

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

83

INVIERNO 2007



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

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

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral

Departamento Académico de Estudios Generales

Instituto Tecnológico Autónomo de México

83

INVIERNO 2007

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Pedro Cobo y Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Mathias Nebel, Franz Oberarzbacher, 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

Departamento Académico de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
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,
Col. Progreso Tizapán
01080, 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

ECONOMÍA, DESARROLLO Y DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA <i>Terence McGoldrick</i>	7
FUNDAMENTOS ÉTICOS DE LA <i>CAPABILIDAD</i> DE AFILIACIÓN <i>Mathias Nebel</i>	45
MÉXICO-ESTADOS UNIDOS: ¿ADIÓS AL MITO? <i>Ana Paula Ordorica</i>	79

SECCIÓN ESPECIAL

SEMBLANZA DE ULISES SCHMILL ORDÓÑEZ <i>José Ramón Cossío</i>	103
NADINE GORDIMER EN SU CONTEXTO HISTÓRICO <i>Verónica Volkow</i>	115

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Alma Luz Beltrán y Puga</i> <i>Gema Santamaría</i>	121
--	-----

CREACIÓN

UNA CABEZA PICOTEADA POR LOS PÁJAROS <i>Mario Bellatín</i>	125
---	-----

DOSSIER

ÉTICA Y EDUCACIÓN EN TORNO AL PENSAMIENTO DE CARLOS DE LA ISLA <i>Rodolfo Vázquez</i>	141
---	-----

CARTA ABIERTA A DON CARLOS DE LA ISLA <i>Alberto Sauret</i>	153
--	-----

LA LUZ SÍ ES ESPERANZA <i>Fausto Pretelin</i>	161
--	-----

NOTAS

EN TORNO A <i>ESFERAS I</i> DE PETER SLOTERDIJK <i>José Manuel Orozco</i>	167
--	-----

EL INGENIO: HERMENÉUTICA DE BALTASAR GRACIÁN <i>Dora Elvira García</i>	178
---	-----

LA AMISTAD COMO FIN DEL HOMBRE EN LA POESÍA NÁHUATL <i>Rafael Jiménez Cataño</i>	192
--	-----

RESEÑAS

RICARDO POZAS HORCASITAS, <i>Los nudos del tiempo</i> <i>Ramón Vargas Maseda</i>	201
---	-----

RAFAEL JIMÉNEZ CATAÑO, <i>La debilidad del poder creador</i> <i>Juan Carlos Mansur</i>	206
---	-----

BERSANELLI Y GARGANTINI, <i>Sólo el asombro conoce</i> <i>Arturo Ortega Ibarra</i>	210
---	-----

ECONOMÍA Y DESARROLLO EN LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA. UNA PUESTA AL DÍA*

*Terence McGoldrick***

Hace diez años fue publicado en Friburgo y París un exhaustivo catálogo de investigación. Contenía listados y resúmenes de los resultados producidos por las Conferencias episcopales a nivel mundial desde la publicación de la encíclica *Rerum novarum* (1891) referentes a la ética vinculada con asuntos económicos en sus respectivas sociedades. El volumen, de 800 páginas, culminó los seis años de trabajos que involucraron a especialistas de todo el mundo.¹ Por muchos años participé en este amplio proyecto que incluyó conferencias celebradas en Calgari (Italia), Madrid, Jakarta, Abidjan, Manila, Friburgo y Roma, todas con el objetivo de

7

* Traducción de Mauricio López Noriega, con la colaboración de Cristina Morales A.

** Doctor en teología por la Universidad de Friburgo, Suiza. Fundador de T. A. McGoldrick & Associates, Corporate Ethics Consultants, y miembro adjunto de facultad en la Universidad de San Diego. Este artículo es una revisión y actualización del texto publicado por *Theological Studies* en 1998.

¹“Economie et développement: Répertoire des documents épiscopaux des cinq continents (1891-1991)”, en *Etudes d'éthique chrétienne*, ed. Roger Berthouzoz, Roberto Papini, Carlos J. Pinto de Oliveira y Ramón Sugranyes de Franch, Fribourg, Editions Universitaires, n° 69; Paris, Cerf, 1997; en mi texto me refiero a esta fuente como “el Catálogo de Friburgo”. Para darle continuidad a este proyecto, después de un tiempo fue creado en la Universidad de Friburgo un centro de investigación y documentación llamado CIDRESOC; se puede acceder a su sitio en internet para mayor información en <http://www.unifr.ch/cidresoc>.

