones de Nietzsche.

La obra de Nietzsche superó en forma soberana tanto la valoración proveniente desde el Nacionalsocialismo como la crítica marxista. Si se mira con atención, en ambos lados pueden observarse posiciones muy diversas, que tienen algunos puntos en común. De un lado, la interpretación de Nietzsche hecha por Alfred Baeumler, quien reclamaba al filósofo para la ideología nacionalsocialista, fue la que tuvo mayor inci-

⁹ Klaus Goch, “Hexe und Königin Elisabeth Nietzsche – ein kleines Psychogramm”, en *Nietzscheforschung*, 1998, Berlín, Akademie, vol. 4, p. 302.

¹⁰ Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, 1982, Berlín, NY, de Gruyter, p. 169.

dencia; del otro, con una valoración totalmente opuesta, la del teórico marxista húngaro Georg Lukács, quien también remitió a Nietzsche al nacionalsocialismo. En una brillante disertación, Montinari expuso en forma contundente la parcialidad que podía encontrarse, en la misma medida, tanto en la interpretación de Baeumler como en la de Lukács.¹¹ Su manejo del filósofo mostraba también rasgos similares, porque Lukács se orientó polémicamente a partir de la imagen que Baeumler presentaba de Nietzsche.¹² Según Baeumler, la ‘unidad’ en el pensamiento de Nietzsche no se hace todavía evidente en los escritos que él mismo publicó en vida, sino que apenas fue alcanzada en sus notas póstumas.

Baeumler enfatizó expresamente como sistema de compilación ‘la voluntad de poder’ elaborada por la hermana de Nietzsche y Peter Gast. Antes de esta ‘obra’, sostuvo que todo aquel que “quisiera seguir sustentando la leyenda del cambio continuo” tenía que justificarse.¹³ Baeumler reduce a nuestro filósofo a un ‘resultado’ concreto, a partir del cual pretende poder diferenciar, de modo sistemático, lo ‘esencial’ de lo ‘no esencial’ en Nietzsche. Así, su filosofía se ve unificada de tal manera, que ya desde principios de los años treinta posibilitó a Baeumler afirmar que “la filiación nórdica de la naturaleza de Nietzsche”, expresada en la doctrina de ‘la voluntad’, procura al germanismo su ‘más acabada expresión’.¹⁴ Según Baeumler, en lugar de la filosofía moral burguesa, Nietzsche establece una filosofía de la voluntad de poder, que él pretende hacer válida como una filosofía de la política. Lo que en Nietzsche se interpone a esta filosofía política es eliminado de su supuesto ‘sistema’. Lo mismo le ocurre a la idea del eterno retorno, que Baeumler remite a una ‘experiencia’ muy personal de Nietzsche, totalmente irrelevante para su filosofía.

17

¹¹ Mazzino Montinari, “Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács”, en *Nietzsche lesen*, op. cit., p. 169-206.

¹² Henning Ottmann, “Anti Lukács”, en *Nietzsche Studien*, 1984, núm. 13, p. 571.

¹³ Alfred Baeumler, “Einführung” zu *F. Nietzsche: Die Unschuld des Werdens*, 1930, Leipzig, Kröner, p. XXXVI.

¹⁴ Alfred Baeumler, *Nietzsches der Philosoph und Politiker*, 1931, Leipzig, Kröner, p. 49.

En contraposición, Lukács coloca a Nietzsche en su totalidad bajo su régimen ideológico. Al hacerlo, y en ello siguiendo totalmente a Baeumler, habla del sistema filosófico de Nietzsche. El hecho de que Nietzsche considerará tan sólo la mera intención de establecer un sistema como una falta de rectitud, no lo toman en serio ni Baeumler ni Lukács; todas las manifestaciones en este sentido son relativizadas de manera unilateral.

Para considerar un sistema se requiere de un centro hacia el que confluyan todos los hilos. Baeumler habla de la voluntad de poder como el centro generador que condiciona y sustenta lo individual. Lukács da validez a este centro, únicamente como ‘el principio metodológico de cohesión’ de la estructura de pensamiento de Nietzsche. Para él es lo que está en la superficie; en realidad, sólo un ‘producto’.¹⁵ Desplaza al supuesto sistema de Nietzsche a lo que él denomina como ‘el verdadero centro social’ a partir del cual pretende exhibir las ramificaciones de la ‘filiación de pensamiento’ de Nietzsche. Para comprobarlas, Lukács indudablemente tiene que prescindir de las propias intenciones del filósofo. Sólo así puede cristalizar el ‘punto de unidad’ sistemático, que según su interpretación ‘todo lo condiciona y sustenta’. Este punto consistiría en que todo lo que escribe Nietzsche cumpliría una ‘misión social’. Al rechazar el socialismo, estaría haciendo una apología indirecta del capitalismo, que tendría implícita ‘la lucha por la creación de una Alemania imperialista’.¹⁶ La circunstancia de que Nietzsche sabía muy poco del socialismo y nada del marxismo, aparte de que ya no le tocó vivir la etapa del imperialismo, Lukács la ignora olímpicamente.

Por su parte, Lukács cumple su cometido ideológico de doble manera. Delinea a Nietzsche como el enemigo de la clase trabajadora más peligroso de la época actual, en tanto que le atribuye un sistema. Pero simultáneamente, presenta su pensamiento como contradictorio, para desautorizarlo, para hacerlo parecer absurdo. Esto, porque desde

¹⁵ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, Berlin, Aufbau, p. 304-16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 299.

el punto de vista ‘lógico-filosófico’, no encuentra en las expresiones de Nietzsche “más que un tumultuoso caos de afirmaciones estridentes, arbitrarias y que se contradicen burdamente entre sí”, sólo ‘jirones de pensamiento’, que “formalmente niegan cualquier relación entre ellos mismos”.¹⁷ Esta condición asistemática, más bien antisistemática, sería lo sistemático en Nietzsche. A partir de la determinación de un centro, motivada ideológicamente, se logra incorporar los experimentos filosóficos de Nietzsche como si fueran ramificaciones de su pensamiento.

Lo que justamente no tomaba en cuenta la interpretación ideológica de Lukács, era el verdadero deseo de Nietzsche, es decir, un pensamiento experimental que se orientara hacia lo abierto del futuro. Como ideólogo de partido, Lukács disponía de una verdad, tras cuyas huellas Nietzsche caminó toda su vida. Así, la influencia de Lukács en los países que se encontraban del otro lado de la ‘cortina de hierro’ impidió un debate filosófico honesto sobre Nietzsche, de tal suerte que la filosofía rusa y de Europa oriental se mantuvo durante decenios al margen de las más recientes investigaciones sobre Nietzsche.

Pero aun en la Alemania de los años treinta hubo resistencias contra la apropiación de Nietzsche por el Nacionalsocialismo. Sería parcial afirmar que la reducción de Nietzsche a una filosofía de la ‘voluntad de poder’ haya topado en todos los lugares del mundo germanoparlantes con una aceptación unánime. Karl Jaspers y Karl Löwith establecieron una visión mucho más compleja de Nietzsche; asimismo cuando Heidegger, en sus conferencias sobre Nietzsche, tomó como eje de interpretación su metafísica de la voluntad de poder, como filósofo lo tomó absolutamente en serio y, con ello, a la larga, lo rehabilitó socialmente en las universidades alemanas. Las limitantes totalitarias del nacionalsocialismo tuvieron como consecuencia que las interpretaciones de Nietzsche hechas por Jaspers, Löwith y Heidegger cobraran plena validez sólo hasta el término de la Segunda guerra mundial. A esto se añadió que las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche

¹⁷ *Ibid.*, p. 316-7.

fueron publicadas hasta 1961, es decir, que se dieron a conocer relativamente tarde a un público más amplio. En cualquier caso, fue la muy personal interpretación metafísica de Heidegger la que confirió a Nietzsche una especial valoración en la historia de la metafísica occidental. Para Heidegger la metafísica de Nietzsche como metafísica de la voluntad representaba la consumación de la historia de la metafísica occidental y, por lo tanto, nunca constituyó “en su núcleo una filosofía específicamente alemana. Es una filosofía europea-planetaria”.¹⁸ Por ello, también, Heidegger no se concentró en ‘todo’ Nietzsche, sino en su legado póstumo. Para él, lo que se publicó durante la vida de Nietzsche es tan solo la ‘superficie’. “La verdadera filosofía queda como ‘legado’.”¹⁹

Heidegger, Jaspers y Löwith influyeron considerablemente en la interpretación de Nietzsche durante la época de la posguerra. Todavía en 1973, Peter Köster podía escribir que, hasta esa fecha, no había sido posible sustraerse al peso del ‘monumento’, es decir, a la edición de dos volúmenes con las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche: la investigación sobre Nietzsche se encontraría “bajo el impacto de obras que tuvieron su origen en los años treinta”.²⁰

20 Sin embargo, a más tardar a la mitad de los años setenta, la investigación sobre Nietzsche emerge de la ‘sombra’ de la interpretación monumental. Se emprende una exhaustiva reelaboración histórico-crítica, que supera por mucho la dimensión hasta entonces conocida. Porque ahora, además de los filósofos, se ocupan de su obra los científicos literarios y los historiadores del arte –y esto sucede repentinamente en toda Europa Occidental, así como en los Estados Unidos, con creciente participación de algunos países de Europa Oriental.

Los motivos que llevaron a una rehabilitación de Nietzsche en los años setenta son muy variados, pero uno podría estar de acuerdo con las siguientes explicaciones. Mientras que en muchas partes del

¹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 1961, Stuttgart, Neske, vol. II, p. 333.

¹⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 17.

²⁰ Peter Köster, “Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche – Interpretationen”, en *N-Studien*, 1973, núm. 2, p. 31.

mundo democrático, principalmente en Inglaterra y Estados Unidos, pero también en la Alemania de la posguerra, Nietzsche portaba todavía la mácula de haber proporcionado al nacionalsocialismo al menos sus lemas, en Francia se desarrolló una recepción de Nietzsche que ya desde los años treinta lo protegió de su apropiación por el fascismo. El hecho de que se tratara fundamentalmente de autores y filósofos que podían ser contados entre la izquierda política le dio a esta defensa de Nietzsche un peso espacial. En enero de 1937, en el segundo número de la revista *Acéphale*, George Bataille publicó un artículo con el título “Nietzsche y los fascistas”, en el que defendía de manera admirable a Nietzsche de cualquier filiación fascista. La nítida visión de Bataille era todavía más notable, dado que las falsificaciones que Elisabeth Förster-Nietzsche había hecho del legado de su hermano todavía no eran conocidas, y Bataille se dejó llevar más por su intuición que por un conocimiento comprobado.²¹

La valentía de Bataille alcanzó su cúspide en el año de 1944, en plena Segunda guerra, cuando con motivo del centésimo aniversario del nacimiento de Nietzsche dio su reconocimiento al debatido filósofo, que todavía era visto como el ideólogo del enemigo. Los rasgos que en ese año Bataille resaltó de Nietzsche, tuvieron una importancia fundamental para su posterior interpretación.

21

Lo que destaca a la figura de Nietzsche en la filosofía moderna, es el carácter dramático de su vida y el estrecho vínculo entre esta vida y su doctrina. Los filósofos alemanes aquellos que llevaron a la filosofía a su punto máximo de desarrollo, como Kant y Hegel, eran profesores, empleados que llevaban una vida burguesa, puntual y sin historia. Su filosofía transcurre en grandes e incoloras especulaciones. La filosofía de Nietzsche, por el contrario, es una filosofía de la vida. Es una filosofía ardiente, apasionada, convulsiva; una filosofía de la tragedia.²²

²¹ George Bataille, *Wiedergutmachung an Nietzsche*, 1999, Munich, Matthes & Seitz, p. 139-68.

²² George Bataille, “Le centenaire de Nietzsche”, en *Choix des Lettres*, 1997, París, Gallimard, p. 218.

Fue este carácter pasional el que Bataille introdujo en la investigación francesa de Nietzsche y el que la distingue fundamentalmente de la investigación alemana. Bataille concibe a Nietzsche como una existencia trágica que apeló a lo más elevado que le es dado alcanzar al hombre; al ‘extremo de lo posible’; y que, precisamente por ello, sucumbió de manera voluntaria y con los ojos abiertos. Al tomar con seriedad la filosofía de Nietzsche para el manejo existencial de la vida, la interpretación francesa de Nietzsche se mantuvo esencialmente fiel a los planteamientos de Bataille.

También para la temprana posición de Albert Camus sobre el absurdo, la filosofía de Nietzsche resultó de gran importancia. A Dionisos y Sísifo, los une en la afirmación de la existencia bajo condiciones trágicas. Su capítulo sobre Nietzsche, en *El hombre rebelde*, está permeado por una comprensiva posición de Camus hacia nuestro filósofo, que no por ello elude sus aspectos conflictivos. En este capítulo Albert Camus escribe:

En la historia del pensamiento, excluyendo a Marx, la aventura de Nietzsche no tiene equivalente; la injusticia que se le ha hecho, nunca podremos repararla. Sin duda conocemos filósofos que en la historia han sido tergiversados y traicionados. Pero, hasta llegar a Nietzsche y el Nacionalsocialismo, no existe ningún ejemplo de que un pensamiento iluminado por la nobleza y el dolor de un alma excepcional, haya sido presentado ante los ojos del mundo mediante una sarta de mentiras y los horripilantes montones de cadáveres de los campos de concentración. [Siempre] sería imposible [...] confundir a Nietzsche con Rosenberg.

Es cierto que en su obra Camus plantea una objeción, pero también la relativiza:

¿No existe en su obra nada que definitivamente pudiera ser utilizado en cuanto al homicidio? ¿No podían los asesinos en caso de sacrificar el pensamiento a la letra, y aun en lo que permanece del pensamiento en la letra, no podían entonces encontrar en ello sus justificaciones? A esto hay que decir que sí. En cuanto se hace a un lado el aspecto metodológico del

pensamiento de Nietzsche (y no es seguro que siempre se haya apegado a él), su lógica revolucionaría ya no reconoce límites.²³

Un impulso más a la recepción de Nietzsche en Francia lo dio a principios de los sesenta Gilles Deleuze, quien en su libro *Nietzsche y la filosofía* plasmó el efecto liberador que Nietzsche ejerció sobre toda una generación de filósofos franceses. De ahí en adelante, Nietzsche funcionó como vehículo para que la filosofía francesa se desprendiera de la influencia de Hegel y Husserl. Para el propio Deleuze, el pensamiento de Nietzsche representó el desciframiento de todos los códigos petrificados y mostró el camino a un nuevo nomadismo. Esto, sobre todo, porque a semejanza de Bataille, Deleuze asumió la forma aforística de escribir de Nietzsche como un juego de destrezas, que no significaba nada y que estaba totalmente abierto a fuerzas interpretativas externas.²⁴

El despliegue del pensamiento postmoderno en el aspecto cultural francés, constituyó otro motivo para ocuparse de la filosofía de Nietzsche, que ya en el siglo anterior le había declarado la batalla a las grandes metanarraciones. Con el estudio de Jean François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979), la discusión sobre la postmodernidad, que anteriormente se había dado sobre todo en círculos literarios y artísticos, se introdujo ahora en los de la filosofía y la teoría social.

Aunque en sentido estricto Jacques Derrida y Michel Foucault no son interpretes especializados en la filosofía de Nietzsche sus obras no pueden ser comprendidas sin la influencia del filósofo alemán. Derrida, quien arremete contra el logocentrismo occidental con su concepción de la lengua como un juego de definiciones permanentemente abierto, se remite a Nietzsche como liberador del concepto

²³ Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 1968, Reinbek, Rowohlt, p. 64-5.

²⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 1976, Munich, Rogner & Bernard; Margot Fleischer, "Das Spektrum der Nietzsche – Rezipiton im geistigen Leben Seit der Jahrhundertwende", en *N-Studien*, 1991, núm. 20, p. 13-4.

tradicional de la verdad y, a partir de su estilo, considera todo lo dicho en suspenso; el sentido y el centro faltan.²⁵

“Nietzsche fue para mí una revelación, tuve la sensación de que ahí estaba alguien totalmente diferente del que me habían hablado”, diría Michel Foucault, durante una charla sostenida en 1982.²⁶ Para Foucault, en realidad, el encuentro con Nietzsche se da ya desde 1955 y constituye un motivo para que modifique toda su vida anterior. Con Nietzsche, Foucault descubre el papel de la genealogía como antagonista de la historia, que hasta entonces se rubricaba como teología de la historia y proclamaba un creciente predominio de la razón. Aunque su interpretación específica de Nietzsche se circunscribió a la introducción de la *Arqueología del Saber* y a su ensayo “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1974), su propia obra se encuentra determinada por una profunda asimilación de la de Nietzsche. Foucault coincide con aquél en la insistencia del cuerpo, en la disolución del yo, relacionados con el carácter coercitivo-interpretativo de la lógica y otros sistemas normativos.

En Nietzsche la filosofía francesa de la posguerra descubrió a un precursor de la postmodernidad, a un pensador que cuestionó la tradición occidental y que sometió a una severa crítica al concepto tradicional de la verdad. Poniendo énfasis en estos momentos de la filosofía de Nietzsche, en Francia se desarrolló una imagen de él que se diferenciaba considerablemente de la imagen alemana que prevaleció entre las dos guerras. Por lo tanto, irónicamente, se puede afirmar que el ‘nuevo Nietzsche’ fue creado en Francia e Italia y que, desde ahí, encontró entrada en la discusión alemana de los años ochenta y noventa.

En todo caso, el renacimiento francés de Nietzsche estuvo flanqueado por un acontecimiento que habría de tener una importancia determinante en la nueva recepción que se hizo de él. Y éste fue la nueva edición crítica de Nietzsche, que en los años sesenta del siglo XX hicie-

²⁵ Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*, 1988, Munich, Ferdinand Schöningh, p. 10-26.

²⁶ Pravu Mazumdar, *Foucault*, 2001, Munich, DTV, p. 34.

ron Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De esta manera, el proyecto de una edición crítica de Nietzsche que todavía está en marcha y sigue siendo válido no surgió en Alemania, donde después de la Segunda guerra la investigación de Nietzsche se consideraba sujeta a una carga ideológica, sino en Italia. El proyecto de los dos profesores italianos tenía también una mejor estrella porque ambos podían abordar su trabajo sin la carga política del pasado alemán y porque, como miembro del Partido Comunista de Italia, Mazzino Montinari estaba por encima de cualquier sospecha de favorecer una interpretación fascista.

La edición, planeada originalmente sólo en editoriales italianas y francesas, muy pronto se extendió a Alemania. En 1967 apareció el primer volumen alemán de obras, y en 1975 el primer volumen de cartas; en 1980 la edición de estudios de sus obras (KSA), y en 1986 la edición de estudios de sus cartas (KSB).

Colli y Montinari basaron su edición en el principio de la reproducción completa de las obras y la correspondencia de Nietzsche, y se trazaron como objetivo abordar, por primera vez de manera exhaustiva y científica, su legado filosófico. Esto permitió documentar etapas preliminares y apuntes de Nietzsche que no habían encontrado cupo en su obra, y dotar así de una base sólida a la investigación. Mediante la edición crítica de Colli y Montinari también se destruyó en forma definitiva la leyenda de la ‘voluntad de poder’, aun cuando versiones anteriores de esta obra continúan todavía en circulación. En todo caso, la esperanza de Montinari era que mediante esta nueva edición de su obra póstuma, la discusión en torno de la ‘voluntad de poder’, como la presunta obra principal de Nietzsche ‘perdiera su sentido’.²⁷

Esta nueva edición de las obras de Nietzsche, hecha por los dos profesores italianos, desató poco después un auge de trabajos sobre su filosofía, y ya no sólo en Italia y Francia, sino ahora también en Alemania. En los *Estudios de Nietzsche* de 1992, Josef Simon sintetizó la ‘nueva imagen de Nietzsche’ de la siguiente manera:

²⁷ Cfr. Montinari, *Nietzsche lessen*, op. cit., 1990.

La imagen de Nietzsche se ha modificado de una manera decisiva, sobre todo desde la aparición de la edición crítica completa de Colli y Montinari. Prácticamente nadie que se haya ocupado exhaustivamente de sus textos, podría querer utilizar a Nietzsche, todavía, para sustentar una determinada cosmovisión. Los temas de su filosofía como la ‘voluntad de poder’, la ‘transvalorización de los valores’, el ‘eterno retorno’ o la ‘muerte de Dios’ son abordados de una manera más sobria, de hecho con una posición filológica minuciosa, a distancia y en relación con los textos en que aparecen. A la interpretación se incorporan apuntes póstumos de Nietzsche, en los que con frecuencia falta el tono polémico que se encuentra en los textos publicados y ‘esotéricamente’ orientados. Se toma rigurosamente en cuenta en qué contexto temporal se ubican los pasajes de los textos sometidos a interpretación. Notable es también el pase a un segundo término de la ‘obra maestra’ de Nietzsche, el ‘Zaratustra’, y de los poemas. El momento expresivo de Nietzsche se encuentra ahora mucho menos en primer plano que el reflexivo, digamos, ‘esotérico’. Dicho en pocas palabras: como filósofo. Se observa a Nietzsche cada vez más, como a cualquier otro filósofo.²⁸

26 | Con su trabajo *Nietzsche. Su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía*, publicado en 1971, fue el filósofo alemán Wolfgang Müller-Lauter quien colocó la primera piedra para una nueva vía de acceso hacia Nietzsche y, con ello, se convirtió en uno de los fundadores de aquella ‘otra’ recepción de Nietzsche, que ha demostrado su validez hasta hoy. Con su interpretación no metafísica de la ‘voluntad de poder’, Müller-Lauter rompió con la hasta entonces preponderante interpretación de Heidegger y abrió así el camino hacia las ramificadas vías de pensamiento de Nietzsche, que constituyen la riqueza de su filosofía. El cambio de paradigma de Müller-Lauter radicaba, justamente, en no concebir al filosofema de la ‘voluntad de poder’ de Nietzsche de una manera sustancialista, como un principio metafísico unitario que se quedaba en sí mismo. “Dado que el mundo no es un todo organizado, tampoco existe la voluntad

²⁸ Josef Simon, “Das neue Nietzsche Bild”, en *N-Studien*, 1992, Berlin, NY, núm. 21, p. 1.

de poder como aquello que lo constituya en lo metafísico. Sólo existe una multiplicidad de voluntades de poder; la voluntad de poder, no existe.”²⁹ En la época del Nihilismo, las contradicciones inherentes al pensamiento de Nietzsche ya no figuran como una consecuencia ontológica, sino, por el contrario, son interpretadas como el intento de integrar el carácter contradictorio del mundo, previamente determinado, en un sistema filosófico.

Según Müller-Lauter, los filosofemas de Nietzsche de la ‘voluntad de poder’, del ‘superhombre’ y del ‘eterno retorno’, plantean el imperativo de la antinomia entre los conceptos de vida y de valor y, al mismo tiempo, intentan pensar a un ser humano que sepa dominar estas contradicciones. En la problematización que Müller-Lauter hace del perspectivismo existencial de Nietzsche, en última instancia, se refleja su dialéctica de la estetización de la vida y de la existencialización del arte, y su intento de colocar a la existencia humana entre el arte y la vida.

La interpretación de Müller-Lauter de la filosofía de Nietzsche, marcó un cambio de paradigma en la lectura de nuestro filósofo, que abrió el campo a las nuevas interpretaciones de su filosofía.

La edición crítica de las *Obras Completas* de Nietzsche, de Colli y Montinari, y la nueva interpretación de Wolfgang Müller-Lauter se colocan así al principio de una recepción de Nietzsche que habría de determinar el resto del siglo XX.

Visto así, tampoco es una casualidad que recayera en el año 1971 la fundación de una nueva revista, la *Nietzsche Studien* (*Estudios de Nietzsche*), dedicada a la investigación de las obras de Friedrich Nietzsche, y que Mazzino Montinari y Wolfgang Müller-Lauter se cuenten entre sus padres fundadores. El objetivo de esta revista era revalidar la pluralidad que contenía la filosofía de Nietzsche y, así, liberarla de la etiquetación unilateral de la ‘voluntad de poder’. Al mismo tiempo, esta publicación actuaba como un foro que buscaba reunir

²⁹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, 1971, Berlín, NY, de Gruyter, p. 32.

la renovada investigación alemana de Nietzsche y la interpretación italiana. El intercambio entre la versión italiana del nuevo Nietzsche y la nueva interpretación alemana se vio particularmente intensificado gracias a la estrecha relación que Mazzino Montinari sostenía con la actividad universitaria alemana, a lo que se agregó, que muchos de los especialistas italianos más jóvenes de Nietzsche habían cursado en Alemania por lo menos algunos semestres de investigación. La interpretación de Nietzsche como un racionalista radical, por parte de Montinari, y la visión de un Nietzsche postmoderno, por parte de Vattimo, marcaron las direcciones para una nueva imagen del filósofo en Italia, que dejó atrás con holgura los prejuicios de la forma en que se lo veía entre las dos Guerras mundiales y durante la época de la posguerra. Además, fue sobre todo la recepción italiana de Nietzsche la que más intensivamente estudió las influencias que otros pensadores de Europa tuvieron en él, lo que se expresó en un proyecto que centró su interés en el estudio de la Biblioteca de Nietzsche.

El trabajo de Andrea Orsucci, titulado *Oriente-Occidente. El intento de Nietzsche de liberarse de una cosmovisión europea (Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischem Weltbild*, 1996), es un magnífico producto de esta empresa, en el que este autor comprueba el productivo uso que Nietzsche hizo en sus obras de etnólogos europeos como John Lubbock y Edward B. Taylor, o del estudioso de la historia antigua, Leopold Schmidt, y el científico de las religiones, Julius Wellhausen. Queda claro, a través de las investigaciones de Orsucci que, a pesar de todas sus aseveraciones, Nietzsche era un apasionado lector de la literatura más reciente en el campo de las humanidades, pero también de las ciencias sociales, y que estos conocimientos inmediatamente contaban con recepción en su obra. Ubicado en la nueva tradición italiana, Vivetta Vivarelli demostró en su última publicación *Nietzsche y las máscaras del espíritu libre: Montaigne, Pascal y Stern (Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Stern*, 1998), la particular relación que Nietzsche tenía con estos tres pensadores.

El cambio de paradigmas que llevó a cabo la más reciente investigación sobre Nietzsche, se refleja también en la tesis doctoral de Marco Brusotti, italiano que estudió en Berlín con Wolfgang Müller-Lauter y Günter Abel, y quien centró su investigación en la segunda fase del desarrollo de Nietzsche, desde la *Aurora* hasta el *Zarathustra*. El libro surgido de esta disertación, *La pasión del conocimiento. Filosofía y concepción estética de la vida de Nietzsche desde Aurora hasta Así hablaba Zarathustra (Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also sprach Zarathustra, 1997)*, no sólo es un relevante ejemplo de la colaboración italiano-alemana en el campo de la investigación de Nietzsche, sino también expresión del renovado interés en el período medio de su creación, en el que se entendía a sí mismo como un espíritu libre y un nuevo miembro de la Ilustración.

La investigación de Nietzsche en Italia desde los trabajos de Colli y Montinari se ha diferenciado a tal grado, que se requeriría de un trabajo específico para exponer las últimas tendencias de la recepción italiana de Nietzsche. Sólo sea mencionado de paso, que en los estudios de Aldo Venturelli, del 2002, dentro de un análisis crítico de la reflexión sobre Nietzsche en Italia titulado *Jenseits des schwachen Denkens (Más allá del pensamiento débil)*, se reseñaron once investigaciones sobre nuestro autor, publicadas en Italia entre 1998 y 2001.

Si bien en este artículo se afirmó que con el libro sobre Nietzsche de Wolfgang Müller-Lauter y con la creación de los Estudios Nietzsche se introdujo una nueva fase en su interpretación, se trata de una afirmación que sólo puede sostenerse a posteriori con toda rigurosidad. Porque aun después de la aparición de la revista, que era vista por sus propios editores Müller-Lauter, Mazzino Montinari y Heinz Wenzel como un experimento, tuvieron que pasar todavía muchos años para que también en Alemania se gestara un renacimiento de Nietzsche que destruyera definitivamente la imagen que prevaleció de él entre las dos Guerras. Esto debido a que en los años setenta el clima intelectual de la República Federal de Alemania se encontraba dominado por los representantes de la Teoría crítica, cuyo heredero mayor y principal

exponente, Jürgen Habermas, todavía en 1968 exclamó: ‘Nietzsche ya no tiene nada contagioso’.³⁰

Aun cuando Adorno y Horkheimer, los padres fundadores de la Teoría crítica, adoptaron una postura un tanto más positiva hacia Nietzsche en su *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas persistió, si bien de manera más atenuada que Lukács, en mantener viva la sospecha de irracionalismo respecto de Nietzsche. Todavía en su serie de conferencias *El discurso filosófico de la Modernidad*, publicado por Suhrkamp en 1985, se puede leer lo siguiente sobre nuestro filósofo: “Nietzsche utiliza la escalera de la razón histórica, sólo para deshacerse de ella al final y arraigarse en el mito, como lo alterno con la razón.”³¹

A principios de los años ochenta, empero, también en la República Federal de Alemania se produjo un cambio en el clima intelectual. La aparición del libro de Lyotard *La condición postmoderna* (1979), que fue publicado por primera vez en alemán en una revista vienesa, en 1982, desató la discusión en torno a la postmodernidad, que a partir de entonces también habría de influir en el discurso filosófico del espacio germanoparlante. La tesis de Lyotard sobre el fin de las grandes metanarraciones, así como la crítica radical de toda teleología en la filosofía histórica, allanó el camino a una nueva recepción de Nietzsche en Alemania, que habría de construirse sobre la nueva edición de Colli y Montinari.

A principios de los ochenta, la interpretación de Nietzsche se encuentra vinculada, sobre todo, con los nombres de Günter Abel, Johann Figl, Henning Ottmann, Volker Gerhard y Werner Stegmeier, quienes entonces redactaron sus tesis de graduación sobre Nietzsche y contribuyeron a crear una nueva imagen sobre él en el ámbito germanoparlante.

Fueron sobre todo Günter Abel y Johann Figl quienes tomaron como centro de su investigación el concepto de interpretación de

³⁰ Jürgen Habermas, “Zu Nietzsches Erkenntnistheorie (ein Nachwort)”, en Habermas, *Kultur und Kritik*, 1973, Frankfurt aM, Verstreute Aufsätze, p. 239.

³¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, Frankfurt aM, Suhrkamp, p. 107.

Nietzsche. En 1982 apareció el trabajo de Johann Figl *La interpretación como principio filosófico. La teoría universal de la interpretación de Nietzsche en su legado tardío (Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass)*; y en 1984 se publicó la obra de Günter Abel, titulada *Nietzsche: la dinámica de las voluntades de poder y el eterno retorno (Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr)*, que fue aprobada por la Universidad Técnica de Berlín en el semestre de invierno 1981-2, como Doctorado de Estado. De esta manera, la crítica de la verdad de Nietzsche y su teoría de la perspectividad se colocaron en el centro de una nueva recepción de Nietzsche, que empezó a desprenderse de los paradigmas de interpretación vigentes entre las dos Guerras mundiales. El resultado de esta nueva elaboración podría sintetizarse de la siguiente manera, a partir de un párrafo de la investigación de Abel:

Los límites de la interpretación son los límites del mundo. Por eso a partir de Nietzsche hay que replantear y reformular la conocida sentencia de Wittgenstein. El mundo, la verdad y el sentido sólo existen en la interpretación y como interpretación la realidad es una función interna del esquema de interpretación, que si bien en las modalidades de su aplicación no es en sí mismo algo indefinidamente inmutable, inmóvil o está aislado, tampoco puede ser desechado o, por decirlo así, evadido en el sentido de un punto de vista objetivo.³²

En su trabajo de habilitación ante la Universidad de Munich, titulado *Filosofía y política en Nietzsche (Philosophie und Politik bei Nietzsche, 1987)*, Henning Ottmann presentó una interpretación general de la obra de Nietzsche, en la que también se abordaba el problema de su posición ante la política. En esta investigación, Nietzsche es entendido como un racionalista que se nutría tanto de las fuentes de la Antigüedad como de la Ilustración moderna. En Ottmann jugó

³² Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 1984, Berlín, NY, de Gruyter, p. 168.

un papel importante la relación de Nietzsche con los antiguos griegos, así como la interpretación de ‘teoría crítica’ que dio a la fase en que Nietzsche se identificó como un espíritu libre. En un ensayo publicado en los *Estudios de Nietzsche*, Ottmann se lanzó sin clemencia contra las interpretaciones hechas por George Lukács al demostrar la insostenibilidad de las acusaciones lanzadas por el filósofo húngaro sobre Nietzsche.

La nueva recepción de Nietzsche se tornó vigorosa por el decidido apoyo de Wolfgang Müller-Lauter y Mazzino Montinari, pero también de profesores establecidos como Friedrich Kaulbach y Josef Simon, que como investigadores de Kant y Hegel ya se habían forjado un nombre. Su disposición a apoyar tesis de habilitación sobre Nietzsche, ofreció nuevas oportunidades para una interpretación de nuestro filósofo.

Ya desde 1983, Volker Gerhard emprendió una investigación a fondo sobre los cambios en el concepto de poder por parte de Friedrich Nietzsche, aunque su trabajo no vio la luz pública hasta 1996, bajo el título *De la voluntad de poder. Antropología y metafísica del poder en el ejemplo ilustrativo de Friedrich Nietzsche (Vom Willen zur macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Beispiel Friedrich Nietzsches)*. Volker Gerhard había llegado a un público más amplio mediante una monografía sobre la vida y obra de Friedrich Nietzsche, en la que resumió las más recientes tendencias de investigación. En la colección de ensayos *Pathos y distancia (Pathos und Distanz, 1988)*, Gerhard, quien actualmente imparte cátedra en la Universidad Humboldt de Berlín, dio sobre todo seguimiento a la revolución estética a través de Nietzsche.

A la misma generación de Volker Gerhard y Henning Ottmann, quienes se destacaron como intérpretes de Nietzsche, pertenecen también Wiebrecht Ries y Werner Stegmeier. Ries, quien fue discípulo de Karl Löwith, es autor de una *Introducción a Nietzsche* (1990), antes de haberse orientado a la investigación de la trágica cosmovisión de nuestro autor. Su interpretación de *El nacimiento de la tragedia* (1999), intenta tanto exponer las influencias de la tradición en el

concepto de lo dionisiaco de Nietzsche, como dar una interpretación general de sus escritos iniciales, que revelan todavía sus huellas en su obra posterior.

Werner Stegmeier, quien a la muerte de Wolfgang Müller-Lauter asumió la coedición de los *Estudios de Nietzsche*, se forjó un nombre mediante la interpretación del escrito fundamental de Nietzsche, *La genealogía de la Moral*. En el trabajo de interpretación de este texto (1994), Stegmeier hizo un seguimiento de las diversas perspectivas de esta obra, así como una profunda reflexión del método genealógico de Nietzsche.

Fue esta última generación de investigadores que se menciona, la que tuvo una participación más decisiva en la nueva valoración de las obras de Nietzsche. Ellos tutoraron un sinnúmero de disertaciones y habilitaciones, y formaron una nueva generación de estudiantes, para quienes las interpretaciones de la época entre las dos Guerras eran cosa del pasado.

Aunque parezca osado destacar entre el sinnúmero de las recientes interpretaciones de Nietzsche a una en especial, sea concedido mencionar a un discípulo de Henning Ottmann, es decir a Urs Andreas Sommer, quien en el año 2000 presentó una disertación de 700 páginas sobre *El Anticristo* de Friedrich Nietzsche. Otro representante destacado de la última generación es Hans Gerald Höld, quien apenas el año pasado presentó su examen de habilitación en la Universidad Humboldt de Berlín, con el trabajo *El último discípulo del filósofo Dionisos: Estudios sobre el significado sistemático de la autotematización de Nietzsche en el contexto de su Crítica a la Religión (Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos: Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematization im Kontext seiner Religionskritik, 2001)*. Ya antes, había llamado la atención de los especialistas en la interpretación de Nietzsche, con su estudio *La crítica temprana de lenguaje de Nietzsche (Nietzsches frühe Sprachkritik, 1997)*.

De la ininterrumpida actualidad de Nietzsche habla el hecho de que, en el ámbito germanoparlante, se dan por lo menos tres conferencias al año que tienen la obra de nuestro filósofo como eje de sus

discusiones. Una de estas actividades es el Taller de Nietzsche en Schulpforte, en el que jóvenes investigadores intercambian entre sí sus descubrimientos y experiencias, en el antiguo colegio de Nietzsche. Otro simposio que se realiza anualmente, es el Nietzsche-Kolloquium en Sils Maria, donde durante los últimos diez años de su vida pasó los meses de verano. De lo anterior se desprende que, después de un largo receso, en el último decenio ha vuelto a despertar en Alemania el interés por su gran filósofo, a quien se ve como el precursor de la postmodernidad.

En 2000, el año de Nietzsche, apareció finalmente también el *Diccionario de Nietzsche*, que intentó resumir los últimos veinte años de la discusión sobre él. Dado, sin embargo, que los debates en torno de la filosofía de Nietzsche todavía no están ni lejanamente concluidos, esta obra, que incluye la vida, obra e historia de su recepción, constituye un balance provisional de la actividad en torno a este filósofo. La obra, editada por Henning Ottmann, no sólo contiene la firma de algunos de los intérpretes más destacados de nuestro tiempo, sino también dio a jóvenes investigadores la oportunidad de integrarse a la discusión actual. Así, entre los autores de las colaboraciones no sólo pueden encontrarse nombres conocidos, como los de Johann Figl, Volker Gerhard, Andrea Orsucci, Wiebrecht Ries y Henning Ottmann, sino que también otros como los de Urs Andeas Sommer, Hans Gerald Höld, Martin Stingelin y Klaus Zittel, de quienes cabe suponer que habrán de codeterminar la discusión en torno de Nietzsche en los próximos años.

Una considerable ventaja de este volumen radica en que no sólo aborda conceptos esenciales de la filosofía de Nietzsche al más alto nivel de investigación, sino que también explora a fondo la Biblioteca de Nietzsche y las influencias de otros pensadores sobre su obra. Con el *Diccionario de Nietzsche* se superó una considerable laguna en su investigación y se fijaron criterios a los que habrán de remitirse las futuras interpretaciones.

En el centésimo aniversario de su muerte, el pensamiento de nuestro filósofo se demostró más vivo que nunca, de lo que dan elocuente

testimonio diez nuevos libros sobre su obra, en el año conmemorativo del 2000. Las más importantes de estas publicaciones nuevas son, sin duda, la de Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche (Die Welt nach Nietzsche, 2001)*, y la de Günter Figal, *Nietzsche. Una introducción filosófica (Nietzsche. Eine philosophische Einführung, 1999)*.

Aun cuando parece cada vez más imposible conocer y dominar toda la literatura que existe sobre Nietzsche, con todo lo anterior han quedado establecidos los parámetros con los que tendrá que medirse la futura investigación en torno suyo.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL ACEITE EN LA ANTIGÜEDAD: LUMINOSO TRIUNFO DE LA PAZ

*Amalia Lejavitzer**

Un antiguo pensamiento latino advierte *ne et operam et oleum perdas*, ‘no desperdices ni el aceite ni el trabajo’, es decir, no pierdas tiempo, no emplees ni el aceite que da luz a tus lámparas ni el esfuerzo de tu trabajo en algo que no lo amerita. Este conocido proverbio –citado por Cicerón y por Plauto–,¹ en general, contrapone el buen uso del aceite, como fuente permanente de luz, al desperdicio o abuso que, a juicio de muchos, implica utilizar este líquido vital en quehaceres frívolos.

Si pensamos que, durante siglos (el descubrimiento de la lámpara de gas data del siglo XIX), viviendas, palacios y templos fueron alumbrados gracias a lámparas² alimentadas con aceite de olivo,³ resulta inconveniente malgastar inútilmente una materia prima tan valiosa para la existencia humana. Marcial, por ejemplo, considera que gastar el aceite doméstico en la palestra es un despilfarro, cuando elogia el hecho de que, en la villa de su amigo Julio Faustino, ‘no desperdicia

* Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

¹ Cic., *Att.*, 2, 17, 1: *ne et opera et oleum philologiae nostrae perierit*; también en *Fam.*, 7, 1, 3: *ipse Pompeius confitetur se et operam et oleum perdidisse*. Plaut. *Poen.*, 332: *tum pol ego et oleum et operam perdididi*.

² Cfr. Mart., XIV, 43, 2: *uncta lucerna* (aceitosa lámpara).

³ Cfr. *Ex*, 27, 20: “Mandarás a los israelitas que te traigan aceite puro de oliva molida para el alumbrado, para alimentar continuamente la llama.”

aceite, untado, el atleta'.⁴ En ese verso, el epigramatista usa el término latino *palaestrita*, es decir, el maestro o el director de una escuela de luchadores o de una palestra, pero detrás de esta voz de origen griego, sin duda, hay que ver una condena a los hábitos extranjeros, al lujo amanerado y a la riqueza suntuosa, frecuentes en los tiempos del Imperio, los cuales atentaban contra la austeridad y mesura de las virtudes de los parcos romanos de antaño. Por ello, el buen uso del aceite en la vida cotidiana deviene signo de sobriedad, moderación y propiedad. Ya Cicerón, al referirse a ciertos discursos que, siendo adecuados para la ejercitación en las escuelas de retórica, resultan inapropiados para el foro, dice que ese género de oraciones, por ser nítido y alegre, parece 'más propio de la palestra y del aceite',⁵ es decir, no pertinente para los discursos forenses. En este sentido, Juvenal ataca la verborrea inútil de algunos autores, a quienes censura que en su obra "se gasta demasiado tiempo y también demasiado aceite, pues sin ninguna moderación la milésima página surge para todos y, causando muchos daños, crece el escrito".⁶

Ahora bien, en la antigüedad, el aceite se empleó no sólo en la iluminación o en el gimnasio. De hecho, tuvo incontables aplicaciones en la vida diaria: en la cocina, como alimento y condimento por excelencia; en la cosmética, para la elaboración de ungüentos y perfumes; en la metalurgia, para templar metales;⁷ en la medicina, para la fabricación de diversas clases de remedios. Y ni qué decir de sus usos en el ámbito religioso, donde alcanzó, sin duda, el máximo grado de valoración; baste mencionar, a modo de ejemplo, 'los santos óleos' de la religión católica o el nombre mismo de 'Cristo' [vid., p. 49: n.r.).