reunir a los expertos para elaborar dichos documentos y continuar el diálogo de la Iglesia con el mundo.² Ahora, casi diez años después, me propongo revisar mis notas en torno a dicha investigación con una puesta al día en torno a los temas más importantes del continuo y multifacético desarrollo de la doctrina social de la Iglesia católica. Como lo dijera el arzobispo Rembert Weakland O. S. B., con ocasión del décimo aniversario de la publicación del documento de los obispos norteamericanos, *Economic Justice for All*, “la doctrina social católica no ha estado detenida estos 100 años. Con el surgimiento de nuevos problemas fue necesario ahondar con mayor profundidad en uno o varios de los principios básicos, de tal forma que se incrementara nuestro conocimiento y entendimiento de los mismos. La doctrina ha crecido y se ha depurado más, repito, precisamente porque hubo esfuerzos por aplicarla a diferentes problemas y en distintos períodos”.³ Más que en ningún otro lado, esta depuración se ha llevado a cabo gracias a los trabajos de las Conferencias episcopales, con sus comisiones, ministerios y congresos, con las lecciones obtenidas desde la realidad, en la cual la Iglesia en este preciso momento está trabajando para ser una luz en el mundo y para construir una civilización de amor.

8 | Tan sólo el número de documentos de los últimos 50 años respalda dicha convicción. Los obispos consideran que hablar sobre cuestiones sociales es un deber profético de la misma importancia que su deber magisterial. Los obispos latinoamericanos escribieron en Puebla, en 1979, en respuesta a las críticas por su famosa ‘liberación integral’ de Medellín (1968), que en tanto que la política concierne al bien común, es de interés para la Iglesia “como forma de rendir culto al único y solo Dios, al desacralizar y consagrar a Él el mundo de forma simultánea. La Iglesia ayuda a nutrir los valores que deben inspirar a la política”.⁴ Irónicamente, como los obispos de noreste de Brasil lamentaran en un

² Todos estos simposia fueron publicados; se puede consultar mi artículo “Episcopal Conferences Worldwide on Catholic Social Teaching”, en *Theological Studies*, v. 59, 1998, p. 22-50.

³ “Economic Justice for All. Ten Years Later”, en *America*, 1997, n° 176, p. 8-22.

⁴ *Puebla and Beyond*, ed. John Eagleson and Philip Scharper, 1979, Maryknoll, NY, Orbis, n° 521-22.

documento cuya publicación fue prohibida por el gobierno en 1973, el precio por hablar “ha sido siempre la persecución para aquellos que piensan que están ofreciendo un servicio a Dios”.⁵

Además de la necesidad de defender su completo derecho y deber de hablar sobre cuestiones sociales, los obispos enfrentan la magnitud de estos controvertidos temas así como sus inherentes complejidades. Son bien conocidas las dificultades intrínsecas para aplicar los principios de la doctrina social católica a problemas prácticos en busca de alivio para el sufrimiento humano. Se centran en torno a la innata dificultad de toda moralidad. Como explica Santo Tomás, mientras más concreta se vuelve una acción, menos principios especulativos se aplican, debido a la miríada de contingencias posibles que siempre están ligadas a toda persona, lugar o suceso en el tiempo.⁶ Incluso el principio de derechos humanos que se refiere a la dignidad de cada persona, piedra angular de la doctrina social católica, resulta controvertido entre los intelectuales católicos ya que parece olvidar las virtudes morales más importantes y fundamentales.⁷ Por esta razón, los mismos obispos consideran que sus recomendaciones sobre cuestiones económicas concretas no tienen la misma autoridad moral que sus afirmaciones sobre principios morales universales, dejando de lado la doctrina formal de la Iglesia.⁸ En otras palabras, reconocen que estos documentos pueden ser interpretados en forma diferente por personas de buena voluntad y que son afectados por variadas circunstancias. Debido a lo anterior, existe el debate entre

9

⁵ “I Have Heard the Cry of My People: Pastoral Statement of the Catholic Bishops of Northeastern Brazil” [fechado el 6 de mayo de 1973], en *The Catholic Mind*, 1974, n° 72, 3964, 62. Para el Comité de la Iglesia en Latinoamérica, de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos, véase Mary M. McGlone, *Sharing Faith Across the Hemisphere*, 1997, Washington, USCC.

⁶ Cfr. *Summa Theologica*, I II q. 94 a. 4.

⁷ Véase por ejemplo “Human Rights, Virtue, and the Common Good, Untimely Meditations on Religion and Politics”, en Ernest L. Fortin, *Collected Essays*, 1996, Lanham, ed. J. Brian Benestad, Rowman & Littlefield, p. 305. En 1945, cuando trabajaba en la sección de San Francisco de la ONU en la declaración de los derechos humanos, Jacques Maritain señaló que existían prescripciones en las que nosotros, como católicos, podíamos estar de acuerdo con otras culturas y credos, pero que debíamos recelar de sus limitaciones.

⁸ Los obispos de EUA, por ejemplo, señalan explícitamente lo anterior. Cfr. *Economic Justice for All*, n° 134-5.

los mismos obispos en cuanto a varias posturas específicas; además de los problemas inherentes a la aplicación de principios morales y del debate interno, pueden resultar desconcertantes la complejidad de las economías modernas y los problemas sociales que intentan enfrentar.

En raras ocasiones la conferencia episcopal de algún país movilizará buena parte de los estratos de la población para llevar a cabo consultas nacionales, como lo hemos atestiguado con *Economic Justice for All* en los Estados Unidos, que duró varios años y requirió de un esfuerzo masivo. Más frecuentemente se redacta un pequeño documento con motivo de algún suceso en particular, como la cancelación de elecciones en Nigeria,⁹ la disolución de una huelga en Inglaterra,¹⁰ la dimisión del presidente de Brasil por corrupción¹¹ o los motines en Albania.¹² Se acercan mucho menos a la redacción de un gran tratado sobre problemas sociales de sus países que a un breve llamado a la calma, una denuncia contra la política gubernamental o contra la corrupción, o una convocatoria para que cese la violencia, la injusticia y la explotación. De cualquier forma, ocasionalmente se detienen y se hacen preguntas fundamentales acerca de su cultura, de la dirección del gobierno y de la conciencia moral nacional. Esos son los escritos más interesantes y prolijos. Como uno esperaría, dichos documentos usualmente citan encíclicas papales cuando se refieren a la doctrina social católica.

En la conferencia de Manila, el obispo Francisco Claver, s. j., resumió 30 años de acción de la Iglesia Filipina en torno a problemas

⁹ "A Call for a Change of Heart and for the Rule of Law", en *Catholic International*, 1994, VI, 1, p. 38-40.

¹⁰ *The Right to Strike*, 1979, London, Catholic Truth Society. Este documento ilustra otra posibilidad, además de las denuncias. Fue un largo estudio de 61 páginas elaborado por un comité designado por la Conferencia Episcopal y fue pensado para estimular la discusión tanto dentro de la Iglesia como con la sociedad. Defiende la huelga a partir de las leyes británicas y de la Convención Europea de Derechos Humanos, y explora también los parámetros morales para una decisión válida de hacer huelga.

¹¹ "A Crisis in Ethics", en *Catholic International*, 1992, vol. 4, n° 3, p. 39-140.

¹² Cfr. *Catholic International*, 1997, VIII, 5, p. 204.

sociales con tres criterios predominantes: conciencia social, reforma estructural y participación ('el poder de la gente').¹³ Este triple propósito también puede ser aplicado a los documentos de los obispos de cualquier otro país en el mundo: iniciar el debate, señalar las injusticias y sus causas estructurales, tanto locales como exteriores y, finalmente, buscar soluciones, abarcando el multifacético propósito de este tipo de comunicaciones. Al hablar en forma pública, los obispos buscan comenzar un proceso de cambio que incluya, consistentemente, estos tres objetivos. Los líderes de la Iglesia en todo el mundo parecen estar de acuerdo en que un amplísimo número de personas en sus sociedades tienen cierta responsabilidad en estas injusticias, en que las estructuras fundamentales de la sociedad necesitan ser reconsideradas y en que la participación es uno de los aspectos más importantes para la solución de tales problemas. En las siguientes páginas exploraremos brevemente qué es lo que los obispos quieren decir.

Tendencias generales por continente

De los documentos internacionales, Europa se lleva la parte del león (37 %), seguida por América Latina (29 %), África (14 %), Norteamérica (10 %), Asia (7 %) y Oceanía (3 %). En los últimos 20 años ha surgido una verdadera explosión de documentos; de todos los que han aparecido desde la *Rerum Novarum*, la mitad fueron publicados después de 1975.¹⁴ Las Conferencias episcopales europeas, por ejemplo, están preparando ahora unos 15 documentos por año en torno a asuntos socio-económicos. En Asia, la mitad de los escritos vieron la luz después de 1985. Esta profusión de documentos contradice un nuevo e importante papel que las Conferencias episcopales están

¹³ Castro, Loreta N. y Arij A. Roest Crolius (eds.), *Poverty and Development. The Call of the Catholic Church in Asia*, 1995, Rome, International Jacques Maritain Institute, p. 122.