Aquí resulta necesario acotar que, para los antiguos pueblos del Mediterráneo, el aceite por antonomasia es el que se obtiene del fruto

⁴ Mart., III, 48, 25: *nec perdit oleum lubricus palaestrita*.

⁵ Cic., *de Or.*, I, xviii, 81: *nitidum quoddam genus est verborum et laetum, et palaestrae magis et olei, quam huius civilis turbae ac fori*.

⁶ Juv., VII, 99-101: *Perit hic plus temporis atque olei plus. / Nullo quippe modo millensima pagina surgit / omnibus et crescit multa damnosa papyro*.

⁷ Isid., *Orig.*, XVI, 21, 4: *In acuendo ferro oleo delectatior fit acies; unde et tenuiora ferramenta oleo restingui mos est, ne aqua in fragilitatem durentur*.

del olivo. De hecho, de ahí toma su nombre; al respecto dice Isidoro que “el olivo es llamado por los griegos ἔλαιον, de donde se deriva que en latín se diga *oliva*. Por otra parte, el mismo árbol es llamado *olea*; el fruto, *oliva*; su jugo, *oleum*”.⁸ Sin embargo, esta distinción no siempre parece tan obvia, sobre todo en latín, pues los términos *oliva* y *olea* designan tanto al árbol como a su fruto, la aceituna, y las voces *olivum* y *oleum*, al aceite. Más aún, estos dos últimos vocablos frecuentemente fueron usados como sinónimos de *unguentum*, en especial por los poetas, quienes, probablemente por razones métricas, con frecuencia pasan por alto las diferencias semánticas que el sabio hispalense se preocupa en precisar: “el aceite es puro y no está mezclado con ninguna otra cosa. En cambio, el unguento es todo aquello que, confeccionado a partir del aceite común, es enriquecido por la mezcla de diversas especias”.⁹ Así, mientras Catulo escribe ‘fragante de aceite sirio y guirnaldas’¹⁰ y Propertio dice ‘tu tersa cerviz manará el aromático aceite’,¹¹ Marcial titula la penúltima de sus composiciones del libro XIII, *Vnguentum*, voz que usualmente se ha traducido al castellano por *Perfume* o *Ungüento*, aunque tal vez sería más correcto verterla como *Aceite*, ya que, por varios motivos,¹² puede pensarse que

⁸ Isid., *Orig.*, XVII, 7, 62: *Oliva Graece ἔλαιον dicitur; ex quo in Latinum tractum est ut oliva dicatur. Olea autem ipsa arbor est; fructus oliva; succus oleum.*

⁹ Isid., *Orig.*, IV, 12, 6: *Oleum est purum nullique rei admixtum. Vnguentum vero est omne quod ex communi oleo confectum aliarum specierum commixtione augetur.*

¹⁰ Cat., VI, 8: *Sertis ac Syrio fragans oliuo.* Trad. Rubén Bonifaz Nuño, en Cayo Valerio Catulo, *Cármenes*, intr., vers. rítm. y nts., 1969, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

¹¹ Prop., III, 17, 31: *leuis odorato ceruix manabit oliuo.* Trad. Rubén Bonifaz Nuño, en Sexto Propertio, *Elegías*, intr., vers. rítm. y nts., 1974, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

¹² Por una parte, cabe recordar que el libro trece del epigramatista, titulado *Xenia*, aludiendo a los presentes que eran ofrecidos como dones de hospitalidad, reúne composiciones todas ellas referidas a productos alimenticios, a excepción de los tres epigramas iniciales y del último. Los primeros, a modo de introducción, explican el significado y el contenido de la colección, mientras que el dístico final concluye el libro de la misma manera en que terminaría un banquete, con ‘Coronas de rosas,’ (Mart., XIII, 127) y sugiere la tradicional ‘costumbre de regalar coronas de flores al término de los convivios’ (cfr. A. Lejavitser, *Hacia una génesis del epigrama en Marcial: Xenia y Apophoreta*, 2000, México, UNAM (Mirador de posgrado),

el vocablo latino está empleado como un término genérico, para referirse no sólo a los óleos aromáticos, sino también, en sentido amplio, al aceite de uso doméstico,¹³ cuando el epigramatista aconseja que ‘ni el aceite ni los vinos dejes nunca a tu heredero’.¹⁴

No obstante, en la cocina romana siempre prevaleció el término *oleum*, lo cual pone de manifiesto no sólo el hecho del predominio absoluto del olivo en la fabricación de aceites comestibles, sino también el escaso uso de las grasas de origen animal en la culinaria, pues, aun cuando éstas fueron conocidas por los latinos,¹⁵ nunca fueron ni empleadas con la misma frecuencia ni apreciadas de igual manera que el aceite. La utilización de grasas de cerdo, vaca, cabra y otros animales se reservó sobre todo para la medicina, según podemos deducir leyendo a Plinio, por ejemplo, cuando dice: “el coágulo de ciervo, el tan elogiado de cabrito, pero en primer lugar el de conejo, el cual también cura la diarrea”,¹⁶ o cuando entre las propiedades medicinales de la manteca de vaca menciona que es ‘astringente, emoliente, reconstituyente y purgante’.¹⁷ Más aún, el uso de manteca de vaca (de ahí, *bubulus*, de donde deriva, según Plinio, la palabra latina que le da nombre, *butyrum*)¹⁸ se considera una característica distintiva de las costumbres alimenticias de los pueblos bárbaros, quienes consideraban esta grasa de origen animal ‘un alimento suntuosísimo’.¹⁹

40

p. 23; también nota 73). Así, atendiendo a la estructura del libro, la cual responde al curso de un banquete, sería más adecuado traducir *unguentum* por *aceite*. Por otra parte, el epigrama en cuestión está precedido por composiciones alusivas al aceite, al garo, al vinagre y al vino, y en este libro, el epigramatista por lo general agrupa sus poemas en conjuntos temáticos: otra razón por la que es factible pensar en un uso genérico del término latino.

¹³ Cfr. también, en el libro XIII, el epigrama 101, titulado *Oleum Venafrum*, donde emplea el término *unguentum*, como sinónimo de aceite: *unguentum quotiens sumis, et istud olet*.

¹⁴ Mart., XII, 126, 1: *Vnguentum heredi numquam nec uina relinquas*.

¹⁵ Cfr. Pl., *N. H.*, 11, 239; 18, 105; 28, 133.134.

¹⁶ Pl., *N. H.*, 11, 239: *coagulum hinnulei, leporis, haedi laudatum, praecipuum tamen dasypodis, quod et profluvio alvi medetur*.

¹⁷ Cfr. Pl., *N. H.*, 28, 134: *natura eius (sc. butyri) adstringere, mollire, replere, purgare*.

¹⁸ Cfr. Pl., *N. H.*, 28, 133.

¹⁹ Pl., *N. H.*, 28, 133: *E lacte fit et butyrum, barbararum gentium lautissimus cibus et qui divites a plebe discernat*.

Es admirable –dice Plinio– que los pueblos bárbaros, que viven gracias a la leche, hayan ignorado y despreciado durante tantos siglos la virtud del queso; por el contrario, ellos condensan la leche en una agradable, acre y grasosa manteca. Ésta es espuma de leche, más compacta y espesa que lo que se llama suero; sin ignorar que en ella está el vigor del aceite, y que de esa manera es usada para untar, por todos los bárbaros y por nuestros niños.²⁰

Si bien, en la cita anterior, Plinio menciona que la manteca fue usada específicamente para la alimentación de los niños, su uso entre los romanos fue muy restringido. Sin duda, la preferencia por el aceite de olivo ante la grasa animal responde a factores culturales que condicionan esa elección, pues el aceite deviene símbolo y emblema de las culturas mediterráneas, como veremos más adelante. En efecto, los límites geográficos del área mediterránea corresponden a los que trazan las plantaciones de olivares, pues, aunque Virgilio diga que

los olivos no exigen ningún cultivo, ni esperan nada de la corva podadera ni de los tenaces rastrillos, cuando ya han prendido en los campos y han recibido los aires; la misma tierra satisfecha, una vez abierta con el curvo diente, proporciona el jugo y, con la reja del arado, henchidos frutos,²¹

41

lo cierto es que su crecimiento requiere de ciertas condiciones geográficas y climáticas que sólo ofrece la cuenca del Mediterráneo. Ya los autores antiguos, como Teofrasto, fueron conscientes de ello; afirmaban que el olivo sólo nace en tierras que no estén a más de sesenta

²⁰ Pl., *N. H.*, 11, 239: *Mirum barbaras gentes quae lacte vivant ignorare aut spernere tot saeculis casei dotem, densantes id alioqui in acoem iucundum et pingue butyrum. Spuma id est lactis concretior lentiorque quam auod serum vocatur; non omittendum in eo olei vim esse et barbaros omnes infantesque nostros ita ungui.*

²¹ Virg., *G.*, II, 420-422: *Contra non ulla est oleis cultura, neque illae / procuruam expectant falcem rastrosque tenacis, / cum semel haeserunt aruis aurasque tulerunt; / ipsa satis tellus, cum dente recluditur unco, / sufficit umorem et grauidas, cum uomere, fruges.*

kilómetros del mar,²² y que, además, exige un clima templado durante todo el año para poder florecer: “sin duda –dice el autor de la *Historia natural*– el suelo y el clima tienen suma importancia para ellos (*sc.* los olivos)”;²³ al respecto, Plinio el Joven escribe en una de sus cartas que al pie de los Apeninos “el clima en invierno es frío y gélido; esto impide por completo que haya mirtos, olivos y algunos otros (*sc.* árboles) que sólo se aclimatan en una continua tibieza”.²⁴

En este sentido, el recetario titulado *De re coquinaria*, atribuido a Apicio, es clara muestra del extenso empleo del olivo (frutos y jugo) en la gastronomía romana, frente al escaso uso de grasas de origen animal; allí, apenas se menciona una sola vez el término *adipes fasiiani*, esto es, ‘grasas de faisán’, para preparar unas albóndigas, que sin lugar a dudas representaban un platillo sofisticado y poco ordinario en la mesa cotidiana de los romanos comunes y corrientes:

ALBÓNDIGAS RELLENAS: tomas grasa fresca de faisán, dejás que se endurezca y haces con ella pequeños dados; con pimienta, garo, careno aderezás la albóndiga, cocinas con *hidrogaro*²⁵ y sirves.²⁶

42 | Aparte de este caso raro, de las grasas de origen animal, la de cerdo (*adepts suillus* o simplemente *adepts*)²⁷ fue la única que eventualmente se empleaba en la culinaria, en especial, en la pastelería, como pone

²² Apud Pl., *N. H.*, 15, 1: *Oleam Theophrastus [...] negavit nisi intra XXXX [milia] passum ab mari nasci.*

²³ Pl., *N. H.*, 15, 4: *sine dubio et in iis (sc. oleis) solum maxime caelumque refert.*

²⁴ Pl., *Ep.*, V, vi, 4: *Caelum est hieme frigidum et gelidum; myrtos oleas quaeque alia assiduo tepore laetantur, aspernatur ac respuit.*

²⁵ *Hidrogaro*: compuesto de garo y agua. El garo (*garum*) era un líquido apreciadísimo por los antiguos romanos, se fabricaba de entrañas de pescado maceradas en sal, y constituía el principal condimento y sazónador de la gastronomía latina. Cfr. Amalia Lejavitzer, “*Garum paradoxum*: misterio y maravilla de la cocina romana”, *Noua Tellus*, 18-2, 2000, p. 115-28.

²⁶ Apic., II, ii, 1: 1. *ESICIA PLENA: Accipies adipes fasiiani recentes, praeduras et facis ex eo tessellas, cum pipere, liquamine, careno in isicio includes, ex idrogaro coques et inferes.*

²⁷ Cfr. J. André, *L’Alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 184.

de manifiesto el nombre que los latinos daban a lo que hoy llamaríamos mantecadas: *adipata*.²⁸ Estos grasosos pastelitos constituían el desayuno o el refrigerio de los niños cuando iban a la escuela, lo cual ciertamente se puede relacionar con el comentario de Plinio respecto a la inclusión de la manteca en la alimentación infantil; Marcial nos ha dejado un hermoso testimonio de ello en el epigrama titulado precisamente ‘Mantecadas’ (*Adipata*):

Levantaos: a los niños ya vende desayunos el panadero y suenan por doquier las crestadas aves de la luz.²⁹

Ahora bien, así como una sola receta apiciana incluye grasa en su confección, son más de doscientas cuarenta las que mencionan el aceite; éste aparece citado para condimentar las distintas hortalizas;³⁰ como líquido de cocción, para hervir³¹ y para freír,³² o para untar, antes de asar,³³ las diversas clases de carnes y pescados; en suma, para aderezar casi cualquier platillo, frecuentemente se aconseja *oleo condies*, ‘se condimenta con aceite’.

Así pues, el libro tercero del recetario de Apicio, ‘Las hortalizas’, ofrece un sinnúmero de vegetales (calabacitas, coles, brócolis, acelgas, apios, nabos, puerros, lechugas) crudos o hervidos o en puré, aliñados con el jugo de la oliva.³⁴

Además, el aceite, junto con la miel, es el ingrediente principal en la confección de una enorme variedad de salsas, para acompañar diversos platillos preparados con carne (de res o ternera, de jabalí,

²⁸ Cfr. Juv., VI, 631: *liuida [...] adipata*; Mart. XIV, 223.

²⁹ Cfr. Mart., XIV, 223: *Surgite: iam uendit pueris tentacula pistor. / Cristataeque sonant undique lucis aves.*

³⁰ Cfr. el libro tercero, ‘Las hortalizas’, donde prácticamente la totalidad de las recetas allí incluidas constituyen un contundente ejemplo de ello.

³¹ Cfr. Apic., VI, ii, 3.

³² Cfr., por ejemplo, Apic., VII, xviii, 1: *ex oleo friges.*

³³ Cfr., Apic., VII, xviii, 2: *sale puro et oleo assabis*; también VIII, 1: *et sic praedurantur in oleo et liquamine, inde assantur in clibano uel craticula.*

³⁴ Cfr. Apic., III, iv, 6; ix, 1; x, 1; xi, 1; xiii, 2; xv, 3.

de ciervo, de cabra, de cabrito o cordero, de cerdo, de liebre);³⁵ con pescado (torpedo, salmonete, morena, atún, dorada, dentón);³⁶ con productos del mar (como anguila, langosta, erizo, ostras, calamares),³⁷ o con distintas aves (avestruz, grulla, pato, perdiz, francolín, tórtola, palomo, flamenco, oca, y pollo).³⁸

Sin embargo, el papel del olivo en la cocina apiciana no termina aquí: los postres tampoco escaparon a su señorío; el aceite también fue componente fundamental para la preparación de los dulces romanos, lo cual no es de extrañar, pensemos, por ejemplo, en los buñuelos mexicanos o en las castizas torrejadas. Afortunadamente, el *De re coquinaria* nos ha conservado un par de recetas de lo que podrían ser los antepasados latinos de aquellos dulces:

OTRA RECETA PARA DULCES: Tomas harina, la cocinas en agua caliente hasta que hagas una papilla muy compacta, después la extiendes en una fuente. Cuando se haya enfriado, la cortas como los dulces y fríes en aceite de la mejor calidad. Retiras, bañas con miel, espolvoreas pimienta y sirves. Es mejor, si en lugar de agua, pones leche.³⁹

OTRA RECETA PARA DULCES: Quiebras la corteza de un pan del más puro trigo y formas trozos grandes. Los mojas en leche, los fríes en aceite, los bañas con miel y sirves.⁴⁰

Probablemente en la primera receta, al decir *oleo optimo*, Apicio se refiera al aceite producido en la región del Venafro, en Campania,

³⁵ Cfr. Apic., VIII, i, 3-8, ii, 1-7, iii, 1-3; iv, 1; 3; v, 1-4; vi, 1-10; vii, 1; 7-9; 17; viii, 1-2; 4-7; 10-13.

³⁶ Apic., IX, ii, 1-2; X, i, 11-12; ii, 1-6; iii, 1-10.

³⁷ Apic., IX, I, 1; 5; iii, 1-2; vi; viii, 1; 3; X, iv, 1-2.

³⁸ Apic., VI, i, 1-2; ii, 1-5; iii, 1 y 3; iv, 1-3; vi, 2; viii, 1-2; ix, 3-4; 6-7; 11-15.

³⁹ Apic., VII, xiii, 6: *ALITER DVLCIA: Accipes simlam, coques in aqua calida ita ut durissimam pultem facias, deinde in patellam expandis. Cum refrixerit, concidis quasi dulcia et frigis in oleo optimo. Leuas, perfundis mel, piper aspargis et inferes. Melius feceris, si lac pro aqua miseris.*

⁴⁰ Apic., VII, xiii, 3: *ALITER DVLCIA: Siligineos rasos frangis et bucellas maiores facies. In lacte infundis, frigis in oleo, mel superfundis et inferes; también id., 9.*

el cual, sin duda, fue el más apreciado por los antiguos romanos;⁴¹ así, Varrón, elogiando la prodigalidad del suelo italiano, se pregunta “¿Qué escanda se compara a la de Campania? ¿Qué trigo, al de Apulia? ¿Qué vino, al de Falerno? ¿Qué aceite, al del Venafro?”⁴²

Plinio concuerda con Varrón, pues establece una jerarquía de cuáles son los aceites de mejor calidad en Italia y en todo el mundo: en el primer lugar sitúa al originario de los campos venafros, dado su olor y gusto delicados; en el segundo, determina un empate entre el aceite proveniente de la tierra de Istria y el de Bética, en el sur de Hispania; después de éstos, coloca a todos los demás.⁴³ Marcial, por su parte, con su concisión acostumbrada, sólo necesita dos versos para elogiar la calidad del aceite hispano, el de Córdoba, ciudad en Bética:

Córdoba, más dichosa que el oleoso Venafro, y no menos perfecta que un ánfora de Istria.⁴⁴

Así pues, después del óleo venafro, los romanos apreciaban a la par tanto el proveniente de la Península Ibérica como el de la región de Istria; Apicio nombra al primero, *oleum spanum*; al segundo, *oleum liburnicum*, es decir, aceite de Liburnia, pueblo en la región del Danubio, entre Istria y Dalmacia. De hecho, en *De re coquinaria* encontramos una curiosa receta para falsificar este último:

45

⁴¹ Cfr., por ejemplo, Juv., 5, 86: *ipse Venafrano piscem perfundit*; Hor., *Od.*, 2, 6, 15-6: *uiridique certat / baca Venafro [...]*; id., *S.*, II, 4, 68-9: *insuper addes / pressa Venafranae quod baca remisit olivae*; id., 2, 8, 45-6: [...] *oleo, quod prima Venafri / pressit cella*; Mart., XIII, 101: *OLEVM VENAFRVM. Hoc tibi Campani sudauit baca Venafri: / unguentum quotiens sumis, et istud olet.*

⁴² Varr., *R. R.*, I, II, 6: *Quod far conferam Campano? Quod triticum Apulo? Quod uinum Falerno? Quod oleum Venafro?*

⁴³ Cfr., Pl., *N. H.*, XV, III, 8.

⁴⁴ Mart., XII, 63, 1-2: *Vincto Corduba laetior Venafro, / Histra nec minus absoluta testa.*

ASÍ SE HACE EL ACEITE LIBÚRNICO

En aceite hispano, echas helenio, juncia, hojas frescas de laurel –todo ello triturado y cernido, hasta que se haya reducido a un polvo muy fino– y sales tostadas y trituradas. Mézclalo con cuidado durante tres días o más. Después de esto, déjalo reposar durante cierto tiempo, y todos pensarán que es aceite libúrnico.⁴⁵

Esta receta especifica el uso de aceite hispano, que Apicio asimismo menciona como ingrediente en la confección de diversos platillos.⁴⁶

No obstante, el aceite, sin importar su procedencia, sea venafro, libúrnico o hispano, ha sido desde siempre impronta característica no sólo de la cocina, sino de la culturas griega y romana de ayer y hoy, y, en general, de todas las civilizaciones mediterráneas, dado que, según lo hemos expuesto, este líquido resultaba vital para la existencia cotidiana de los pueblos antiguos. Desde siempre, se le ha considerado un nutrimento gustoso y saludable, ‘como un alimento precioso, rico en sabores y pleno de energía’;⁴⁷ un ingrediente fundamental para la gastronomía latina, y un beneficio para la salud, pues, aun cuando en la antigüedad se ignoraban sus efectos positivos para controlar el colesterol, constituía la base para la elaboración de remedios y ungüentos destinados a la curación de ciertos padecimientos de la garganta y, sobre todo, de heridas de la piel, como grietas, llagas, quemaduras.⁴⁸

Más aún, desde los primeros tiempos de la humanidad, el aceite ha sido tenido por un don divino; para los griegos, fue la mismísima

⁴⁵ Apic., I, iv: *Olevm Libvrnicvm sic facies: In oleo Spano mittes hellenium et cyperi et folia lauri non vetusta, tunsam omnia et cribellata, ad levissimum pulverem redacta, et sales frictos et tritos, et per triduum vel plus promisce diligenter. Post haec aliquanto tempore patere requiescere, et Liburnicum omnes putabunt.*

⁴⁶ Apic., VI, ix, 15.

⁴⁷ L. Jacinto García, *Comer como Dios manda*, 1999, Barcelona, Destino (Áncora y Delfín, 868), p. 124.

⁴⁸ Cfr. id., p. 140. En el *Antiguo Testamento*, en el libro de Isaías (1, 6): *a planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas; vulnus et livor et plaga tumens non est circumligata nec curata medicamine neque fota oleo.*

Palas Atenea quien obsequió el olivo a los mortales y enseñó a los habitantes del Ática su cultivo y la obtención de su jugo, el aceite. Cuenta la leyenda que esta deidad se enfrentó a Poseidón por el dominio del Ática; los dioses, entonces, decidieron dirimir el conflicto, otorgando la victoria a quien entregara el don más valioso a los habitantes de la región; así, mientras Poseidón hizo surgir un lago salado cerca de la Acrópolis, Atenea hizo brotar un árbol de olivo junto al Erecteion, lo cual le valió el triunfo.⁴⁹ Entre los romanos, Minerva fue la diosa encargada de su custodia; de hecho, Virgilio la nombra ‘inventora del olivo’.⁵⁰

Así, este mítico árbol de las riberas mediterráneas rápidamente se volvió insignia de la paz, señal de la tierra labrada, pues su cultivo representaba las labores pacíficas de la labranza, en contraposición a las de la caza, asociadas de forma metafórica con las actividades guerreras. El olivo implica, pues, la victoria de la paz, de la cultura, de la sabiduría, no en vano Atenea es su creadora: “con esto se nutre el generoso olivo, también grato a la paz”;⁵¹ y, probablemente en recuerdo del triunfo de la diosa, asimismo es símbolo de la victoria. En efecto, con sus ramas se trenzaron las coronas de los vencedores, y se dice que los triunfadores de las Panateneas y de los Juegos olímpicos recibían, como recompensa, coronas trenzadas con las ramas del árbol sagrado de la Acrópolis.⁵² Si bien la corona triunfal se hacía con hojas de laurel, Aulo Gelio explica que entre las coronas militares “existe [...] la de *olivo*, que suelen usar quienes no estuvieron en combate, pero organizan un triunfo”;⁵³ es decir, aquellos que sin participar directamente en la acción armada, contribuyeron de manera significativa a la obtención de la victoria.

⁴⁹ Cfr. Ov., *Met.*, VI, 70-82; P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 1981, Barcelona, Paidós, p. 60.

⁵⁰ Virg., *G.*, I, 18-9: *oleaeque Minerva / inventrix*.

⁵¹ Id., II, 425: *Hoc pinguem et placitam Paci nutritor oliuam*. Cfr. también Isid., *Orig.*, XVII, 7, 62: *Est autem ipsa arbor pacis insignis*.

⁵² Cfr. J. A. Pérez Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, 1971, Madrid, Tecnos, p. 41.

⁵³ Gell., V, VI, 3-4: *oleaginea qua uti solent qui in proelio non fuerunt sed triumphum procurant*. Trad. Amparo Gaos Schmidt, en Aulo Gelio, *Noches Áticas*, 2002, intr., trad., nts. e índ. on., UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

Del mismo modo, para los hebreos, el olivo alcanzó un lugar privilegiado en el terreno simbólico. La *Biblia* cita el aceite más de ciento cuarenta veces, y el árbol aparece mencionado allí en casi mil ocasiones;⁵⁴ por ejemplo, en el *Antiguo Testamento*, se dice de la tierra prometida que es una tierra pródiga en olivares y aceite,⁵⁵ y de la sabiduría, que ésta ha arraigado en la heredad de Dios, ‘como un hermoso olivo en los campos’.⁵⁶ Igualmente significativo resulta el episodio narrado por el *Génesis*, cuando, después del Diluvio, Noé echa a volar una paloma, a fin de saber si las aguas ya se han disipado de la tierra, y el ave regresa entonces al arca con una rama de olivo en el pico:

Después de esperar otros siete días, volvió a enviar la paloma fuera del arca; ella regresó al atardecer, trayendo en su pico un ramo verde de olivo, así pues, supo Noé que habían disminuido las aguas sobre la tierra.⁵⁷

Esta proverbial imagen, trascendiendo épocas y culturas, se ha convertido en el símbolo por antonomasia de la paz, tanto de Dios con el hombre como de los seres humanos entre sí: pensemos si no en la célebre litografía de Picasso, *La paloma*, la cual se ha vuelto icono universal de la paz.

Sin embargo, las implicaciones que tuvo el olivo para el antiguo pueblo judío no terminan aquí, pues tuvo un empleo importantísimo en la liturgia.⁵⁸ De hecho, los hebreos se sirvieron de los óleos para la

⁵⁴ L. Jacinto García, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁵ 2 R, 18, 32: *terram olivarum et olei*; también, Deut, 8, 8: *terram [...] in qua ficus et mala granata et oliveta nascuntur, terram olei*.

⁵⁶ Si, 24, 19: *quasi oliva speciosa in campis*.

⁵⁷ Gen, 8, 10-11: *expectatis autem ultra septem diebus aliis, rursum dimisit columbam ex arca. At illa venit ad eum ad vesperam portans ramum olivae virentibus foliis in ore suo; intellexit ergo Noe quod cessassent aquae super terram*.

⁵⁸ Según las palabras que Dios le dirige a Moisés, el óleo santo debía ser elaborado a partir de los siguientes aromas: “de mirra pura, quinientos siclos; de cinamomo, la mitad, esto es, doscientos cincuenta; igualmente de caña, doscientos cincuenta; de casia, también quinientos siclos, [...] un sextario de aceite de oliva, y harás [con ello] el óleo santo de la unción”. Ex

consagración de templos, altares y diversos objetos culturales;⁵⁹ para mantener siempre encendida la llama del candelabro sagrado, *menorah*;⁶⁰ para las ofrendas sacramentales;⁶¹ para la unción de los difuntos;⁶² pero, sobre todo, para ungir a sus reyes⁶³ y sumos sacerdotes.⁶⁴

El cristianismo hizo suyas las prácticas hebraicas de la unción con óleo, pues este líquido consagrado es utilizado ya no sólo en los sacramentos de la unción de los enfermos y de la ordenación sacerdotal, sino además en los del bautismo y de la confirmación. Más aún, se podría decir que los cristianos, en última instancia, deben su nombre al aceite, dado que con dicha denominación se alude a los seguidores del *Cristo*, voz griega que significa el ‘Ungido’, lo mismo que en hebreo el término *Mesías*.

En efecto, el olivo y su aceite se vuelven ingredientes fundamentales durante la vida de Jesús en la tierra, e incluso se podría decir que, en un sentido amplio, tienen mucho que ver con su muerte. En vida, el olivo se hace presente en tres momentos de la existencia terrena de Jesús: primero, cuando en Betania es ungido por María;⁶⁵ segundo, cuando poco antes de su aprehensión se retira al huerto de Getsemaní

30, 22-25: *locutusque est Dominus ad Mosen dicens sume tibi aromata, primae et myrrhae electae quingentos siclos, et cinnamomi médium, id est, ducentos quinquaginta siclos, calami similiter ducentos quinquaginta, cassiae autem quingentos siclos in pondere sanctuarii, olei de olivetis mensuram hin; faciesque unctionis oleum sanctum.*

⁵⁹ Cfr. Lev, 8, 10-11: *tulit et unctionis oleum, quo linivit tabernaculum cum omni supellectili sua. Cumque sanctificans aspersisset altare septem vicibus, unxit illud et omnia vasa eius, labrumque cum basi sua sanctificavit oleo.*

⁶⁰ Cfr. Ex, 27, 20: *praecipe filiis Israhel ut adferant tibi oleum de arboribus olivarum purissimum piloque contusum ut ardeat lucerna semper; también Lev, 24, 2-4.*

⁶¹ Lev, 7, 12: *si pro gratiarum actione fuerit oblatio offerent panes absque fermento conspersos oleo et lagana azyma uncta oleo coctamque simlam et collyridas olei admixtione conspersas.* Cfr. también Gen, 35, 14: *ille vero erexit titulum lapideum in loco quo locutus ei fuerat Deus libans super eum libamina et effundens oleum.*

⁶² Cfr. Jn, 19, 40: *venit autem et Nicodemus [...] ferens mixturam murrae et aloes quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Iesu et ligaverunt eum linteis cum aromatibus sicut mos Iudaeis est sepelire.*

⁶³ Cfr. 1 S, 10, 1; 16, 12-13; 1 R, 1, 39; 2 R, 9, 6; 11, 12.

⁶⁴ Cfr. Ex, 29, 7; Lev, 4, 3; 5, 16; 8, 12.

⁶⁵ Mt, 26, 6-13; Mc, 14, 3-9; Jn, 12, 1-9.

(palabra hebrea que quiere decir ‘lagar de aceites’, situado al pie del Monte de los olivos), donde, al cobijo de los olivares, encuentra consuelo a su agonía. Por último, una vez que Jesús ha muerto, su cuerpo nuevamente recibe el óleo que corresponde a los difuntos, a fin de poder darle adecuada sepultura: “tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo ciñeron con vendas con aromas, tal como es la costumbre judía para sepultar”.⁶⁶

Más aún, el aceite es símbolo del mismo espíritu de Dios, es decir, de la gracia divina y del propio dispensador de la gracia, el Espíritu Santo; el aceite, por lo tanto, también supone connotaciones de dicha, alegría y felicidad:

el espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido el Señor [...] para consolar a todos los que lloran, [...] para darles corona en lugar de ceniza; aceite de gozo en lugar de manto de luto; alabanzas en lugar de espíritu de tristeza.⁶⁷

En consecuencia, hablar del aceite es hablar de uno de los elementos de mayor valoración material y trascendencia espiritual entre los pueblos mediterráneos; de hecho, este líquido forma parte de lo que usualmente se conoce como la *Triada mediterránea de la alimentación*.⁶⁸ El aceite, junto con el pan y el vino, conforma esta trilogía, cuyo elevado valor simbólico, desde el inicio de los tiempos, se mezcló indisolublemente con el ámbito religioso: olivo, pan y vino constituyen un factor esencial e indiscutible de la identidad mediterránea,

⁶⁶ Jn, 19, 40: *acceperunt ergo corpus Iesu et ligaverunt eum linteis cum aromatibus sicut mos Iudaeis est sepelire.*

⁶⁷ Is, 61, 1-3: *spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus [...], ut consolarer omnes lugentes [...], ut [...] darem eis coro-nam pro cinere, oleum gaudii pro luctu, pallium laudis pro spiritu maeroris.*

⁶⁸ Cfr., por ejemplo, F. Pérez Jiménez, “La dieta mediterránea. Una herencia cultural saludable”, en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Dieta mediterránea. Comidas y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas*, 2000, Madrid, Ediciones Clásicas (*Mediterránea*, 6), p. 9; M. Toussaint-Samat, *Historia natural y moral de los alimentos*, 1991, Madrid, Alianza, 9 v., v. 1: *La miel, las legumbres y la caza*, p. 11; L. Jacinto García, *op. cit.*, p. 119-60.

pues no sólo definen y distinguen de manera categórica, hasta hoy en día incluso, los hábitos alimenticios de los pobladores de esa región, sino constituyen la base sobre la que se erigen material, espiritual y simbólicamente las culturas de la cuenca del Mediterráneo.

Para los antiguos griegos, romanos, judíos y cristianos, ningún otro árbol llegó a ser tan provechoso, tan apreciado y tan venerado como el olivo, pues sus frutos y su aceite, trascendiendo los estrictos valores nutritivos y su aplicación en el terreno de lo cotidiano, alcanzaron –como prácticamente ningún otro producto alimenticio– la más elevada cualidad metafórica, la de símbolos sagrados. Más aún, el aceite de oliva fue el único elemento de la trilogía mediterránea unánimemente aceptado y glorificado por las religiones de la antigüedad, las cuales supieron ver en el olivo un emblema de paz, sabiduría y felicidad. En suma, el aceite fue para los pueblos del Mediterráneo, de todas las épocas, un apreciadísimo combustible, porque no sólo iluminaba las casas y deleitaba las cocinas, sino, además, elevaba el espíritu.

©ITAM Derechos Reservados.

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

A LA FILOSOFÍA DESDE LA CIENCIA POPPER, WITTGENSTEIN Y EL CÍRCULO DE VIENA

*Luz Chapa**

La fascinación de la Viena de fin del siglo XIX y del período de entreguerras está en que sus tensiones prefiguran las que dominaron la historia de Occidente en el siglo veinte y originaron algunos de los movimientos intelectuales y culturales que dieron forma a esa historia. En Viena surgieron tanto el sionismo como el nazismo, ahí se desarrolló el psicoanálisis y se inauguró el modernismo en el arte, la música atonal y el desnudo funcional en arquitectura.

En casi todos los campos del pensamiento y la actividad humanas lo nuevo estaba emergiendo de lo viejo, el siglo veinte del diecinueve, y no podía ser menos materia de epistemología y filosofía de la ciencia. Frege, Hilbert y Russell demostraron que la lógica y la matemática no tenían que ver con la experiencia. La Teoría de la relatividad de Einstein minó la confianza en la percepción y en la intuición del tiempo y del espacio. La creencia tradicional en la razón y el progreso se mostraba ilusoria y la filosofía tenía que explicar el conocimiento científico.

Tanto Popper como el Círculo de Viena representan la búsqueda de respuestas a los interrogantes filosóficos suscitados por la ciencia experimental moderna. La dinámica surgida entre la primera filosofía de Wittgenstein –que el Círculo de Viena tomó como referencia fundamental para desarrollar su visión científica del mundo–, la crítica de Popper al positivismo lógico, y la última filosofía de Wittgenstein –próxima a

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

la epistemología popperiana y que a la vez inspiró las críticas más duras a Popper— proporcionan la clave para entender la moderna filosofía de la ciencia, ese híbrido formado por cuestiones epistemológicas y metafísicas surgidas a raíz del desarrollo de las ciencias empíricas.

En este artículo se analizarán los casos del Círculo de Viena, de Popper y de Wittgenstein, quienes llegaron a la filosofía desde la lógica, las matemáticas, la física y las ciencias sociales. Se pondrá de manifiesto el alcance de la actitud científica, entendida como la conjunción de rigor lógico, claridad conceptual y recurso a la experiencia aplicados a la solución de los problemas, sin cerrar los ojos a los riesgos de reduccionismo cientista. Se mostrará también la influencia de los estilos personales y de trabajo en la discusión filosófica. Resulta de especial interés el debate entre estas tres instancias, cuyas relaciones fueron juegos entre proximidad y distancia y donde las diferencias surgieron con más violencia precisamente por estar entre familiares.

El Círculo de Viena

54 | El llamado Círculo de Viena fue el punto de partida de un movimiento filosófico internacional que produjo una reforma del positivismo y preparó el camino para la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia contemporáneas. Se le denomina ‘Círculo’ por tratarse de un grupo de filósofos que, sin constituir formalmente una escuela filosófica en sentido tradicional, trabajaron filosóficamente sobre supuestos e intereses comunes. Los miembros del Círculo diferían entre sí en puntos filosóficos, éticos y políticos importantes, pero todos coincidían en que era necesario superar los ‘descarríos’ de la filosofía anterior edificando una filosofía que excluyera todo lo que no pudiera obtenerse por vía científica.¹ El manifiesto programático publicado en 1929

¹ Para esta presentación general del Círculo de Viena he utilizado las exposiciones de: V. Kraft, *El Círculo de Viena*, 1966, Madrid, Taurus; S. Sarkar (ed.), *Logical Empiricism at its Peak. Schlick, Carnap, and Neurath*, 1996, New York, Garland; F. Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, 2001, Wien, Springer-Verlag.

con el título “La visión científica del mundo”² es una declaración de independencia de la filosofía tradicional, en especial de la filosofía idealista y existencialista alemanas de la época. Los miembros del Círculo de Viena estaban convencidos del alcance y trascendencia de su misión. Por una parte, la concepción científica del mundo –ajena a toda metafísica y a toda teología– no conocería enigmas insolubles y sería un trabajo intelectual de construcción conjunta análogo al que tiene lugar en las ciencias positivas, y no la aceptación de las tesis de un maestro. Por otra parte, la visión científica del mundo estaba destinada a trascender la discusión filosófica y académica transformando la vida pública y privada, mediante la renovación de la educación y la vida social y económica de acuerdo a principios racionales.

El positivismo desarrollado en el Círculo de Viena conectaba con el positivismo del siglo XIX en la aceptación exclusiva de la verificabilidad empírica como criterio de significado de las proposiciones.³ A la vez era un positivismo distinto en cuanto al papel central que otorgaron a la lógica formal simbólica, que hizo que fueran conocidos como ‘positivistas lógicos’, ‘neopositivistas’ o ‘empiristas lógicos’. La nueva filosofía era considerada ‘científica’ en un doble sentido: su objeto se reduciría a los fundamentos de las ciencias y su método sería el análisis lógico del lenguaje. Su propósito era la creación de un lenguaje científico que, evitando todo pseudo-problema, permitiera enunciar pronósticos y formular las condiciones para su control por medio de enunciados de observación. De esta manera, los problemas filosóficos tradicionales eran desechados como pseudo-problemas, o bien transformados en problemas empíricos, susceptibles de ser sometidos al juicio de las ciencias positivas. La filosofía dejaba de ser una sabiduría personal sobre el mundo y la vida y se rechazaba cualquier búsqueda de principios ocultos o no experimentables.⁴

² Cfr. H. Hahn, R. Carnap y O. Neurath, *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle*, reimpresso en S. Sarkar (ed.), *The Emergence of Logical Empiricism. From 1900 to the Vienna Circle*, 1996, New York, Garland, p. 321-40.

³ Cfr. C. G. Hempel, “Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 4, 1950, p. 41-63.

⁴ Cfr. V. Kraft, *op. cit.*, p. 21.

Los miembros del Círculo de Viena pertenecían a un círculo cultural dentro del que se habían desarrollado corrientes filosóficas antiidealistas y antiespeculativas, como la filosofía positivista y anti-sustancialista de Mach. Consideraban como sus antecesores remotos a los sofistas y a los epicúreos, no a los platónicos ni a los pitagóricos, y “a todos los que tratan del ser terrestre y del aquí y ahora”.⁵ Se sabían parte de una larga tradición empirista y nominalista, desde Occam hasta Russell, y destacaron el papel capital desempeñado por Hume, que había tratado de eliminar todas las proposiciones que no pertenecieran a la lógica o a las ciencias experimentales, basadas en observaciones y descripciones de hechos. Consideraron que la reconstrucción positivista debía realizarse a la luz de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, ya que la lógica formal simbólica era el único instrumento para conseguir la precisión necesaria para definir los conceptos, formular los enunciados y formalizar los procedimientos intuitivos de inferencia del pensamiento ordinario. El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, para quien la filosofía no se refiere a los hechos sino que su objeto es ‘la aclaración lógica del pensamiento’,⁶ fue una obra de referencia fundamental en el Círculo de Viena.

56

Alrededor de Moritz Schlick se fue formando un grupo que se reunía los jueves en el Seminario de Matemáticas de la Universidad de Viena para debatir cuestiones lógicas y epistemológicas. En las discusiones participaban intelectuales y científicos interesados por la filosofía como Neurath, Feigl, Carnap, Waismann y Kraft. Al poco tiempo se incorporaron Hahn, R. von Mises, Menger, Gödel, Schrödinger, dedicados principalmente a la física y a las matemáticas, así como también el economista Schumpeter, el abogado Kelsen y el sociólogo Zilsel. Esta composición interdisciplinaria trajo consigo un nivel particularmente elevado en las discusiones, y la orientación matemática de muchos de sus miembros fomentó la tendencia al rigor y pureza lógicos.

⁵ H. Hahn, *et al.*, *op. cit.*, p. 334.

⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1973, Madrid, Alianza, 4.112.