¹⁴ Existen números duros para estas estadísticas sólo hasta 1991 con los 1,429 documentos que se incluyen en el *Catálogo de Friburgo*; de cualquier modo, las indicaciones muestran que las tendencias se han mantenido constantes en los años siguientes. Véase el apéndice estadístico del *Catálogo de Friburgo*, p. 775-95.

asumiendo en sus países. En todo el mundo, la Iglesia ha cobrado conciencia de su papel como voz profética de las diferentes sociedades en las cuales vive. Una nueva conciencia sobre el cambio ha emergido al reflexionar sobre estos problemas como uno de los principales objetivos a alcanzar. Los obispos han caído en la cuenta de que hablar en favor de las víctimas de la injusticia es parte de la solución, porque hace que la sociedad cobre conciencia de los problemas como asuntos de tipo moral e incluso político. La multiplicación de documentos también da testimonio del lugar, mucho más prominente, que está siendo asumido por las iglesias no europeas en la formulación de la doctrina social católica.

Algunas tendencias generales surgieron cuando se compararon temas sustanciales en distintos continentes. A nivel mundial los temas más sobresalientes, presentes en más de un tercio de todos los documentos, son: derechos humanos, pobreza, familia y justicia. Una cuarta parte de los textos planteó los temas de solidaridad, desempleo, dignidad de la persona y trabajo.

La siguiente tabla muestra los seis temas principales para cada región del mundo, ordenados según su frecuencia en los documentos sobre pastoral de las Conferencias episcopales.

12

Asia	África	Europa	América Latina	Norte américa	Oceanía
Pobreza	Educación	Desempleo	Pobreza	Trabajo	Educación
Solidaridad	Derechos Humanos	Solidaridad	Propiedad	Familia	Gobierno
Dignidad de la persona	Corrupción	Familia	Salarios	Derechos Humanos	Propiedad
Derechos Humanos	Pobreza	Derechos Humanos	Familia	Sistema económico	Pobreza
Sistema económico	Familia	Trabajo	Distribución de la riqueza	Desempleo	Desarrollo económico
Desarrollo económico	Desarrollo económico	Migrantes	Desempleo / empleo	Estado / estatismo	Familia

En Asia, el tema de la pobreza aparece el doble de veces que el siguiente tema, la solidaridad. En África, más pobre, el tema más frecuente que ubicaron los obispos fue la educación. La gran disparidad de la riqueza en Asia, debido a su rápido desarrollo económico, hace que la pobreza sea aún más escandalosa. Los africanos no necesitan que se les recuerde la pobreza, está por todos lados; lo que es más importante para ellos es la educación y el desarrollo que ésta genera. Los obispos de África entienden la educación como la respuesta a la corrupción así como el camino al tan necesitado progreso tecnológico, ya que su idea de educación incluye tanto la comprensión de lo moral como la de lo tecnológico; tienden a enfatizar la unidad del bienestar moral y económico, lo cual es especialmente importante entre los líderes.

La pobreza es también el tema que con mayor frecuencia aparece en los documentos de Latinoamérica, aunque no aparece repetido el doble de veces, como en el caso de Asia. Uno debe tener en mente que la contribución de la Iglesia de Asia se debe principalmente a Filipinas, en donde se han escrito la mayoría de los documentos. En países en que la Iglesia es perseguida, como China, Pakistán y Vietnam, prácticamente no existen documentos en torno a estas cuestiones, ni aparecerán próximamente;¹⁵ en otras sociedades como Japón, Tailandia o Bangladesh, donde la Iglesia es minoría, los obispos son muy cuidadosos de no provocar que sus vecinos pierdan los estribos por criticarlos abiertamente; si hicieran de otra manera se correría el riesgo de ofender la virtud asiática por excelencia: la armonía. Los obispos de la India son, en este sentido, una excepción a la regla en Asia. Han tomado un papel activo, incluyendo el marchar hacia la capital defendiendo los derechos de la casta más baja, los cuales, casualmente, son conversos la mayor parte. Sólo el 3% de la India es católica y el 20% de los hospitales se encuentran bajo los auspicios de la Iglesia,

¹⁵ Por parte de la Conferencia episcopal china el primer documento en surgir desde su fundación en 1980 –aprobado por el gobierno– fue “Dignidad y responsabilidad de la mujer”, publicado en 1995 con ocasión de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (ONU), Beijing. Para el texto, véase *Catholic International*, VII, 1, p. 24-27.

lo cual le otorga una influencia mayor en algunos círculos del país. Han escrito documentos, por mencionar algunos, sobre corrupción, justicia, derechos de los trabajadores domésticos y de los trabajadores no organizados. En Asia, el venero más importante de documentos sobre estos temas es la Federación de Conferencias de Obispos de Asia (FABC por sus siglas en inglés). Desde que Paulo VI sugiriera que formaran una Conferencia episcopal regional a principios de la década de 1970, este grupo se ha reunido regularmente para tratar cuestiones de fe que conciernen al Asia. Asimismo, los temas económicos han aparecido frecuentemente en estos documentos, pero también han abordado temas como la evangelización y la teología asiática. Los documentos de la FABC presentan la mejor muestra en la interpretación de la doctrina social católica por parte de la Iglesia asiática; su deseo de desarrollo integral busca construir una comunidad de conciudadanos de otros credos, que no sea condescendiente con el pobre, sino que lo trate como compañero y hermano, compartiendo sus valores, aspiraciones, canciones, artistas e inclusive sus flaquezas, para llegar a ser una Iglesia ‘con los otros y para los otros’.¹⁶

14 | Los obispos de África hablan mucho más que el resto del mundo sobre corrupción, desarrollo integral, educación, salud, bienestar, metas económicas y justicia. La pobreza no es el segundo, ni siquiera el tercer tema en África, como se puede observar en la tabla presentada. Después de la educación, los obispos encuentran que los derechos humanos y la corrupción son reflexiones más urgentes que la pobreza. Esto no significa que piensen que la pobreza es menos importante que en Latinoamérica o Asia, simplemente no hacen tanto énfasis en ella. Una explicación posible es el endémico problema del tribalismo. El eminente valor africano de la familia trabaja en contra de la construcción de una sociedad justa porque tiende a fomentar el nepotismo y la corrupción. No es necesario enseñar a sus conciudadanos sobre

¹⁶ FABC, 1974, I, en *For All the Peoples of Asia*, 1992, NY, Orbis, Maryknoll, p. 11-25. Fr. Robert Hardawiryana s. j. se refiere a la Iglesia y al desarrollo en Asia en su conferencia de Friburgo, publicada en *Ethique, économie et développement...*, op. cit.

la dignidad de sus compañeros de tribu; en cambio, hacer que reconozcan la dignidad de cualquier miembro de otras tribus, es algo que es necesario repetir de manera constante. La educación, entonces, es una vía para desarrollar habilidades económicas pero también es el mejor camino para que los obispos puedan identificar cómo dirigirse contra la corrupción y la violencia que resultan de los problemas, más profundos, del racismo y la avaricia en la sociedad africana. Su experiencia mixta con la ayuda para el desarrollo tiende a volverlos más atentos de la necesidad del desarrollo integral; los expertos extranjeros, bien pagados, que invaden con la parafernalia de sus equipos para permanecer un año o dos, y que luego se van, es la clase de desarrollo que denuncian. Ruanda fue la historia del *éxito* africano más grande en cuanto a desarrollo económico con ayuda extranjera. La terrible guerra civil y el genocidio que el país sufrió en 1994 y sus consecuencias levantaron preguntas básicas en cuanto a la filosofía del desarrollo en un amplio grupo de diferentes sectores. Una visión de desarrollo más católica, que no estuviese limitada estrictamente al progreso económico sino centrada en el progreso integral de toda la persona y del pueblo, hubiese ayudado a impedir la catástrofe del genocidio que Ruanda sufrió. Los obispos nunca expusieron la cuestión en estos términos; hablaron de nociones más básicas, que van, de hecho, más directamente al corazón del tema, como la conversión y la dignidad de cada persona.