Varios grupos de discusión filosófica vieneses –como el llamado Coloquio de matemáticas, cuyo líder era Karl Menger y entre cuyos miembros estaban Kurt Gödel, Abraham Wald, John von Neumann, Gustav Bergmann, Alfred Tarski, Hans Thirring, Hans Hahn, Karl Popper, Olga Taussky–,⁷ como de otros países europeos y de Estados Unidos comenzaron a mantener relaciones estrechas con el Círculo, principalmente el grupo de Berlín, fundado por Reichenbach, Grelling y Dubislav, miembros de la Asociación de Filosofía Empírica, al que más adelante se sumó C. G. Hempel. Algunos filósofos norteamericanos, como Quine, Nagel y Morris viajaron a Viena para establecer contacto con Schlick y Carnap.⁸ Pronto iniciaron relaciones asiduas con el Círculo de Varsovia⁹ y con representantes del movimiento analítico británico como Ayer, Braithwaite, Wisdom y Ramsey. Establecieron contactos con intelectuales franceses, como Rougier, Boll y el general Vouillemin, también con el lógico escandinavo Jørgensen y con los grupos de Uppsala y Oslo.¹⁰

El Círculo de Viena dispuso también de un órgano de difusión propio, la revista *Erkenntnis* y de una serie de libros titulada *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung (Escritos para la visión científica del mundo)*, en la que se publicaron obras de sus miembros y la primera obra de Popper.¹¹ Los integrantes del Círculo de Viena participaron como

⁷ Cfr. F. Stadler, *op. cit.*, p. 674.

⁸ Las ideas del Círculo se encontraron con tradiciones análogas y muy desarrolladas en Estados Unidos, como los trabajos lógicos de Peirce, el pragmatismo conceptualista de C. I. Lewis, la semiótica de Morris, la lógica formal del operacionalismo, etc., que coincidían con el positivismo lógico en varios puntos importantes: ambos movimientos estaban centrados en el hombre, tenían un carácter cooperativo y un talante empirista liberal en oposición al análisis tradicional y a la metafísica especulativa. Cfr. C. W. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, 1970, New York, George Braziller, p. 147-9.

⁹ Los filósofos polacos –entre los que destacaba Tarski– habían hecho un excelente trabajo en el campo de la lógica y de sus aplicaciones a problemas de fundamentación de la matemática, de la teoría del conocimiento y de la teoría general del lenguaje.

¹⁰ Puede encontrarse una relación pormenorizada de los miembros del Círculo de Viena y de su periferia en F. Stadler, *op. cit.*, p. 580-1.

¹¹ Carnap y Reichenbach se hicieron cargo en 1930 de los *Annalen der Philosophie*, que continuaron bajo el título de *Erkenntnis*. En 1938 se trasladó a La Haya, donde tomó el título *The Journal of Unified Science (Erkenntnis)*, pero en 1940 tuvo que suspenderse su publi-

grupo autónomo en el congreso organizado por la Sociedad Alemana de Física y la Asociación de Matemáticos Alemanes en Praga en 1929. A raíz del crecimiento del Círculo se convocaron seis congresos para la Ciencia Unificada. El primero en París en 1935, el segundo en Copenhague en 1936, el tercero nuevamente en París en 1937, el cuarto en Cambridge en 1938, el quinto en Harvard en 1939 y el sexto se celebró en Chicago en 1941 aunque con escasa asistencia debido a la guerra.¹²

El trabajo del Círculo de Viena no concluyó, sino que fue interrumpido a raíz de la anexión violenta de Austria a Alemania cuando se hallaba en su plenitud; sus miembros se dispersaron principalmente por Inglaterra y Estados Unidos. Puede hablarse de un entrecruzamiento de influencias en las que las ideas del Círculo de Viena quedaron fundidas con orientaciones de tipo más amplio.¹³ Sus miembros habían ido moderando la excesiva simplificación y el radicalismo de sus planteamientos iniciales, y se puede suponer con Victor Kraft, integrante y primer historiador del Círculo y hombre de sólida formación histórica y humanística, que de haber continuado el trabajo hubiesen llegado a soluciones más maduras.¹⁴

Moritz Schlick destacaba con mucho por sus conocimientos filosóficos y fue el primero en valorar filosóficamente la Teoría de la relatividad de Einstein. En 1922 fue invitado a ocupar la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas en la Universidad de Viena. Schlick intentó aplicar el método científico y la psicología a numerosos problemas de la ética tradicional, como la motivación, la libertad y la responsabili-

cación a causa de la guerra. Después de la segunda Guerra Mundial se dio una nueva etapa de la revista *Erkenntnis*, que entra más bien dentro del marco de los trabajos realizados en la filosofía analítica, relativos a cuestiones lógicas, metodológicas y metacientíficas, muchos escritos por miembros del Círculo de Viena.

¹² Puede encontrarse una relación pormenorizada de los seis congresos en F. Stadler, *op. cit.*, p. 339-93.

¹³ Cfr. H. Feigl, "The *Wiener Kreis* in America", en D. Fleming y B. Bailyn (eds.), *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930-1960*, 1969, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, p. 630-73.

¹⁴ E. Topitsch, "Introducción", en H. L. Mudler (ed.), *Victor Kraft, foundations for a Scientific Analysis of Value*, 1981, Dordrecht, Reidel, p. xi.

dad, el egoísmo, la fuente de los valores humanos, etc. Su objeto no era amonestar o exhortar sino reunir, clarificar y analizar las diversas cuestiones éticas.¹⁵ Carnap atribuye el éxito de la colaboración que se dio en el Círculo de Viena a la amabilidad y buen hacer de Schlick y a su ‘sentido común científicamente refinado’.¹⁶

Rudolf Carnap fue más que ningún otro la encarnación del positivismo lógico del Círculo de Viena y de su progresiva liberalización.¹⁷ En sus años de estudiante tuvo interés por la física, la filosofía, los fundamentos de la geometría y más tarde por la lógica. Se fue gestando una progresiva actitud antimetafísica y un rechazo de la teología. Intentó aplicar la nueva lógica, propuesta por Frege y Russell, al análisis de los conceptos científicos y a la clarificación de los problemas filosóficos.¹⁸ Carnap formuló su principio de tolerancia lógica o principio del carácter convencional de las formas de lenguaje inspirado en los teoremas de incompletez de Gödel y los desarrollos de Menger sobre la posibilidad de aplicar a otros campos la libertad de los sistemas matemáticos para elegir las reglas y las proposiciones.¹⁹ En 1935 se trasladó a Estados Unidos donde encontró un sorprendente interés por la filosofía ‘exacta’ y donde formó un grupo para discutir problemas lógicos en el que participaron Russell, Tarski y Quine principalmente, así como Goodman, Ph. Frank, Richard von Mises y Feigl, antiguos miembros del Círculo de Viena o de su periferia.²⁰

Herbert Feigl estudió matemáticas, física y filosofía en la Universidad de Munich, en la que obtuvo el doctorado en 1927. En 1922 se trasladó a Viena donde fue alumno de Schlick, Hahn, Thirring y Bühler. En 1930 emigró a Estados Unidos y en 1953 fundó el *Minnesota Center for the Philosophy of Science* que influyó decisivamente en la

¹⁵ Cfr. M. Schlick, *Problems of Ethics*, 1962, New York, Dover.

¹⁶ R. Carnap, “Intellectual Autobiography”, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, 1963, La Salle (Illinois), Open Court, p. 22.

¹⁷ Cfr. M. Garrido, “Introducción. Dos maneras de hacer filosofía”, en R. Carnap, *Autobiografía intelectual*, 1992, Barcelona, Paidós, p. 11, 17 y 21.

¹⁸ Cfr. R. Carnap, “Int. Aut.”, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 35.

introducción del empirismo lógico y en el desarrollo y difusión de la filosofía analítica en Estados Unidos. Destaca entre los empiristas lógicos que abordaron temas surgidos de la psicología y su contribución filosófica más reconocida es el análisis de la relación entre lo ‘mental’ y lo ‘físico’. Fue un empirista lógico moderado que consideraba que la apertura mental era la única actitud fructífera en la era de la ciencia, y que había que hacer las rectificaciones necesarias ante los nuevos progresos tanto científicos como del análisis filosófico.²¹

Karl Popper

Ha sido uno de los pensadores más influyentes del siglo XX; llevó a cabo importantes contribuciones –en algunos casos revolucionarias– en campos muy variados: desde la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento, la filosofía de la física y la biología, la lógica, la teoría de la probabilidad, pasando por la filosofía social y política, la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, hasta el problema cuerpo-mente, la psicología y la música. Muchos autores consideran que ningún otro pensador del siglo pasado ha tenido el nivel de efectividad de Popper como destructor de algunos mitos dominantes de su época, por ejemplo mediante sus críticas al marxismo, a las pretensiones de científicidad del psicoanálisis y a los fundamentos del positivismo lógico. Popper y Einstein juntos hicieron más que ningún otro por destruir la visión de la ciencia sostenida casi universalmente a inicios del siglo veinte, en la que el conocimiento científico se suponía construido sobre la base de la observación directa y capaz de proporcionar una certeza absoluta.

Se matriculó en la Universidad de Viena en cursos de historia, literatura, psicología, filosofía e incluso concurrió a algunas clases en la escuela de medicina que suspendió pronto para asistir sólo a las de

²¹ Feigl sintetiza las conclusiones de su trabajo filosófico de casi medio siglo en H. Feigl, “No Pot of Message” en R. Cohen (ed.), *Inquiries and Provocations*, 1981, London, Reidel, p. 11-9.

matemáticas y de física. Entre sus profesores estuvieron Hahn, Menger, Bühler, Gomperz y Schlick.²² Trabajó en la clínica para niños dirigida por Adler y más adelante colaboró como trabajador social con niños abandonados. En 1928 obtuvo el doctorado con la tesis “Sobre el problema del método en la psicología del pensamiento.” Aunque algunas teorías psicológicas del momento le resultaban atractivas Popper llegó a la conclusión de que la lógica era la clave para comprender la psicología y no al contrario. Consideraba que el conocimiento científico, aun siendo una creación humana, es algo objetivo y debe ser analizado en términos objetivos.²³ Desde 1919 la comparación entre la Teoría de la relatividad general y las doctrinas pseudocientíficas –como el marxismo y el psicoanálisis– lo llevaron a la conclusión de que lo que distingue a las mejores teorías científicas no es que sean siempre confirmadas por la experiencia, sino que son siempre desafiadas por la experiencia que las somete al riesgo de la falsificación. Consideró que la actitud de Einstein era la clave de la *actitud crítica o científica* que faltaban al marxismo y al psicoanálisis.²⁴

Popper fue el primero en afirmar que el carácter hipotético de una teoría es permanente con independencia de la cantidad y la calidad de sus éxitos empíricos. Fue también el primero en confrontar al inductivismo con una metodología alternativa sistemática en la cual la evidencia no juega un papel positivo en el establecimiento de las teorías, sino un papel negativo en su posible refutación.²⁵

Según la epistemología de Popper todo conocimiento tanto el ordinario como el científico avanza según el mismo esquema básico: ante una situación determinada –un problema– se propone una teoría –una conjetura– que se somete a contrastación con la experiencia, y

²² K. Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, 1990, La Salle (Illinois), Open Court, p. 32.

²³ Cfr. K. Popper, *Objective knowledge: An Evolutionary Approach*, 1979, Oxford, Clarendon, p. 23-6.

²⁴ Cfr. K. Popper, *Autobiography*, p. 51-2. Vid., “Science: Conjectures and Refutations”, en *Conjectures and Refutations*, 1996, London, Routledge, p. 33-65.

²⁵ Cfr. D. Miller, “Sir Karl Raimund Popper”, en *Biographical Memories of Fellows of the Royal Society of London*, 1997, n° 43, p. 376.

a partir del choque de la teoría con la experiencia se determinarán las sucesivas correcciones que deben introducirse en las teorías —eliminación de error—, creándose así una nueva situación-problema que dará lugar a otro proceso semejante, y así sucesivamente. Podemos aprender de nuestros errores: nuestro conocimiento sólo crece por medio de la corrección de nuestros errores y el conocimiento científico crece por medio de conjeturas y refutaciones.

En 1929 Popper obtuvo el certificado de profesor de ciencias en escuela secundaria, continuó desarrollando sus ideas y escribiendo sin descanso. Entre 1930 y 1936 ejerció como profesor de matemáticas y física. En este tiempo conoció a varios miembros del Círculo de Viena con quienes mantuvo contactos regulares e intensos aunque no participó directamente en sus reuniones. No compartió la reducción que los empiristas lógicos hacían de la filosofía al análisis lógico de la ciencia, ni su empeño por aniquilar la metafísica y la teología como carentes de significado. Rechazó el criterio positivista de verificación y la conexión que establecían entre verificación y significado. Al mismo tiempo existía una notable afinidad entre Popper y los miembros del Círculo en diversos aspectos: el interés central por la filosofía de la ciencia, el papel básico que en la filosofía de la ciencia otorgaban al análisis lógico, la valoración del conocimiento científico como paradigma cognoscitivo —considerándolo en cierto modo como grado supremo del desarrollo del conocimiento—, y el agnosticismo religioso. Pero lo que más le atrajo del Círculo, como él mismo explicó, era su actitud ‘científica’ o ‘racional’, su exigencia de aprender del modo en que los matemáticos y los científicos proceden en contraste con los deprimentes modos de los filósofos.²⁶

En el momento de su contacto con el Círculo de Viena —los años veinte— Popper tenía ya una dirección independiente, estaba centrado en el problema de la definición del carácter científico de las teorías y lo había resuelto a través de su criterio de falsabilidad. Fue el primero en confrontar las ideas del Círculo mediante su actitud crítica. Popper a

²⁶ K. Popper, *Autobiography*, p. 89.

su manera también rechaza la metafísica, pero no convirtió su postura en un dogma: admite la metafísica como un conocimiento válido, y prueba de ello es su interés por establecer una demarcación clara entre la metafísica y el conocimiento científico.²⁷ Toda proposición científica supera ampliamente lo que sabemos con seguridad en virtud de vivencias inmediatas, ya que utiliza conceptos generales, universales, indefinibles y fijados por convención. De hecho una de las mayores diferencias entre Carnap y Popper era en torno a las respectivas ideas de confirmación y de corroboración. Aquí se nota el antiautoritarismo de Popper, no sólo reflejado en su doctrina social y política, sino en su rechazo a cualquier autoridad cognoscitiva sobre la que podamos basar la verdad. Para Popper simplemente no podemos descansar ni siquiera sobre nuestras teorías mejor corroboradas.²⁸ Su empeño por subrayar las diferencias despertó antipatías entre algunos miembros del Círculo y contribuyó a crear una real animadversión hacia Popper por parte de algunos miembros líderes como Neurath y Reichenbach,²⁹ e incluso de Schlick que se distinguía por su cordialidad y capacidad de diálogo. Carnap consideró que sus intentos conciliadores y los de Feigl resultaron infructuosos: “Feigl y yo –lamenta– tratamos en vano de propiciar un mejor entendimiento mutuo y una reconciliación filosófica.”³⁰

Ante la dificultad para encontrar una plaza como profesor de universidad y el creciente antisemitismo en Viena a finales de 1936, Popper emigró a Nueva Zelanda. Su petición de trabajo dirigida al Departamento de Educación y Filosofía del *Canterbury University College*, en Christchurch, estuvo acompañada por cartas de recomendación de filósofos y científicos de prestigio que reflejan la variedad

²⁷ Cfr. V. Kraft, “Popper and the Vienna Circle”, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, 1974, La Salle (Illinois), Open Court, p. 186-87.

²⁸ Cfr. M. Notturmo, “The Open Society and Its Enemies: Authority, Community, and Bureaucracy”, en I. Jarvie y S. Pralong (eds.), *Popper’s Open Society after Fifty Years. The Continuing Relevance of Karl Popper*, 1999, London, Routledge, p. 47.

²⁹ Propiamente hablando Reichenbach no era miembro del Círculo sino que pertenecía a la llamada ‘periferia’ del Círculo.

³⁰ R. Carnap, “Intellectual Autobiography”, p. 31.

y calidad de las aportaciones de Popper en los más variados campos. La de Bühler afirma que “las investigaciones en la línea de la investigación de Popper prometen un progreso claro para la psicología”.³¹ La carta de Russell testifica que el “Dr. Karl Popper es un hombre de gran capacidad, cualquier universidad sería afortunada por contar con él en su claustro,”³² mientras que la de Carnap pondera que *Logik der Forschung* es “uno de los libros más valiosos en la epistemología de los últimos años”.³³ La carta de Tarski subraya el dominio de Popper del aparato de la lógica moderna –‘por encima de lo común’– y la influencia de su análisis del método de investigación tanto entre filósofos como en la comunidad científica.³⁴

Al estallar la Segunda guerra mundial Popper consideró que su contribución desde la distancia sería la de tratar de explicar las bases teóricas del totalitarismo, que era la ideología que paralizaba cualquier intento humano de buscar una vida mejor. Redactó dos libros sobre temas sociopolíticos en los que aplicó su teoría de la ciencia a la historia y a la sociedad y criticó severamente la noción de ley histórica: *The Poverty of Historicism* y *The Open Society and Its Enemies*, este último publicado en 1945. Popper abogó por el pensamiento revolucionario en la ciencia pero se opuso a la actividad revolucionaria en la sociedad y su antiautoritarismo no implicaba el rechazo de la intervención del Estado cuando fuese necesario.³⁵

A partir de los años sesenta la epistemología de Popper fue adoptando un carácter marcadamente ‘evolucionista’. Subrayó la semejanza entre las fases del aprendizaje mediante la solución de problemas y el desarrollo biológico. Este proceso de reacción a problemas es propio

64

³¹ “Karl Bühler, letter of recommendation”, Wien, 23 de octubre de 1936, *Popper Archives*, (406.1). Stanford University, CA.

³² “B. Russell, letter of recommendation”, 12 de octubre de 1936, *Popper Archives*, (406.4). Stanford University, CA.

³³ “R. Carnap, letter of recommendation”, 2 de octubre de 1936, *Popper Archives*, (406.2). Stanford University, CA.

³⁴ Cfr. “A. Tarski, letter of recommendation”, Warsaw, s/f, *Popper Archives*, (406.5). Stanford University, CA.

³⁵ Cfr. D. Miller, *op. cit.*, p. 378.

de todos los organismos, que incorporan esquemas en términos de los cuales se enfrentan con problemas. Popper comparó la ciencia a un organismo humano exosomáticamente desarrollado y sujeto a selección no natural sino crítica.³⁶

Ludwig Wittgenstein

En 1906 se matriculó como estudiante de ingeniería mecánica en la *Technische Hochschule* de Berlín. Dos años más tarde se trasladó a Manchester para estudiar aeronáutica y llegó incluso a patentar un diseño sobre “Mejoras en los propulsores aplicables a máquinas aerostáticas.”³⁷ Su interés por las matemáticas lo llevó a involucrarse en temas de lógica y de fundamentos de las matemáticas. Estudió los *Principia Mathematica* de Russell³⁸ y los *Fundamentos de la aritmética* de Frege.³⁹ Wittgenstein concibió la idea de escribir un libro de filosofía y empezó a redactar sus pensamientos en cuadernos tratando de conseguir la formulación más directa y clara de sus ideas a base de seleccionar y arreglar sus observaciones una y otra vez sin quedar nunca satisfecho del todo.

³⁶ K. Popper, “Evolution and the Tree of Knowledge”, en *Objective Knowledge*, 1979, Oxford, Clarendon, p. 256-84. Las ideas biológicas aparecen ya en las propuestas metodológicas iniciales de Popper, en *The Logic of Scientific Discovery*; compara el aprendizaje por ensayo error al proceso darwiniano de selección natural y la inducción al proceso lamarckiano de instrucción.

³⁷ Para esta breve exposición de la vida y obras de Wittgenstein se han utilizado principalmente: W. W. Bartley, *Wittgenstein*, 1982, Madrid, Cátedra, III; N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 2001, Oxford, Clarendon; B. McGuinness, *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, 1991, Madrid, Alianza Universidad; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, 1991, London, Vintage; y G. H. von Wright, *Wittgenstein*, 1982, Minneapolis, University of Minnesota Press.

³⁸ Wittgenstein estudió en particular la teoría de tipos de Russell. Cfr. A. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica*, 1968, Cambridge, Cambridge University Press, II, p. 37-65.

³⁹ Las tres ideas madre de la filosofía de Frege —centralidad del lenguaje, primacía de las proposiciones y antipsicologismo— ejercieron una influencia decisiva en Wittgenstein, Russell y Carnap. Gracias a ellos, estas ideas se divulgaron ampliamente y llegaron a crear y a dar forma a la filosofía analítica.

Wittgenstein visitó a Frege en Jena para pedirle consejo respecto de su dedicación a la filosofía y éste lo remitió a Russell, ante quien se presentó en Cambridge sin anunciarse previamente. Russell vio reflejado en Wittgenstein su concepto de alumno ideal: una mente rigurosamente lógica y una naturaleza impulsiva y obsesiva, y también al posible continuador de su obra lógica. En los primeros escritos de Wittgenstein se trasluce la influencia de Frege y Russell –incluso algunos autores son de la opinión de que el *Tractatus* no es más que la crítica del lenguaje de Wittgenstein dentro de la estructura de las teorías lógicas de Frege y en una variante del atomismo lógico de Russell⁴⁰ pero en el desarrollo posterior de sus ideas se advierten progresivas diferencias respecto a sus maestros, con los que incluso fueron cambiando los papeles pues Wittgenstein llegó a ser maestro de Russell en materia de lógica.⁴¹

En 1912 fue admitido en el *Trinity College* de Cambridge. Asistió a las clases de G. E. Moore sobre psicología y se convirtió en un influyente miembro del *Moral Science Club*, grupo de debate integrado por profesores y estudiantes de filosofía que se reunía semanalmente en el *King's College*. Tras la muerte de su padre en octubre de ese año recibió una cuantiosa herencia y decidió mudarse a Noruega con la intención de construir una casa para estudiar y escribir en soledad unas notas sobre lógica que remitió a Russell, en las que se incluye una teoría del simbolismo alternativa a la teoría de tipos de Russell.

Tras la declaración de guerra contra Rusia, Wittgenstein se alistó como voluntario en el ejército no tanto por motivos patrióticos sino porque veía en la situación una oportunidad de crecimiento personal. En el frente leyó la edición de los *Evangelios* de Tolstói y algunas obras filosóficas de Emerson y Nietzsche, desarrolló su teoría pictórica del lenguaje y comenzó a escribir el *Tractatus*. Después de la guerra Wittgenstein consideraba que en esa obra se había dicho todo lo que puede decirse en filosofía y que él había agotado sus posibilidades filosóficas

⁴⁰ Cfr. W. W. Bartley, III, *op. cit.*, p. 71.

⁴¹ Cfr. B. McGuinness, *op. cit.*, p. 120-2.

y decidió matricularse en la escuela de preparación de maestros de Viena. Entre 1920 y 1926 ejerció como maestro de escuela primaria en tres poblaciones pequeñas de la Baja Austria.

Todo lo que Wittgenstein trajo entre manos a lo largo de su vida estuvo caracterizado por una búsqueda lineal de coherencia, con luces claras de originalidad y excelencia y sombras de obsesión y rigorismo.⁴² Era pesimista respecto de sí mismo y de la humanidad y a lo largo de su vida sufrió frecuentes y profundas depresiones, consideró muchas veces la posibilidad del suicidio y algunos rasgos de su carácter sólo resultan explicables apelando a que vivió al borde de la locura.⁴³

En 1922 se publicó el *Tractatus* en una edición bilingüe,⁴⁴ donde Wittgenstein presenta una imagen atomista lógica de la realidad y del lenguaje y también sus principales ideas cosmológicas, epistemológicas y éticas. Volvió a Cambridge y a la filosofía como ocupación principal en 1929 en parte a instancias de Schlick y de otros miembros del Círculo de Viena sobre los que el *Tractatus* estaban ejerciendo una poderosa influencia.⁴⁵

Wittgenstein estaba persuadido de que ni sus maestros ni sus colegas entenderían sus ideas.⁴⁶ Tampoco era afecto a los congresos ni a dar conferencias a grandes auditorios sino que ‘publicaba’ sus ideas ante el grupo selecto de alumnos y colegas que admitía a sus seminarios.⁴⁷ No tenía interés por leer a otros autores: su ignorancia y antipatía hacia

⁴² Cfr. G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 32 y J. Sádaba, *Conocer Wittgenstein y su obra*, 1980, Barcelona, Dopesa, p. 13.

⁴³ Cfr. B. McGuinness, *op. cit.*, p. 216 y L. Valdés Villanueva, “Introducción”, en L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2003, Madrid, Tecnos, p. 19.

⁴⁴ En 1961 G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe editaron y publicaron bajo el título de *Notebooks. 1914-1916*, una serie de escritos que contienen versiones preliminares de ideas que luego formaron parte del *Tractatus* y que resultan útiles para entenderlo ya que contienen lo que se dejó fuera de la versión final, extremadamente comprimida.

⁴⁵ Cfr. B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*, 1979, Oxford, Basil Blackwell, p. 12.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, x. El temor de Wittgenstein a que se deformaran sus ideas hizo que se truncara la colaboración con Waismann iniciada a principios de los años treinta. Cfr. F. Stadler, *The Vienna Circle, op. cit.*, p. 744.

⁴⁷ Cfr. R. Monk, *op. cit.*, p. 275.

los filósofos clásicos es bien conocida. Nunca leyó una sola palabra de Aristóteles e incluso parecía jactarse de que ningún *asistant lecturer* en filosofía había leído menos libros de filosofía que él. Decía que no había leído a Hume porque le parecía una tortura.⁴⁸

A partir de 1936 trabajó en varias versiones de lo que ahora conocemos como *Philosophische Untersuchungen* o *Philosophical Investigations* (*Investigaciones filosóficas*) que esperaba que fuese la presentación definitiva de su pensamiento. *Remarks on the Foundations of Mathematics* (*Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*) es un material editado en 1956 que recoge una selección de los cuadernos y manuscritos de Wittgenstein entre 1937 y 1944. En 1941 trabajó en el dispensario del *Guy's Hospital* de Londres y después como ayudante de laboratorio en el *Royal Victoria Infirmary* de Newcastle, mostrando una vez más su compromiso y eficacia haciendo algunas innovaciones tecnológicas.

Se suele distinguir entre dos períodos en el pensamiento de Wittgenstein. El primero corresponde a la filosofía del *Tractatus* y el segundo al contenido de *Philosophical Investigations*. Ambas posturas se centran en el lenguaje y conciben la filosofía como actividad clarificadora, pero con matices y métodos completamente diferentes.

Afirma Wittgenstein que “lo que se expresa por sí mismo en el lenguaje, no podemos expresarlo mediante el lenguaje”, que equivale a decir que lo que se puede mostrar no se puede decir. Wittgenstein evitaba cualquier explicación de ‘por qué’ algo es bueno, rechazando así todo super intelectualismo que procede ‘como si’ pudiéramos dar razones sobre qué es el bien. Para Wittgenstein “el sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico”.⁴⁹ El *Tractatus* deja traslucir un fuerte pesimismo hacia la filosofía. El mensaje es que los problemas filosóficos no son otra cosa que trampas que nos tiende el lenguaje, y las proposiciones que expresan nuestro esfuerzo reflexivo

68

⁴⁸ Cfr. K. Britton, “Portrait of a Philosopher”, en K. T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*, 1967, New Jersey, Humanities Press, p. 60-1.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.45.

para liberarnos de ellas son sólo absurdos. Esto no quiere decir que carezcan de valor: nos ayudan a alcanzar cierta paz de espíritu pero, una vez lograda, ya no nos son útiles y debemos prescindir de ellas. Sobre los problemas que realmente son importantes: el sentido de la vida, la muerte, los valores, etc., sólo cabe el silencio.

La palabra ‘filosofía’ tiene para Wittgenstein dos sentidos. Uno refiere a un cuerpo de expresiones y argumentos confusos, que surgen en gran parte de malentendidos acerca del funcionamiento del lenguaje, y el otro a una actividad de ayuda a la gente para liberarse de embrollos. Las ideas filosóficas no se adquieren construyendo teorías cuasi científicas de fenómenos que nos producen perplejidad sino, si acaso, buscando ser honesto intelectualmente y neutralizando así las fuentes de confusión.

La filosofía no puede ir más allá de mostrar y por eso no es propiamente una ciencia sino una actividad. Según Wittgenstein, la filosofía no ‘dice’ sino ‘aclara’.

La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra ‘filosofía’ debe significar algo que está arriba o abajo, pero no junto a las ciencias naturales). El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría sino una actividad. Un trabajo filosófico consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no es una cantidad de ‘proposiciones filosóficas’ sino el hacer claras las proposiciones. La filosofía debe hacer claras y delimitar claramente los pensamientos que de otra manera son, como lo eran antes, opacos y oscuros.⁵⁰

La filosofía del último período de Wittgenstein está contenida principalmente en *Philosophical Investigations*. En la primera parte del libro se encuentran las ideas centrales en cuyo contexto se pueden ver sus ideas sobre la filosofía de la mente, las matemáticas y la epistemología. Se señalan las dificultades del *Tractatus* y se incluyen consideraciones acerca del significado, la comprensión, el seguir una regla, la naturaleza de los estados mentales y otros temas. Wittgenstein

⁵⁰ *Ibid.*, 4.111 y 4.112.

consideró que el *Tractatus* resultaba completamente insatisfactorio, no porque hubiera encontrado nuevos argumentos que echaran por tierra los postulados de su primera obra sino porque había cambiado su modo de ver el papel del lenguaje. Su nueva idea del significado es menos rígida, piensa que cada tipo de palabra está ‘a gusto’ en su propio juego de lenguaje y que ya no se trata de analizar las proposiciones en términos de hechos atómicos para determinar su verdad o falsedad, sino de encontrar ‘parecidos de familia’ o semejanzas entre los juegos del lenguaje que “forman una complicada red de semejanzas, superposiciones y entrecruzamientos”.⁵¹ Para Wittgenstein ya no hay cuestión de meta-teorías o de teorías de juegos, sino sólo juegos y jugadores, reglas y sus aplicaciones.

Algunos autores incluso han llegado a decir que la influencia de Wittgenstein es más actitudinal que filosófica, aunque esto parece ser contradicho por el reconocimiento de su influencia en áreas concretas como la ética,⁵² el debate realismo-antirrealismo,⁵³ la filosofía de las matemáticas⁵⁴ y la psicología.⁵⁵

70 | Distintas interpretaciones de la relación entre filosofía y ciencia

Wittgenstein, Popper y los miembros del Círculo de Viena llegaron a la filosofía desde la lógica, las matemáticas o la física pero no valoraron la ciencia de la misma manera, tampoco su relación con la filosofía ni la vinculación de ambas con la vida práctica.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 66.

⁵² Cfr. S. Lovibond, “Wittgensteinian Ethics”, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, London, Routledge, IX, p. 770-73.

⁵³ Cfr. E. Craig, s.v. “Realism and Antirealism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, VI, p. 494-5.

⁵⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 1956, Oxford, Blackwell, principalmente el Apéndice de la parte I. Una discusión interesante del libro de Wittgenstein se encuentra en S.G. Shanker, *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics*, 1987, New York, State University of New York Press, p. vii-viii.

⁵⁵ Cfr. D. Braddon-Mitchell, s.v. “Analytic Behaviourism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, I, p. 689-90.

Los integrantes del Círculo se preocuparon por esclarecer los fundamentos del conocimiento y demostraron un grado de claridad y rigor lógico sin precedentes en la filosofía. Intentaron aplicar el espíritu creativo propio de las ciencias naturales a la filosofía y éste es el interés actual del tema y no tanto los intentos formalizantes concretos. Pretendían impregnar la vida social con su visión científica del mundo, pues consideraban que la ciencia era la coronación del éxito humano y apostaban por ésta como herramienta fundamental para mejorar las condiciones de vida en el mundo.

A los miembros del Círculo de Viena no les faltaron argumentos pero sí visión: lo positivo se encuentra en la superficie y por esta razón los positivistas se oponen al conocimiento ‘profundo’ y rechazan la existencia y la posibilidad de un conocimiento de este tipo. Su falta de profundidad los llevó a la trivialidad y a ocuparse en minucias como acertadamente anticipó Popper. A diferencia de los positivistas lógicos, Popper y Wittgenstein reconocen la existencia de realidades que trascienden al mundo físico pero les dan un tratamiento muy distinto. Bertrand Russell consideraba que el Círculo de Viena había proporcionado un raro ejemplo de colaboración fecunda entre filósofos y que era admirable su decisión de hacer filosofía científicamente y su trabajo técnico en lógica, sintaxis y semántica. Al mismo tiempo alertaba acerca de los peligros de dejarse llevar por “una cierta estrechez y una cierta ceguera frente a algunos problemas de considerable importancia, como respecto de la psicología, etc.”⁵⁶

En la filosofía de Popper la ciencia es modelo de todo conocimiento. Refleja una actitud científica y búsqueda de rigor, incluso el empleo de lenguajes formales en las áreas que lo requieren, pero al mismo tiempo está más conectada con la vida que la de los positivistas lógicos. Contribuyó a superar la visión mecanicista cerrada con su visión del mundo como un proceso abierto e intrínsecamente creativo. El pensamiento de Popper conserva muchas de las virtudes

⁵⁶ B. Russell, “Logical Positivism”, en *Polemic*, 1, 1946, p. 7 y 12.

de las grandes filosofías de antaño porque incide en cuestiones que conciernen a los genuinos intereses de nuestra existencia.

Para Popper no hay que buscar ser más precisos de cuanto la situación del problema lo exige. Él es uno de los autores contemporáneos que, proviniendo de una tradición laica y científicista, ha edificado una filosofía del hombre y de la sociedad basada en una noción positiva de la libertad concebida mucho más allá de la simple ausencia de coacciones externas. Es una filosofía del progreso científico y que ve a la ciencia como un proyecto aventurero y revolucionario; una búsqueda creciente y sin término de conocimiento motivó e integró más y mejor a los científicos que Wittgenstein y el Círculo de Viena.

Es innegable que Popper fue un cientista, pero lo que no es unánime es si fue un metafísico o más bien un antimetafísico no dogmático. Para unos Popper mantuvo un dualismo entre filosofía y ciencia pero no convirtió su posición antimetafísica en un dogma. Critica a los empiristas lógicos su polarización en la actitud antimetafísica a ultranza, no el que despojen a la filosofía de carácter científico. Para Popper la ciencia no es más que sentido común ilustrado y responsable, potenciado por el pensamiento crítico imaginativo, pero es mucho más: representa nuestro deseo de saber, nuestra esperanza de emanciparnos de la ignorancia y de la mentalidad estrecha, del miedo y la superstición. Desmitificó a la ciencia pero nunca renunció al desarrollo del conocimiento y a su potencial emancipador. La restauración de la 'tradicción de racionalidad' puede salvar de la ciencia como medio de control. La bomba nuclear mostró la superficialidad de la veneración de la ciencia como 'instrumento', de nuestro 'dominio sobre la naturaleza' que nos hace también capaces de auto derrotarnos y esclavizarnos.

Popper consideró que la filosofía es capaz de plantearse genuinos problemas aunque siempre los resolverá de manera conjetural y de hecho no se metió a fondo en temas profundos debido a su agnosticismo. Filosofó como si el mundo empírico fuera lo único que existe, y consideró la cuestión acerca de si existe algo más allá como intrínsecamente incapaz de ser respondida. Aun teniendo la habilidad para proponer una solución al problema de los límites de la inteligibilidad no

escribió mucho sobre lo profundo, incluso reconociendo su importancia y desestimando a quienes negaban su significado filosófico.

Popper prepara el terreno con dos afirmaciones importantes: ‘soy un dualista’ y ‘el enigma existe’. Combate la metafísica del idealismo alemán, y no propone otra porque piensa que se trata de un mal necesario –un paso previo– que la ciencia se encargaría de ‘corregir’. Afirma que la frontera entre lo decible y lo indecible, entre la filosofía y la ciencia, entre lo explicable y lo inexplicable no es rígida: el progreso en el conocimiento se mide por el grado de profundidad de los problemas que se intentan solucionar.

Wittgenstein no era sólo ni principalmente un lógico ni un filósofo de las matemáticas, a pesar de que la mitad de sus escritos versan sobre esto y de que sus dos principales impulsos para iniciar y posteriormente para volver a la filosofía estuvieron relacionados con las matemáticas. Wittgenstein usó la lógica y las matemáticas como estructura para volcar sus verdaderos intereses que eran éticos. Su filosofía se fue volviendo más existencial y antropológica. El *Tractatus* se centra en el hombre como cognoscente y la filosofía posterior se centra en el ser humano que se mueve en un mundo de relaciones dotadas de sentido. Wittgenstein no entendió la ciencia como signo de progreso moral ni la moral como objeto de la ciencia, consideraba que solamente es posible solucionar la propia vida pero no la de la sociedad como tal, y su misticismo era indiferente en el sentido de que predicaba la aceptación del mundo como es y el propio lugar en él y abandonar la pretensión de cambiar el propio destino.

Se puede afirmar que Wittgenstein no fue antimetafísico ni cientista; muestra una intuición aguda y fina al percibir que lo susceptible de rigor y precisión es de suyo lo más pobre y por eso valora la ciencia como ‘poca cosa’, se distingue de las situaciones cotidianas pero no tiene un *status* privilegiado. Wittgenstein fue siempre ajeno a poner el método científico como paradigma de conocimiento o modelo para la filosofía y con el tiempo se fue volviendo anticientista. Consideraba que la idolatría de la ciencia era uno de los síntomas del declive de nuestra cultura y la nueva ‘metafísica’ que había que destruir. Después

de la guerra alertó duramente contra el poder de la ciencia, llegó incluso a tener una visión apocalíptica del futuro de Europa y del mundo. Le parecía que la ciencia animaba a los filósofos a buscar la generalidad y a los técnicos a producir bombas atómicas.

En su intento loable por combatir el cientismo Wittgenstein eliminó también toda posibilidad de explicación racional de lo no sensible. Tenía un proyecto emancipador pero no por medio de la ciencia, como era el caso de Popper, sino mediante la liberación del pensamiento de la superstición verbal. Intentó exponer la incapacidad del racionalismo para abordar las cuestiones profundas de la vida, consideraba que no son asuntos que corresponden a la filosofía –cuya tarea se limita a la clarificación: a hacernos ver la necesidad que supone pretender respuestas en este ámbito– e invita al silencio. El sentido profundo del disolver los problemas de Wittgenstein es distinto a quitarles importancia y más cercano a incorporarlos en lo misterioso, lo profundo y lo inexorable y más relacionado con su batalla en contra de la superficialidad y la estupidez.

74 | Popper y los miembros del Círculo de Viena tenían todo para entenderse y lograr síntesis fecundas pero sus estilos personales y de trabajo dificultaron el entendimiento. El retrato psicológico que presenta Hacoheh –brillante pero centrado en sí mismo, incapaz de escuchar y con una tendencia a ganar las discusiones a toda costa– requiere matices. No hay duda de que en ocasiones Popper resultaba arrollador y difícil de tratar pero muchas otras veces no era así, como afirma mucha gente que lo conoció. Popper estaba luchando por su vida intelectual, en tanto que sencillo maestro de escuela y más tarde *lecturer* en Nueva Zelanda, en contraste con profesores universitarios que gozaban de comodidad y seguridad académicas en Inglaterra y Estados Unidos. Algunos de sus escritos reflejan que actuaba como si no hubiese aprendido nada de los miembros del Círculo de Viena dejando una impresión de ingratitud. Popper insistió en que sus ideas fueron sistemáticamente malentendidas y malinterpretadas y esto lo llevó a dedicar una energía poco usual a cuestiones de interpretación y comentario de su propio trabajo. Parece particularmente sensible

al plagio, sin embargo es necesario considerar que los miembros del Círculo en ciertas ocasiones no le dieron el crédito debido. La correspondencia con Carnap y Feigl ilustra que ante reclamos concretos de Popper en este sentido reconocen su omisión y piden disculpas, pero lo escrito ahí quedaba.

Popper siempre dio pleno crédito a Gödel, a Tarski y a otros lógicos, y también a Bühler y en los últimos años fue más que generoso en el reconocimiento de sus asistentes. La acusación que le hace Hacoheh, basado principalmente en los testimonios de Agassi y Bartley, de que el trabajo con los estudiantes brillantes raramente duraba se enfrenta con la objeción de que quizás fue también a causa del carácter de aquéllos (como Agassi, Bartley, Lakatos, Munz, Simkin y Watkins), ya que Popper mantuvo un trato amistoso hasta el final con algunos de los estudiantes quizás menos brillantes, como Magee, Petersen, Shearmur y Miller.

Los miembros del Círculo de Viena tienen el mérito innegable de haber incoado el trabajo cooperativo infrecuente en filosofía, ejemplo particularmente interesante de interdisciplinariedad, pluralismo, camaradería y multiculturalidad. Constituyeron una comunidad de conocimiento en sí misma y por su relación con otros grupos dentro del movimiento de la filosofía científica. Popper prefería trabajar en aislamiento e invirtió muchas horas en el estudio y la reflexión personales con la consiguiente cantidad y variedad de sus escritos filosóficos.

El diálogo entre Popper y el Círculo de Viena no surgió en un momento mágico de 'buenas vibraciones' sino como oposición crítica un tanto acerba, sin embargo el acuerdo en la actitud de fondo (racional, científica) hubiera sido suficiente para establecer un diálogo fructífero. El desacuerdo en tesis concretas y el distinto marco de referencia hubieran podido ayudar a ampliar el horizonte e incluso lograr síntesis fecundas. Hacoheh tiene sus razones al afirmar que para cambiar el curso de la filosofía científica se requería tanto un político como un filósofo y que a Popper le faltó lo primero.

Wittgenstein y Popper tenían mucho más para entenderse y complementarse entre sí que con el Círculo de Viena —al que incluso algu-

nos autores califican como vinculación por vía de leyenda— pero sus temperamentos no filosóficos impidieron el diálogo. El hecho de que hayan enfrentado al positivismo lógico muestra que existían elementos de acuerdo importantes. Es indispensable tratar de entender cuál era su auténtico pensamiento y qué tipo de pensador fue Wittgenstein, ya que presenta muchos contrastes y con razón se ha dicho que él mismo era un enigma. Tuvo el acierto de ver la filosofía como una confesión, como algo que reclama honestidad y profundidad, sin embargo resultaba inasible en su método filosófico y sus interlocutores y críticos tenían ‘derecho’ de exigirle una inteligibilidad mayor. Es inadecuado analizar a Wittgenstein con parámetros convencionales, pero tampoco resulta fácil criticar a sus críticos o desautorizarlos.

Consideraciones finales

76 | Los miembros del Círculo de Viena constituyeron una comunidad interdisciplinaria e internacional de científicos y filósofos con una idea revolucionaria del impacto de la visión científica del mundo en la configuración de la sociedad. Compartían la idea de una ciencia que no conoce enigmas y que parte de la observación, procede por inducción y consigue la certeza. Estaban comprometidos en la utopía de la búsqueda de un lenguaje unificado para las ciencias en clave físico-matemática. Destacaron por su talante de diálogo, por el rigor y claridad en sus escritos y por su honradez para aceptar los límites de la perspectiva neopositivista e ir flexibilizando la radicalidad de sus posturas iniciales. También supieron aportar y enriquecerse de la filosofía y la manera de trabajar que se desarrollaba en Estados Unidos en la difícil coyuntura del exilio.

Popper tuvo intuiciones profundas vehiculadas por una mente analítica y ordenada, que convirtió la crítica en método —que procede y progresa por medio de conjeturas y refutaciones— y esto lo llevó a demoler muchos de los mitos de su época. Siendo un cientista no se dejó seducir por la empresa de un lenguaje unificado para las ciencias

ni convirtió la precisión en una fin, sino que empleó los lenguajes formales sin desfasar su importancia.

Presenta un entusiasmo por la ciencia y alerta contra los peligros de la tiranía de la ciencia. Aplica coherentemente sus ideas epistemológicas a otros campos más prácticos. Ve en la historia de la ciencia ilustraciones de unas teorías y refutaciones para otras, nunca justificaciones. Se enfrenta críticamente con los clásicos aprendiendo pero sin falsos respetos. Piensa que el enigma existe y precisamente por eso la ciencia continúa siendo apasionante y acepta la existencia de genuinos problemas filosóficos. Hace planteamientos agudos y prometedores y con frecuencia decepciona al exhibir respuestas limitadas por una visión empirista y agnóstica.

Wittgenstein estaba más interesado en la antropología que en la ciencia y tomará como pretexto las matemáticas y la lógica para volcar su filosofía de la vida, como el antiteórico, el místico, el artista, el que percibe la pobreza del lenguaje científico a pesar de ser el único lenguaje legítimo porque expresa lo que se puede decir. Pretendió que el *Tractatus* arrojará luz sobre la metafísica, la ética y el significado de la vida precisamente al invitar al silencio sobre esas materias en las que la ciencia no tenía nada que ver.

La lógica de Frege y Russell fueron un medio para codificar sus ideas que en realidad eran más afines a Kant y a Schopenhauer. En el fondo estuvo siempre más interesado en la filosofía de la vida que en la ciencia; *Philosophical Investigations* es su verdadera obra constructiva y el *Tractatus* el pretexto. Todo lo que Wittgenstein trajo entre manos tenía el sello de la intensidad y la brillantez, pero fue más intenso si cabe el Wittgenstein que percibe la pobreza del lenguaje científico y muestra el peligro de la idolatría de la ciencia, el antiteórico, el místico, el artista, el hombre empeñado en una batalla contra la estupidez, el que se dedicó a ‘destruir’ montajes y a gritar la necesidad de ir a lo vitalmente importante.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA CONCIENCIA SEMIÓTICA DEL ESPECTADOR

Tatiana Sorókina*

A manera de preludio

Con el medio impreso surge la posibilidad de plasmar el teatro en el papel, suspendiendo el ejercicio de actores o, más bien, transfiriéndolo a una actuación imaginaria. En este momento, el espectador se convierte en un *lector* totalmente encomendado, quien interpreta y plenamente recibe a su cargo la acción teatral. Si el teatro actuado (una manifestación artística oral) es improvisable,¹ volátil, y su realización depende de muchos sujetos y variables, la expresión teatral escrita obedece principalmente al lector y se relaciona con sus habilidades: imaginativa, exegética, artístico-estética, intelectual, entre otras. El espectáculo en vivo se convierte en uno virtual o ficticio.

Con lo anterior intentamos justificar nuestra propia perspectiva de lector, por la que se optó al aproximarse a la obra de dos escritores mexicanos: Jorge Ibargüengoitia y Vicente Leñero. Asimismo anunciamos que bajo nuestra observación no se encuentra el teatro en vivo, sino un *discurso* teatral, fijado y conservado en las páginas impresas, y permite ser, releer, fantasear el espectáculo e, igualmente, vivirlo.

También es importante hacer hincapié en lo siguiente. En este estudio nos atrae el *suceso* teatral desde la perspectiva de *razón pragmática*. Por lo tanto aquí no nos interesa la historia de los autores, ni

* Universidad Autónoma Metropolitana-X.

¹ Dentro de las reglas teatrales establecidas.

la historia de su obra; tampoco el análisis de sus piezas, ni su comparación. Únicamente nos explayamos en torno a un hecho artístico situado en un *sistema cultural concreto* cuyo lugar central ocupa el *espectador*.

Obertura

En la literatura universal contemporánea no abundan los autores que se dedican al teatro exclusivamente. Tampoco en la literatura mexicana; se puede mencionar a los escasos dramaturgos que claramente se distinguen por su preferencia dramática, como, por ejemplo: Rodolfo Usigli, Emilio Carballido o Héctor Mendoza. La mayoría de las piezas teatrales sale de plumas de los escritores que combinan diferentes géneros del arte literario, y, además, practican el periodismo.

Jorge Ibargüengoitia y Vicente Leñero son conocidos por su obra bastante diversa, si se trata de la tipología de sus escritos: en su repertorio se pueden encontrar novelas, géneros periodísticos, relatos y cuentos. Asimismo, dedicaron un tiempo para componer piezas teatrales. Lo curioso es que ambos –en un momento determinado, aunque por razones diferentes– abandonaron el *emplois* de dramaturgo. Ibargüengoitia reveló su salida del teatro en un artículo “Oración fúnebre en honor de Jorge Ibargüengoitia”, y Leñero advirtió de su alejamiento del teatro al dar el título: *Dramaturgia terminal. Cuatro obras* a una de sus últimas publicaciones.

En el presente trabajo reflexionamos sobre las piezas de estos dos autores mexicanos, muy distantes por su estilo de expresión teatral, pero con indudable similitud, tal vez no muy explícita y evidente. La semejanza, que se descubre en la postura y la manera realista de escribir el teatro, nos permitió comparar las obras de ambos escritores, aunque en un principio éstos fueron escogidos por antinomia. Ésta, a su vez, permitió acercarnos a la respuesta: ¿por qué los efectos, que sus obras teatrales producen sobre el público, son tan notoriamente desiguales y aun contrarios? En el artículo “Concepto *versus* apreciación”, Jorge

Ibargüengoitia manifiesta un desasosiego esbozando así la opinión pública sobre su obra:

Cuando le llevo a un director una obra, nunca tiene el valor de decirme que no le gusta —que sería la verdad—, sino que me dice que al mundo en estos momentos críticos no le interesa el sexo; que los personajes no son reales porque no tienen ideología propia (como si alguien la tuviera); que es muy negativa o que es demasiado positiva...²

Por el contrario, todo indica que la suerte de las piezas de Leñero fue diferente tanto en su aceptación por los directores y el auditorio como por la crítica.

Entre los años setenta y noventa, Yuri Lotman, un famoso teórico de literatura y cultura ruso, planteó y desarrolló una nueva categoría de observación y análisis que llamó *semiosfera*.³ Ésta le permitió unir los elementos de la cultura, el arte, el texto, la conducta y el espacio en un solo sistema semiótico. Creemos que algunos conceptos de su teoría pueden ser aplicados a nuestro caso donde la comparación del teatro de Ibargüengoitia y Leñero permite, aunque a nivel general, esclarecer una diferencia entre ellos en lo que se refiere a su percepción por parte de los espectadores (o lectores).

El concepto de la *competencia semiótica* ocupa, en nuestra opinión, una de las posiciones centrales en la teoría de semiosfera,⁴ por lo menos, en lo que se lo puede relacionar con el aspecto pragmático

² Jorge Ibargüengoitia, *El libro de oro del teatro mexicano*, 1999, México, El milagro/IMSS, p. 71.

³ En ruso, la palabra *semiosfera* se pronuncia acentuada en la penúltima sílaba (asimismo 'biosfera', 'atmósfera', etc.); es como la utilizó el traductor de la obra de Lotman. Sin embargo, en español presenciamos dos tendencias fonéticas diferentes: hacia una acentuación esdrújula, por analogía con *atmósfera*, y hacia la pronunciación grave, por analogía con *biosfera*. El vocablo *semiosfera* es una invención terminológica de Lotman, por esto también preferimos darle su pronunciación original.

⁴ Sobre la teoría de semiosfera v. la obra de Lotman en la bibliografía del presente artículo.

de la teoría de Lotman, es decir, su aplicación a los fenómenos reales de la cultura. Estos últimos corresponden a la interpretación, a la subjetividad⁵ y, por lo tanto, a la opinión pública; finalmente al propio individuo en el proceso de recibir textos de diversas índoles.

La ineludible condición lingüística del hombre conduce a Lotman a un nivel semiológico de la codificación y descodificación de los signos culturales de índole diferente. “Para existir, el hombre debe añadir a su existencia física una existencia signica”, como cita Lotman una carta de Lavater a Karamzín.⁶ La misma idea indudablemente se extiende tanto hacia los mensajes verbales como visuales y auditivos.

Esta metamorfosis de codificar-descodificar debe conducir necesariamente a la toma de *conciencia semiótica*, mediante la cual se realiza una distinción de elementos significativos y no significativos para una realidad circundante. Más aún, la distinción de los significados vuelve “el acto inicial y esencial de toda modelización semiótica de la cultura”.⁷ La observación del mundo –y del mundo artístico, en primer lugar–, la reflexión y la intervención comunicativa se basan precisamente en la colisión de las expresiones denotativas y connotativas, en la deliberación de los sentidos. Merece la pena completar que el desarrollo de la conciencia semiótica se vincula directamente con el discernimiento de habilidades discursivas y hermenéuticas, la comprensión y perspicacia del mundo artístico.

El concepto de Lotman adquiere una cualidad más importante si lo empleamos en el medio teatral, pues éste incorpora varios sistemas semióticos en un mismo espacio:

⁵ Lo subjetivo en el procesos hermenéuticos lo entendemos en términos relativos, así como P. Ricoeur (“de la misma manera que el mundo del texto sólo es real porque es ficticio, es necesario decir que la subjetividad del lector sólo aparece cuando se la pone en suspenso, cuando es irrealizada, potencializada”. En Ricoeur, 2002:109) o U. Eco quien se opone al libertinaje de interpretación, que llama *sobreinterpretación* o *interpretación paranoica* (“decidir cómo funciona un texto significa decidir cuál de sus diversos aspectos es o puede ser relevante o pertinente para una interpretación coherente y cuál resulta marginal e incapaz de soportar una lectura coherente”. En Eco, 1995:159).

⁶ Iuri M. Lotman, *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, 2000, Madrid, Cátedra, (edición de Desiderio Navarro), p. 94.

⁷ *Ibid.*, p. 91.

En realidad, el texto único del espectáculo se compone por lo menos de tres subtextos bastante independientes: el texto verbal de la pieza, el texto de la actuación, creado por los actores y el director y el texto de la conformación pictórico-musical y lumínica.⁸

Se incluyen aquí, por supuesto, los signos prosódicos, espaciales, temporales, de gestos y de trajes. En el teatro, los ‘movimientos significativos’ se entrelazan entre sí componiendo una realidad artística polifacética y sui generis.⁹

La revelación de los juegos de sentido implica una formación semiótico-cultural que permite separar y disfrutar dos mundos aunque profundamente afines, sin embargo, totalmente distintos. Así, la existencia del hombre alcanza a ser vista desde un enfoque práctico y se complementa por el otro, el de la extensión estética. El ascenso artístico de las emociones e intelecto siempre presenta una disyunción y alternativa para la vida cotidiana.¹⁰ De esta manera, el ‘adiestramiento’ cultural no permite que la conducta rutinaria y el sentido común de los individuos intervengan en la percepción de las obras de arte ni los guía en este proceso.

Sin discriminar los significados de diferentes niveles, dos mundos se tropiezan y surgen accidentes ridículos y lamentables. Iburgüengoitia se refirió sarcásticamente a tales casos en el teatro:

Los espectadores ocupan los cuatro lados del escenario, y se supone que esta circunstancia, o cuando menos el pánico que ella produce, es capaz de obligar al actor a compenetrarse más completamente de su papel.

⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁹ Reiteramos que todos estos elementos, visibles en el espectáculo en vivo, también se presentan, pero de manera virtual en la lectura del texto teatral. Aquí, la *conciencia semiótica* se deriva exclusivamente de lo verbal, de su semántica, mientras que la polivalencia semiótica implica una imaginación activa.

¹⁰ Es lo que se puede ver en la percepción de dos mundos por parte de los niños quienes fácilmente empiezan a percibir el juego como si fuera una realidad no construida. También se puede recordar los casos cuando el impacto emocional fue tan fuerte que las obras artísticas fueron destruidas como si fueran culpables en los hechos nocivos para un grupo o una sociedad completa.

Lo malo es que el espectador se compenetra más del suyo. Cuando un actor se desmaya en escena, porque así está marcado, nunca falta un espectador compadecido que lo ayuda a levantarse.¹¹

En tales accidentes, la idea escénica no corresponde al comportamiento del espectador y –se puede imaginar– no puede ser lograda. La vida y la actuación teatral son dos realizaciones del hombre paralelas.

Probablemente, los desconciertos semiótico-culturales se manifiestan más y con mayor frecuencia cuando el arte se crea a partir de los principios realistas. En el realismo literario (en la modernidad y postmodernidad libresca, el teatro forma parte de este último), la construcción específica de significados se percibe menos que en otras escuelas literarias. El lenguaje artístico se aproxima notablemente a la lengua cotidiana –de hecho, ésta es una de sus metas– y prácticamente la duplica; con esto se pierde el convencionalismo del signo teatral, su artificialidad. Debido a esto, la comprensión y el alcance de las obras se dificultan más. Continuamente los conflictos descritos en la literatura no se perciben como ficticios, y el contenido de una obra realista se confunde con la vida real, se reduce a ella, aun la sustituye borrando los límites del arte.

84

El teatro realista, al igual que cualquier otro género, contiene ineludiblemente simbología y recursos metafórico-metonímicos propios. Éstos no deben confundirse con la experiencia cotidiana, por el contrario, distancian y sólo aparentan la realidad. El intento de identificación de lo conocido en un espectáculo y su percepción únicamente como un hecho real hace confundir al espectador y disminuye el valor artístico de la obra, pues no se le atribuye ningún significado connotativo, adicional al significado directo.

En este sentido, es ilustrativo comparar lo propio con lo ajeno, ya que la situación semiótica cambia cabalmente. Así, el arte de otras culturas se considera plenamente estipulado (no originado naturalmente) y se piensa en términos de arte propios: “la convencionalidad del arte

¹¹ Jorge Ibarguengoitia, *El libro de oro...*, op. cit., p. 115.

extraño hace que se lo perciba como un texto cifrado, comprensible mediante la ‘traducción’ del mismo al sistema habitual”.¹² La búsqueda y comprensión de los sentidos nuevos, entonces, se pone como una meta consciente.

El teatro de Ibargüengoitia y Leñero, a pesar de una tendencia realista muy marcada, sólo puede ser desenmascarado desde una perspectiva semiótica convencional y comprendido a través de una indagación sobre los significados profundos por encima de los fácilmente percibidos en la superficie dialogal de las obras. Adelantando, tal parece que los métodos artísticos con que se logra el convencionalismo en estos dos autores, son diferentes y, debido a esto, las expectativas del público (o del lector) varían visiblemente.

Retratación dramática

Las escuelas realistas yacen sobre la idea de la verdad. La literatura pretende reflejar la vida de manera fiel y certera; de ahí, la sensación de que lo sucedido o descrito no es sino una copia de los acontecimientos reales. Esta credibilidad se logra de modos distintos; uno de los más tradicionales es retratar. A través de retratos, los lectores, oyentes o espectadores se identifican con los personajes o se les oponen hasta que, a veces, la identificación se vuelve dramáticamente ridícula. El retrato, dice Lotman, “desempeña el papel de un testimonio documental de la autenticidad del hombre y de su representación imaginal [*izobrazheniia*]¹³”.¹⁴ La realidad ficticia se percibe como verdadera, si el objeto de retratación es identificable como real por aquel que lo contempla.

A la vez es difícil hablar sobre el concepto de retrato en el ambiente teatral. Éste tiene desenvolvimientos diferentes en comparación con la

¹² Iuri M. Lotman, *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, 1998, Madrid, Cátedra (edición de Desiderio Navarro), p. 240.

¹³ El sustantivo *izobrazhenie* (‘presentación’, ‘imagen’) derivado del verbo con la misma raíz de ‘presentar’ o ‘representar’ puede ser traducido como *imagen* –en vez de *representación imaginal*–, aunque no se origina en el verbo ni significa acción.

¹⁴ Iuri M. Lotman, *La semiosfera III...*, *op. cit.*, p. 24.

narrativa o las artes plásticas. Aquí la retratación de los personajes supera a la palabra: aquí el gesto, sonido, movimiento, vestido o el mismo escenario construido juega un papel complementario. Entonces, en la teoría dramaturgica la noción de retrato, que sigue existiendo muy útil para el análisis, tiene que entenderse con ciertas modificaciones.

El *quid* del retrato, como recurso artístico¹⁵ en general, se encuentra en su naturaleza descriptiva. El autor hace descubrir a sus personajes pintando con diálogos sus caracteres, rasgos físicos, emocionales o intelectuales; todo lo que integra la imagen de cada uno. Asimismo, se retratan grupos de personas, sociedades completas, que a su vez conducen a la descripción de comportamientos, hábitat, arquetipos intelectuales y espirituales. De igual manera, se crean los verdaderos cuadros de un período histórico o cultural, de las acciones y actividades mismas. Es difícil asociar las últimas con el retrato propiamente dicho, sin embargo estos cuadros verbales cumplen la misma función descriptivo-retratística.

En el teatro el autor no delinea prácticamente nada de manera directa,¹⁶ no interviene como lo hace en la narrativa: el retrato emerge de los discursos dialogales. Inclusive se podría decir que los personajes se retratan a sí mismos. También en el escenario durante la actuación frente al público se moldean las imágenes de la época con sus ademanes, actitudes y acciones. En este sentido el concepto de retrato se modifica considerablemente extendiéndose hacia el de descripción, sin perder la cualidad de ser una especie de espejo. Mirar o, más bien, mirarse en el espejo teatral es cometido del receptor del espectáculo.

86

Ibargüengoitia y Leñero

Los dos escritores escogidos pertenecen, reiteramos, a la corriente realista, ambos reflejan la realidad en sus obras teatrales y mediante

¹⁵ Sin duda, no es el único.

¹⁶ El papel de didascalia y acotaciones de una pieza teatral por lo general no es significativo.

éstas. Sin embargo, se puede notar que sus enfoques de observación están orientados hacia *objetos* diferentes. En el lienzo escénico de Iburgüengoitia se plasman situaciones, acontecimientos. No sucede prácticamente nada en el escenario, no hay actividad dinámica: toda la atención del dramaturgo se enfoca hacia el asentir y replicar de los héroes. Éstos, a su vez, sólo existen en el escenario; aún más, el discurso de las obras no presta ninguna información para imaginarlos fuera del drama. El espectador presencia absolutamente *todo*, más bien, el escenario se vuelve un todo, completo y autosuficiente, como si divisara un cuadro pictórico. Nos referimos prácticamente a toda la obra de Iburgüengoitia, trátase de *Susana y los jóvenes*, *Clotilde en su casa*, *Llegó Margó* o *Ante varias esfinges*.

En las piezas de Leñero ocurre algo diferente. Mediante los diálogos se describe el pasado, presente y futuro de los personajes. La palabra replicada enuncia los movimientos de la vida de los protagonistas, expresa el dinamismo de sucesos. No es casual que en su mayoría sean deportistas o también pertenezcan a la estirpe reportera. La trama refleja acción, rebasando los marcos del concepto de retrato. En realidad, éste representa como secuencia de retratos.¹⁷ En las piezas *Pelearán diez rounds*, *Nadie sabe nada*, *El andamio*, *Caminata*, *Violación*, entre tantas se trata de personajes cuya profesión se relaciona con la acción y el movimiento en el tiempo.

Asimismo, en los dos escritores se observa un manejo diferente del discurso dialogal, al igual que se exponen varios ángulos y temas de la realidad. En Leñero la palabra cumple función de conducto o canal de transmisión, es decir, se encuentra en el segundo plano del mismo hecho artístico. En el centro de la obra confluyen los sucesos y acciones, y el mayor interés se encierra en lo que ocurre con los personajes o en las causas de su comportamiento. Es demostrativo que Leñero recurre cuantiosamente a las acotaciones, a las intervenciones instructivas de autor, donde casi relata pormenorizadamente los episodios:

¹⁷ Algo semejante se puede observar en la sucesión de los cuadros cinematográficos.

Rosamaría abre su sombrilla y se aleja por la calle. Pepe la sigue un momento con la mirada y luego mira con impaciencia a Vecina. Ésta se vuelve hacia el frente, pero sin soltar la bocina. Está escuchando a su interlocutor. Vecina mira a Pepe, comprende su impaciencia, y con los dedos le hace una señal de ‘un momentito’. Ni Pepe ni Vecina parecen reconocerse luego de su fugaz encuentro en el edificio, el día anterior (*Nadie sabe nada*).

O:

A duras penas, Pepe consigue librarse de Toño ayudado por Mesero que empuja al borracho. Toño se sacude a Mesero y se dirige a la pista. Intenta bailar con una de las ficheras, pero se desploma y cae tendido en una orilla de la pista. Ahí se queda durante toda la escena. Las parejas bailan, casi pisándolo. Nadie se compadece de él. Pepe localiza a Moctezuma Peón y se dirige a su mesa. El policía lo invita a sentarse (*ibid.*).

Las réplicas de los personajes prácticamente no se distinguen detrás de las descripciones de la acción. La misma tendencia se observa en los diálogos de Leñero. Éstos frecuentemente se interrumpen por las acotaciones del autor. En este sentido es interesante la mini-pieza *Caminata* donde todos los personajes (Marchistas 10, 12, 30 y 9) pronuncian repetidamente la única frase: ‘Tengo que ganar’. La trama (lo observado durante la caminata) surge en las aclaraciones del autor quien cuenta (al lector) lo que acontece alrededor de esta frase.

Por el contrario, a Ibargüengoitia no le interesa describir los sucesos ni pretende revelar las acciones de los personajes. En primer plano coloca su actividad verbal y no lo que se denomina por ésta. En las conversaciones –retrativamente estáticas–¹⁸ donde no pasa nada, únicamente se muestran las figuras de los interlocutores:

¹⁸ Aquí por medio del término *estatismo* no se valoran ni se justiprecian los diálogos, simplemente se indica el carácter inmovilizante del lenguaje de los personajes. Sin duda alguna Ibargüengoitia lo utiliza como un recurso deliberado.

Carrasco.— ¿A qué vinimos?

Tacubaya.— A visitar, buey.

Pablo.— ¿Tienes mucho que hacer?

Carrasco.— Mucho.

Tacubaya.— Nosotros somos gente muy ocupada. Ahora deberíamos estar en La Palma, tomando cerveza. ¿Verdad?

Carrasco.— No. Es hora de jugar al ajedrez.

Tacubaya.— ¿Sabes qué cosa se me ocurre? No sé, no estoy muy seguro.

Pablo.— ¿Qué cosa se te ocurre?

Tacubaya.— Que debe uno de buscar una mujer de caderas anchas. Mide dos cuartas en el espacio. Así, como esto... (*Susana y los jóvenes*).

La no-acción de los diálogos se acentúa, y la esencia de la obra ibargüengoitiana en general puede ser averiguada detrás de las indagatorias: ¿Cómo son los personajes? ¿Por qué son así? ¿De qué hablan realmente?

Narratividad teatral

La consideración de dos planos (palabra y acción) conduce a la diferenciación de los autores desde otra perspectiva, la de la historia. La acción, en el sentido de sucesión de hechos y peripecias, se relaciona directamente con el género narrativo. Últimamente el término ‘narración’ se usa sobrecargado de sentidos. Tal parece que le empezaron a agregar significados arbitrariamente acercándolo con términos tales como ‘prosa’, ‘texto’ y ‘discurso’ (también utilizados con poco rigor). En la conocida definición de ‘contar, relatar’ sólo enfatizamos el distintivo atributo cronológico, sin el cual las historias narradas simple y sencillamente no existen.

El origen de los mitos, leyendas, relatos, cuentos, anécdotas, chismes y otras narraciones se encuentra precisamente en la descripción de acciones y sucesos que pasan uno tras otro y se alternan en el tiempo. (Puede acotarse que, en sentido estricto, el retrato ocupa una

posición contraria, aun antagónica, ya que excluye la noción de tiempo y, así, carece de desarrollo y proceso, aparece estático y prescinde de cualquier movimiento.)

Leñero

El teatro pertenece a un género verbal¹⁹ específico en comparación con otros del mismo nivel jerárquico como poesía y prosa (o narrativa).²⁰ Sin embargo, también puede incluir elementos narrativos de acción. La obra de Leñero lo ilustra bastante claro. Como ejemplo al azar tomemos la primera pieza del ciclo ‘Los perdedores’, *El andamio*.

La trama dialogal refleja la historia del Tío Sergio, su pasado y presente; deja abierto el futuro, pero lo anuncia. Antes jugó al *beis* con los Cafetaleros en Córdoba y con los Diablos Rojos de México; era pícher y recuerda varias peripecias y personas relacionadas con su pasado deportivo. En este período se enfermó su mamá (a quien, hace tiempo la abandonó el padre del Tío Sergio), por esto su carrera de béisbol se acabó (“Ahora ya no voy más que a ver los partidos, cuando juegan los Diablos Rojos”). Todo esto lo cuenta al pequeño Pepe Toño. Asimismo mediante el diálogo se descubre la situación actual, relacionada con Pepe Toño. El Tío Sergio se hizo amante de la madre del muchacho, y por esto su padre se fue de la casa. Finalmente, en el deseo de Tío Sergio de ser el nuevo papá de Pepe Toño, la historia se proyecta hacia el futuro, aunque impreciso (el final: “Pepe Toño se mantiene en silencio. Tío Sergio va a añadir algo, pero se arrepiente [...] Con Pepe Toño sentado hacia el vacío, inmóvil, conteniendo su rabia, el andamio comienza a elevarse, a elevarse, hasta desaparecer. Oscuro final”).

Los diálogos de Leñero, en general, incluyen gran cantidad de relatos contables, tal vez ésta sea la explicación de por qué se perciben

¹⁹ Aquí se trata de la palabra tanto hablada como escrita.

²⁰ Pensamos que tiene mucha similitud con el género épico cuyo origen es pre-letrado. Tal vez, sería interesante desarrollar esta tesis.

con tanta facilidad y sugestión. Se puede decir que es la narrativa amena del sentido común puesta en el escenario; la acción se enfatiza y se retrata. Con la retratación, el mensaje del autor asciende a la superficie de sus dramas y se vincula con la realidad vivida. El espectador se siente satisfecho por captar y digerir la estética teatral presentada de manera realista.

Ibargüengoitia

Afirmar que el teatro de Ibargüengoitia carece de elementos narrativos sería exagerar. Sin embargo, comparando su obra con la de Leñero, se hace evidente una tendencia contraria respecto a la acción. Más que describir historias, se retratan personajes, situaciones o entornos, como ya hemos anunciado. Pero si en prosa (cuento o novela) el retrato propiamente dicho sólo representa una parte del texto, frecuentemente subordinada a la trama-acción y restringida en su longitud, en las ‘comedias’²¹ de Ibargüengoitia por el contrario se crea un retrato a lo largo de toda la pieza.

Esta tendencia se percibe primero a nivel formal. Una revista global de las páginas revela que las réplicas son muy cortas²² para que haya espacio suficiente de relatar un hecho. La mayoría de las réplicas relativamente largas corresponden a las descripciones de rasgos físicos o de carácter del personaje, hechos por él mismo, como podemos encontrar en *Los buenos manejos*:

Don Sebastián.— Mejor. Prosigo: mis cualidades personales están a la vista: soy elegante, mi rostro no es precisamente bello, pero tiene una cualidad varonil que lo hace muy apreciable; mis ojos son claros y penetrantes, lo que demuestra una conciencia tranquila y una firmeza que aterra a mis enemigos. Soy implacable con los pobres, benigno con

²¹ La denominación de la mayoría de las piezas como *comedias* es del propio autor, tal vez, en relación a la obra de Balzac.

²² El carácter entrecortado de los diálogos de Ibargüengoitia es muy semejante al discurso teatral de A. Chéjov.

los ricos y un verdadero Némesis cuando se trata de castigar a los que violan las leyes que yo dicto. ¿Qué le parece?

Otro ejemplo es de una respuesta-descripción de *El tesoro perdido*:

Li Kia.— En la ciudad hay una gran crisis. Los trabajadores meta-lúrgicos están en huelga. La bolsa de valores está muy... deprimida. Mis amigos tienen apendicitis, amigdalitis, o salieron de viaje. De mis dos tíos ricos, uno tiene una hija enferma y el otro no me habla. Los bancos han suspendido los créditos a la construcción. Los padres de familia han hecho un gran mitin para protestar contra la inmundicia de los textos escolares. En resumen, Tou Wei, no puedo conseguir quinientas onzas de plata.

En realidad, las réplicas largas no son frecuentes en el teatro de Iburgüengoitia, es decir, prácticamente no hay monólogos; la mayoría de los enunciados ocupa uno o dos renglones en página impresa. Pensamos que este dato de alguna manera influye en el discernimiento de los espectadores y lectores. En tales condiciones, la atención debe estar activada y ser muy aguda a lo largo de los espectáculos que normalmente se realizan en tres actos y son bastante largos. Por lo mismo surge una pregunta pragmática: ¿El público está dispuesto a permanecer bajo una fuerte tensión intelectual, emocional y estética durante más de dos horas?

Desde la perspectiva del contenido, las ‘comedias’ no son fáciles de ser relatadas: el sentido de las obras se pierde mucho en tal intento. La trama fija las acciones en el tiempo y cuando éstas escasean es difícil hilarla. En nuestra opinión, el mayor interés de Iburgüengoitia se centra en exponer, más bien en pintar frente al auditorio, diversos retratos de la sociedad en que vive. Tal objetivo predetermina su estilo personal de dramaturgo, que se manifiesta en el predominio de las descripciones (donde aparece el entorno) en comparación con las acciones de los personajes.

La tesis propuesta permite crear ciertos dispositivos semánticos (o los significados connotativos) que ‘aprueban’ las descripciones y superan su aparente estatismo. Así, el convencionalismo artístico de

las piezas se concibe evidente, lo que conduce finalmente a que el espectador alcance un alto nivel de *conciencia semiótica*. Desafortunadamente para Ibargüengoitia, los espectadores y lectores de su época²³ no se habían proyectado hacia esta particularidad estilística del autor. Otra dificultad puede revelarse si nos referimos a los personajes, más bien a la conexión que se establece entre el espectador y los personajes.

En el apartado siguiente presentamos una especulación meramente teórica: ya han pasado casi cincuenta años desde la construcción de su teatro. Sin embargo, esta reflexión nos permite ampliar en parte un tema importante dentro de la pragmática de la teoría teatral.

Comunicatividad escénica

En el teatro la función comunicativa infiere de manera evidente. El discurso, los actores y el público se encuentran en el mismo espacio y coinciden en el tiempo.²⁴ El arte dramático pretende envolver al auditorio en su ambiente de espectáculo estableciendo un contacto directo y creando así una situación comunicativa, aunque muy particular. La diferencia se debe a que el teatro pertenece a los ‘medios calientes’, en términos de McLuhan: el espectador presencia los diálogos y no participa en ellos ni interviene a la par con los actores. A pesar de esto, el drama influye en el espectador de manera directa originando una especie de simulacro comunicativo: así lo muestra la reacción inmediata de algunos espectadores. Tal vez aquí influye mucho que el elenco (la presencia humana) constituye un efecto de implicación, muy diferente a la del libro o la película.

La relación comunicativa ‘teatral’ –más bien su realización– depende de ciertos presupuestos conceptuales. Curiosamente casi en el mismo período, dos teóricos por separado descubrieron y empezaron

²³ Desconocemos la situación de hoy.

²⁴ Reiteramos que si se trata del lector, todos los elementos mencionados se unen de manera virtual; si no, la lectura se asemeja con la lectura de libros.

a considerarlos una parte ineludible de texto: Lotman en 1977 y Eco en 1979. (Aunque estos trabajos están traducidos en varios idiomas, todavía no hicieron ningún efecto notorio en la teoría, es decir, no se han desarrollado debidamente.)²⁵ Ambos trabajaron con el material narrativo y llegaron a la conclusión que resumimos de manera siguiente: aunque un texto es una construcción estructuralmente autónoma y su contenido se desarrolla según reglas internas, el escrito de cualquier manera encierra la figura de su receptor. Es interesante comparar sus tesis:

El texto contiene, en forma compactada, el sistema de todos los eslabones de la cadena comunicativa, y, del mismo modo que extraemos de él la posición del autor, basándonos en él podemos reconstruir también al lector ideal.²⁶

Un texto postula a su destinatario como condición indispensable no sólo de su propia capacidad comunicativa concreta, sino también de la propia potencialidad significativa. En otras palabras un texto se emite para que alguien lo actualice.²⁷

94 | Como se observa, Lotman parte de la idea propiamente comunicativa²⁸ y Eco se refiere a una serie de competencias ‘capaces de dar contenido a las expresiones que utiliza’. A pesar de las perspectivas diferentes²⁹ y de términos distintos, ambos coinciden en la misma

²⁵ La misma pragmática interpretativa del texto la estudia Ricoeur, pero en su teoría (desde un horizonte distinto) no se refleja la concepción de Lotman y Eco, ni se refleja este aspecto de su teoría en otros trabajos; por lo menos no hemos encontrado nada al respecto.

²⁶ Iuri M. Lotman, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, 1996, Madrid, Cátedra (edición de Desiderio Navarro), p. 113.

²⁷ Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, 1987, Barcelona, Lumen, p. 77.

²⁸ No sobraría una cita más: “[Hay que llamar la atención] sobre cómo el comunicado influye en el destinatario, transformando la fisonomía del mismo. Este fenómeno está vinculado al hecho de que todo texto (en particular, todo texto artístico) contiene lo que preferíamos llamar una *imagen del auditorio*, y de que esta imagen del auditorio influye activamente sobre el auditorio real”, Iuri M. Lotman, *La semiosfera I...*, *op. cit.*, p. 110.

²⁹ En realidad, las ideas son muy afines si examinamos sus trabajos, en particular el de Umberto Eco, *op. cit.*, p. 80; y de Iuri M. Lotman, *La semiosfera III...*, *op. cit.*, p. 57-84.

exigencia de abstracción teórico-conceptual: la idea de ‘imagen de auditorio’, ‘lector ideal’ o ‘lector modelo’. Para el proceso de construcción de un texto, y aún más si se trata de una obra artística, el concepto propuesto tiene potencial indudable.

La concepción del público modelo es de gran utilidad para la pragmática teatral, la creación y la puesta en escena de las obras. También es oportuna para examinar los efectos, positivos o negativos, de las piezas sobre el auditorio. Se sabe bien que los gustos son relativos y dependen mucho de las épocas, situaciones económicas y culturales. Sin embargo, una obra artística puede ser excluida o, por el contrario, apuntada en los repertorios teatrales con base en la opinión del público, entendido éste en términos generales,³⁰ como lo proponen Eco y Lotman. En caso negativo de no aceptación de una obra, se crea un conflicto entre el autor y el público que puede tener las consecuencias lamentables para la cultura en un momento dado.

Ibargüengoitia

Como hemos mencionado, Ibargüengoitia renunció al oficio de dramaturgo. Sus propias palabras conducen a la sospecha de un conflicto entre su teatro y la recepción de éste por parte del público. Si el auditorio no siempre lo percibe de manera consciente y simplemente rechaza el producto escénico, el autor, por lo general empieza a razonar en torno al origen del desconcierto:

[...] el público estuvo muy por debajo del teatro que se le dio. Es necesario que el espectador vaya aprendiendo su lugar. [...] Necesitamos un público que sepa a lo que va y, sobre todo, que tenga una capacidad de adaptarse a lo que está viendo.³¹

³⁰ Los directores y censores también forman parte del público.

³¹ Jorge Ibargüengoitia, *op. cit.*, p. 79-80.

A fin de cuentas, se trata de un obstáculo serio, de la discrepancia comunicativa entre el autor y su espectador: el receptor no capta el mensaje del espectáculo ni el de su autor. Entonces surgen las interrogantes: ¿Por qué no se estableció el contacto (ideal, a nivel de comprensión) entre las ‘comedias’ y el auditorio? ¿En qué no correspondió el público del teatro de Iburgüengoitia a sus expectativas? También se puede invertir la pregunta, aunque pensamos que la respuesta será la misma. Aquí, el concepto del público modelo adquiere una dimensión explicativa.

Es suficiente un análisis somero para revelar que Iburgüengoitia tiene muy precisa la imagen de su auditorio, bastante concreto y determinado.³² Lo que retrata fielmente (el principio realista lo exige) es el público en la sala. Aún más, se lo expone desde el lugar más iluminado del teatro. En otras palabras, el autor crea un espejo para el espectador y lo instala en el escenario. De esta manera, el público observa su propia imagen proyectada por el cristal del escenario.

En Iburgüengoitia, esta imagen (no olvidemos, ideal, modelo) no se diferencia mucho de una obra a la otra y, hablando a grandes rasgos, sólo se cambian la edad y el sexo, pocas veces la nacionalidad y la época. Pero los demás semblantes de la fisonomía de los protagonistas se parecen asombrosamente. Un elemento constante y el más importante para el dramaturgo, corresponde al estatuto cultural y a una actitud –conformista– de los personajes. El mayor incentivo de los mensajes estético-artísticos y culturales del autor se puede vincular con la postura del hombre retratado frente a la vida cotidiana, que es en cierto sentido arreglada y acomodada, aunque no cautivadora. Sin embargo, durante varias horas el espectador se guía hacia su propia imagen, que finalmente intuye y enfrenta desaprobándola con un rechazo (¿involuntario?) de la obra. Empero el retrato aparece generalizado y sin ningún determinismo particular.

A pesar de un conflicto obvio, el acto comunicativo entre el discurso teatral y el público se cumple cabalmente. El espectador se siente

³² Es de notar que los personajes de Iburgüengoitia no varían mucho, pertenecen al mismo grupo económico-social y cultural.

involucrado físicamente en el espectáculo, tal vez con demasía (¿de dónde proviene la fuerza de su repudio?) y discierne el veredicto del autor. En tales circunstancias –se puede razonar– la conducta y sensación del espectador (nos referimos a la negación y rechazo de lo que el autor le pretende comunicar) surgen casi de manera irreflexiva: él mismo no es competente para explicar su reacción.

Pensamos que el meollo del asunto está en el propio mensaje del autor. Su juicio, oculto detrás de los diálogos-retratación, es bastante severo, y además ingrato para el espectador. La imagen que llega a los sillones de la sala no es bella ni puede atraer: en la escena actúan héroes que en la vida real no pueden ser ejemplares (por su mediocridad, indiferencia o aburrimiento de la vida) ni resultan simpáticos como personas.

Tal parece que Ibargüengoitia es un autor que crea anti-héroes. Primero, a nivel de los caracteres de sus personajes, como acabamos de explicar. Segundo, por una razón estructural: sus protagonistas no son jerarquizables de manera tradicional con un centro y periferia. Prácticamente en todas las piezas varios personajes juegan a la vez el papel principal, creando así, pensamos, a sólo un protagonista: un prototipo, nutrido y solidificado por los demás, que interviene en la pieza. Aun en la ‘comedia’ *Pájaro en mano* de 14 personajes, la figura de Policía con su única frase a lo largo de la pieza: “Oiga, faltó yo”. (Raymundo le da dinero.) “Gracias, caballero” (sale), agrega una porción significativa, asimismo reveladora, a la imagen del protagonista-prototipo de la obra.

Lo característico (y triste, agregamos) es que la mayoría de los protagonistas son jóvenes. Además –y es lo que adivina el público– este retrato, un artístico reflejo de la vida, es muy familiar para el espectador y también pertenece a *su* vida; sólo que, iluminado en el proscenio no luce y se le expone transfigurado por la idea artístico-ética del autor, evidentemente, bastante escéptica.³³

³³ En este trabajo no pretendemos hacer un análisis de obras ni demostrar esta idea con material concreto de las piezas. Se puede vigorizar la certeza (o suspicacia) de esta afirmación en la propia lectura de las ‘comedias’ de Ibargüengoitia.