El país católico más grande de África, la República Democrática del Congo, antes conocida como Zaire, ha publicado los más extensos documentos del continente; Sudáfrica, Camerún y Ghana también han producido textos excelentes. Dos conferencias internacionales africanas se parecen de alguna manera a las FABC de Asia: una para las naciones francófonas del Oeste de África (AMECEA), la otra para las anglófonas del Este del continente (SECAM).¹⁷

¹⁷ AMECEA: Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa; SECAM: Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar. (*N. del T.*)

A principios del siglo XX, cuando la doctrina social católica iba tomando forma en la sociedad europea, el más acuciante problema eran las condiciones laborales. Por ello, la Iglesia se convirtió en abogado del trabajo organizado y de los salarios justos. Hoy, en Europa el problema es el desempleo; en décadas recientes, algunos países europeos han experimentado de manera persistente una tasa de desempleo de dos dígitos. Esto explica la importancia que han otorgado los obispos católicos de Europa al trabajo y al desempleo. El tema de los migrantes, incluidos los trabajadores migrantes estacionales, apunta hacia esta preocupación clave. Como la cultura europea tiende a mirar al gobierno como ‘proveedor’, algunas de sus reflexiones episcopales sobre la sociedad reflejan dicha apreciación. Debido a la incorporación en los últimos años de algunas naciones de Europa del Este a la Comunidad Europea, el desempleo y la migración siguen siendo dos de los mayores problemas para la sociedad europea. La Comisión de Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea (COMECE por sus siglas en inglés) se ha convertido en un fuerte abogado del gobierno global en los últimos diez años, emitiendo informes oficiales y llevando a cabo conferencias de manera regular en torno a los problemas de justicia social causados por la globalización.¹⁸

16

En América Latina la Iglesia lucha a brazo partido con la cuestión de la propiedad y de los derechos de propiedad. A lo largo del siglo XX, la distribución de la tierra fue punto medular de conflicto en las sociedades latinoamericanas. Ahí se originó la expresión ‘opción preferencial por los pobres’. El escándalo de la pobreza en esos grandes países católicos llevó a sus Conferencias episcopales a concentrarse en la distribución de la riqueza, salarios, desempleo y en el sistema económico responsable del sufrimiento del pobre. En décadas recientes, la Iglesia de América Latina ha sido testigo de algunas de las peores violencias y persecuciones del mundo; el cambio de una Iglesia de invasores y opresores a una Iglesia del pobre puede localizarse en

¹⁸ El sitio web de la COMECE mantiene estos documentos y detalla sus actividades. Véase http://www.comece.org/comece.taf?_function=ecosoc&_sub=_social&id=2&language=en.

los documentos de los obispos latinoamericanos. Ellos hablan más frecuentemente que el resto del mundo sobre violencia, salarios, propiedad, precios y disparidad entre ricos y pobres; también discuten más que cualquier otra región acerca del gobierno y de las crisis económicas. En años más recientes han enfocado estas preocupaciones en buscar una globalización que produzca ‘una sociedad global más humana y en solidaridad’ en vez de sólo un mercado global.¹⁹ Como veremos más adelante, el tema de solidaridad global es uno de los más importantes, al cual las iglesias locales del mundo se han dirigido en tanto que la globalización se siente cada vez más presente en todas partes del planeta.

Norteamérica, como los países europeos industrializados, está especialmente preocupada por las condiciones laborales y el empleo. El desempleo no es su primera preocupación sino más bien el derecho al trabajo y a los salarios justos que permitan a todos participar de manera completa en la vida social. Desde que el socialismo se ha vuelto un factor notorio en la vida pública canadiense, el papel del Estado mantiene un sitio predominante en la aplicación de la doctrina social de los obispos de Canadá; por ejemplo, los obispos canadienses definieron su postura en contra del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA por sus siglas en inglés),²⁰ mientras que, comparativamente, sus contrapartes en los Estados Unidos guardaron silencio con respecto a las consecuencias sociales y éticas del tratado. En los últimos diez años los obispos canadienses han publicado documentos sobre ecología y medio ambiente, salud pública y refugiados.²¹ Los obispos norteamericanos han estado menos dispuestos que los europeos a hablar sobre intervención del Estado en cuestiones de trabajo; en cambio, han presen-

¹⁹ Este tema ha sido, repetidamente, objeto de documentos y congresos. Véase, por ejemplo, el Congreso entre obispos de Estados Unidos y América Latina en el 2002, en el sitio web de la CELAM, <http://www.celam.org/noticelam>.

²⁰ El documento canadiense contra el NAFTA fue “Widespread Unemployment: A Call to Mobilize the Social Forces of Our Nation”, en *Catholic International*, 1993, IV, n° 9, p.432-38.