Leñero

Vicente Leñero también es sin duda alguna un maestro en el arte realista: hace creer al público en la autenticidad de lo que sucede en el escenario. Asimismo, su obra resulta ser un espejo del teatro de la vida. Sin embargo y a pesar de una tendencia crítica (sus protagonistas tampoco representan héroes a seguir, como en el teatro de Ibarguengoitia) el auditorio, al igual que el lector, presencia sus espectáculos de manera mucho más placentera y vivaz. ¿A qué se debe?

Una larga reflexión nos condujo a la siguiente explicación. El público de Leñero –del mismo estrato cultural que el de Ibarguengoitia– no se identifica con los personajes teatrales. Más aún, no le es factible hacerlo por razones naturales: la mayoría de los protagonistas pertenece a las capas económico-social-culturales o profesionales disímiles a los del espectador habitual. En consecuencia, lo que se observa desde la sala, es la vida de *otros*, distante y ajena. Descubrirla, asombrarse o criticarla es mucho más fácil que analizar y juzgar lo que se vive personal y cotidianamente.

98 | Por otro lado, el público asiste al teatro en un estado cándido y crédulo en demasía. Es algo bastante frecuente y no sólo en el ambiente teatral. Viene a la mente un incidente del escritor Severino Salazar quien comentó que en una de las presentaciones de su libro *Donde deben estar las catedrales*, una persona lo acusaba de escribir sobre sus familiares y descubrir su vida privada. Más aún, la gente del pueblo –Tepetongo, Zacatecas– se sintió ofendida al leer el libro y reconocerse en él.

Eco describe esta sencillez con los términos de ‘lector ingenuo’, que no es capaz de llegar a los procedimientos interpretativos ni captar el metatexto. Asimismo siempre está expuesto a una trampa y a las aberraciones textuales.³⁴ También en Lotman se enuncia con amonestación:

³⁴ Umberto Eco, *op. cit.*, p. 274-78.

La cultura es inseparable de los actos de conciencia y de autoconciencia. La autoevaluación es un elemento indispensable de la misma.³⁵

Está claro que la franqueza y naturalidad en la percepción de arte puede consagrar el desenvolvimiento estético del propio espectador y marginar la cultura. A propósito de esto Ibargüengoitia reflexiona:

Sea porque somos un pueblo joven, o porque así está el mundo, el caso es que hemos sustituido la función de apreciación artística, que requiere ciertas condiciones físicas y mentales, por la función de clasificación, que en resumidas cuentas no requiere sino el aprendizaje de ciertos *slogans*, y que permite abrirse paso en la sociedad, tener temas de conversación, ganar amigos entre los del propio partido y enemigos entre los del contrario, y hasta escribir tratados extensos sobre cualquier asunto relacionado con el arte.³⁶

El llamado del escritor no necesita comentarios adicionales. El proceso comunicativo es de doble cara y depende en la misma medida tanto del dramaturgo como del auditorio. En el contexto donde la obra sigue perteneciendo al autor y se somete a las reglas jurídico-culturales, es el escritor, y en particular el teatral, quien empieza el diálogo y el público tiene que responderle de manera adecuada.

99

A manera de coda

Consideramos que en la percepción de una obra dramática –solitaria-mente leída o contemplada en público– es importante tener en cuenta que ésta, como cualquier producción artística, implica el desarrollo de ciertas habilidades. El ejemplo de la comparación entre la obra teatral de Ibargüengoitia y la de Leñero es suficiente para vislumbrar el papel del espectador (del lector-espectador virtual) quien finalmente tiene

³⁵ Iuri M. Lotman, *La semiosfera I...*, *op. cit.*, p. 244.

³⁶ Jorge Ibargüengoitia, *op. cit.*, p. 72.

que responsabilizarse por el diálogo con el autor, al igual que por su propia idiosincrasia aplicada al terreno cultural. En caso contrario, el juicio de la obra puede convertirse en un cúmulo de calificaciones intuitivas, carentes de sostenes intelectuales y estéticos. Esto es lo que realmente tuvo lugar en el teatro en un pasado cercano.

Frecuentemente se produce la situación de que cuando el público ha sido vulnerable a las peripecias teatrales presentadas de un modo muy real pero artificioso sólo percibe la superficie de una obra. Se puede desenmarañar esta situación en vista de dos factores. Por un lado, el espectador que puede ser privado de un sentido imparcial en relación consigo mismo. Es una actitud totalmente acrítica y narcisista.³⁷ Por otro lado, el espectador no logra contener y analizar las sensaciones espontáneas al encontrarse frente a un fenómeno de arte. Esto a su vez se debe a que su *competencia semiótica* no está suficientemente desarrollada.³⁸ Las consecuencias son evidentes, sin olvidar que ‘en el arte cuanto más simple, tanto más complejo’, en palabras de Lotman.

³⁷ Narcisista, con el significado que le dio McLuhan hablando no tanto sobre auto-adoración, como sobre la narcosis, entumecimiento, insensibilidad en las percepciones (v. el capítulo “El amante de juguete. Narciso como narcosis” en: *Comprender los medios de comunicación*).

³⁸ “La comprensión del arte, dice Lotman, es el dominio de la medida de su convencionalidad. Las violaciones en esta esfera conducen a un efecto de incompreensión”, Iuri M. Lotman, *La semiosfera II...*, *op. cit.*, p. 241.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía de José María Espinasa (México, 1957) evoluciona de textos deudores de una tradición vanguardista, pero anclados en un eco popular (*Son de cartón*, 1977), a textos que buscan cifrar la densidad de la experiencia en una ligereza juguetona, no pocas veces paródica, en la que se va alegremente al encuentro del desencanto. No es la paradoja algo ajeno, desde luego, a poemarios como *Pielago*, *Cuerpos* y *Escritos en un muro de aire*, todos ellos de voluntad lírica evidente. En los textos que aquí se publican la rispidez y el desencanto se acentúan, pero sin que el aliento festivo deponga sus armas ante la amargura. Variaciones sobre un mismo tema llaman los músicos a ciertas composiciones. Y así se podría llamar a los aforismos de esta inicial –por estar más abajo– vestimenta.

EL AGUJERO DEL CALCETÍN

Me he puesto tantas veces calcetines con agujeros que llegué a pensar que los fabricaban ya con los huecos, pero los ejercicios de contemplación, antes de ponérmelos, en mi mano, como si algo me dijeran, ya puestos, mudos, me hizo ver que no, que no hay posibilidades de hacerlos en serie.

* * *

Nunca nos ponemos un calcetín con el mismo agujero.
(Heráclito)

* * *

Los agujeros son como heridas viejas, que han dejado de sangrar pero que no cicatrizan, fósiles del dolor que baja por las venas y se fuga –allí en donde los calcetines se han vuelto parte del cuerpo.

* * *

El calcetín tiene esquemas de comportamiento: el dedal es parte de la historia y el presente es el dedo gordo.

* * *

Un agujero en el dedo chiquito es una anomalía, pero no despierta ternura sino tristeza, o más bien: amargura. A la pequeñez se suma lo pequeño: detestable sombra de Pulgarcito.

* * *

Se lee el pozo del café y el fondo del iris. ¿Por qué no el agujero del calcetín? Porque siempre tiene algo de pequeña tragedia, de desastre por venir e irremediable, ya ocurrió antes de suceder.

* * *

El calcetín se descose y –ahora, hoy– ya no admite remiendo. Nunca podría ser el trabajo de Penélope.

* * *

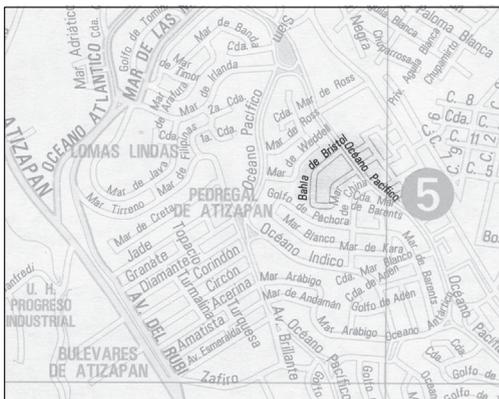
El pie escapa a sus orígenes: huye de sí mismo en cada paso, pero no alcanza nunca –algo se ha perdido– la dignidad de la huella.

©ITAM Derechos Reservados.

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

BAHÍA DE BRISTOL, OCÉANO PACÍFICO

*Daniel González Dueñas**



Esta cuarta versión del ‘relato’ es para Euridice, antes de emprender su estrategia del sueño.

De los sueños hay que hablar como del amor o de los mitos, con una absoluta credulidad y no la del ingenuo sino la del que toma completamente en serio aquello de lo que habla (porque en el fondo nadie conoce el fondo de lo que habla). Entonces, tal vez comenzar hablando de los sueños en general, de cómo han sido siempre para mí una vida tanto o más real que la diurna. O tal vez comenzar hablando de Eurídice, que resultó ser mi compañera de travesías oníricas. Sin embargo, creo que lo mejor será relatar *ese* sueño: de pronto me encontraba en unas calles desconocidas, bastante confundido no sólo del sitio sino de cómo había ido a dar ahí. Lo increíble es esto: en vez de sucumbir al miedo –como es frecuente– y así desencadenar instintivamente el despertar, lo que hice fue detener

* Escritor.

un taxi y pedir ayuda al taxista. Supongo que así actuaría alguien que sufriera un ataque de amnesia parcial en una calle de la vigilia: trata de conservar la calma, se adhiere a lo poco que sabe de sí y busca alguna clase de apoyo.

Sólo tres elementos circunstanciales recordaba con total nitidez: 1) poco antes yo había estado manejando una camioneta, una *pick up* color marrón, nueva; 2) el vehículo no me pertenecía: era propiedad de cierto amigo –no recordaba quién– y yo la tenía en préstamo para cumplir algún asunto –también incierto; 3) había estacionado la *pick up* en un lugar específico en las cercanías e ignoraba el porqué. Así pues, tenía recuerdos muy claros en cuanto a las circunstancias particulares, mas no en cuanto a sus orígenes o generalidades.

Otro punto curioso: en la medida en que me era fácil detallar esas imágenes en el pensamiento, me resultaba muy arduo articular palabras; me exasperaba estar balbuceando mientras intentaba decir al taxista que no podía recordar el nombre de la calle, aunque sí su aspecto. Yo había elegido tal sitio para estacionar la *pick up* precisamente porque sabría reconocerlo, y tenía muy clara la imagen de la esquina, mas no el nombre de la calle y ni siquiera del rumbo. El taxista me escuchaba con la actitud de cualquiera de sus colegas experimentado en las excentricidades de la clientela. Incluso me ayudaba a buscar pistas del barrio, y hasta proponía dar vueltas en torno al sitio en donde me había recogido para ver si yo podía reconocer alguna zona.

Mientras avanzábamos en silencio, yo trataba de ‘recomponerme’, como se dice en las malas novelas; recuerdo incluso haber pensado que mis esfuerzos representaban lo que en inglés suena más ridículo aún: *to pull myself together*. Luchaba, pues, contra esa niebla que a veces nos aplasta en los sueños, desde luego ignorando que soñaba. De nada servía que describiera al taxista la calle y lo que había en ella: podría tratarse de cualquiera. Con un esfuerzo que me hacía sudar (un detalle curiosamente realista), intentaba establecer el nombre de la calle; sentía tenerlo ‘en la punta de la lengua’ y el no poder pronunciarlo me sumía en una angustia creciente.

Otro recuerdo circunstancial me brotó entonces como un salvavidas en medio del naufragio: en el barrio en que había estacionado la *pick up* todas las calles tenían en el apelativo un elemento común, y casi estaba seguro de que eran ríos o pájaros o piedras preciosas, como suelen tener ciertas colonias mexicanas. Así, se me ocurrió hacer desfilar nombres para ejercitar la memoria y vencer a la niebla: Faisán, Granate, Amazonas, Topacio, Águila, Zafiro, Nilo, Diamante, Cisne, Turquesa, Amatista... Debo haber recitado docenas de posibles nombres –al principio con un esfuerzo inaudito– mientras dábamos vueltas y vueltas, yo en estado febril y el sabio taxista con una sonrisa comprensiva, divertido por el acertijo e incluso interesado en él: realmente quería ayudar. Jade, Támesis, Golondrina, Esmeralda...

Ahí comenzaba una serie de peripecias bastante oníricas –si pueden llamarse así, los soñadores me comprenderán–, pero lo curioso es que de pronto me desentendía de los pájaros y las piedras y me concentraba en los ríos (me parece que hasta llegué a considerar *Río Rojo* o *Río Escondido*), para después enumerar variantes como lagos, lagunas, mares o golfos. Recuerdo que hubo un largo momento consistente en una pura sucesión de palabras rescatadas de la amnesia (Hudson, Ebro, Grijalva, Temiagua, Mississippi, Pátzcuaro, Michigan, Ginebra, Constanza, Adriático, Báltico, Negro, Jónico...); ella me tranquilizaba y a la vez me confería más ánimos para buscar, para estar seguro de que esa calle no estaría lejos.

Desperté en algún momento de esa cascada de palabras. Una vez más atravesé esa misteriosísima transición, ese momento portentoso, esa escalofriante descolocación que es siempre la primera aunque se repita cada día: no sabes bien a bien quién eres, dónde estás, y vaya a saber si entonces, y sólo entonces, eres un *quién* y estás en un *dónde*, precisamente porque te hallas en la plena incertidumbre, en el absoluto extravío. Es ese pequeño nacimiento de cada jornada, ese instante supremo en que en verdad *te recompones*. Y en efecto vuelves a componerte: de todos los elementos del universo (el de la vigilia y el del sueño son uno solo) reconoces unos cuantos, siempre los mismos, los tomas y los armas, y ese rompecabezas eres tú y tu mundo. Aunque a

veces no siempre son exactamente los mismos: uno se cuele por ahí, uno que ayer no estaba, un elemento supernumerario de tu conciencia y de tu identidad, quizás una clave, quizás una llamada...

En la confusa vuelta a la vigilia ignoraba si fui capaz de reconocer la calle o de agradecer la ayuda del generoso taxista. La cosa es que salté de la cama y busqué una hoja de papel en la que fui escribiendo los nombres de las calles que recordaba haber enumerado en el taxi. Luego me precipité a buscar una guía de la ciudad con mapas y una lista alfabética de calles. Mi proyecto era complejo: aunque me llevara horas, quería buscar uno a uno los nombres de mi lista en los diversos mapas, con objeto de ver si me resultaban conocidos sus alrededores.

En algunos casos había cientos del mismo nombre en muy diferentes colonias de la ciudad (más de seiscientos ríos, más de cien mares, casi cuarenta golfos, docenas de océanos...). Decidí buscar por piedras, y comencé con Esmeralda. Había diecisiete en muy distintos sitios, y fui una por una, buscando en los barrios correspondientes. Así di con un barrio lejanísimo llamado Lomas Lindas, en el noroeste de la ciudad, donde por supuesto no había estado jamás y del que incluso ignoraba su existencia; al ver los nombres que rodeaban a esta Esmeralda, quedé helado (¿cómo describir esa forma del reconocimiento que nada tiene que ver con los resortes de la vigilia?): ahí estaban *casi todas las calles y todos los géneros* que yo había recordado en el sueño.

Quizás esto en principio no sea tan extraño, porque en la nomenclatura de este barrio se mezclan golfos, océanos, mares, piedras, aves y además flores y frutas, y hasta próceres (aunque no ríos). Lo singular fue mi reacción: de pronto el dedo con que recorría el mapa se detuvo sobre una específica zona y supe, sin la menor duda, que la calle tan arduamente buscada en mi sueño era una bahía; de ahí mi obsesión con los ríos, golfos, océanos y mares. Tal vez debido a los restos del sueño reciente —es decir, a los restos de la percepción reciente—, la calle Bahía de Bristol brillaba en el mapa como si tuviera luz propia. Yo nunca había estado ahí, pero con una seguridad absoluta me dije:

‘Aquí estacioné la *pick up*’. Era la esquina de Bahía de Bristol con Océano Pacífico.

No sé si decir ‘esquina’ sea exacto porque, si se observa el mapa, se verá que muchas de las calles de esa curiosa zona son circulares (además, todas son rectas con excepción de las que tienen nomenclatura relacionada con el agua). Así, el pequeño óvalo Bahía de Bristol intersecta en dos puntos al gran óvalo Océano Pacífico. Éstas y otras cosas *reconocía*, trémulo, mientras pensaba, en completo deslumbramiento: “Por aquí andaba en el sueño y en el taxi, amnésico y balbuceante. Aquí estaba la *pick up*, así que todas esas vueltas que dimos en el taxi debieron ser acá abajo, donde se enredan los Golfos, o acá arriba, donde los Mares serpentean como ríos.” Recordé que en un momento el taxista se había detenido a preguntar a una transeúnte, en un punto en que las calles ondulantes se volvían rectas. “Era por aquí o por acá”, me dije señalando el plano, “donde las calles de piedras preciosas o de pájaros, en seca linealidad, colindan con el sinuoso laberinto acuático de Lomas Lindas. No me sorprende el extravío: sin un mapa, cualquier profano se pierde”.

Más tarde pensé que no es inusual en los barrios mexicanos mezclar los géneros con tan alegre displicencia, y que buscando podría haber dado, tal vez, con otro caso similar. Sin embargo, sí era bastante extraño haber recordado en el sueño más de la mitad de los géneros de nombres que había en ese barrio. El posible curso de acción era inequívoco y hasta imperioso. Me vestí a toda prisa y tomé el primer taxi que pasó; el taxista nunca había ido a Lomas Lindas, naturalmente, y aquí fue de gran utilidad la guía de la ciudad y sus detallados mapas. No recordaba con precisión el rostro del taxista en el sueño, pero éste, el de la vigilia, era muy distinto, más joven, menos paciente, nada dispuesto a interesarse por la agitación de este cliente que era yo, capaz de hablar con soltura pero no de dominar la mano temblorosa con que sujetaba la guía, las listas en hojas de papel y una cámara fotográfica.

Aquí podría hallarse la semilla de un cuento fantástico, pero lo que realmente sucedió fue... nada. El desconocido diseñador urbano no era un mítico creador de laberintos: se había limitado a adaptarse a

la curiosa topografía de la zona, entre lomas y cerros. Y en el sitio en que se cruzaban los óvalos Bristol y Pacífico (había ahí un pequeño parque) no estaba ninguna *pick up*, ni vi un solo elemento que me pareciera reconocible o significativo con referencia al sueño. No hubo un reconocimiento visual: lo singular era que en el sueño tenía muy clara la imagen de la intersección, mientras que en la vigilia lo único indudable era el nombre de las calles.

Tomé algunas fotos en esa intersección y luego pedí al taxista que diera varias vueltas por el barrio (que habría sido indescifrable sin un mapa), con los mismos resultados. Cuando regresábamos a la ciudad (el taxista me veía de tanto en tanto por el espejo retrovisor pero conservaba las distancias y evitaba cualquier pregunta sobre ese extraño viaje) pensé que tendría que ir una y otra vez a Lomas Lindas, a diversas horas, y esto me llevó a la idea completa: buscar por ahí un cuarto en alquiler, algún sitio desde donde pudiera observar ese cruce día y noche... Con sorna, me imaginé viviendo en esa colonia, ya conocido ahí como *el loco de la ventana*: llevaría un diario engrosado por los años en donde registraría cada vehículo que durante todo ese tiempo se hubiera estacionado en Bahía de Bristol y Océano Pacífico. ¿Alguna vez aparecería la *pick up* marrón, me vería a mí mismo bajar de ella, caminar por ahí en estado de extremo aturdimiento?

No, era más que absurdo (y el absurdo nada tiene que ver con la firmeza del mundo de la noche). Con nostalgia –y también con esa rabia que surge cuando saltan las obviedades más recónditas– me di cuenta de que no había estacionado la *pick up* en la vigilia. De nada me serviría observar (o *vigilar*, esa palabra que tanto se parece a *vigilia*) el cruce durante mil años. Si deseaba alguna respuesta, debía ir a ese punto del universo *desde el otro lado*.

En los días siguientes, desde luego, examiné todos los detalles posibles del sueño sin mayor deslumbramiento que el hermoso hecho de que, *de este lado* (curioso que llamemos así a la vigilia, si el sueño es también ‘este lado’), la original Bahía de Bristol es también un canal y da a un golfo del Atlántico, no del Pacífico. No, no es ahí, en el puerto inglés de Gloucestershire, a orillas del Avon, entre Gales y

Cornualles, en la desembocadura del río Severn, donde está *la esquina*. Era una forma verdaderamente genial de hacerme descartar la opción de viajar a Inglaterra. Esto era en efecto un acertijo y, más aún, un *koan*. Al estar desentrañando esas cosas me pareció escuchar la honda voz de una esfinge zen formulando el siguiente enigma: “¿Dónde la Bahía de Bristol toca al Océano Pacífico?” Yo había dado primero con la respuesta y luego con la pregunta sagrada, *de otro modo*.

Por supuesto, consideré la posibilidad de consultar los mapas de todas las ciudades de Latinoamérica, donde es más frecuente mezclar los géneros en las nomenclaturas urbanas. El primer paso en ese sentido fue consultar de nuevo la lista alfabética de calles en la guía. Sorprendido, descubrí que en esta ciudad, la más grande del mundo, había *una sola* calle llamada Bahía de Bristol. En esta megalópolis, pues, no hay más que un punto en que tal Bahía se cruce con Océano Pacífico. Aun si hubiera otro *entrecruzamiento* análogo en Caracas, Montevideo o Panamá, no sería el *mío* —ni equivaldría tampoco a la respuesta para el *koan* sagrado; en mi sueño me encontraba en la ciudad de México: la exacta *confluencia* me había sido claramente señalada.

Examiné todas las pistas, incluso el término *pick up*, que implica recoger, aprender, levantar, conocer, encontrar. ¿Recoger algo perdido, levantar algo postergado, encontrar algo oculto? Pero me interesó más aquel otro modismo inglés que en el sueño me había pasado por la cabeza y que en la reconsideración ya no me pareció tan ridículo: *to pull myself together*. ¿No es cierto que cada mañana nacemos de nueva cuenta, y que en ese instante de transición recordamos que no somos cosas monolíticas sino conjuntos, rompecabezas, combinatorias? Al entrar al sueño el caleidoscopio que somos se descompone una y otra vez hasta que volvemos a la vigilia. ¿Y qué estaba haciendo yo sino luchar, ahora doblemente, por juntar mis partes *de ambos lados*, recomponerme, completarme, ponerme *entero*? Ahí había una pieza que acaso completara y diera sentido a lo que antes no parecía un rompecabezas. (*To pull together*: ¿tomar la imagen de la intersección y reunirla con el nombre de las calles?)

¿Por qué una *pick up* –me pregunté también– si nunca he tenido una, ni conozco a nadie que la haya tenido, y ni siquiera me gusta ese color? Acaso los soñadores comprenderán: camioneta marrón, ballena blanca... Los sueños hablan otro lenguaje (allá perdí el habla pero no las palabras, y acaso la demanda es no perder aquí el *signo*), y en vez de ‘esquina’ pueden estar hablando, tal vez, de la intersección, del *centro*. No faltará quien use otros eufemismos: la clave, la cifra, Dios...

No creo estar exagerando: me basta recordar el modo en que temblaban los mapas en mis manos durante la primera búsqueda. ¿Habré vivido en otra vida en Lomas Lindas? El aspecto de esa colonia hace suponer que no tiene más de veinte años de antigüedad. El vertiginoso crecimiento de esta monstruópolis devora montes y barrancas con igual voracidad, tal vez incluso ríos y bahías. No, no fue en ‘otra’ vida sino en ésta, la única, en donde está la respuesta.

A partir de entonces, antes de entrar al sueño acostumbro mirar las fotografías que tomé en Bahía de Bristol y Océano Pacífico. Y cada vez me doy cuenta de la necesidad de una cartografía: ¿encontraré *allá* otro mapa tan pormenorizado como el que fue *aquí* tan meritorio? Sin embargo, ¿en el mundo onírico un croquis será tan cambiante como el territorio que describe? Un mapa que registrara las sucesivas metamorfosis de una ciudad, ¿no sería en sí mismo otra ciudad? Y en el otro extremo de la escala: esta ciudad nuestra de todos los días, cualquier ciudad de lo que llamamos vigilia, ¿de qué inimaginable territorio será el mapa cambiante y *exacto*?

También resulta evidente la necesidad de un guía: ¿daré de nuevo con ese taxista o con otro Virgilio igualmente dispuesto? Me maravilla el hecho de que todo se da a través de correspondencias, como las llamaría Swedenborg; *allá* fallan las palabras, *aquí* los signos; *allá* el taxista era el guía sabio, *aquí* sólo era el indiferente testigo. Y hay otro tipo de correspondencias. *Aquí* he visto con tristeza las dos *pick ups* marrones que se han cruzado en mi camino desde la noche fulgurante: de nada serviría seguir las, ni habría hallazgo incluso si una de ellas terminara por encaminarse hacia Lomas Lindas. *Allá* procuro encontrar a la única *pick up* que vale la pena, convocarla, invocarla,

y me sucede deslizarme al sueño siguiendo una cascada de palabras, por ejemplo vigilia, vigilar, Virgilio...

P.D.: Semanas después de escrito lo anterior tuve un sueño que en honor al cine podría llamarse *road dream*, plagado de transcurros, retrocesos y rodeos en tranvías y autobuses, y más tarde a pie por calles de súbitos vientos furibundos que avanzaban en sentido contrario al mío y parecían querer detenerme. Al despertar me di cuenta, perplejo, de algo que en el sueño luchaba por imponerse a las peripecias y subtramas: *me dirigía hacia Lomas Lindas*. Acaso he emprendido el viaje en más de una ocasión sin recordarlo al despertar. Acaso algún día consiga vencer a éstos y otros vientos furibundos.

He decidido publicar todas estas páginas como si se tratara de un relato, una mera invención; acaso el texto mismo encuentre el territorio del que es un mapa tentaleante.

Nueva P.D.: Publiqué una primera versión del texto anterior en las páginas del suplemento *sábado de unomásuno*. Luego, corregido y aumentado, en el suplemento de *Siempre!* Un poco después de haber aparecido esta segunda versión, recibí una nota de Eurídice, una amiga generosa (juro que se llama así, ¿para qué mentir a estas alturas?).

Antes de citar el contenido de su nota, debo hablar de nuestra muy especial relación: de cuando en cuando uno de los dos sueña al otro y a la mañana siguiente nos llamamos para relatarnos los pormenores oníricos, algunas veces divertidos, otras con algún estremecimiento. Así nos enteramos de lo que hemos dicho y hecho en el *otro lado*, ahí donde el soñador lo comparte todo con el soñado pero debe relatarle todo una vez despierto.

Lo repito: ¿para qué tendría que mentir? Todo esto es absolutamente cierto. Si ella y yo nos soñamos, ¿por qué no postular que Eurídice estaba *esa vez* en Lomas Lindas? ¿Sería la transeúnte a la que el taxista le hizo una pregunta? ¿Sería incluso la amiga que me hizo el misterioso encargo inicial? (Y la amistad es aquí muy importante: un modismo inglés, *to pick up with*, significa trabar amistad.) Ingenuamente creemos que nuestro ‘aquí’, la vigilia, lo es todo. Pero ¿qué agitada y vertiginosa vida órfica se desarrolla *allá*, mitad secreta

de este *aquí* y sin la cual nuestra vigilia se mantiene carente de un sentido *integral*?

La nota que Eurídice me envió decía lo siguiente: “Leyendo la revista en que publicaste tu cuento (y que llegó a mis manos por pura casualidad), quedé estupefacta. Déjame decirte que yo tengo una *pick up* color marrón. Nunca la has visto porque no la saco: es un monstruo que traga gasolina como un demonio, y manejarla es como meterse en una nave interplanetaria que no vuela pero en cambio (avestruz-tanque de guerra) ama lanzarse contra los vehículos para dejarles hermosas abolladuras color marrón que nadie le agradece. Te la puedo prestar para que lejos de los territorios oníricos llegues a las Lomas Lindas (y evites así los complejos derroteros en autobús y tranvía), atraveses el Río Rojo o Escondido, te encuentres con océanos, mares, piedras y una que otra fruta, y la estaciones en Bahía de Bristol y Océano Pacífico. En el texto dices que un amigo te hizo un cierto encargo y te prestó la camioneta para cumplirlo. Por eso te sugiero la siguiente estrategia: recorre la colonia mil veces hasta que la hayas memorizado palmo a palmo y seas capaz de situarte a pie desde cualquiera de sus puntos; luego llévate al demonio marrón, estacionate en Bahía de Bristol y Océano Pacífico y duérmete ahí mismo, ante el volante. De ti depende lo demás, ya estando del otro lado... Si no vuelvo a saber de ti, al menos ya sé dónde recoger la camioneta (dicho en el buen inglés que te ha servido para saberte incompleto: *to pick up the pick up*). Descuida: tengo un duplicado de las llaves.”

Otra P.D.: He publicado una nueva versión de este ‘relato’ en la revista *El Espejo de Urania*, con mayores correcciones; y es que cada vez que leo una versión anterior recuerdo más detalles, encuentro intersticios antes inadvertidos, zonas por las que había pasado de largo, nuevas claves, incluso sueños incubados dentro de otros sueños. Por un lado siento que antes de emprender la expedición debería haber terminado un texto que explicara sus orígenes (si eso es ‘explicar’) y numerara sus claves de la forma menos precaria posible. Pero por

otro lado me doy cuenta de que eso es tal vez un pretexto, y que la principal razón de que haya demorado el viaje es el miedo.

Una noche, hace muy poco, desperté con un inconfundible sabor de *reconocimiento*. Había tenido un sueño que sólo puedo calificar como ‘recursivo’, a la manera de las muñecas rusas, y que procedo a describir (pero los sueños no se describen, apenas se *asombran*, es decir que apenas se registra en palabras una leve sombra de lo que fueron). Iba caminando cada vez con mayor dificultad, exhausto –y ya no es difícil adivinar hacia dónde me dirigía–, y de pronto vi una puerta que me resultó familiar. Era la casa de Eurídice. Abrí y entré; yo conocía perfectamente el lugar aunque nunca había estado ahí: se hallaba deshabitado. Fui directamente a una especie de terraza con poltronas y me tendí en una de ellas para dormir un poco. (Dormir dentro del sueño, qué viejo resorte, qué pista suelta.)

Ahora viene lo fascinante: dentro del sueño me quedo dormido y sueño a una mujer a la que no conozco; sin embargo, de alguna forma ‘sé’ que vive en una casa cercana a la mía, ambas en una especie de ‘cerrada’, como llaman en México a calles con una sola vía de ingreso. Conversamos un momento; ella parece tener prisa, echa el cerrojo desde afuera y pega con cinta adhesiva una hoja de papel en la que está escrito un recado dirigido a un tal Luis. La mujer se aleja y yo echo un vistazo a la nota; dice más o menos esto: “Nos hemos adelantado en varios coches. Éste es un plano para que nos alcances.” Luego hay una serie de dibujos e indicaciones para llegar a ese sitio: ‘toma tal y cual carretera’, etcétera.

Entonces despierto en la poltrona de la casa de Eurídice; es decir, retorno al primer sueño sin saber que sigo soñando, y *recuerdo el sueño que he tenido*. Aún más: veo con cierta claridad ese mapa que la mujer había pegado en la puerta de su casa. Los mapas y las indicaciones se suceden en mis sueños, pero éste es el más asombroso, puesto que se mueve, cambia, late como si estuviera vivo. No tiene nada que ver con aquel otro mapa que ya sé de memoria, pero ahí, en la poltrona, incapaz de moverme, reconozco algo en la forma en que las líneas cambian y ondulan, y me digo: ‘Bristol’. En ese instante desperté a

DANIEL GONZALEZ DUENAS

la vigilia, si esto es realmente una vigilia. Resulta más que evidente que esa mujer, sus acompañantes y el misterioso Luis iban también a Lomas Lindas. El saber que otros soñadores se dirigen al mismo sitio, a partir de distintas claves y señuelos, no hace sino apresurar mi plan. Mañana, hoy mismo iniciaré la expedición.

NOTAS

LA UNIVERSIDAD Y SU COMPROMISO CON LA EDUCACIÓN MORAL

*José Antonio Ibáñez-Martín**

I. Introducción

Una larga experiencia como profesor de la Universidad española con mayor número de estudiantes y de licenciaturas habría de llevarme a afirmar que la institución universitaria no está, de hecho, comprometida con la educación moral de sus miembros. Además, si me atuviera a la opinión más extendida en los medios docentes, debería mantener la tesis de que esta situación es la más conveniente, pues se suele oír que eso es lo razonable, ya que no sólo es lo que ocurre en todas las

Universidades del mundo, sino que si ocurre así se debe a que carece de sentido pensar en una educación moral dirigida a personas que todas ellas son mayores edad.

La realidad, sin embargo, es más compleja. En efecto, una investigación no exhaustiva acerca de lo que ocurre en el mundo, me ha llevado a descubrir que, sólo en Estados Unidos, hay cerca de dos centenares de instituciones universitarias (entre las que se cuentan muchas de las más famosas) que han desarrollado en estos últimos diez años programas de educación moral, bastantes veces unidos a otros de educación cívica. Quizá sorprenda un número tan elevado de Universidades comprometidas en esas dimensiones

117

* Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid.

de la formación de los estudiantes. Pero, indudablemente, es un acierto: advertía un antiguo presidente de *Harvard University* que si la Universidad proporciona a sus estudiantes un cierto *status* directivo en la sociedad, resultaría temerario facilitarles un poder “sin enseñarles a usarlo responsablemente”.¹ La objeción de que los estudiantes son mayores de edad olvida la importancia siempre actual de la educación permanente y no repara en que, precisamente por la edad que tienen sus alumnos, la Universidad se configura como uno de los lugares más aptos para la educación moral, ofreciendo un espacio de profundización y reflexión sobre la educación moral recibida hasta el momento, de modo que se adentren en la juventud con una verdadera madurez en su estructura moral, que es lo más relevante de nuestra existencia. Más aún, es evidente que los estudios universitarios introducen nuevos ámbitos de problemas, para los que casi ningún estudiante viene dotado con el equipamiento intelectual necesario que le permita encontrar la respuesta moral que necesita.

Tiene interés la unión de los dos elementos que acabo de señalar. De alguna manera, la madurez de

¹ D. Bok, *Universities and the future of America*, 1990, Durham, Duke University Press, p. 81.

la estructura moral es una *cuestión privada*, de la que cada uno debe responsabilizarse personalmente. Ahora bien, lo privado y lo público no se pueden separar tan fácilmente: son escasas las cosas que quedan encerradas en el santuario de la propia intimidad. Esa madurez tiene una gran importancia en nuestro desarrollo profesional y tiene todavía una mayor incidencia en la configuración de una *sociedad decente*,² en la que sus cuadros directivos no ceden a la tentación de usar sus conocimientos para aprovecharse de los más débiles, tentación en la que desgraciadamente han caído muchos en los últimos tiempos, como continuamente vemos en las noticias de actualidad.

Por otra parte, la citada floración de programas de educación moral en las Universidades no se ha dado en un desierto especulativo, ya que existe hoy día una amplísima bibliografía sobre esta cuestión, entre la que me permitiré subrayar el reciente libro de Colby y otros.³ En este libro se

² Cfr. A. Margalit, *La sociedad decente*, 1997, Barcelona, Paidós.

³ Vid. A. Colby, T. Ehrlich, E. Beaumont, y J. Stephens, *Educating Citizens: Preparing America's Undergraduates for Lives of Moral and Civic Responsibility*, 2003, San Francisco, Jossey-Bass. Además tienen especial interés: C. Kerr, “The Ethics of Student-Faculty Friendships” y Ch. Reynolds, “Making Responsible Academic Ethical Decisions”, en Linc. Fisch (ed.), *Ethical Dimen-*

ofrece una interpretación articulada de doce programas de educación moral y cívica que se llevan a cabo en instituciones universitarias estadounidenses públicas y privadas, confesionales y no confesionales, civiles y militares, de gran interés. Pero igualmente interesante para mí ha sido una observación que encontramos en la justificación del título, al señalar los autores que tuvieron que superar no pocas presiones para mantener la palabra *moral* en el título del libro, pues diversos colegas

sions of College and University Teaching: Understanding and Honoring the Special Relationship Between Teachers and Students, 1996, San Francisco, Jossey-Bass; D. Lewis, "Academic appointments: why ignore the advantage of being right?", en Steven M. Cahn (ed.), *Morality, Responsibility and the University: Studies in Academic Ethics*, 1990, Philadelphia, Temple University Press; A. Caturelli, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, 1964, Universidad de Córdoba; G. Collier, "Learning Moral Commitment in Higher Education?", en *Journal of Moral Education*, 1997, 26:1, p. 73-83; G. Collier, "Learning Moral Judgement in Higher Education", en *Studies in Higher Education*, 1993, 18:3, p. 287-97. También son dignos de consideración algunos Códigos deontológicos especialmente dirigidos a profesores de Universidad, como el *Statement on Professional Ethics*, aprobado por la *American Association of University Professors* en 1987 o las *Normas éticas de la American Educational Research Association*, publicadas en español en F. Altarejos, J. A. Ibáñez-Martín, J. A. Jordán y G. Jover, *Ética docente*, 2003, Barcelona, Ariel, p. 159-69.

consideraban que era preferible eliminarla, unos porque decían que era redundante, ya que toda educación cívica se basa en ciertos valores morales, y otros porque afirmaban que cualquier educación moral está sujeta a la controversia y es difícil que se aleje de la tentación de imponer a los estudiantes valores arbitrarios.⁴ Pienso que esto es un indicio claro de cómo la educación moral es vista, en algunos medios universitarios, con un cierto recelo o incluso hostilidad, con frecuencia ocultos y a veces manifiestos. En efecto, ante la evidencia de tantos programas de educación moral, recibidos por los estudiantes con plena naturalidad, un educador podría preguntarse cómo evaluar y fomentar su calidad. Pero, en vez de hacerse esta pregunta, muy razonable, lo que cabe observar es que en no pocos círculos académicos, que llegan a tolerar que se hable de educación cívica en la Universidad, por su conveniencia para conseguir una vida social pacífica, no están dispuestos a promover investigación alguna que legitime, teórica o prácticamente, un compromiso verdadero de la Universidad en la educación moral.

Ante este panorama mi propósito es doble. Primero presentaré una visión global del conjunto de los

⁴ Cfr. A. Colby *et al.*, *op. cit.*, p. 16.

programas de educación moral y cívica estadounidense, concentrándose en las propuestas específicas de educación moral,⁵ pues aunque no podamos ofrecer de ellos un análisis detenido, nos ayudará a conocer el campo en el que nos movemos. Y, en segundo lugar, expondré mi propia posición sobre dicha educación, que articularé estudiando las respectivas competencias de los distintos actores de la vida universitaria.

II. Visión general de las iniciativas sobre educación moral en la Universidad estadounidense

Pienso que, a grandes líneas, esos programas se pueden agrupar según tres criterios: programas de carácter esencialmente cognitivo, programas que desean unir lo cognitivo con el compromiso en una acción moral, y programas más orientados para motivar hacia acciones morales concretas que para reflexionar sobre ellas.

Siguiendo el primer criterio nos encontramos con un grupo numeroso

⁵ El asunto de la función de la Universidad en la educación cívica de los estudiantes lo he estudiado ya en José Antonio Ibáñez-Martín, "La enseñanza superior como escuela de ciudadanía", en *Revista de la Educación Superior*, 2001, 30:4, octubre-diciembre, p. 53-70.

de programas que pueden estructurarse según cuatro versiones diversas. La primera consiste en proporcionar cursos de ética, dirigidos tanto a profesores como a estudiantes de toda la Universidad, no sólo a los de Filosofía. Entre ellos destacaremos la oferta de *Indiana University*, que organiza un seminario anual titulado *Teaching Research Ethics*, al que asisten los científicos que orientan el trabajo de los jóvenes graduados para examinar los aspectos éticos de las investigaciones científicas, así como la oferta del *Central Methodist College*, que exige cursar créditos en asignaturas que traten sobre educación del carácter y diversidad cultural, entre diez materias que se proponen a todos.

La segunda versión consiste en reflexionar sobre la ayuda que las asignaturas del *curriculum* pueden proporcionar a la educación moral. En esta dirección sobresalen las aportaciones de la *University of San Diego* que inició un programa en 1997 bajo el título *Ethics Across the Curriculum* para facilitar a los profesores la reflexión sobre este asunto y otro dirigido a los estudiantes para analizar los currículos de las materias, de modo que vean su eficacia formativa, así como el programa de *Alverno College* que, desde otra perspectiva, tras individualizar ocho habilidades básicas para

promover una educación liberal en el mundo del trabajo, de la familia y de la comunidad –entre las que hay una relacionada con la educación moral y otra con la cívica–, se preocupa por estudiar cómo transmitir las en la acción docente diaria.

La tercera versión estriba en la organización de programas especiales para analizar problemas interdisciplinarios en los que la ética tiene algo que decir. Señalemos el programa de la *Oregon State University* que estudia la investigación científica, la biotecnología y el uso de los recursos naturales desde una perspectiva ética. Igualmente sobresale la conferencia bianual que organiza el programa *Values Initiative* de *Brown University* sobre cuestiones en las que se relacionan la ética, el derecho y las políticas públicas. Aquí hemos de referirnos también a todos los programas que facilitan a los estudiantes descubrir las implicaciones concretas de la justicia social en la actividad profesional, a sensibilizarlos para que analicen cuáles sean las reglas justas en el reparto social de los beneficios –reglas que no siempre coinciden con las vigentes– y para que piensen cómo podrán en el futuro trabajar imaginativamente para aumentar la riqueza del país.

Por último, nos encontramos con otro tipo de iniciativas que pretenden ofrecer un espacio académico

respetuoso para intercambiar ideas y experiencias morales y religiosas entre los miembros de la comunidad universitaria. Subrayaré la aportación de *Stanford University* con un *forum* –*What Matters to Me and Why*– en el que líderes universitarios reflexionan sobre sus valores y creencias y conversan sobre cómo eligieron esos valores que han guiado su vida y su trabajo, y la de la *California Lutheran University*, que en su programa titulado *Faculty Faith Stories* invita a profesores de distintas religiones a que hagan partícipes, a los restantes miembros de la comunidad universitaria, de su itinerario de fe.

Siguiendo el segundo criterio, cabe agrupar a los programas que desean unir lo cognitivo con el compromiso en una acción moral. En ellos hay dos planteamientos distintos. Uno se caracteriza por sumar a la reflexión ética oportunidades para actuar, como el *Ethics Workshop* de la *Colorado State University*, que lleva ya más de diez años de funcionamiento, o el *Leadership through Ethical Action and Development* de *Santa Clara University*, que tiene la novedad de que los estudiantes han de enseñar ética y de promover un comportamiento ético por medio de distintas actividades (también ejerciendo de mentores) en las escuelas locales. En este grupo de programas cabe incluir a las muy numerosas ini-

ciativas más específicamente cívicas –fundadas indudablemente en principios morales– que facilitan el compromiso con las necesidades de la comunidad local, que pueden ir desde cuidar el medio ambiente a cuidar de los ancianos o enfermos. El segundo planteamiento es francamente original y es el que ofrece la *Franciscan University of Steubenville* que abre la posibilidad a sus estudiantes de organizarse en pequeños grupos (a partir de tres estudiantes del mismo género) dirigidos por un *Advisor*, como las primitivas comunidades cristianas, unidos por su aceptación de un código moral y de unos objetivos espirituales, reuniéndose también para reflexionar sobre sus principios comunes y para realizar actividades de culto religioso, de voluntariado, deportivas, etc.

De acuerdo con el tercer criterio, nos encontramos con los programas más orientados para motivar hacia acciones morales concretas que para reflexionar sobre ellas. Aquí podríamos hablar de los Códigos de Honor, que a veces se juran en actos solemnes delante de las autoridades académicas y de las familias, entre los que tienen especial impacto el *Carolinian Creed* de la *University of South Carolina*,⁶ o de los campamentos que

⁶ Su texto consta de cinco compromisos, cuyo significado y contenido es objeto de análisis al principio del curso académico.

monta el *College of the Ozarks* en los que durante dos semanas se pretende ayudar a los estudiantes de primer curso a que adquieran los valores de madurez y responsabilidad por medio del servicio a los demás, dentro de sus objetivos de promover una ética del trabajo, un compromiso en la fe cristiana y una responsabilidad cívica.

Indudablemente, no todos estos programas tienen el mismo valor y es muy conveniente que se vayan desarrollando instrumentos que evalúen su calidad y su eficacia, de modo que se fomenten los más pertinentes, tarea que, indirectamente, hoy está haciendo la *John Templeton Foundation*. En todo caso, esta rápida ojeada que hemos realizado, nos permite afirmar, sin duda alguna, que en nuestros días hay una gran variedad de iniciativas que muestran el compromiso de la Universidad en la educación moral. Ello es el reflejo de la rejuvenecida conciencia de que una Universidad simplemente dirigida a capacitar a sus estudiantes

Estos compromisos son los siguientes: I will practice personal and academic integrity; I will respect the dignity of all persons; I will respect the rights and property of others; I will discourage bigotry, while striving to learn from differences in people, ideas, and opinions; I will demonstrate concern for others, their feelings, and their need for conditions which support their work and development.

para alcanzar una posición de superioridad social y de mayores ingresos económicos traiciona claramente su origen y su más profundo sentido, que nada tiene que ver con un puro y duro economicismo.

En efecto, las organizaciones dedicadas a proporcionar una formación que responda a las necesidades del sistema productivo son positivas, como igualmente beneméritas son las instituciones de investigación aplicada al servicio de intereses económicos. Pero sería un gravísimo error reducir la Universidad a este tipo de organismos.

Lamentablemente, Europa, cuna de la Universidad, se encuentra hoy obsesionada por la empleabilidad, así como carente de líderes universitarios, que han sido sustituidos por políticos, más preocupados por atender los deseos de sus votantes que por darles a sus horizontes la altura humanizadora. Así, la conclusión es que la literatura actual sobre el espacio europeo de educación es francamente deprimente, pues está reducida a consideraciones sobre el desempeño productivo en el lugar de trabajo y a reflexiones de tipo administrativista para organizar la convergencia de sistemas universitarios históricamente diversos, a lo que se suman algunas notas pedagógicas sobre la importancia del aprendizaje

del alumno sobre la enseñanza del profesor.

Me atrevería a decir que, hoy día, cuanto un sistema universitario es más dependiente de las arcas del Estado, más se adentra en las pantanosas tierras del economicismo, del que sólo se atreve a emerger expresando una aspiración a la responsabilidad ciudadana y a la solidaridad con los desfavorecidos, pero sin entrar en clara defensa de unos estudios que se llaman superiores porque aspiran a profundizar en el conocimiento de la realidad, también humana, formando personas capaces de superar la tendencia al egoísmo y a la defensa de las situaciones de privilegio, que pueden fácilmente surgir entre quienes indudablemente constituyen una minoría privilegiada, como son los licenciados universitarios.

Quizá encontramos un modelo ecléctico, entre los distintos planteamientos que acabo de señalar, en la *Declaración de Compostela*, adoptada en febrero del 2004 por 165 representantes de Universidades de 17 países de Iberoamérica, que expresa diversas acciones que mejorarán la calidad de las universidades, pero sin entregarse al economicismo europeo, de forma que pide el fomento de “la cultura emprendedora”, así como la necesidad de

Apoyar las políticas de solidaridad y de compromiso social de las Universidades con su entorno, asumiendo como línea de pensamiento y actuación afianzar en ellas el desarrollo sostenible, el voluntariado, la solidaridad y el apoyo a las personas con necesidades especiales. Educar en los valores de la persona, la democracia, el conocimiento y el respeto mutuo entre los pueblos, como vías para mejorar nuestros sistemas políticos y sociales y lograr el desarrollo integral de nuestras sociedades.⁷

Posiblemente se debería haber dicho más, aunque ese reclamo a “educar en el mundo de los valores” es un punto suficiente como para hacer una propuesta de lo que considero que son las concretas responsabilidades sobre educación moral que cabe exigir específicamente a las autoridades académicas, a los profesores y a los estudiantes. Comencemos con las autoridades académicas.

124

III. Responsabilidades de las autoridades académicas sobre la educación moral en la Universidad

Indudablemente las autoridades académicas pueden tener diversos niveles de compromiso en relación con la educación moral de los miembros de la Universidad. Es admirable el rector del *Central Methodist Centre* que todos los años pronuncia una conferencia con la que se inician los trabajos sobre educación del carácter en la Universidad, en la que subraya su importancia para cumplir con la misión de la Universidad. Quizá no sea necesario exigir esta actuación a todos los rectores. Pero considero que el espíritu que la mueve debe estar presente en todas las autoridades académicas. En efecto, entiendo que sólo en el caso de que quienes tienen el cuidado de la comunidad se muestren convencidos de la importancia para el verdadero bien del estudiante y de la sociedad de la formación moral, y lidereen y no sólo *autoricen* iniciativas en ese sentido, será posible que los programas que se promuevan tengan una vida fecunda, sin ser anegados por la presión social que favorece, como dice Colby,⁸ una

⁷ Declaración de Compostela, n° 10 y 11, *Confluencia*, 2004, febrero, p. 4.

⁸ Cfr. A. Colby, “Whose Values Anyway?,” en W. Damon (ed.), *Bringing in a new era in character education*, 2002, Stanford, Hoover Press, p. 149-71.

idea individualista y economicista de la Universidad.

¿Y cuáles son las iniciativas que competen de modo especial a las autoridades? Ciertamente, la respuesta a esta pregunta podría ser muy amplia. Por mi parte, entiendo que son tres los principales ámbitos en los que las autoridades académicas deben sentirse especialmente comprometidas.

El primero se refiere a los espacios que se adscriben a la educación moral en la Universidad. Espacios físicos, por supuesto, entre los que podemos incluir los espacios que se dedican al cultivo espiritual religioso de los miembros de la comunidad universitaria, atendidos por las distintas confesiones religiosas. Pero, sobre todo, espacios curriculares, co-curriculares y extracurriculares que, con los distintos formatos propuestos por las autoridades o sugeridos por los profesores o alumnos, proporcionen instrumentos de educación moral.

Concretamente, propondré, en este primer ámbito, cuatro iniciativas como las más propias que habrían de tomar quienes gobiernan la Universidad. La primera es incluir dentro del *curriculum* una asignatura electiva para todos los estudiantes que tratara de lo que podría llamarse “Antropología metafísica y su incidencia en la cultura contemporánea”. Pienso que

sería el momento para animar a la reflexión sobre las grandes cuestiones que configuran el sentido de la existencia humana, que van desde las características de la libertad y de la acción moral virtuosa, hasta la reflexión sobre el alma, el misterio del dolor, de la muerte y la vida posterior. Reflexión básicamente metafísica, pero reflexión que se presenta encarnada en la cultura, tanto para evitar el error de creer que son cuestiones sólo pertinentes para filósofos, siendo así que basadas en ellas se encuentran infinitas referencias culturales que configuran el sustrato de la vida de casi todos los pueblos, como para sentirse más movido para comprometerse con ellas al igual que se comprometieron nuestros antepasados. La segunda es ofrecer una materia de ética profesional específica para cada una de las carreras. Esta asignatura, que no debe reducirse a una mera deontología, ofrecería una profundización ética de los principales problemas que surgen en el desarrollo de la vida profesional y de los problemas derivados de la investigación en cada ámbito del saber. Conviene saber que la ética profesional, si en ella se comprometen todos los profesores de la carrera, tiene una especial fuerza, al mostrar en concreto que no cabe llevar una doble vida, una vida privada en la que se procura actuar según lo bueno

126 y un ejercicio profesional que se rige por la ley de la selva.⁹ Me parece que es un signo muy positivo sobre la importancia en la actualidad de la dimensión ética, comprobar que esta materia, que casi había desaparecido de las Universidades a principios de los ochenta, se imparta hoy en tantos lugares. La tercera iniciativa consistiría en destinar todos los años cantidades para promover seminarios interdisciplinarios sobre cuestiones de actualidad, en los que tuviera el lugar oportuno la perspectiva ética. Y, por último, pienso que todas las Universidades deberían comprometerse (como se hace en muchos países americanos, desde Canadá a Argentina) en reservar créditos académicos a actividades de servicio, muchas de las cuales fueran fruto de la iniciativa de los estudiantes. Pienso que ésta es una decisión de sumo interés, tanto desde el punto de vista cívico como moral, pues si se interpreta adecuadamente es muy útil para promover ambos tipos de la formación del estudiante.

⁹ Lynn Sharp Payne y Thomas R. Piper defienden una idea similar al describir lo que califican como las ocho convicciones básicas en las que se fundan los estudios de Ética de los negocios en Harvard, "Ethics, Organizations and Business Schools", en T. K. McCraw y J. L. Crinkshank, *The Intellectual Venture Capitalist*, 1999, Harvard Business School, p. 221-44.

El segundo asunto que debe exigirse a las autoridades académicas es el rechazo de la hipocresía y del doble lenguaje. En efecto, no cabe hablar de la importancia de estos asuntos y que luego resulte que los profesores que se dediquen a ellos reciban menor sueldo que los demás, más carga docente y menos oportunidades de desarrollo profesional, así como menos medios materiales para realizar su trabajo. Igualmente sería lamentable que la actuación de las autoridades fuera éticamente condenable o que favoreciera actos inmorales o que permitiera comportamientos éticamente reprobables, como el hostigamiento sexual, la injusta discriminación en el acceso a la Universidad —en la que algunos incluyen a las Universidades que sólo admiten a los más brillantes, como si quienes carecen de esa brillantez no tuvieran derecho a una educación de calidad—, el maltrato económico y profesional a las profesoras embarazadas, la práctica de un sistema de evaluación de los alumnos que promoviera más la competencia entre ellos que la calidad de su trabajo, la injusticia en la distribución y el control de derechos y obligaciones, la despreocupación por dar oportunidades de formación al personal de administración y servicios, la imposición de condiciones laborales injustas, etc.

El tercer ámbito que las autoridades deben atender es el de la promoción y defensa de una convivencia académica pacífica. La Universidad está llamada a ofrecer un espacio de serenidad donde se facilite el estudio y el intercambio de ideas, al abrigo de cualquier amenaza. Decía Cicerón que “la paz es la libertad tranquila”¹⁰ y de esa libertad han de gozar tanto los profesores como los estudiantes. Desgraciadamente, ataques y agresiones contra esa libertad los reciben tanto los profesores, y los que aspiran a serlo, como los estudiantes. En efecto, a veces ocurre que la selección o promoción del profesorado no depende tanto de los méritos científicos como de las afinidades políticas. A veces ocurre que los profesores son hostigados por los estudiantes cuando defienden ideas calificables como *políticamente incorrectas*, sobre todo si se refieren a la evaluación de las conductas sexuales, o incluso cuando fuera de las aulas mantienen, como ciudadanos, posiciones políticas que son contrarias a las defendidas por los grupos más radicales. A veces ocurre que los maltratados son los estudiantes por parte de sus profesores. En este sentido llama la atención el extraordinario eco que ha alcanzado en Estados Unidos la iniciativa de

¹⁰ Cicerón, *Segunda Filípica*, 44, 113.

Daniel Horowitz, que ha propuesto que se adoptara un *Academic Bill of Rights*, exigiendo la diversidad intelectual entre el profesorado de las Universidades públicas, a la que se han sumado estudiantes de más de cien Universidades distintas.¹¹ Horowitz, que protesta contra los profesores politizados que maltratan a los que no son de su propio partido, hace notar que en el profesorado de las universidades estadounidenses hay treinta veces más demócratas que republicanos, proporción no representativa de la población, según es sabido. Ahora bien, quizá mostrar este dato le ha complicado las cosas a Horowitz. En efecto, algunos han dicho que su pretensión es instaurar cuotas políticas a la hora de nombrar a los profesores, a lo que él ha replicado subrayando que lo que pretende es que la selección se haga por méritos académicos, no que haya departamentos que sean feudos de los partidos políticos.

Desde luego, no comparto la tesis central de Horowitz de “la di-

¹¹ Pueden consultarse los sitios de Internet www.studentsforacademicfreedom.org donde se encuentra el texto de la *Academic Bill of Rights* y de la *Student Bill of Rights*, así como <http://chronicle.com/free/v50/i23/23b1201.htm>, donde hay un artículo de Horowitz titulado *In Defense of Intellectual Diversity*. Estos sitios en poco más de seis meses han tenido 50,000 visitantes.

versidad intelectual”, pues colocar como valor supremo a la diversidad en la enseñanza es equivocar el sentido de ésta y promover una política finalmente contraria a las mejores intuiciones de lo que se desea defender. Por supuesto me parecen intolerables algunos hechos denunciados por Horowitz, como el profesor que se presenta como demócrata liberal y dice que lo va a tener difícil el alumno republicano, o quienes piden que se haga un trabajo sobre “Bush como criminal de guerra” y suspende a quien le presenta otro sobre “Sadam Hussein como criminal de guerra”, o el profesor que empapela la puerta de su despacho con carteles que defienden la opinión de un partido político, o el profesor que acusa a sus estudiantes soldados de que sean, en parte, la causa de los ataques a las Torres Gemelas, o quienes les descalifican en público por participar en acciones bélicas. Pero ninguna de estas actuaciones equivocadas se soluciona con la bandera de la *diversidad*, pues con ella sólo se consigue que haya más profesores que cometan errores, aunque sean de distinto signo. Pienso más bien que (como señalaré en el próximo apartado al hablar de las responsabilidades de los profesores) la solución debe ir por la exigencia del respeto a los estudiantes, por el deseo de enseñar

la verdad, superando cualquier sectarismo y toda pretensión de ganar adeptos a una causa no universitaria, por la pertinencia de los temas que se tratan en relación con el contenido de la materia según se diseña en cada momento por la bibliografía científica internacional. Las autoridades académicas quizá tengan, en ocasiones, dificultades en distinguir el ámbito legítimo de las libertades de profesores y estudiantes. Pero ellos tienen la grave responsabilidad de defender tanto las verdaderas libertades como el necesario ambiente de serenidad. Actuar simplemente al dictado de los más fuertes –que no siempre son los profesores– es un imperdonable en las obligaciones propias de quien acepta un cargo universitario.

No olvidemos que la eficacia de una institución educativa depende en gran medida de la existencia en ella de un *ethos*, de un ambiente propio, que goza de un valor imantador y potenciador de las voluntades de los miembros de la comunidad educativa. Todos colaboran en la creación y mantenimiento de ese *ethos*, pero es obvio que quienes más responsabilidades tienen son las autoridades académicas. Creo que las estrategias que acabo de señalar son parte no pequeña para la tarea de afrontarlas con una cierta garantía de éxito.

IV. Responsabilidades de los profesores relacionadas con la educación moral

Aquí nos encontramos con una cuestión muy importante que exige un planteamiento magnánimo, escasamente ejercido en la bibliografía actual, aunque nos inspiremos en diversos autores, como McIntyre, para hacer nuestra propuesta.

Me parece muy brillante la propuesta de Allan Bloom, cuando señala que “un buen programa de educación liberal alimenta el amor del estudiante por la verdad y la pasión por vivir una vida buena”.¹² Con ello no pretendo sumarme a todas las ideas de Bloom, ni defender como único modelo de Universidad una concepción antigua de la educación liberal limitada a ponderar la excelencia intelectual, como si cualquier preocupación profesionalizadora hubiera de rechazarse. Me parece que hoy día hablar de estudios universitarios es referirse a un concepto no unívoco sino analógico. Pero hay un analogado principal que yo diría que consta de dos aspectos esenciales. Por una parte, hay que diferenciar a los que se dedican al simple adiestramiento en técnicas o

competencias de quienes se preocupan por analizar los principios de esas técnicas, por reflexionar sobre la interpretación de la realidad como medio, no sólo para un dominio sabio de dichas técnicas sino como un camino necesario para ampliar el horizonte intelectual de una época, haciendo posible el crecimiento del bienestar social. En segundo lugar hay que distinguir entre quienes se limitan a promover la socialización pasiva en los valores dominantes, y quienes se esfuerzan por reflexionar sobre ellos, deseando identificar los valores que más adecuadamente expresan la mejor manera de ser hombre. En una palabra, la Universidad aspira a la superior plenitud del ser humano, gracias a su preocupación por desarrollar el *conjunto de sus potencialidades*, sin conformarse con el caudal recibido de sus mayores. Hoy, teniendo en cuenta la presión post-modernista y economicista dentro de una sociedad que se califica de la información o del conocimiento, pero nunca del saber, es más urgente que nunca reivindicar la importancia de la institución universitaria que busca integrar los saberes en la unidad de la personalidad. Reflexionar así sobre las responsabilidades de los profesores en promover el compromiso moral –un compromiso en el que han de encontrarse unidas las virtudes intelectuales con las morales– exige

¹² A. Bloom, *El cierre de la mente moderna*, 1989, Barcelona, Plaza y Janés, p. 356.

hacerlo en un horizonte como el que nos dibuja Bloom, mucho más generoso que el que se ofrece en la literatura de política universitaria actual.

Por ello, al abordar esta cuestión, es preciso, en primer lugar, tener en cuenta la importancia de buscar la verdad en la actividad universitaria. Ya he dicho que algunos piensan que esto es un imposible. Pero, realmente, es en esa verdad “que nos une”, como decía Jaspers,¹³ donde reposa el afán universitario, hasta tal punto que la recomendación de la UNESCO sobre el personal docente universitario afirma que “la obligación del investigador de basar su labor en una búsqueda honrada de la verdad”.¹⁴ El profesor debe, por tanto, buscar la verdad, y, además, buscarla como algo que se ama: escribía Julián Marías que el deseo de saber era contagioso cuando se palpaba en el profesor el entusiasmo por el pensamiento, y su maestro Ortega y Gasset concluía su conferencia en el IV Centenario de la Universidad de Granada señalando la necesidad que tiene la inteligencia humana de

intentar penetrar “hasta la verdad del mundo y del hombre”.¹⁵

Esto nos abre a la segunda cuestión que Bloom hacía notar: alimentar la pasión por vivir una vida buena. También aquí ocurre que algunos piensan que no existe un modelo de vida buena y otros consideran que es una cuestión que no debe tratarse en el mundo plural en el que vivimos. Pero la Universidad, desde los clásicos griegos, exige buscar el ideal de “una vida examinada”, y el examen sólo tiene sentido cuando no todas las respuestas son igualmente valiosas. Es evidente que la educación moral nada tiene que ver con el adoctrinamiento y la imposición. Pero tampoco con el silencio. Expresa Agustín Basave una gran verdad cuando afirma que “el estudiante de medicina no espera que la Universidad le haga *solamente* médico, sino que, haciéndolo y precisamente al cumplirse a sí mismo como médico, desde esta vocación parcial, espera que le facilite encontrar el sentido del todo”.¹⁶ Para ello colaborará grandemente la asignatura que antes hemos propuesto, “Antropología metafísica”. Pero ésta es una tarea en la que

¹³ K. Jaspers, *The Idea of the University*, 1965, London, Peter Owen, p. 21.

¹⁴ UNESCO, *Recomendación relativa a la condición del personal docente de la enseñanza superior*, 1997, art. 33.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, 1983, Madrid, Revista de Occidente, p. 186.

¹⁶ A. Basave, *Ser y quehacer de la Universidad*, 1983, México, Promesa, p. 89.

todos los profesores han de sentirse implicados, y más cuando descubrimos que los dos puntos anteriores no sólo han de estar unidos, sino que entre sí se fecundan, originándose así nuevas exigencias de buscar la verdad en la vida buena. Ello tiene numerosas consecuencias, unas relacionadas con el escenario en el que se produce la búsqueda de la verdad y otras con el modo de comportarse el profesor en su acción docente.

En efecto, pocas cosas me parecen más patéticas hoy día que las protestas de algunos biomédicos cuando se les recuerda el escenario ético en el que deben moverse. Parece como si estuvieran luchando contra oscurantismos externos que les impiden alcanzar unos resultados científicos que traerían luz, consuelo y salud a tantos pobres enfermos. Olvidan que un planteamiento semejante era el que tenían los médicos nazis que metían a los judíos en piscinas de agua helada para estudiar cuanto tiempo aguantaban antes de morir, investigación de gran interés para dar las oportunas recomendaciones a los pilotos de la *Luftwaffe* cuyos aviones eran abatidos en el Mar del Norte por los ingleses. La realidad es que los profesores están llamados a buscar la verdad en un escenario en el que la investigación está presidida por el respeto a la dignidad humana de todos (que es más importante que

la salud física de algunos poderosos), en el que las teorías científicas deben ser juzgadas también por criterios éticos, y en el que toda la actuación profesional del profesor, incluidos los temas que se estudian en el *currículum*, debe facilitar descubrir el significado profundo de la vida buena, también con sus exigencias en la dimensión social humana, con todo lo que ello implica de participación en la vida pública para la búsqueda del bien común, así como de esfuerzo en el propio trabajo por atender las necesidades de los demás y la promoción de la justicia social.

En este sentido me parece muy pertinente un reciente trabajo de Robert Bellah¹⁷ en el que analiza la teoría económica de la elección racional, que defiende que la vida social se explica principalmente como la consecuencia de las decisiones tomadas por los actores individuales, que fundan su comportamiento en lo que una razón fría les indica como más eficaz para optimizar sus propios intereses, convirtiendo la codicia en virtud, contra lo que han defendido numerosas éticas y religiones a lo largo de todos los tiempos, y calificando a la preocupación por los demás como algo marginal, limita-

¹⁷ Cfr. R. Bellah, "The True Scholar", en *Academe*, 2000, 86:1, January-February, p. 18-23.

do a quienes carecen de formación intelectual. Bellah señala que esta teoría es falsa, no porque la acción humana no pueda explicarse muchas veces en estos términos, sino porque cualquier persona con principios éticos sabe que *no siempre* tal explicación es adecuada. Bellah pone un ejemplo ilustrativo. Uno de sus más inteligentes alumnos escribió un trabajo citando a un conocido sociólogo francés que mantiene que todo el comportamiento humano está movido por la lucha competitiva para aumentar el capital. Bellah le preguntó: ‘¿Esto es verdad para su propia vida?’ Y el alumno, tras unos momentos de desconcierto, respondió: ‘nunca pensé aplicar esta teoría a mí mismo’. Es claro así que cualquier teoría social, por brillante que parezca, debe desecharse si no pasa por la primera prueba ética de su aplicación a uno mismo: quienes enseñan la ceguera moral no siempre han conseguido enceguecer completamente a sus seguidores.

Cuáles sean los ámbitos de actuación del profesor que mejor muestran el significado profundo de la vida buena en el amor a la verdad es asunto relevante, que cada uno de nosotros ha de preguntarse, desde su respectiva disciplina. Por ello considero muy interesantes los programas anteriormente señalados que promueven una reflexión sobre el modo específico en

que *cada materia* puede contribuir a la educación moral del estudiante. Junto con ello, me parece que hay un decálogo de modos de comportamientos que cabe recomendar a cualquier profesor de Universidad para que cumpla con el conjunto de sus responsabilidades educativas, promoviendo así la verdadera educación moral de los estudiantes. Concretamente, el profesor debe manifestar:

- 1) La preocupación por hacer una presentación honesta de los asuntos propios de su materia. Esto no significa limitarse a contar las diversas posiciones que se han dado en la historia sobre cada uno de los asuntos, sin comprometerse con ninguna de ellas, pues así lo que se consigue es el desprecio a la razón, como ya decía Platón, al parecer incapaz de encontrar la verdad. Pero sí significa que deben seguirse los consejos de Tomás de Aquino y de Bergson. El primero señalaba que la verdad no sólo debe dar razón de sí misma (es decir, debe mostrar la argumentación en la que se basa) sino que también debe dar razón de los errores, lo que obliga a exponer adecuadamente las ideas contrarias a las propias y las razones que explican por qué no deben aceptarse. Bergson, por su parte, advertía que el profesor debe

- dar lo probable como probable, lo verdadero como verdadero y lo erróneo como erróneo: señalar las limitaciones de los propios planteamientos es una estupenda manifestación de humildad intelectual y un buen medio para estimular la creatividad de los estudiantes, al descubrir que la ciencia debe continuar avanzando.
- 2) El esfuerzo por promover el encuentro con el estudiante, pues ese diálogo personal (siempre respetuoso con las posiciones ajenas, ya que el educador debe ser consciente de que el educando es el dueño de su propia existencia y que educarle es ayudarlo y no imponerle) es la clave en la tarea de orientación que es propia del profesor.
 - 3) El rechazo de cualquier actuación deshonesta al investigar o al publicar: a veces creemos que las actuaciones inmorales se producen en estratos poco cultivados de la sociedad y olvidamos los numerosos casos de deshonestidad científica que se han producido, desde el veterinario soviético Lyssenko hasta el historiador americano Joseph J. Ellis.
 - 4) El desinterés al buscar la verdad, lo que se traduce tanto en que el criterio de selección de los temas que serán objeto de investigación no depende de lo que sea más productivo económicamente para el investigador, como en
- la generosidad al enseñar a otros los avances descubiertos,¹⁸ sin esconder sus fuentes de información ni los métodos seguidos para alcanzar los resultados que enseña.
- 5) La valentía para presentar públicamente las conclusiones a las que se llega, aunque se aparten de ideas vigentes dentro de la mentalidad dominante: no es obligatorio convertirse en un nuevo Sócrates, pero actúa inmoralmente quien, por la comodidad de evitar enfrentamientos públicos o por la astucia de quien busca ventajas, se suma a lo políticamente correcto o a los “conocimientos oficiales”,¹⁹ aunque no estén avalados por evidencias suficientes.
 - 6) La decisión de no dedicar la propia investigación a temas triviales por el mero hecho de estar de moda, sabiendo conjugar el análisis de los problemas que socialmente tienen relevancia²⁰ con una investigación básica que

¹⁸ *Vid.* en este sentido Walter Rüegg, “The Academic Ethos”, en *Minerva*, 1986, 25:4, p. 408-9.

¹⁹ Cfr., Carlos de la Isla, “Ética y Universidad”, *Estudios*, ITAM, verano 2004, México, n° 69, p. 8.

²⁰ Son muy agudas sobre esta cuestión las observaciones que, basándose en C. S. Peirce, desarrolla Susan Haack, “La ética del intelecto: un acercamiento perceano”, en *Anuario Filosófico*, 1996, 29/3, especialmente p. 1418.

quizá algunos califiquen como irrelevante pero que a lo mejor abrirá las puertas en el futuro a importantes descubrimientos.

- 7) El cuidado para que la evaluación de los alumnos se realice siempre atendiendo a criterios científicos públicos y escrupulosos –que aplican por igual a todos, sean o no ricos, alcancen grandes resultados deportivos en los equipos de la Universidad o no–, criterios cuyos fundamentos conviene explicar, así como igualmente es necesario estar dispuesto a mostrar a quien lo solicite el modo como se aplicaron en su caso.
- 8) El respeto a las identidades y posiciones ajenas, cuidando la objetividad en la evaluación de los méritos de las instituciones y de los colegas, especialmente en sus procesos de promoción, y sabiendo superar el vicio, que aflora preferentemente en los medios universitarios, según la opinión del antiguo presidente de la Universidad de California, Clark Kerr, recientemente fallecido, de tomar los conflictos universitarios como asunto personal y de pretender la destrucción de quien se considera adversario, sin reparar en los medios que se usen y sin poner nunca fin a ese enfrentamiento.²¹

²¹ Cfr. C. Kerr, “The Academic Ethic and University Teachers: A ‘Disintegrating Profession?’”, en *Minerva*, 1989, 27, p.

- 9) El esfuerzo por no limitarse a enseñar un temario, sino por enseñarlo mostrando el sentido de la propia disciplina, dentro de una interpretación global del saber y de la vida, lo que ha sido calificado por Juan Pablo II como la

solidaridad de la cultura, o sea, una perspectiva del saber que, consciente de sus límites, no se siente satisfecha con fragmentos, sino que intenta componerlos mediante una síntesis verdadera y sapiencial.²²

- 10) La ilusión en fomentar dentro de la Universidad un ambiente de cordialidad y generosidad que facilite la aparición de jóvenes valiosos que decidan dedicarse al cultivo de la ciencia, a los que se dedique tiempo para su formación. Mi Universidad tiene como icono principal un grupo escultórico en el que un joven jinete recoge la antorcha del saber que le entrega quien ya ha consumido su capacidad de trabajo. Ahora bien, no siempre ésta es la realidad universitaria. A veces los mayores no desean dedicar su tiempo a los jóvenes,

140. Kerr ha sido uno de los líderes sobre asuntos universitarios más influyentes en el siglo XX.

²² Juan Pablo II, *Mensaje a la Universidad Católica del Sagrado Corazón*, 2000, nº 5, 5 de mayo.

viéndoles como estorbo para sus investigaciones o como posibles competidores. A veces los jóvenes se sienten tratados como siervos de la gleba al servicio de los mayores y no como aprendices de la ciencia. A veces los jóvenes no recogen la antorcha de los mayores, sino que se la arrebatan con un necio propósito de “matar al padre” para demostrar su valía e independencia. Pocas cosas quizá más difíciles que conseguir promover un *ethos* universitario de ayuda mutua y de estímulo fraterno. Pero pocas cosas más definitorias para una educación moral de los estudiantes, basada en el ejemplo, que promover ese *ethos* en la propia Universidad. Procedamos a analizar el tema final de este trabajo.

V. Responsabilidad de los estudiantes sobre la educación moral en el ámbito universitario

Es sabido que son bastantes los movimientos pedagógicos que rechazan la idea de una unidireccionalidad en la educación, afirmando que los profesores también deben aprender de los estudiantes. En el caso de la educación moral estoy seguro del acierto de esta idea. Muchas veces los profesores podemos sacar

lecciones de la paciencia de los estudiantes con profesores intemperantes, arbitrarios, impuntuales, poco preparados, escasamente dispuestos al sacrificio... Otras veces nos encontramos con estudiantes que afrontan circunstancias familiares difíciles, que tienen que dedicar muchas horas al día para conseguir el dinero que necesitan, etc. Realmente, a menos que nos escondamos en nuestra torre de marfil, podemos aprender mucho de nuestros estudiantes.

Ahora bien, la cuestión esencial radica en cómo conseguir que los estudiantes descubran la importancia de progresar en su educación moral, concretamente en el ambiente universitario, y en cómo facilitarles las estrategias a seguir para avanzar en tal tarea. Evidentemente, si el estudiante está decidido a despreocuparse de su educación moral, poco se va a avanzar, por muchos esfuerzos que hagan quienes les rodean. En al fondo podemos recordar aquí la apreciación aristotélica de que “los hombres resultan buenos y cabales por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón (*physis, ethos, logos*)”.²³ Sobre la *naturaleza*, se tiene poca influencia. En cambio Aristóteles considera “que es noto-

²³Aristóteles, *Política*, 1132a 39-40. Vid. también *Ética a Nicómaco*, 1179b 15-25.

rio que la educación debe hacerse primero mediante el hábito antes que por la razón”,²⁴ y por ello subraya la importancia, para la educación de quien tiene buen natural, de conseguir que “ame lo noble y rehuya lo vergonzoso”.²⁵

Para la promoción de estos hábitos, tienen interés las actividades que he señalado sobre Códigos de Honor y campamentos, dirigidos a los estudiantes que acaban de llegar a la Universidad, pues facilitan vivir bajo un *ethos* que debe ser amparado, siguiendo también la propuesta aristotélica, mediante la corrección a quienes no los tienen en cuenta. La mayor parte de estos códigos –como el citado *Carolinian Creed*– se preocupan por promover la honestidad académica y la convivencia entre los estudiantes. Son asuntos acertados en una sociedad multicultural y de la información, en la que Internet es una continua tentación para quien debe presentar un ensayo. Sin embargo, pienso que la primera obligación moral del estudiante es empeñarse en un estudio en el que se intente llegar al máximo de las propias posibilidades. En efecto, conviene responder adecuadamente a quienes apoyan la permanencia en

la Universidad con su dinero o con su afecto. Pero, sobre todo, es preciso darse cuenta de la necesidad *moral* de emplear los propios talentos en adquirir la formación superior que cada uno pueda, de modo que se esté en condiciones de responder a los retos del desarrollo de la propia sociedad, mejorando la calidad de vida de todos sus miembros.

Por último, está la *razón*. Para ello se encuentran los cursos de los que hemos hablado y las actuaciones ya señaladas que deben realizar los profesores. Junto a todo esto, además, pienso que los profesores facilitarán la educación moral de los estudiantes si llevan a la práctica estas cuatro estrategias:

- 1) Insistir en las clases en que, como señalamos anteriormente, el proceso educativo no termina nunca, y en que la Universidad es un lugar especialmente apto para desarrollar una personalidad moral madura.
- 2) Animar a los estudiantes a que descubran en sus compañeros concretos sus virtudes positivas y sepan aprender de ellas, huyendo de verles como mera réplica del *modelo* de jóvenes difundido por los medios de entretenimiento y consumo imperantes en la subcultura juvenil.
- 3) Precisar con esmero el significado de la función crítica de la

²⁴ Aristóteles, *Política*, 1138b 4-6.

²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1179b 28-30.

Universidad. No faltan quienes creen que criticar significa limitarse a ver lo negativo, cuando lo que se pretende es investigar el verdadero valor de los argumentos, sabiendo recordar que el principio de la sabiduría está en la admiración y no en el espíritu que todo lo niega, como diría Goethe. Tampoco faltan buenos estudiantes que acuden a las aulas convencidos de que lo que se espera de ellos es una actitud de lucha contra las ideas de los profesores, como si ese fuera el procedimiento para manifestar su capacidad crítica, sin saber que los clásicos citaban entre las virtudes específicas de los estudiantes la *docilidad*, que nada tiene que ver con un ciego servilismo, sino que expresa el positivo deseo de recibir adecuadamente la enseñanza, es decir, de ponderar el acierto de lo que escuchan o leen, y de saber comprometer la propia visión científica y el comportamiento personal con las verdades cuya solidez argumentativa se ha descubierto. Decía Gilson, muy acertadamente, que ceder ante la verdad, sabiéndonos adherir a ella, “evitará la pesadumbre de ceder ante cualquier persona”.²⁶

- 4) Hacer notar la fecundidad de las raíces éticas, que no sólo nos

hacen mejores personas, sino también mejores profesionales, por mucho que luzcan quienes se olvidan en su actividad de cualquier consideración moral.

Ya he advertido que ninguna iniciativa o estrategia está llamada a conseguir el éxito de modo necesario, precisamente porque la esencia de la educación moral es la habilitación para el mejor ejercicio posible de la propia libertad, ejercicio que indeclinablemente es un asunto personal. Pero también es cierto que son muchas las barreras que podemos poner en la Universidad para dificultar la educación moral de nuestros estudiantes y es muy triste que no luchemos eficazmente para levantarlas.

VI. Conclusión

Las ideas que he expuesto en este artículo me permiten concluir que, como erróneamente se atribuye a *Don Juan Tenorio*, “los muertos que vos matáis gozan de buena salud”. La educación moral dentro de la Universidad, contra lo que podría parecer, es un empeño en el que están comprometidos muchas instituciones y miles de profesores. No nos amparemos en la objetiva dificultad de la tarea. Más bien recordemos con frecuencia que, como decía Platón,

²⁶ E. Gilson, *El Amor a la Sabiduría*, 1974, Caracas, AYSE, p. 99.

NOTAS

“hemos de promover una educación para la virtud, que hace deseoso y apasionado por convertirse en un perfecto ciudadano con saber suficiente para gobernar y ser gobernados en justicia”.²⁷

A veces se acusa a los jóvenes de ser muy apasionados. Ojalá sepamos encauzar ese apasionamiento para que sean señores de sí mismos y buenos servidores de la sociedad a la que pertenecen.²⁸

²⁷ Platón *Las Leyes*, 643 e-644 a.

²⁸ Diversas partes de este trabajo se han presentado en varias reuniones científicas. Agradezco las observaciones efectuadas por los participantes en el Foro Internacional “Ética y Educación” organizado en México por el IFIE, así como las que me hicieron en el ITAM el doctor Carlos McCadden, la maestra María Fernanda Gómez, el maestro Carlos Mondragón, el doctor Carlos Alcérreca, la maestra Esperanza Huerta, el maestro José Otaduy Aranzadi, el doctor Alfredo Villacañas, y las que recibí de los catedráticos Gonzalo Jover y Antonio Millán-Puelles, mi maestro.

PASCAL Y LAS TRES PREGUNTAS KANTIANAS

*Patricia Saporiti**

Todo filósofo concibe sus ideas dentro del marco que determina la cosmovisión de su tiempo, aunque ello no significa que deba quedar necesariamente inmerso en esa trama circunstancial, por el contrario, puede trascenderla y superar la perspectiva de una época. Pascal responde a esa categoría de pensadores, precursores de los avatares futuros del pensamiento, que son capaces de ver el mundo con una mirada diferente a la de los hombres de su siglo.¹ Sin haber tenido discípulos

* Centro de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Nacional del Sur, Argentina.

¹ Los *Pensamientos* y demás escritos de Pascal se citarán según la versión castellana de Carlos Dampierre, *Blaise Pascal. Obras*, 1981, Madrid, Alfaguara. La obra de Kant tendrá como referente las versiones en castellano de la *Crítica de la razón pura* según la

propriadamente dichos, el Claromontano tiene el raro privilegio de haber influido, en un sentido o en otro, sobre quienes lo han sucedido, a tal punto que podemos descubrir algunas de sus posiciones fundamentales en diversas tendencias de la filosofía contemporánea, como el caso de Bergson, la fenomenología o el existencialismo. Pero si hay que asignar una verdadera posteridad al filósofo, hay que buscarla en Kant y en esos genios *éticos* que, de uno u otro modo, profesaron el primado de la *razón práctica* sobre la especulativa y aspiraron a responder a aquella que fue su preocupación más acuciente:

traducción de Pedro Ribas, 1978, Madrid, Alfaguara y la *Crítica de la razón práctica* según la traducción de Manuel García Morente, 1981, Madrid, Espasa-Calpe.

el vínculo entre la moral y el destino futuro del alma humana.²

No sorprende, pues, que en un medio ideológico sometido a la rigurosidad del dogmatismo cartesiano, Pascal haya surgido como un pensador atípico; si bien su doctrina se gestó y configuró dentro de ese ambiente intelectual, jamás fue un auténtico seguidor del cartesianismo, sino su crítico más acérrimo. Desde esa perspectiva, tiene el mérito de haber planteado en los albores de la modernidad, que la razón, desviada de su sentido del límite, conduce a un vaciamiento de su propio significado, a una crisis que emerge desde su propio interior.³ Como es sabido, esta idea abrió una brecha definitiva

en las creencias modernas, precisamente en el mismo momento en que ellas hacían eclosión,⁴ a tal punto que Pascal comparte con Descartes la paternidad de su nacimiento y con Kant el haber anticipado uno de los momentos centrales de su posterior desarrollo.⁵

El objetivo primordial del presente escrito es, pues, esbozar los aspectos decisivos del vínculo que nos permite enlazar el pensamiento crítico kantiano con los temas filosóficos que, un siglo antes, plasmara Blaise Pascal en la mayor parte de su obra, fundamentalmente en su célebre *Pensées*. Dicho enlace posee tres instancias basilares: el saber y

2 P. Font, "Pascal, precursor de Kant", en *Revista de Filosofía*, 21, 1962, p. 221. El vínculo del pensamiento pascaliano y Kant ha sido abordado, desde perspectivas diversas, entre otros, por N. Rescher, *Pascal's Wager*, 1985, Notre Dame, University of Notre Dame Press; C. Webb, *Pascal's Philosophy of Religion*, 1970, New York, Graus Reprint Co.; J. L. Bruch, *La Philosophie Religieuse de Kant*, 1968, Mayenne, Éditions Montaigne; G. Perdomo, "Los incomprensibles del pensamiento en Pascal y las antinomias kantianas", en *Revista de Filosofía*, 9, 1950, p. 605-42; J. Llansó, "En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4, 1984, p. 107-28; L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, 1968, Barcelona, Ediciones Península.