²¹ Véase el sitio web de la Conferencia Episcopal Canadiense: <http://www.cccb.ca/site>.

tado salvaguardas contra la tendencia del libre mercado a concentrar el poder en manos de unos cuantos.²² Tal vez de forma predecible, las teorías que buscan armonizar la doctrina social católica con el libre mercado están surgiendo más en los Estados Unidos que en ningún otro país.²³ Después de varios meses de audiencias, en el 2003 apareció un documento conjunto sobre migración, *Strangers no Longer*, redactado por los obispos de México y de Estados Unidos. En los últimos diez años los obispos norteamericanos han escrito más de 50 documentos sobre un amplio espectro de materias, incluyendo la guerra de Irak, la ancianidad, la violencia doméstica, la solidaridad global con África y las inversiones socialmente responsables en valores.²⁴

Los relativamente pocos documentos de Oceanía provienen sobre todo de Australia y Nueva Zelanda. Comenzando ya desde 1940, espolcados por el importante Partido laboral católico, los obispos australianos crearon un comité para la acción social y aplicaron la doctrina social católica a los problemas locales. Por 20 años, la Conferencia Episcopal Australiana publicó, con algunas excepciones, un documento anual sobre justicia social. Trataron problemas tales como salarios justos, reforma agraria, familia, preservación de las granjas pequeñas, sindicatos y seguridad social.²⁵ En 1956, al caldearse el debate sobre estos temas dentro del episcopado, ninguno de los obispos firmó el documento anual debido a que se comenzaron a mostrar fisuras en el muro de sus esfuerzos públicos. El año siguiente, la Iglesia austra-

²² En sus reflexiones sobre pastoral, “*Economic Justice for All. 10 years later*”, *op. cit.*, p. 18, el obispo Weakland admitió que los obispos fueron ‘demasiado inocentes’, debido a que no anticiparon el poder de los sectores ricos de la sociedad americana para presentar su mensaje como un ‘socialismo naïve’ o ‘estatista’.

²³ Un ejemplo de dicha tendencia: Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Catholicism*, 1993, New York, Free Press.

²⁴ Véase su sitio web: <http://www.usccb.org/statements.htm>

²⁵ Michael Hogan resume los documentos de los obispos australianos, enfatizando su deseo por convertir en centro de la sociedad australiana la agricultura y la familia, la defensa por los derechos individuales, la crítica radical de los excesos del capitalismo y su constante defensa del trabajo. V. *Justice Now! Social Justice Statements of the Australian Catholic Bishops 1940-1966*, 1990, Sydney University, Department of Government and Public Administration, p. 2.

liana se polarizó en dos extremos que examinaban la mejor forma de combatir el comunismo y su influencia: uno, representado por el arzobispo Mannix, de Melbourn, centrado en una posición más agresiva, buscaba la acción política; el otro, representado por el arzobispo Gilroy de Sydney, respaldaba la conciencia personal. El primer grupo fue obligado a ceder ante el segundo después de la intervención de Roma, la cual llegó debido a una embarazosa pelea entre los obispos, que incluyó un desplegado de página completa de periódico por parte del grupo de Gilroy en la cual desconocían la carta pastoral. El año siguiente, con un documento superficial se buscó mostrar unidad después de la fisura pública; la práctica de publicar un documento anual y el Comité para la acción social terminó en 1960. El siguiente documento episcopal australiano sobre problemas sociales no aparecería hasta 1992, *Common Wealth for the Common Good*, después de una consulta nacional que duró cinco años. En la última década han adoptado un ‘Domingo anual sobre justicia social’ en el cual se dirigen a la nación entera. Algunos de los temas que han examinado son los derechos de los niños, terrorismo y paz, cuidado de ancianos y enfermos, eutanasia e investigación en humanos y condonación de la deuda de los países más pobres.²⁶

También resulta interesante destacar lo que no se ha discutido. Los temas de proteccionismo, migrantes, ocio y gestión están ausentes en el discurso latinoamericano, mientras que en Europa han sido analizados en repetidas ocasiones. Conceptos tales como política salarial o formación profesional y tecnología aparecen mucho más frecuentemente en los documentos europeos que en los latinoamericanos. Por otro lado, los obispos de América Latina hablan más de algunos temas como las multinacionales, explotación, poder de compra y deuda. La corrupción aparece en buena parte de los documentos africanos y latinoamericanos pero está prácticamente ausente del discurso europeo o norteamericano. Paz social es un tema sumamente discutido en América Latina y Europa pero apenas aparece en documentos de Norteamérica y Oceanía.