³ Cfr. F. Leocata, "Pascal y la crisis de la razón", en *Sapientia*, 55, 2000, p. 85.

⁴ Romano Guardini subraya esta impropria pascaliana en los siguientes términos: "Egli appartiene al numero di coloro che con il pensiero e la vita segnarono la pienezza di questa epoca; ma mentre un Descartes -il grande contemporaneo ed avversario di Pascal- si realizza in essa compiutamente, Pascal la supera, oltrepassandola. Non solo perchè sviluppa ed assume atteggiamenti che soltanto nell'epoca nostra rivelano il loro significato pieno, ma perchè, mentre ancora l'epoca moderna è nel suo pieno rigoglio, egli assume di fronte ad essa una posizione critica. Sorge qui la questione circa la natura dell'epoca in cui egli è vissuto. Che cosa avvenne quando el Medio Evo decadde e sorsero i tempi nuovi e come Pascal si adattò a questo fine ed a questo divenire?", R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, 1973, Brescia, Morcelliana, p. 7.

⁵ Cfr. P. Font, "Pascal, precursor de Kant", *art. cit.*, p. 211-2.

la crítica que desde la razón ambos pensadores realizan a las pretensiones de la racionalidad moderna; la ética y la relación directa que se evidencia entre la vida moral del sujeto y la creencia religiosa; y finalmente la esperanza asociada a la fe, que fundamenta toda existencia humana y posibilita la superación de la finitud del hombre. Precisamente sobre esa trilogía ha sido diagramada la trama argumentativa de este trabajo.

Así, pues, comenzaré destacando que, si se rastrea en la doctrina pascaliana “el sentido de la razón y la racionalidad, su grandeza y sus límites, se descubrirá en qué medida y en qué sentido adelanta la crisis futura del racionalismo”.⁶ Claro que esa denuncia sólo constituye un anticipo, asistemático y fragmentario, que alcanza su verdadera dimensión y significado con la intervención del genio kantiano. La importancia excepcional del pensador de Königsberg reside, como bien indica Maréchal, en haber instaurado un hito en el desarrollo del pensamiento filosófico el día en que se impuso por tarea instituir la crítica definitiva del saber racional. Lo realmente trascendente de su trabajo radica en que, directa o indirectamente, impulsó en quienes lo sucedieron a abordar temas nuevos

u organizar sobre otras bases la defensa de antiguas posiciones.⁷

Ahora bien, tanto Kant como Pascal son pensadores que, en virtud de su personalidad y su itinerario intelectual, permiten otorgar relevancia a diversas facetas de sus doctrinas según se ponga el acento en uno u otro aspecto del mismo problema que ellos han abordado y dilucidado. Es posible que el mayor atractivo de sus sistemas esté dado, precisamente, por la resistencia que ofrecen a ser sometidos a una interpretación neta y acabada, del mismo modo que resulta difícil someter la condición del ser humano a una definición concluyente que pretenda determinar su esencia. Ciertamente, mencionar aquí tal analogía no es un mero recurso azaroso, sino crucial, porque *la pregunta por el hombre* constituye, en última instancia, el centro neurálgico en torno al cual discurren las obras capitales de estos dos filósofos.

La conclusión de la tarea epistemológica no queda circunscrita a un simple equilibrio entre razón y experiencia, sino que habilita a plantear una profunda reflexión sobre el hombre-sujeto y la totalidad de sus capacidades, entre las cuales, la que más interesa es su apertura a lo abso-

⁶ F. Leocata, “Pascal y la crisis de la razón”, *art. cit.*, p. 61.

⁷ Cfr. J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica. La crítica de Kant*, III, 1958, Madrid, Gredos, p. 9.

luto. Dicho con mayor rigor, el sujeto ético-cognoscente y su posibilidad de trascender a lo incondicionado, parecen ser los extremos entre los que discurren los avatares esenciales de estas doctrinas pues, como señalara Vleeschauwer refiriéndose al autor de la *Crítica*, “el saber científico y la fe moral forman los dos polos del espíritu humano”.⁸

Por consiguiente, dos filósofos, en apariencia, radicalmente distantes como Pascal y Kant fueron capaces de centrar sus sistemas en las mismas ideas rectoras y, a su vez, responder a idénticos dilemas siguiendo caminos de solución asombrosamente análogos. En verdad, apenas es posible imaginar dos individuos tan diferentes en todos los aspectos de su vida y de su comportamiento que, a pesar de ello, se aproximan hasta hacerse semejantes en la mayoría de los elementos *esenciales* que componen la estructura esquemática de sus escritos y el fundamento de su pensamiento.⁹ Para ejemplificar lo dicho, bastará con enumerar una serie de temas que justifican el anticipo hallado en el filósofo francés de las nociones centrales del kantismo.

⁸ H. J. Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, trad. de Ricardo Guerra, 1962, México, UNAM, p. 126.

⁹ Cfr. L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, op. cit., p. 26.

Tal es el caso de las condiciones exigidas al conocimiento objetivamente válido; la distinción y demarcación de ámbitos entre ciencia y filosofía, saber y fe; la imposibilidad de demostrar a Dios mediante pruebas especulativas o empíricas; la formulación de antinomias incomprensibles y postulados que son objeto de creencia, y no de demostración, toda vez que la razón trasciende el ámbito de la experiencia posible; el primado de la moral y la importancia de la voluntad en el obrar humano; la razonabilidad de la fe; el papel decisivo de la esperanza en la pregunta por el destino final, etc.¹⁰

La anticipación pascaliana de Kant podría sintetizarse a la perfección en las dos fórmulas planteadas al inicio y al final de la primera *Crítica*, esto es: la “restricción del saber para hacer sitio a la fe” y los tres interrogantes sobre el conocer, el obrar y el esperar del hombre.¹¹ Tales fórmulas constituyen la más acabada sinopsis de una obra en la que su autor consideraba haber consumado exhaustivamente la delimitación del saber especulativo y, a su vez, dejan

¹⁰ Cfr. P. Font, “Pascal, precursor de Kant”, art. cit., p. 221.

¹¹ Cfr. KrV A805, B833. Es sabido que Kant hace referencia a esos tres interrogantes también en su *Manual de Lógica*, donde, a su vez, los sintetiza en una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre?

suficientemente claro que no se puede aspirar a un estricto conocimiento de las cuestiones fundamentales que motivan todos los afanes humanos, las relativas a Dios y el destino final. Ellas comprometen algo más que la actividad especulativa del hombre, involucran su vida práctica y su libertad;¹² por tal motivo, sobre dichos asuntos, que cifran los más elevados intereses de la razón y la voluntad, se debe reflexionar desde otros presupuestos y con un estatuto de validez diverso al de la ciencia.¹³

El primer elemento común que aproxima a estos filósofos reside en que ambos partieron de una meditación sobre el valor del pensamiento humano y el método que permite al hombre alcanzar la verdad, desentrañando con ello los cánones que posibilitan la objetividad y validez del conocimiento en dos aspectos esenciales: cómo es éste posible y cuál es el alcance de la razón en su intento de aprehender la realidad. De ahí que sea fácil advertir cómo “en

una época en la que la única posición contraria al dogmatismo parece ser el escepticismo, nos encontramos en Pascal con un ensayo de filosofía crítica, que se enfrenta con la primera de las tres grandes cuestiones kantianas: ‘¿Qué podemos conocer?’.¹⁴ Incluso en sus primeros escritos, y aún cuando ellos no eran estrictamente filosóficos sino más bien científicos, el Claromontano ya muestra prefiguradas las ideas rectoras de su sistema que anticipan la célebre pregunta de la *Crítica*.

No me detendré aquí a puntualizar expresamente las conocidas aseveraciones, comunes a ambos pensadores, sobre la imposibilidad de la razón para aprehender la esencia misma de las cosas, sino que destacaré la consecuencia capital que de ello se infiere: una concepción relacional del saber cuyo centro neurálgico reside en los vínculos que las cosas mantienen entre sí y el papel fundamental que el sujeto epistémico desempeña en el proceso de aprehender y conocer la realidad. Como es sabido, el hombre sólo puede conocer aquello que se le *aparece* —el fenómeno—, pero, como contrapartida, éste no se le presenta en forma aislada, sino en un marco de relaciones subsumidas

¹² En realidad esas cuestiones comportan dilemas centrales en la vida del sujeto, pues como muy bien indica Pascal, la existencia de Dios o la inmortalidad del alma son asuntos que nos interesan tan profundamente que hay que haber perdido todo sentimiento para que nos sea indiferente saber en qué consisten. Cfr. p. 427-194.

¹³ Cfr. J. Gómez Caffarena, *El Teísmo Moral de Kant*, 1983, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 24.

¹⁴ P. Font, “Significación filosófica de los dos infinitos pascalianos”, en *Convivium*, 19-20, 1965, p. 93.

bajo la ley que rige todo lo fenoménico: la causalidad. A su vez, dichas relaciones responden siempre al *modus operandi* de su estructura cognoscitiva en los tres aspectos que la epistemología kantiana le asignara: sensibilidad, entendimiento y razón o en la conocida trilogía pascaliana de experiencia, razón y corazón.

Ahora bien, concebir el saber en términos de una relación da lugar a traducir el conocimiento en una cuestión de *commensurabilidad* entre sujeto y objeto; una instancia que sirve para definir los límites que separan lo cognoscible de lo incognoscible, y, simultáneamente, también contribuye a superar tales demarcaciones, permitiendo al hombre pensar o ‘estimar’ la realidad y existencia de aquello que nunca podrá conocer. Porque, como indicara Pascal, “sólo la verdad da seguridad al hombre y sólo la búsqueda sincera de la verdad da reposo al pensamiento”;¹⁵ la primera se halla dentro de los límites de la ciencia, la segunda se encuentra fuera de ellos, en la esfera de lo supraempírico. El hombre encuentra la seguridad que da la verdad restringiendo el conocimiento a los límites que demarca la experiencia posible, la ‘razón de los efectos’, pero el reposo de la razón no puede residir en esa seguridad acotada a los límites de lo finito sino

en la búsqueda de lo que fundamenta y da sentido a toda especulación y *praxis* de la vida humana, es decir, lo incondicionado.

Estos sistemas describen, como es evidente, una trayectoria que avanza del saber a la condición humana y, desde allí, a las tres notas distintivas que hacen del hombre un ‘hombre’: la irresistible inclinación a buscar la verdad sin poder hallarla completamente; la presencia de un imperativo inalienable de moralidad que invita a una superación personal continua; y la irrenunciable aspiración a lo infinito que deja siempre la insatisfacción de no poder ser consumada en plenitud y, por ende, exige realizar la mayor apuesta de la que el *ens creatum* es capaz: determinar su posición frente a Dios.¹⁶

Pascal y Kant orientaron, así, su especulación de la posibilidad del saber hacia las posibilidades de la decisión libre del hombre y el futuro de su esperanza. Al presentar la pregunta ‘¿qué es el hombre?’ como síntesis del conocer, el hacer y el esperar, ambos destacaron las dimensiones que hacen del *ens creatum* un ser-en-proyecto hacia su porvenir; cier-

¹⁶ Considero aquí la noción de *ens creatum* como sinónimo del concepto ‘hombre’, es decir, como una forma de referirse al ser humano destacando el rasgo que lo define: ser finito y, a la vez, abierto a la infinitud.

¹⁵ Cfr. p. 599-908.

tamente, un porvenir que manifiesta una clara apertura hacia la infinitud o lo absolutamente incondicionado, es decir, hacia Dios. En realidad, no puede menos que sorprender la actualidad de dicha formulación antropológica y, en cierto sentido, también teológica, que pone de relieve la importancia de la *praxis* y la esperanza humana.¹⁷ Una *praxis* y una esperanza que tienen su fundamento en aquello que distingue al hombre de todo lo existente: el pensamiento, aun cuando se trate de un pensar que ha renunciado a alcanzar una justificación demostrativa de todos sus principios.

Exigencia de validez objetiva y apertura a lo absoluto imponen a la razón los límites por debajo y por encima de los cuales ella debe encontrar las diversas esferas de actividad que satisfacen sus intereses teóricos y prácticos. El límite inferior de toda experiencia objetiva se encuentra en la incognoscible cosa en-sí o en la inasequible infinitud de grandeza y pequeñez que, según Pascal, conforma la realidad del mundo; esos conceptos señalan la línea por debajo de la cual ya no se puede hablar de conocimiento en sentido estricto. A su vez, el límite superior también es

un noumenon, al menos para Kant, pero no lo es en el sentido de cosa-en-sí, sino como objeto pensado en las Ideas trascendentales, mientras en el caso pascaliano dicho límite está señalado por el infinito actual o metafísico.¹⁸ Precisamente en Dios, Ser necesario y supremo, coinciden, para estos pensadores, los límites máximos del sujeto, tanto en lo gnoseológico como en lo ontológico.

De este modo, la condición humana, signada por el conocimiento, la moralidad y la trascendencia, muestra que la dignidad del hombre no reside únicamente en situarse por encima del mundo físico, siendo también parte de él, sino que tiene lugar cuando se hace efectiva su apertura a lo incondicionado, o, lo que es lo mismo, cuando el sujeto llega a ser lo que realmente ‘siente ser’: una libertad llamada a realizar un proyecto que desborda su finitud. Es sabido que dicho proyecto es estrictamente ético en el pensador de Königsberg y moral-religioso en Pascal; de ahí que el filósofo francés sea un claro antecedente de Kant en la inferencia que discurre del saber a la moral, de la teoría a la *praxis*.

¹⁷ Cfr. J. Alfaro, “De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios”, en *Gregorianum* 63, 1982, p. 212.

¹⁸ Para profundizar estos conceptos puede ser útil el escrito de S. Rábade, “Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, 1967, p. 83-106.

Ciertamente, pensar no sólo significa tener conciencia de sí y ser capaz de referir todas las experiencias a sí mismo, sino también medirse con relación a ellas, estimar el valor propio, el valor de los restantes objetos que conforman el mundo, y, finalmente, ordenar la vida hacia el llamado que todo hombre encuentra en su misma naturaleza: lo absoluto.¹⁹ Pensar significa, pues, para el hombre desear ser algo más de lo que es actualmente y también esperar y confiar en que llegará a la meta. Las restricciones cognoscitivas, lejos de negar toda posibilidad de acceso al ámbito suprasensible, instalan la posibilidad de ‘hacer sitio a la fe’.

¹⁹ Tal concepción ya aparece solapada en el corolario del opúsculo *Del Espíritu de Geometría* donde, luego de describir los límites intrínsecos del método geométrico e introducir amplias disquisiciones sobre el infinito, Pascal señala cómo el conocimiento de esas verdades que acaba de explicar nos permite “admirar la grandeza y el poder de la naturaleza en esta doble infinitud que nos rodea por todas partes, y aprender por esta consideración maravillosa a conocernos a nosotros mismos al vernos situados entre una infinitud y una nada de extensión, entre una infinitud y una nada de cantidad, entre una infinitud y una nada de movimiento, entre una infinitud y una nada de tiempo, pues basándonos en ello podemos aprender a estimarnos en nuestro justo precio y hacer reflexiones que valen más que todo el resto de la geometría”. Cfr. B. Pascal, *Del Espíritu de Geometría*, op. cit., p. 292.

En consecuencia, “cuando el proceso de la experiencia objetiva se ha cumplido y el hombre ya no puede conocer más, puede, sin embargo, seguir pensando, o, si se quiere, puede seguir conociendo fuera de los cánones objetivos”.²⁰ La certeza conclusiva de ese proceso sobrepasa los confines del conocimiento especulativo para insertar al hombre en una dimensión operativa destinada a orientar su perfeccionamiento hacia los ámbitos de la acción moral y la creencia religiosa. En definitiva, la aspiración más honda de estos dos sistemas filosóficos y, a su vez, su tarea más comprometida, resulta ser la de dar una respuesta a las cuestiones de Dios y el hombre.

Al igual que en la *Crítica*, también en la obra pascaliana los aspectos teórico y práctico de la razón o epistemológico y moral, comportan ámbitos paralelos que convergen en los hechos concretos de la vida humana, precisamente en la esfera que Kant supo representar con la conocida fórmula: *qué debemos hacer* y *qué nos cabe esperar*. Desde ese ámbito, el dilema central a resolver no se circunscribe simplemente a lo que el sujeto puede aprehender de la realidad sino a la exigencia de una respuesta vital: ‘cómo actuar si se

²⁰ Cfr. S. Rábade, “Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant”, art. cit., p. 105.

desea conseguir la felicidad infinita', o, lo que es lo mismo, 'qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro, es decir, si el alma humana es inmortal'. Evidentemente, la respuesta a ambos interrogantes no puede ser otra que la formulada por el autor del *pari*: hay que apostar por Dios y comprometer en ello la vida.²¹

La apertura a lo incondicionado y la aceptación de la existencia de Dios como fundamento último del saber, el obrar y el esperar no solamente comporta una decisión razonable en virtud del interés que despierta el destino final sino que también contribuye a que el sujeto pueda alcanzar una existencia más digna en el mundo, acorde a su propia naturaleza, es decir, permite el perfeccionamiento de la persona. Esto es particularmente decisivo en la filosofía de Kant, donde la posibilidad de trascendencia no ha quedado totalmente esclarecida, a tal punto que la inmanencia parece ser la instancia dominante del kantismo; o, en todo caso, la única trascendencia legítimamente atribuible a tal sistema parece residir en la inevitable exigencia racional de *postular* lo que supera

²¹ No desarrollo aquí el célebre argumento pascaliano de la Apuesta que comporta, sin lugar a dudas, el epílogo inevitable del interrogante antropológico y las tres dimensiones humanas que él involucra: saber, obrar y esperar.

y funda toda condición. En Pascal, en cambio, la dimensión trascendente queda claramente manifiesta en la promesa de bienaventuranza eterna que la religión cristiana augura a quienes creen en Dios y viven según sus mandatos.

Sin embargo, más allá de esta diferencia sustancial, el vínculo que se establece entre el fin último, la moralidad y la creencia religiosa parece adecuado para encontrar una justificación suficientemente válida que aclare el siguiente *factum* indemostrable: el destino final está en relación con las consecuencias concretas del obrar. Esto significa que de un modo u otro, la acción del hombre en el mundo siempre está ligada a una cierta obligatoriedad moral de la que tiene que rendir cuentas, ya sea ante su propia conciencia o ante un legislador divino. En ese sentido, también Pascal parece haber querido perfilar la primacía de una moral atemporal y universal en conjunción con la fe en Dios; de ahí que no sea ajena a *Pensées* la búsqueda de un fundamento ético que parece aproximarse, al menos en sus aspectos generales, al imperativo categórico kantiano.²²

En efecto, tanto el autor del *pari* como Kant centraron sus mayores

²² Lucien Goldmann hace referencia a este antecedente pascaliano de la ética kantiana en varios pasajes de su obra.

añanes en destacar la validez de una regla que

eleva el valor del hombre como inteligencia infinitamente por medio de su personalidad, en la cual la ley moral descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que toda existencia humana recibe por esa ley. Una legislación que, ciertamente, no está determinada por condiciones o límites de la vida mundana sino que va a lo infinito.²³

La cuestión antropológica que resume los tres interrogantes conclusivos de la primera *Crítica*, comporta sin lugar a dudas, la causa principal de los múltiples conceptos que aproximan a estos dos filósofos y, paradójicamente, también constituye una de sus mayores diferencias. Ellos construyeron sus respectivos sistemas desde el hombre y para el hombre; el centro neurálgico de sus reflexiones quedó fijado en la subjetividad y, en el caso kantiano, también allí se gestó el condicionante de sus resultados, pues es sabido que el pensador alemán no logró superar las fronteras inmanentes del sujeto y tan sólo desde allí pudo instaurar la

apertura del hombre a lo Absoluto, al menos como postulado y siempre ‘dentro de los límites de la mera razón’.²⁴

Precisamente, el gran mérito de Pascal es haber superado la inmanencia propia del kantismo al vislumbrar la posible trascendencia del pensar, abierta a una multiplicidad de sendas inéditas que se dirigen a la infinitud en los dos sentidos en que ello es posible: el matemático y el metafísico. Para el Claromontano la misión fundamental de la razón consiste en asociarse a la voluntad y orientar al hombre hacia su fin más excelso: la consecución de la felicidad infinita y la plenitud de su ser; ésa es la meta superlativa, en vistas a la cual concurren todas las reglas del pensamiento, tanto teóricas como prácticas.

De este modo, el autor del *pari* anticipó nociones centrales del programa crítico sin quedar encerrado en los límites de la finitud humana y, a su vez, respondió a la célebre pregunta antropológica, ‘¿qué es el hombre?’, antes de su misma enunciación según los siguientes términos: el hombre

es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un

²⁴ Ver la pregunta de Pascal por el hombre en p. 199-72.

²³ Cfr. *KPrV*, V, 161.

vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aunque el universo lo aplaste, el hombre seguirá siendo superior a lo que lo mata, porque sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce [toda dignidad huma-

na] reside pues en el pensamiento. Desde ahí es desde donde debemos elevarnos y no desde el espacio, desde el tiempo, que no sabríamos llenar. Esforcémonos, pues, en pensar mucho: he ahí el principio de la moral.²⁵

²⁵ P. 200-437.

ESQUEMA PARA UNA HISTORIA DEL PRD

*Pedro Salmerón**

150 | 1. Dieciséis años después de haber dado a la luz pública *Partidos y sistemas de partidos*, rápidamente convertido en un clásico de la teoría política, cuando empezaban a escucharse fuertes voces (¡incluso en México!) sobre la crisis del sistema de partidos, Giovanni Sartori escribió que luego de haberlo impedido durante años, había decidido reeditar su libro,

a causa del clima antipartista y del descontento [contra los partidos] que aparentemente caracteriza a los años noventa. ¿Están en decadencia los partidos? ¿Pueden ser sustituidos? ¿Deberíamos buscar su desaparición? Este texto proporciona

* Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Historia política y social.

razones para responder que, con independencia de cuán deficientes sean la actuación de los partidos y los sistemas de partidos, las democracias aún no pueden actuar sin ellos.¹

Siguiendo al mismo autor, las tres grandes funciones de los partidos políticos son la expresión, la canalización y la comunicación, de las que se derivan otras funciones y características. Los partidos ‘son conductos de expresión’, en tanto pertenecen en primer lugar a los medios de representación: “son un instrumento, o una agencia, para *representar* al pueblo al *expresar* sus exigencias”. No se desarrollaron para comunicar al pueblo los deseos del gobierno, sino al revés, se convirtieron en los conductos para articular,

¹ 1999, Madrid, Alianza, p. 11.

comunicar y ejecutar las exigencias de los gobernados.² Incluso en el sistema político mexicano, que entró en su (larga) crisis terminal a fines de la década de los sesenta, y que era la expresión más acabada del partido hegemónico-pragmático en un sistema de partidos no competitivo, ésa era una función principal del Partido Revolucionario Institucional (PRI).³

La expresión está, pues, directamente relacionada con la representación, y no se da sin la función representativa. De cualquier manera, no resulta cierto, al menos dicho de esa forma, que los partidos representan a sus votantes, de modo que es más correcto hablar de su función expresiva que de su función representativa. Así en el caso mexicano, sería absurdo decir que la Confederación Nacional Campesina o sus diputados representaban a los hombres del campo mexicano, pero también sería injusto no reconocer que era justamente su mecanismo de *expresión* según lo hemos definido.⁴

Por *canalización* se entiende la organización ‘de la caótica voluntad

² *Idem*, 55-6.

³ *Id.*, 279-85.

⁴ Sobre las características y funciones de la CNC como ‘sector’ del PRI, véase lo que digo en Miguel González Compeán y Leonardo Lomelí (coordinadores), con la colaboración de Pedro Salmerón Sanginés, *El partido de la Revolución: Institución y conflicto (1928-1999)*, 2000, México, FCE, p. 184-8.

pública’: los partidos “agregan, seleccionan y, con el tiempo, desvían y deforman”. Los partidos expresan y reflejan la opinión pública, la configuran y, de hecho, la manipulan. La *comunicación* es una categoría abarcadora y general en que de hecho caben las dos anteriores, a las que precede.

Los partidos, instituciones políticas que cumplen estas funciones, son actores fundamentales en las democracias modernas que, de hecho, no son posibles sin ellos. Los partidos políticos dan sentido a la democracia y la constituyen. La democracia, en el mundo moderno, es la fuente de la legitimidad del Estado;⁵ es el sistema político llamado a resolver los problemas del ejercicio del poder, y también es un ideal. La segunda de estas características es la que de momento importa: no se trata, a fin de cuentas, de la participación direc-

⁵ En la época moderna, la legitimidad del Estado depende de un factor esencial: “Se trata de justificar, ante todo, la procedencia social del Estado y su representatividad también social. Admitido que ni la divinidad ni la naturaleza tienen ya nada que hacer como rectoras de la vida social, la justificación del poder político hay que buscarla en el seno mismo de la sociedad y a través de ella demostrar que se constituye como una potencia a la par necesaria y querida por la propia sociedad”, Arnaldo Córdova, *La política de masas del cardenismo*, 1974, México, Era, p. 161.

ta de los ciudadanos en los asuntos públicos, pues eso es imposible en sociedades de millones de habitantes, sino de la limitación y control ciudadanos sobre el gobierno. Por lo tanto, hablamos aquí de democracia representativa y no de la democracia directa ateniense o rousseauiana, una democracia “que separa la titularidad del ejercicio [del poder] para después vincularla por medio de los mecanismos representativos de la transmisión del poder. También es importante señalar que en el mundo moderno la única democracia que existe es la democracia liberal, considerando que la democracia alternativa ofrecida por Europa oriental, llamada ‘democracia popular’, sólo fue, en el mejor de los casos, ‘un ideal sin realidad’.⁶

2. Éstas son las características de los partidos políticos en un sistema de partidos que, para que lo sea, debe ser competido y plural. Esto quiere decir que con todo y los apartes que sobre el PRI hice, no era esto lo que caracterizaba a este partido, ni a sus opositores, leales o no,⁷ porque en el terreno de

⁶ Sartori, *op. cit.*, p. 27-9.

⁷ Véase por ejemplo, cuál fue la función del Partido Acción Nacional (PAN), antes de la ‘transición’, en Soledad Loaeza, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994. Oposición leal y partido de protesta*, 1999, México, FCE.

los hechos, México no era una democracia (no tiene sentido, para nuestro propósito, insistir en ello).

Para que un Estado moderno pueda considerarse democrático (es decir, para que la democracia sea el mecanismo mediante el cual se resuelvan los problemas del ejercicio del poder), debe reunir las características ya señaladas, y algunas otras: la democracia, necesariamente representativa, presupone el Estado liberal-constitucional y los límites y controles puestos al ejercicio del poder, así como un sistema de partidos. El sistema partidista es el sistema de agregación y canalización del voto. Nada más, pero nada menos. Sin los partidos, los electores se expresarían en el vacío y carecerían de los marcos de referencia y alternativa por ellos propuestos. Esto no despoja a los partidos de sus limitaciones y degeneraciones, pero a su vez, éstas no eliminan su necesidad en el mundo actual.⁸ Finalmente, para que estas funciones de los partidos sean efectivas, reales, deben darse en un contexto de competitividad que permita que los controles puestos a los gobernantes sean reales, así como las alternativas de los electores. Esto quiere decir que sin competitividad efectiva no hay democracia efectiva.

⁸ Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, 1992, Madrid, Alianza, p. 39-40.

Es decir, en México ha llegado a hablarse, por imitación, de ‘crisis del sistema de partidos’, cuando nunca hemos tenido tal cosa o, mejor, cuando apenas la estamos construyendo, de modo que si es absurdo hablar de tal crisis (lo mismo que del ‘fin de la historia’) en el ámbito de Europa occidental —como señalan Sartori y otros teóricos de la escuela italiana, como Norberto Bobbio, Umberto Cerroni, Michelangelo Bobero y Angelo Panebianco—, en México lo es más. Las características de la democracia y el sistema de partidos, escuetamente definidas atrás, eran inexistentes en el México priísta: vivíamos, como todo el mundo sabe, en un Estado autoritario y antidemocrático, con un marco jurídico aparentemente democrático.⁹

El Estado democrático y el sistema de partidos han sido lentamente arrancados por la sociedad mexicana al sistema político mexicano basado en el presidencialismo (el poder legal y metalegal del presidente) y el partido de Estado que organizaba corporativamente a las masas y canalizaba sus demandas. Sin duda, el hecho más significativo de nuestra historia política en los últimos treinta años (desde que el movimiento estudiantil

de 1968 anunció el inicio de la crisis política del régimen y sus mecanismos de legitimidad) ha sido la larga crisis del ‘sistema político mexicano’ y su ulterior eliminación.

En esta complicada conquista del sistema de partidos (esta prolongada ‘transición a la democracia’), han sido actores protagónicos la sociedad civil y los partidos de oposición real, es decir, el Partido Acción Nacional por un lado, y por el otro la izquierda partidaria, representada principalmente por las cuatro estructuras que se sucedieron —y transformaron radicalmente— a lo largo de este período: el Partido Comunista Mexicano (PCM), transformado en 1981 en Partido Socialista Unificado de México (PSUM), transformado en 1987 en Partido Mexicano Socialista (PMS), transformado en 1989 en Partido de la Revolución Democrática (PRD).¹⁰ Fueron las expresiones organizadas de la sociedad las que arrancaron al régimen la reforma política en 1977; la posibilidad de que en las LIII y LIV legislaturas (1982-1985 y 1985-1988) existieran bancadas muy

¹⁰ Digo ‘transformado’, porque como quedará claro, estas mutaciones no significaron solamente un cambio de nombre, ni tampoco significaron solamente la suma de diversas organizaciones políticas. Con mucho, la más significativa de estas transformaciones fue la de 1989, no sólo porque en ella el papel del PMS no fue el decisivo. Ya hablaremos de ello.

⁹ Véase, entre tantas obras, Daniel Cosío Villegas, *El sistema político mexicano. Las posibilidades de cambio*, 1979, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz.

significativas –aunque sin ningún poder de decisión real– del PAN y del PSUM, que permitieron por fin un auténtico debate nacional en el seno del poder legislativo;¹¹ la pérdida de legitimidad del sistema político en las elecciones de 1988; el crecimiento sostenido de las fracciones parlamentarias del PAN y del PRD, que en 1997 arrancaron por fin la mayoría al PRI; y finalmente, la pérdida de la presidencia de la República. Estos hechos, al propiciar la competencia real y la alternancia, significan un cambio cualitativo en la forma de hacer política en México. Significan, en términos efectivos, que de un sistema de partido hegemónico (de partido de Estado), hemos pasado a un sistema de partidos. La diferencia, como hemos señalado arriba, no es sutil.

Así pues, uno de los asuntos centrales que una historia del PRD y la transición debe resaltar, es que la apertura no fue una graciosa conce-

¹¹ O que volvieron a posibilitarlo, luego de décadas de interrupción. Pero no se trata solamente de debate: en los años veinte y treinta (e incluso en la primera mitad del sexenio de Manuel Ávila Camacho), la Cámara de Diputados (la de senadores no) vivió fuertes y enconados debates, a veces de mucha altura, en torno a los grandes problemas nacionales, pero a pesar de ello, el poder legislativo estaba marginado de la toma real de decisiones. Véase lo que digo de estos debates y su significado en varias partes de los tres primeros capítulos de González y Lomelí (coords.), *op. cit.*

sión de Luis Echeverría; ni la reforma política una dádiva igualmente graciosa de José López Portillo; ni las primeras gubernaturas de oposición fueron graciosamente reconocidas por Carlos Salinas de Gortari; ni, mucho menos, la ‘alternancia’ y el triunfo de Vicente Fox se deben a la graciosa actuación de Ernesto Zedillo Ponce de León, sino que a ellos (como pináculos del sistema mexicano) y a sus gobiernos, a ellos y a su partido, estos avances les fueron lenta y dificultosamente arrancados por la sociedad, y ellos hicieron todo lo posible por evitarlo, incluido el último. Intentaremos demostrar en esta investigación, pues, que la ‘transición a la democracia’ no es una dádiva o una concesión del PRI o del Estado, como falsamente sostienen muchas voces, sino un logro de la sociedad organizada, es decir, de la sociedad civil.¹²

Siguen teniendo respuestas pendientes muchas preguntas sobre el fin del régimen: cómo y de qué manera ese sistema de partido hegemónico

¹² Aquí entiendo sociedad civil como sociedad organizada y sociedad política como Estado, siguiendo a Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, 1981, México, Era, v. 5 (“Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno”). Véase también la diferenciación histórica de la sociedad del Estado en Arnaldo Córdova, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, 1976, México, Grijalbo (teoría y praxis), p. 19-68.

dio paso al sistema de partidos en que estamos aprendiendo a vivir;¹³ y sigue estando pendiente también la dilucidación del papel que en este fin de régimen jugó el Partido de la Revolución Democrática que, a diferencia de los otros dos grandes partidos del país, no ha sido objeto de ninguna investigación académica que busque explicar su existencia y su actuación.¹⁴

3. El Partido de la Revolución Democrática, formalmente fundado el 5 de mayo de 1989 sobre los

¹³ ‘Estamos aprendiendo’, por eso me parecen injustas, por desmedidas y desmemoriadas, las severas críticas hechas a nuestros diputados y senadores, a nuestros partidos políticos (sobre todo los mayores, el PAN y el PRD, y el nuevo PRI que está inventándose) y al mismo gobierno; sin que ello los redima de sus pecados.

¹⁴ Sobre el PAN y el PRI existen sendos textos recientes que intentan dar cuenta global de su historia: Loaeza, *op. cit.*; y González y Lomelí (coords.), *op. cit.*; y si sobre el PCM hay varios textos académicos, prácticamente no los hay sobre sus sucesores, el PSUM y el PMS. Sobre el PRD hay algunos textos (vgr. Luis Javier Garrido, *La ruptura. La Corriente Democrática del PRI*, México, Grijalbo, 1993; y Marco Aurelio Sánchez, *PRD: El rostro y la máscara. Reporte de la crisis terminal de una élite política*, México, Centro de Estudios de Política Comparada, 2001; y *PRD: La élite en crisis. Problemas organizativos, indefinición ideológica y deficiencias programáticas*, 1999, México, Plaza y Valdés), que atienden alguna coyuntura particular, pero ninguno que dé cuenta de su historia.

restos de lo que había sido el Frente Democrático Nacional (FDN) y aprovechando la infraestructura del PMS, ha sido el mayor esfuerzo organizativo independiente de la izquierda mexicana y se ha mantenido desde entonces como la tercera fuerza electoral del país. El PRD es uno de los actores fundamentales en el tramo final (y definitivo) de la larga crisis del sistema político mexicano. De hecho, en el programa que el PMS propuso a la Corriente Democrática (CD) para apoyar la candidatura presidencial de Cuauhtémoc Cárdenas, en 1988, se expresaba claramente la voluntad de ambas organizaciones (cuya unificación fue la base sobre la que se crearía el PRD) para trabajar por la ‘transición a la democracia’, al especificarse que su objetivo era

eliminar el sistema presidencialista y el corporativismo, sustentos principales de la anti-democracia en el país, mediante un período de transición a la democracia, que debería culminar en el establecimiento de un régimen de partidos.¹⁵

A la distancia de trece años, podemos decir que tales objetivos explícitos se cumplieron, aunque no

¹⁵ Citado por Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, 1996, México, Era, p. 311.

fue el PRD el único grupo que luchó por ellos, ni el que recogió sus frutos. Aquí hemos de resaltar que el PRD no surgió de la nada, ni siquiera de la impresionante e inesperada insurgencia cívica de 1988, sino que recogió la tradición y la experiencia de lucha de la izquierda partidista, cristalizada en el PMS, lo mismo que la de numerosos grupos de la izquierda no partidista, ambas en constante crecimiento desde que la represión del movimiento estudiantil de 1968 anunció el ocaso del régimen. El PRD fue un actor protagónico en el tramo final de la larga crisis del sistema político mexicano. Escribir la historia de los grupos que dieron vida a este instituto político, y de su lucha contra el PRI y el gobierno, será escribir la historia del fin del régimen, por más que haya otros actores colectivos de primera línea, como el Partido Acción Nacional (PAN) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), entre otros, sin descartar la propia incapacidad del PRI para adaptarse a las nuevas realidades.

Siendo un actor protagónico y polémico de la vida política nacional, los orígenes y la trayectoria del PRD están envueltos en brumas y mitos, y las enconadas detracciones y entusiastas apologías que ha suscitado sirven poco para comprenderlo.¹⁶ Es

¹⁶ Entre los textos publicados sobre la izquierda mexicana, quizá el más serio sea

urgente una historia académica del PRD y de sus dirigentes y militantes; de las condiciones de su aparición en la escena nacional y las razones de sus variados constructores; de sus relaciones con el resto de la izquierda mexicana, con el gobierno y con los otros dos grandes partidos nacionales, el PRI y el PAN; y del papel que jugó en el colapso del régimen de partido hegemónico.

Emprender una investigación así con los recursos y los métodos de análisis del historiador, exige rechazar el prejuicio según el cual la historia contemporánea no es tema de historiadores, prejuicio en el que no hay otra cosa, en el fondo, que el vértigo de ciertos estudiosos ante procesos aún no ‘cumplidos y acabados’ (como si los procesos se cumplieran y acabaran) y ante temas palpitantes.¹⁷ A fin de cuentas, estoy

el de B. Carr, *op. cit.*, que termina en el momento en que se crea el PRD y que, además, es demasiado general (como todo texto pionero). Las restantes historias de la izquierda mexicana y del PRD han sido escritas (salvo algunos trabajos académicos enfocados a coyunturas particulares) por sus propios militantes o por sus detractores, tan apasionados los unos como feroces los otros.

¹⁷ Véase lo que al respecto dice Luis Medina Peña, “Historia contemporánea de México, ¿tema de historiadores?”, en Gisela von Wobeser (coord.), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, 1998, México, UNAM-Universidad de Guanajuato, p. 295-311. Véase también Álvaro Matute,

plenamente de acuerdo con Benedetto Croce en aquello de que ‘toda historia es historia contemporánea’.

4. La investigación que mediante este ensayo propongo implica partir del intento de comprensión de los diversos grupos y partidos políticos, personalidades y ciudadanos que tomaron parte en las campañas presidenciales de Cuauhtémoc Cárdenas y Heberto Castillo en 1988, y quienes participaron en la formación del PRD. En cada caso se tratará de entender su trayectoria política, su fuerza real, su estructura orgánica, su ideología y sus razones personales para incorporarse al nuevo partido. Estos actores políticos pueden agruparse en cuatro grandes segmentos:

a) La Corriente Democrática del PRI, y otras fracciones que se desprendieron del partido de Estado. A diferencia de lo que suele creerse, hay numerosos vasos comunicantes entre el ala izquierda del partido oficial, desde su misma fundación, y la izquierda, vasos comunicantes que pueden rastrearse en su concepción del país, sus tradiciones políticas y sus mitos. La historia y las peculiaridades del PRI y de su ala izquierda, sus veleidades estatistas, populistas

“Historia política”, en Horacio Crespo, *et al.*, *El historiador frente a la historia*, 1992, México, UNAM, p. 69-78.

y corporativistas, así como el mito cardenista, permiten entender las razones de la grave escisión sufrida por ese partido en 1986 y 1987. Por supuesto que también sería importante conocer, junto con esto, las razones personales de los dirigentes y partidarios de la CD que los llevaron a la ruptura.

b) La izquierda partidista, principalmente el PCM-PSUM-PMS, aunque también las organizaciones que se unieron al PCM o al PSUM durante los procesos de unificación de 1981 y 1987, sobre todo el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) y el Movimiento de Acción Política (MAP). Esto implica estudiar la polémica entre ‘dinosaurios’ y ‘renovadores’ en el seno del PCM, al calor de las tesis del *eurocomunismo*, y la difícil búsqueda de una vocación democrática que le permitiera formalizar un discurso cercano a la ‘nueva izquierda’ o ‘izquierda democrática’, y una táctica de lucha gradualista (electoral) y no revolucionaria, en contradicción con una cultura política que carecía de vocación democrática y que había rechazado tradicionalmente la ‘democracia burguesa’. La construcción del discurso de ‘nueva izquierda’ o ‘izquierda democrática’ durante la lucha interna en el PCM y a lo largo de la vida del PSUM, implica hacer un esfuerzo por comprender esa historia intelectual de la izquierda mexicana.

c) Las organizaciones sociales no partidistas, surgidas en los años setenta y ochenta: el sindicalismo independiente (o al menos, no priísta); las organizaciones campesinas que a partir de los años sesenta rompieron el monopolio político de la CNC; el llamado ‘movimiento urbano popular’ (MUP), nacido en los años setenta y convertido en un poderoso y combativo movimiento de masas a raíz de los sismos de septiembre de 1985; y la insurgencia estudiantil que por medio del Consejo Estudiantil Universitario (CEU) conecta la huelga de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con el FDN y la primera campaña electoral de Cuauhtémoc Cárdenas.

Paralelamente, deberán revisarse la trayectoria y las razones por las que abandonaron su tradicional oposición a la ‘farsa electoral’, y finalmente decidieron incluirse en el PRD, organizaciones y grupos provenientes de la izquierda radical, como la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y la Organización de Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM), así como antiguos militantes de los grupos guerrilleros de los años setenta. También deberán revisarse los desprendimientos hacia el PRD del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), del Partido de la Revolución Socialista (PRS) y otros grupos similares.

d) La ‘izquierda leal’ o paraestatal, cuya historia está vinculada al Partido Popular Socialista (PPS) y a la figura de Vicente Lombardo Tolezano, y a su fe en las ‘potencias creadoras’ de la Revolución mexicana y al Estado de ella surgido (es decir, los vínculos entre este marxismo y el ‘nacionalismo revolucionario’), y que en los años setenta fue reforzada (o revitalizada) por la aparición de una organización no lombardista: el Partido Socialista de los Trabajadores (PST). Ello nos llevará a estudiar el papel jugado en la campaña electoral de 1987-88 por los partidos ‘paleos’, a saber, el Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM), el PPS y el PST, transformado en Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN), buscando las razones por las que abandonaron su papel subordinado, sólo para reasumirlo pasada la coyuntura electoral. Tendrá particular importancia ver al PFCRN como receptor de numerosos ciudadanos que se incorporaron a él formalmente durante la campaña electoral, y cómo una parte de la estructura dirigente de dicho partido llevó el peso de esta militancia reciente al PRD, desprendiéndose de su antigua organización.

5. Una vez estudiadas las tradiciones, fuerzas, estructuras y proyectos de esos grupos, podrán explicarse

la manera y condiciones en que nació el PRD, desde dos perspectivas complementarias:

a) las condiciones políticas y económicas del país en las décadas de los setenta y ochenta, poniendo una atención particular a la crisis del modelo económico (el ‘desarrollo estabilizador’) durante los últimos años del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz; a la búsqueda febril –y fallida– de un modelo alternativo durante el sexenio de Echeverría; a los intentos rectificadores ensayados por el gobierno de López Portillo, que desembocaron en el caos y la crisis, para, finalmente, tratar de entender la política económica del gobierno de Miguel de la Madrid, sus respuestas a la crisis y las protestas que generó en muy diversos grupos sociales. De la misma manera, deberá trazarse un itinerario de las relaciones políticas, desde los intentos de conciliación del gobierno de Echeverría con los intelectuales de izquierda, pasando por la agudización de los conflictos sociales y la propuesta de la apertura democrática, finalmente instrumentada por el gobierno de López Portillo cuando el país cruzaba por una devastadora crisis económica, de la que pareció salir merced a los recursos petroleros sólo para caer en un bache peor al finalizar el sexenio, para detenernos con mayor

detalle en la pérdida de popularidad del gobierno y la erosión del control corporativo del Estado, resultante de las drásticas medidas económicas a que la necesidad y el modelo adoptado obligaban al gobierno de De la Madrid.

Todo esto en un contexto internacional crecientemente desfavorable tanto para las fuerzas de izquierda como para la tradición estatista del sistema mexicano: cuando Miguel de la Madrid subió al poder, luego de doce años de ensayo y error en la búsqueda de alternativas económicas, tenían de dos a cuatro años en la primera fila de la escena mundial Margaret Thatcher, Juan Pablo II y Ronald Reagan, y si los dos últimos dedicaron todas sus energías a la lucha contra la Unión Soviética y Europa del Este por un lado, y contra las fuerzas de izquierda y progresistas de Occidente, la primera (pronto imitada por Reagan) combatió enérgicamente las políticas keynesianas del período anterior, desmantelando el sector público mediante una rápida política de privatizaciones, poniendo fin a la influencia política de los sindicatos. El modelo alternativo se centraba en el libre mercado y permitió la recomposición, primero en la Gran Bretaña y luego en toda Europa occidental, de las fuerzas de derecha. Lo que poco después empezó a ser llamado en México y América Latina

‘neoliberalismo’, arrancó en el Reino Unido bajo la implacable batuta de la dama de hierro.

b) Las características de la campaña electoral de 1988, desde la ruptura de la CD con el PRI y el registro de la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas por el PARM, en octubre de 1987, hasta el 6 de julio de 1988. Aquí tendrá que analizarse qué tanto de la capacidad de movilización popular se debía a experiencias organizativas previas, y cuánto a las cualidades carismáticas de Cuauhtémoc Cárdenas,¹⁸ considerando que su candidatura apareció en las circunstancias particularmente críticas para el sistema mexicano a que hemos hecho referencia.

6. Una vez puesto en escena el PRD, deben revisarse los problemas organizativos y políticos que tuvo que enfrentar en sus primeros momentos, y que definieron desde un principio las características de la nueva institución:

¹⁸ Sobre el carisma y el caudillismo en México, véase Pedro Salmerón Sanginés, *Aarón Sáenz Garza: Militar, diplomático, político y empresario*, 2001, México, Miguel Ángel Porrúa, p. 136-9; *apud* en Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, 1964, México, FCE, p. 7 s y 172-4 y Moisés González Navarro, *La Confederación Nacional Campesina. Un grupo de presión en la reforma agraria mexicana*, 1968, México, Costa-Amic, p. 86-8.

a) El debate ideológico en torno a la definición del nuevo partido y a sus tesis principales, entre ‘socialistas’ y ‘fuerzas nacional-progresistas’, que terminaron con el destierro del marxismo en la definición ideológica del nuevo partido. Esto exige un cuidadoso análisis de los documentos básicos aprobados en el congreso fundador del partido, en los que se declaraba que los objetivos fundamentales de éste eran la lucha por la instauración de una democracia efectiva basada en un sistema de partidos, y la búsqueda de la ‘justicia social’ por medio de la aplicación de los principios del ‘Estado de bienestar’.

b) El debate entre las concepciones opuestas de partido de cuadros o de notables o partido de masas, rápidamente resuelto en favor de esta última opción; y el mucho más complicado debate entre partido de organizaciones o partido de ciudadanos, y las implicaciones organizativas que tuvo la difícil decisión de optar por un partido de ciudadanos con una estructura formal territorial nunca asimilada totalmente por muchos de los grupos constitutivos del partido. Deberán revisarse la estructura y composición formales del PRD y sus transformaciones.

c) Además de las estructuras formales del partido, enunciadas en el párrafo precedente, deberían des-

entrañarse las estructuras informales, que han sido fundamentales en la historia del PRD y que, mucho más que aquéllas, lo explican y definen. Estas estructuras informales, herederas de la estructura sectorial del PRI y de la izquierda, y fruto de los caudillismos regionales y nacionales, han hecho del PRD un partido de ‘generales’ y ‘coroneles’, de tendencias, facciones, sectas y tribus, sumamente fragmentado. Será preciso estudiar muy cuidadosamente los mecanismos de estas tribus y caudillismos, así como los que pese a esta fragmentación interna, han permitido al PRD sobrevivir como un partido nacional.

7. Los cambios en las direcciones nacionales y regionales; las campañas electorales, principalmente las federales de 1991 y 1994 y algunas campañas muy significativas a nivel regional, en estados de fuerte presencia perredista; la política de alianzas, las sucesivas estrategias políticas, los métodos de propaganda, y el crecimiento y los problemas estructurales del PRD entre 1989 y 1997, dan pie a una nueva serie de preguntas sobre este partido en acción.

El PRD había optado explícitamente por las vías legales y por la búsqueda del voto popular como mecanismos para lograr sus objetivos (democracia y Estado de bienestar), enfrentado a un sistema

político que no estaba dispuesto a instaurar un régimen de competencia equitativa entre los partidos, y a un presidente de la República (en un sistema vigorosamente presidencialista todavía) que tenía un particular encono contra el PRD y sus dirigentes; habrá también que prestar atención al muy complicado equilibrio entre la lucha estrictamente electoral y la movilización popular, en torno a un problema esencial para el PRD durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, y que se fue diluyendo poco a poco durante el sexenio de Ernesto Zedillo: la ‘defensa del voto’.

También habrá que revisar la configuración regional del partido, dado que, a pesar de que el voto por Cuauhtémoc Cárdenas en 1988 se dio en prácticamente todo el país, el PRD se implantó con gran fuerza en algunas entidades federativas, mientras que en otras sólo fue un membrete. Deben estudiarse uno por uno los estados en los que el PRD tuvo fuerza desde el principio, buscando las raíces y explicaciones de la misma, así como las razones de su ausencia práctica en otros estados, particularmente en el norte del país.

Igualmente debe ponerse atención a la experiencia de los diputados y senadores perredistas en las legislaturas federales, y a las experiencias de gobierno municipal.

8. Otra serie de preguntas surgen en torno a las relaciones del PRD con las demás fuerzas políticas nacionales, particularmente con aquellas que han sido significativas para la definición (o indefinición) del PRD a lo largo de su historia o en determinadas coyunturas. No se tomará en cuenta la conflictiva relación entre el PRD y el PRI, porque la definición del primero se dio, en muchos sentidos, en función del gobierno y del sistema de partido de Estado.

La relación con el PAN será revisada en función de las alianzas en defensa del voto, de los debates legislativos y de algunas tomas de posición particulares. Mucho más importante será analizar la relación del PRD con los movimientos sociales y la izquierda no partidista, y los problemas estratégicos y de definición que le planteó al partido la aparición pública del EZLN, en enero de 1994.

También se pondrá atención al papel jugado por el PRD en la internacional socialdemócrata y la colaboración con grupos políticos de otras naciones; su política hacia los estadounidenses de origen mexicano y a los inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos, que ocupó un lugar muy importante en la agenda partidista en los primeros años de la década de los noventa; y su posición ante la política internacional del gobierno mexicano y ante las negociaciones

sobre el Tratado de Libre Comercio de América del Norte en particular.

9. Finalmente hay que estudiar al PRD en el poder y su desempeño en los inicios de la alternancia. El primer asunto a tratar será la campaña electoral de 1997 y sus resultados, que arrancaron al PRI la mayoría de la Cámara de Diputados, y dieron el triunfo al PRD en las elecciones para jefe de gobierno del Distrito Federal, llevando a esa posición a su más reconocido dirigente. Se sugerirá cuál fue el significado de ambos eventos, cómo actuó el PRD como fuerza con posibilidad de decisión—dependiendo de las alianzas— en el poder legislativo, y cómo se condujo en su primera experiencia de gobierno a nivel local. Lo mismo buscará hacerse con las tres siguientes gubernaturas ganadas por el PRD, en esa especie de efecto dominó desatada por la victoria del 6 de julio de 1997: Zacatecas, Tlaxcala y Baja California Sur, así como en la obtenida ya durante el gobierno de Vicente Fox: Michoacán.

También debe observarse la actuación del PRD durante el conflicto que paralizó a la Universidad Nacional (UNAM) en 1999 y 2000, porque quizá como ningún otro evento particular, sacó a flote los peores vicios y las mayores debilidades de este partido y, también, aunque en menor medida, del resto de las instituciones

políticas. La ambigua y lamentable actuación del PRD ante el conflicto de la UNAM se complementó con la ‘desaseada’ (por usar el eufemismo usado por los perredistas) elección interna de 1999. Ambos hechos lastraron la campaña electoral del 2000.

No puede dejarse de lado la revisión de la campaña electoral del 2000, ni la actitud del PRD ante el triunfo de Vicente Fox y el PAN, que agudizó sus diferencias internas. También se buscará rastrear las razones por las que el partido se negó a firmar un pacto de la Moncloa a la mexicana –sugerido por Fox en su carácter de presidente electo.

10. Cuando se pretende una historia de tema reciente, muchos historiadores objetan la ausencia de fuentes. No es el caso: las hay y abundantes. Los documentos públicos del PRD y la hemerografía permiten abarcar un vasto panorama y resolver muchas de las cuestiones que aquí se han puesto sobre la mesa. Los historiadores tienden a desacreditar el uso de la prensa periódica, pero es una fuente que permite el seguimiento de acontecimientos y personajes con un detalle que difícilmente pueden alcanzar otras; y nos permite también inferir la trascendencia pública de los mismos. Como dice Álvaro Matute, “lo que publica la prensa es compartido

por muchos, es algo que se ventila y evidencia la voluntad de quienes la elaboran de que se conozca lo que ahí se dice”.¹⁹

En segundo lugar, es posible emplear la historia oral, contrastando el resultado de las entrevistas con las fuentes hemerográficas, documentales y bibliográficas, con la intención de aclarar puntos oscuros, resolver problemas espinosos, escuchar las voces que las otras fuentes hayan olvidado o menospreciado, y conocer más de cerca las polémicas y discusiones internas.

Finalmente, hay también numerosas fuentes bibliográficas que, como las anteriores, son también fuentes primarias en virtud de que todas han sido escritas por gente que tomó parte en los hechos narrados o por testigos interesados (¿acaso existen los testigos desinteresados?).

Todas son, pues, fuentes primarias, y como es natural, deberán ser cuidadosamente tratadas como tales, pasadas por la criba de la crítica según dictan los cánones del oficio. No hay aún, para esta historia, fuentes secundarias.

¹⁹ Álvaro Matute, *Las dificultades del nuevo Estado*, 1995, México, El Colegio de México (Historia de la Revolución Mexicana, 7), p. 7-8.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Cayo Cornelio Tácito, *Anales, Libros I-II*, intr., tr. y nts. José Tapia Zúñiga, 2002, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 115 p.

A todo historiador, mientras escribe su obra, sea ésta considerada ciencia o literatura, le es imposible ser enteramente objetivo; todo historiador, necesariamente, hará sentir las condiciones históricas del momento en que escribe, e inevitablemente dejará ver la propia subjetividad; de allí que se haya dicho alguna vez: ‘toda historia es historia contemporánea’. Tácito no es la excepción. Su obra, *ab excessu diui Augusti libri*, nombre auténtico de la que ahora tratamos bajo el nombre de *Anales*, se ocupa del período que va del año 14 de nuestra era, desde la muerte de Augusto, hasta el 31 de diciembre del año 68, fecha de la muerte de Nerón.

Tácito, muy probablemente de origen gálico, que debió de nacer a principios de la segunda mitad del siglo primero después de Cristo, pudo haber escrito esta obra entre los años 114 y 117. Habían pasado al menos 46 años desde la muerte de Nerón, y Tácito contaría aproximadamente con 59 años. Escribe, pues, este autor, quien ocupara puestos muy importantes dentro del aparato del imperio, una historia que en sentido estricto no es la suya, y, con todo, en su narración otea las causas de lo que habrían de ser sus días, al ser testigo presencial de los frutos maduros —quizá podridos— de aquellas semillas de ambición, de disturbios, de insidias palaciegas, de guerras civiles, posiblemente sembradas ya antes de la muerte del así llamado ‘divino’ Augusto, por la hipocresía de los poderosos, la mezquindad de los militares, la corruptibilidad de las tropas, la ignorancia de la muchedumbre. Tácito promete escribir imparcialmente, *sine ira et studio*, y, sin embargo, no hay que creerle; allí están, junto con su inteligencia y severidad, sus desprecios, sus ironías, su descontento.

Tácito, lo sabemos todos, es uno de los grandes historiadores, y acaso el mayor en lengua latina. Es, como se diría, un clásico, sin que esto signi-

fique que su obra sea densa, pesada, y por ello inabordable. Al contrario, se puede y se debe recomendar su lectura. Ciertamente vale la pena aprender latín sólo para leer a Tácito. Su estilo compacto y conciso, contundente, cualidades que tratándose del latín parecen recrudecerse hasta la hipérbole, consigue expandirse dentro, en la mente del lector, y provocar efectos muy cercanos a la poesía; la exquisitez del selecto vocabulario logra emocionar al intelecto. Nos entusiasma Tácito al describir una emboscada; nos da clases de retórica con los discursos de jefes que entusiasman a sus legiones; nos sorprende al hacernos saber de una escultura que ante la luz del sol parece resonar con voz humana.

Sentencioso, apodíctico, retrata en los *Anales* la manera en que se desarrollan los mecanismos del poder, los recovecos de la mente gobernante; las ambiciones rastreras de los subordinados; la crueldad, la estupidez, la veleidad del vulgo. Cuenta Tácito, casi como argumento de tragedia griega, el frío, calculador, pendenciero e hipócrita principado de Tiberio, contrapuesto a un Germánico valiente y temperante, sabio y justo, culto y noble. Ambos en medio de aduladores y traidores. El destino inevitable fue la muerte de Germánico: triste infortunio de quien, por su valor, por su virtud, hubiera podido dar gloria y fama honorables al imperio. Quizá podríamos comparar la obra de Tácito si nos imaginamos a un alto cardenal de la curia romana que ha tenido acceso a las más importantes fuentes o a los más secretos archivos haciendo la historia del Vaticano; o a un alto funcionario del Pentágono, senador tal vez del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica, que además tuviera dotes altísimas de escritor, revelando toda su información acerca de las guerras emprendidas por su gobierno durante el siglo pasado y los principios de éste.

Y esa historia que Tácito hizo suya, al escribir como ninguno, lo que otros muchos vieron, tan lejana ahora, también puede ser nuestra gracias a su diestra pluma. Toda historia es historia contemporánea también en otro sentido. En efecto, la lectura crítica, interrogante, de cualquier historia puede hacer que todo aquello que nuestros ojos levantan de las páginas vuelva, casi mágicamente, a la vida, si estamos también nosotros dispuestos a que esa lectura nos transforme. Nuestra vida no debería seguir siendo la misma después de leer *El Quijote*, *La Divina Comedia*, *La Biblia*, *La Eneida*, *La Odisea*; tampoco, después de leer a Tácito.

Mirando nuestra realidad de hoy: la reciente invasión en Irak o los disturbios que provocan las marchas en esta ciudad, la más poblada y más

contaminada, y no sólo por eso, la más grande del mundo, y comparando esta realidad con los *Anales* de Tácito, podemos ver que no hemos evolucionado mucho en tantos sentidos; por ello encontramos, leyendo a Tácito, las claves para comprender mejor lo que nos pasa ahora. Tal vez podríamos pensar que la solución de nuestras crisis viniera de la economía globalizada o del desarrollo tecnológico o del acuerdo político, o de qué sé yo. Sin embargo, es en obras como las de Tácito donde es posible encontrar la respuesta a interrogantes que están en la base de aquellos conflictos: ¿Quiénes somos? ¿Qué es el hombre? ¿Cómo reaccionamos en situaciones determinadas y por qué de ésta y no de otra manera? ¿Qué hace normalmente el hombre poderoso, cómo engaña a sus subordinados, cómo trata a sus rivales, cómo manipula a la masa informe del vulgo? ¿Cómo actúa el hombre sencillo, solo o en el anonimato de la muchedumbre? ¿Con qué se conforma? ¿Qué resortes nos mueven? ¿Dónde están la verdad más profunda, la explicación más adecuada?

Leamos a Tácito. La Universidad Nacional Autónoma de México mediante esta colección de la *Biblioteca mexicana de escritores griegos y romanos* tiene la confianza en que el pueblo de México, sus estudiantes y estudiosos, pueden educarse ellos mismos y educar a los demás en todas las lecciones que la humanidad ha heredado de la antigüedad grecolatina. Pude leer este primer tomo, que incluye los dos primeros libros de los *Anales* de Tácito, gracias a que José Tapia se ha dado a la tarea de traducir para todos nosotros las mayores obras de este historiador romano. Su labor de traductor, que ya antes se había aplicado a la *Vida de Julio Agrícola* y a las *Historias*, obras también de Tácito, ha conseguido, y no ha sido fácil, reflejar en español las características estilísticas de los *Anales*. Acompañan a su traducción, el texto original latino, una breve, y por ello doblemente buena introducción, y sendos cuerpos de notas al latín y al español, con los cuales puede uno sortear algunas dificultades de los textos. Quien quiera ir más allá, tras los pasos de Tácito, contará también con una bibliografía básica, y podrá llegar hasta donde él quiera.

Aprendí y gocé muchísimo con esta lectura, y espero ansioso la edición del segundo volumen de estos *Anales*.

JOSÉ MOLINA AYALA
Instituto de Investigaciones
Filológicas, UNAM

Cristina Gómez y Miguel Soto, coords., *Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente*, 2004, México, Facultad de Filosofía y Letras-Dirección General de Asuntos del Personal Académico-UNAM, 308 p.*

El libro aquí presentado reúne diez artículos de distinguidos investigadores de la UNAM, el Instituto Mora, la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, la Universidad Autónoma de Tamaulipas y El Colegio de Jalisco. Esta obra es el resultado del esfuerzo colectivo de un seminario dirigido por Cristina Gómez y Miguel Soto, por espacio de tres años, según lo afirma Alfredo Ávila en la página 111. Hago referencia a este dato preciso porque, sin duda, tenemos una obra seria, bien fundada, con planteamientos teóricos interesantes y que refleja la madurez de los colaboradores.

168

El trabajo se divide en cuatro capítulos. El capítulo I, “El Impreso: espacios públicos y espacios políticos”, se ocupa de la relación entre lecturas, lectores y opinión pública, en la transición de la Colonia a las primeras décadas del México independiente. El capítulo II, “Discursos y prácticas políticas”, nos presenta en contraposición los lenguajes políticos desde la subversión y el poder, así como el discurso sobre la tolerancia religiosa. El capítulo III, “Trayectorias singulares”, estudia los caminos empresariales y políticos de José María Fagoaga y Lorenzo de Zavala en un mundo cambiante y contradictorio. En el capítulo IV, “Problemas de la integración nacional”, dos amigos entrañables analizan los problemas de la integración del país, en el tránsito de la Colonia al México independiente, para dos provincias muy importantes: Jalisco y Chiapas.

Me parece lo más adecuado hacer algunos comentarios generales sobre cuatro ideas centrales en las que descansa la estructura y contenido del

* Este texto fue leído por su autor durante la presentación del libro, que tuvo lugar el 31 de mayo del 2005, en el Recinto de Benito Juárez del Palacio Nacional.

libro: una periodización precisa, de 1808 a 1835; el concepto de transición política; la visión amplia de cultura política con relación a la renovación de la historiografía del período; y, el uso de nuevas fuentes e interpretaciones para el período.

Uno de los problemas más importantes que enfrenta el historiador es el de periodizar. Al respecto, la opinión de los autores varía radicalmente. Johan Huizinga dice: “La división de la historia en períodos, aunque indispensable tiene un valor secundario, es siempre imprecisa y fluctuante y hasta cierto punto arbitraria. Lo más conveniente es designar las épocas por nombres incoloros tomados de cortes externos y fortuitos.” Y agrega más adelante, “Ahora bien, cuando el nombre de un período se toma demasiado al pie de la letra o cuando se busca en él más de lo que puede dar, entorpece siempre la clara comprensión de los fenómenos históricos. Por eso, lo más inocuo es atenerse al empleo de aquellos términos que llevan escrita en la frente su ausencia total de motivación” (*El concepto de la Historia*).

En el extremo opuesto de esta posición Benedetto Croce afirma: “Pensar la historia es por cierto dividirla en períodos, porque el pensamiento es organismo, dialéctica, drama, y, como tal, tiene sus períodos, su principio, su medio, su fin, y todas las demás pausas ideales, y por ello inseparables del pensamiento, en el cual constituyen una unidad, como la sombra con el cuerpo, el silencio, con el sonido: idénticas a aquél, cambiantes con él. Los pensadores cristianos dividían la historia en anterior y posterior a la Redención; y esta división en períodos no era un apéndice al pensamiento cristiano, sino el pensamiento cristiano mismo” (*Teoría e historia de la Historiografía*). En esta misma posición extrema, Ernst Troeltsch considera que la división en períodos es la coronación y el remate del pensamiento histórico y de la estructura de la Historia. Toda periodización sería interna, sustancial y fruto de un conocimiento a través de muchos años de trabajo (*El historicismo y sus problemas*).

Entre estos extremos, por supuesto, encontramos todas las transiciones posibles. Estoy seguro que en el Seminario se discutió con amplitud este problema. El resultado final, definir los años de 1808 a 1835, como período de transición política de la Colonia al México independiente, estoy también seguro que no satisfizo del todo a investigadores tan serios. Las contradicciones afloran desde el primer artículo, que va más allá del corte sugerido en 1808. Más dificultades, creo yo, plantea el término de éste en 1835. Mi obvia deformación temática me lleva a preguntar: ¿acaso con el advenimiento de

la república centralista no seguimos en el proceso de transición y cambio de una cultura política colonial a una liberal? Me hubiera gustado una explicación más amplia sobre el problema; no obstante, el libro aporta elementos importantes para re-pensar este período de la transición política.

Una película canadiense relata la historia de una adolescente que es llevada a un internado por su padre y su madrastra. La acción sucede en el Canadá, en pleno siglo XXI. La chica, de trece o catorce años, entabla una fuerte amistad con otras dos adolescentes muy precoces y diríamos ahora ‘reventadas’. Una noche platican largamente sobre sus vidas, problemas, abandono y nuestra protagonista les informa a sus amigas, que le pueden llamar ‘ratón’, como su padre solía nombrarla. Ellas no están de acuerdo y la bautizan con el nombre de ‘valiente,’ por el relato sobre cómo había enfrentado la muerte de su madre, a quien adoraba. Unos días después nuestra adolescente busca al jardinero del colegio para decirle que quería ayudarlo a trabajar en el jardín. El buen hombre queda azorado, pues en veinticinco años de laborar en esa escuela, ninguna alumna había realizado semejante proposición. Ambos charlan por un buen rato, se ponen de acuerdo para trabajar juntos y al final el jardinero le pregunta a la adolescente: ‘bueno, ¿y como te llamas?’; ella, con gran ingenuidad le responde: ‘mi nombre está en transición, así que puedes llamarme transición’.

170 | Transición, si no me equivoco es un *leitmotiv* del libro. El mismo título de la obra lo señala como un tema fundamental. Los coordinadores afirman: “Se pretende, de esta manera, borrar las divisiones periódicas tradicionales que ubican dos entidades distintas, la Colonia y el México independiente, y propone que tanto las permanencias como los cambios se aprecien más nítidamente si se asume la transición como parte de un proceso continuo” (p. 7).

Transición, cambio y permanencia, ser y no ser. Dice Henri-Irenée Marrou: “Cuando consideramos desde el punto de vista de la historia de las religiones los quince o diecisiete siglos que agrupamos bajo la etiqueta (¿quién se atrevería a decir concepto?) de Antigüedad clásica, podemos dividirlos entres períodos bien diferenciados en cuanto a sus características generales, aunque, como siempre, sea un poco artificial el atribuirles límites cronológicos precisos; tal como hemos subrayado de pasada, el objeto histórico tiene una estructura polifónica y, en la misma época, en los mismos espíritus —ya se ha visto claramente en el caso de Cicerón—, se superpone un tema dominante, eco aún perceptible del tema en vía de retroceso, y un primer esbozo

del que solamente más tarde, se situará en primer plano.”(¿*Decadencia romana o Antigüedad tardía*?) Esta estructura polifónica, esta coexistencia de los tiempos en una misma comunidad o en una persona es lo que hace fascinante a la Historia. De ahí la diferencia radical entre el historiador y el científico natural. Este último define por exclusión, por distinciones radicales. El historiador por matices, por transiciones superpuestas.

José Bernardo Couto, jurista eminente y político de ideas moderadas, al oponerse en el Senado, en 1835, al cambio en la forma de gobierno, definió mejor que nadie el concepto de transición: “De más de medio siglo a acá se han propagado y difundido opiniones, que no están en armonía con el orden y modo de ser de las sociedades de antes. Este conflicto de los principios nuevos con las instituciones, hábitos e intereses antiguos, es imposible que deje de tener en conmoción a los pueblos. La especie humana parece estar sufriendo una larga y penosa crisis, y el destino de la generación presente es el haber venido a la tierra en época en que se realiza una mudanza de primer orden” (*Dictamen de la comisión especial de la Cámara de Senadores, sobre cambio de la forma de gobierno y voto particular del señor Couto*).

El libro presentado es, sin duda, rico en matices, y una de sus principales cualidades es la de mostrarnos el carácter polifónico de esta época. También, por él vemos pasar delante de nuestros ojos a los hombres de carne y hueso que vinieron al mundo en un momento de grandes cambios: el obispo de Michoacán, Marcos Moreana; Dionisio Espejo, vendedor de petates; el editor-impresor José Mariano Fernández de Lara; los lectores del correo de ‘El Sol’; Francisco Santoyo y sus actividades clandestinas; José Joaquín Fernández de Lizardi; Juan de Dios Cañedo, El Polar; Vicente Rocafuerte promoviendo la tolerancia religiosa; José María Fagoaga y Lorenzo de Zavala en sus afanes empresariales; el bachiller José María Borrego, José Ignacio Otero y José Ignacio Jaramillo enfrentando en Guadalajara al Santo Oficio por sus ideas heterodoxas; y el presbítero Francisco Guillén promoviendo en Chiapas la unidad con México e inventando una identidad de costumbres inexistente. El solo dato de que los hombres de esta historia son poco conocidos nos indica que estamos, sin duda, frente a una nueva concepción de la historia política y esto nos remite al tercer concepto.

En el prólogo, Cristina y Miguel definen el tipo de historia política que construyeron: “Los trabajos reunidos en este libro ilustran sólo algunas posibilidades de temas y problemas que se pueden examinar desde la perspectiva de la cultura política” (p. 9). Como dije al principio, no es mi

intención entrar al análisis particular de cada uno de los textos. En términos generales, la obra incursiona con éxito en el ámbito de las ideas, los ideales, las creencias, las representaciones, el lenguaje y los símbolos políticos que se fueron construyendo en la transición. Sin embargo, el problema que queda en pie es el de la exclusión. Esta nueva cultura política en proceso de construcción, parece ser que pertenece sólo a una elite urbana, que excluye a la mayoría de la población. ¿Cultura política o culturas políticas? Nuevamente, el carácter polifónico de la Historia.

Lorenzo de Zavala, uno de los promotores del desorden electoral en la República Federal, comentaba con un poco de cinismo: “La ley que arregla las elecciones era copiada, con muy pocas modificaciones, de la de las cortes de España, dejando siempre un campo vasto a toda clase de ciudadanos para votar y ser elegidos. Semejante base es muy perjudicial en un pueblo en que la clase de ciudadanos proletarios no tienen siquiera la capacidad necesaria para discernir entre las personas que deben nombrarse, ni mucho menos conoce los grandes objetivos a que son destinados los ciudadanos que elige. De aquí resulta que no teniendo ningún interés social, por decirlo así, en que salga este o el otro, se ocupa en buscar otro género de intereses más palpable, más físico, más inmediato. En Mérida de Yucatán distribuían tazas de chocolate y daban almuerzos a los indios; en México repartían *pulque* y en otros puntos aguardiente. Los más osados (léase él mismo) entraban en los grupos y daban las listas de los candidatos de su partido, y, regularmente, éstos ganaban las elecciones” (*Ensayo histórico de las Revoluciones*).

La cita nos remite a una distinción tajante: ciudadanos proletarios y ciudadanos. Dos mundos diferentes que se entrecruzaban en uno de los nuevos espacios de la modernidad política: el acto electoral. El lector sobrentiende que se está hablando de *transición política*, porque para estos años existe una continuidad asombrosa en los procesos productivos, en la estructura social, en la mentalidad religiosa, por sólo mencionar algunos elementos de la sociedad mexicana.

El libro también es importante por el uso de nuevas fuentes. Así, Cristina Gómez utiliza por primera vez los inventarios por fallecimiento, que le permiten reconstruir las bibliotecas particulares de la Colonia, entre 1750 y 1819. Laura Suárez le da un nuevo sentido a los acervos mexicanos de folletería y usa los archivos nacionales de Francia. Laurence Coudart aprovecha una fuente original, el correo de lectores del periódico *El Sol*. Alfredo Ávila rescata el manuscrito de Francisco Santoyo del Rare Books de la Universidad

de Texas. Graciela Gaytán maneja documentación importante de los ramos de Inquisición y Criminal del AGN. Miguel Soto emplea el archivo de la General Land Office en Austin, Texas. Jaime Olveda rescata documentos de los archivos de la Defensa Nacional, AGN y la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. Mario Vázquez maneja documentos de los archivos General de Centroamérica, de Chiapas y AGN.

Si un libro es valioso porque nos hace pensar, éste sin duda cumple sobradamente con el requerimiento. Los diez autores introducen ideas o interpretaciones valiosas a la discusión. Cristina, Laura y Laurence, en los tres primeros artículos, abordan el problema de la formación de un nuevo espacio público de opinión, desde diferentes puntos de vista: las bibliotecas particulares, los impresores-editores y los lectores comunes y corrientes. Los tres trabajos plantean, de alguna manera, la importancia de la palabra escrita para la difusión de las nuevas ideas. Los mismos escritores de la época tenían conciencia de ello. José Joaquín Fernández de Lizardi en una polémica con un fraile carmelita, en 1825, da cuenta de la ventaja de la palabra escrita sobre la cultura oral, más propia de la pre-modernidad: “Le apuesto a Fray Manuel de la Expectación... a que no tiene bragas para imprimir su sermón conforme lo predicó... y se lo repito a su reverencia, que si ellos tienen púlpitos para insultarme, yo tengo prensas para defenderme, y la ventaja está por mí, porque las palabras se las lleva el viento, y los escritos permanecen. ¡Pobres frailes chaquetas carmelitas!” (*Conversaciones del Payo y el Sacristán*).

Los artículos de Alfredo Ávila y Rubén Ruiz nos llevan a pensar sobre dos temas fundamentales de la modernidad política: la libre competencia por el poder y la tolerancia. Más bien, salvo raras excepciones, la cultura política entre 1808 y 1835 se caracteriza por el faccionalismo y la intolerancia. Para muestra basta un botón. Valentín Gómez Farías, patriarca del primer liberalismo, aplica la *Lección del Caso*, en 1833, a sus enemigos políticos.

Catherine Andrews plantea en su escrito, entre otras ideas, cómo los políticos de la época privilegiaban el pragmatismo sobre la ideología. También rechaza el centralismo y conservadurismo atribuido a la administración de Lucas Alamán. Campo amplio para la discusión. Cada vez sabemos más del liberalismo mexicano, pero pienso que falta mucho por investigar sobre el conservadurismo mexicano del siglo XIX.

Graciela Gaytán nos presenta, de manera clara, el carácter polifónico de la Historia en la actividad de un empresario. Nos dice: “Como hombre de transi-

ción, José María Fagoaga resumía en su actuar renovaciones y permanencias, reflejo de los tiempos clave que le tocaron protagonizar.” (p. 209).

De manera novedosa, Miguel Soto analiza los avatares empresariales y políticos de Lorenzo de Zavala en Texas. El doctor Soto centra su estudio en dos temas: la racionalización que hizo el mismo Zavala sobre su actuación en tierras texanas y si el yucateco fue o no un traidor a la patria, tema de por sí muy espinoso. La prudencia de Miguel evita llegar a un tema ineludible: el de la corrupción. Porque si de algo hemos de juzgar a Lorenzo de Zavala, es de ser proclive al dinero fácil, esto es, al que se obtiene aprovechándose de un cargo público. Cuando se comenzó a discutir en el Congreso del año 33 el arreglo de la Deuda pública con la amortización de los bienes de la Iglesia, Zavala, diputado por Yucatán, introdujo una ley para una venta rápida de estos bienes. Varias fuentes de la época aseguraron que el yucateco pensaba realizar negocios lucrativos. Un tema que eludimos casi siempre es el de la corrupción. Pero, ¿se puede transitar a una nueva cultura política con altos índices de corrupción?

Jaime Olveda desarrolla con gran propiedad el tema de la soberanía y nos lleva a re-pensar el primer federalismo mexicano, desde la óptica de un estado tan importante como Jalisco. Mario Vázquez nos hace reflexionar sobre nuestro concepto de nación, así como la difícil construcción en Chiapas de un discurso mexicanista que de alguna forma legitimó su incorporación a México.

Los historiadores en cierto sentido nos parecemos a Sísifo. Cada vez que estamos a punto de llegar a la cima de la montaña, con nuestra enorme piedra a cuestas, la tenemos que dejar caer. Volvemos a bajar y a diferencia del personaje de la mitología griega, tomamos una nueva piedra, más acabada, mejor pulida, nos la echamos a la espalda y volvemos a escalar la montaña. En este sentido, Benedetto Croce tiene razón: toda Historia es Historia contemporánea. Muchas gracias.

REYNALDO SORDO CEDEÑO
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Carlo Saviani, *El Oriente de Heidegger*, 2004, Barcelona, Herder, 176 p.

Carlo Saviani (Italia, 1959) es profesor de Historia y Filosofía, e investigador en la Universidad L'Orientale de Nápoles. Es editor de la versión italiana de *La religión y la nada*, del pensador japonés Keiji Nishitani, vinculado a la llamada Escuela de Kioto. Ahí floreció uno de los intentos más interesantes por establecer un diálogo entre el pensamiento occidental y el oriental. Diálogo por el que Martin Heidegger tuvo especial interés, y del que Carlo Saviani deja constancia por medio de la recopilación de testimonios extraídos de conferencias, cartas, y otros textos que conforman el libro *El Oriente de Heidegger*.

Aunque ya Nietzsche y Schopenhauer habían ahondado en el pensamiento oriental, es Heidegger el mejor comprendido en Oriente. Fue en 1921 cuando por primera vez un japonés viajó a Friburgo para recibir clases del filósofo alemán. Hajime Tanabe, considerado uno de los pensadores más significativos de Japón, dijo alguna vez: "Heidegger, en mi opinión, es el único pensador después de Hegel." En la Universidad de Kioto, en particular, se da una continua asimilación y transmisión del pensamiento de Heidegger. Incluso algunas de sus obras aparecieron traducidas al japonés antes que a otro idioma.

En aquellos años muy pocos textos sobre zen eran accesibles para los lectores occidentales; apenas los artículos aparecidos en *The Eastern Buddhist*, revista dirigida por D.T. Suzuki que se publicó de forma irregular entre 1921 y 1939. Como bien apunta Saviani, ante tal escasez, resulta comprensible el privilegio del que gozó Heidegger al poder establecer contacto personal con expertos en budismo zen, como H. Tanabe, Sh. Kuki, y K. Nishitani en las universidades de Friburgo y Marburgo. Saviani nos muestra las rutas de encuentro entre aquellos pensadores y Heidegger.

En 1922 Tanabe llegó a Friburgo. Al cabo de dos años publicó un ensayo acerca de la fenomenología de Heidegger; quizá fue quien inició el descubrimiento para Japón de la importancia de Heidegger. En ese mismo año Heidegger rechazó tras alguna vacilación la propuesta de ir a enseñar tres años en Japón. Después estuvo en Marburgo el barón Kuki; “a él debemos los japoneses la primera dilucidación fiable de *Sein und Zeit* [*El ser y el tiempo*]” recordaría K. Tsujimura en el discurso pronunciado con motivo del octogésimo cumpleaños de Heidegger. Y Saviani dice que no olvidemos que a Sh. Kuki se debe el primer volumen dedicado a Heidegger en el mundo: *Heidegger no tetsugaku*, (Tokio, 1933.) También por Sh. Kuki, el entonces jovencísimo Sartre supo de la existencia de Heidegger a raíz de un breve encuentro en París con el barón, quien estaba buscando alguien que le enseñara francés. Durante su estancia en París, Kuki escribió el ensayo *La esencia del Iki*, en el que citaba el ensayo de Tanabe sobre Heidegger. La noción de *Iki* y el problema de su traducibilidad por ‘gracia’, constituyen el eje del *Diálogo* de Heidegger con el *Japonés*.

Nishtani asistió en Friburgo a las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche y el nihilismo. Por su parte, Heidegger asistió al menos a alguna de las lecciones que impartió Tanabe, invitado por Husserl, sobre la filosofía de Nishida. Durante su período de estudios en Friburgo, Nishitani le regaló a su maestro el primer volumen de los *Ensayos* de Suzuki, de 1927, empujándolo indirectamente, dice Saviani, a profundizar en el tema y a tomar prestado de la biblioteca universitaria la obra *Zen, Der Lebendige Buddhismus in Japan*.

Otro episodio que Heidegger recordaría repetidas veces fue la traducción inmediata al japonés de *Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es la metafísica?*]. Mientras en Oriente ‘el vacío es el nombre eminente’ para lo que Heidegger quiere decir con la palabra ‘ser’, en Occidente la Nada se entendió en sentido nihilista.

Existe afinidad entre la filosofía heideggeriana y el pensamiento asiático respecto a la Nada. El Vacío no es la Nada negativa. Heidegger conocía bien los textos del taoísmo y del budismo zen. Sin embargo, H.W. Petzet cuenta en la biografía de Heidegger que éste, aunque se sabía comprendido por hombres como Nishitani y Tsujimura, no creía que sucediese lo mismo en todo el ámbito oriental. Según Petzet, en los últimos años Heidegger no tenía idea ‘de qué encontraban los amigos japoneses en su filosofía’; le resultaba difícil creer a ciegas que sus ideas tuvieran el mismo significado en una lengua tan ajena a Occidente.

El Oriente de Heidegger está dividido en dos partes. La primera: la confrontación con el taoísmo; la segunda: la confrontación con el budismo zen. Carlo Saviani incluye además un apéndice, una conversación acerca del arte que Heidegger sostuvo con el filósofo japonés H.S. Hisamatsu; el relato testimonial de P. Shih-yi Hsiao, con quien Heidegger había emprendido una traducción conjunta del *Tao Te Ching*; y una serie de conversaciones con pensadores como Tomio Tezuka y Daisetz Teitaro Suzuki.

La edición de este libro en Italia data de 1988. Recientemente en España la editorial barcelonesa Herder se preocupó por editarlo al castellano y Saviani por su parte, de incluir una breve presentación a la edición española.

MARCELA RODRÍGUEZ LORETO
Escuela Carlos Septién García