²⁶ Véase el sitio web de los obispos australianos: <http://www.acbc.catholic.org.au>

Europa y África exponen mucho más sobre refugiados y trabajadores migrantes que el resto del mundo. Norteamérica escribe más acerca de ayuda, formación profesional para los trabajadores, vivienda, participación y sistema económico.

Solidaridad

La solidaridad, tanto en la economía como en todos los aspectos de la vida social, se ha convertido en un tema recurrente de gran importancia, apareciendo en el razonamiento de la Iglesia en torno a un espectro de problemas de las Conferencias episcopales del mundo. Juan Pablo II desarrolló la noción sobre todo en *Sollicitudo rei socialis* (¶38-40) en donde la define como la virtud de reconocer la interdependencia económica, cultural, política y religiosa entre los individuos y las naciones, para que “todos seamos verdaderamente responsables de todos” en cuanto a hijos de Dios y hermanos de Cristo. En *Centessimus annus* (¶10) acredita sus raíces en los escritos de sus antecesores bajo los nombres de ‘amistad’ en León XIII, ‘caridad social’ en Pío XI y ‘civilización del amor’ en Paulo VI. No es sorpresa que el *Nuevo catecismo* la designe como una virtud que va más allá de los bienes materiales.²⁷ Ha emergido como la solución clave de las estructuras de pecado y del malestar social que la Iglesia consistentemente censura en el proceso de perfeccionamiento del dogma ético-social de este siglo, no sólo en las encíclicas papales sino especial y decisivamente en la interpretación de las iglesias locales. Existen más de 400 documentos en el *Catálogo de Friburgo* que tratan el tema; más de un tercio. Algunos ejemplos de su aplicación y explicación son particularmente significativos; la siguiente cita de los obispos australianos, por ejemplo, es comentario de la *Centessimus annus*, parágrafo 34, que remite a *Sollicitudo rei socialis*, estableciendo que la solidaridad no es ni un vago ni un ligero dolor frente al infortunio sino una determinación de

20

²⁷ Cfr. CCC ¶ 1942.

comprometerse uno mismo en el bien común. La Conferencia Australiana borda sobre el amplio objetivo de la solidaridad:

Es un compromiso de trabajar por las condiciones económicas, culturales, políticas y ambientales, lo cual permitirá a los seres humanos alcanzar su máximo potencial. La virtud de la solidaridad involucra hacer una opción preferencial por los pobres [...] una elección deliberada de estar del lado de los pobres, como lo manda el Evangelio [...] Es mirar al mundo a través de sus ojos, tratarlos como iguales y no como objetos de nuestra caridad o piedad [...] es la felicidad de compartir la riqueza y el poder [...] una forma de pensar, sentir, actuar.²⁸

La Conferencia de Obispos Franceses, en su asamblea plenaria de 1998, adoptó una carta de solidaridad y formó un secretariado de la solidaridad. Es una manera de vivir preferencialmente el amor cristiano por los pobres y los desventurados. Destacan la inherente relación entre evangelización y desarrollo diciendo: “Uno no puede pretender compartir el pan de Cristo sin compartir el pan de los hombres.”²⁹ Situaron el problema de la pobreza en el contexto, más amplio, de los derechos humanos, los cuales sostienen que son tanto políticos, culturales y religiosos como económicos y sociales. El desarrollo integral, en otras palabras, es la expresión de la solidaridad, el compartir lo que cada uno puede dar al otro, así los ricos como los pobres. Una evangelización sin solidaridad –declararon– es falsa y sin amor. La opinión recibió el eco de los obispos asiáticos en sus lineamientos para el sínodo del año 2000. Después de hacer notar un incremento en la conciencia de la gente de Asia en cuanto a su dignidad y su

²⁸ “A New Beginning: Eradicating Poverty in Our World”, en *Catholic International*, 1996, VIII, 2, p. 67-91.

²⁹ “Une charte de la solidarité” en *Documentation Catholique*, 1987, con cartas subsiguientes sobre la aplicación práctica en 1988 y 1989 (v. también en *Documentation Catholique*, 1988 y 1989). Fue el famoso discurso de Juan Pablo II durante su primera visita a Francia, en 1980, lo que inspiró originalmente esta acción. Véase también *Solidarité et développement, l’engagement de l’Eglise catholique. Documents présentés par la commission Français Justice et Paix*, 1992, Paris, Cerf, p. 297-303.

poder de cambiar estructuras sociales injustas, ilustraron el fallo de la modernización en responder a las necesidades fundamentales de la población. También dedicaron, como los obispos franceses, gran parte de su carta a la evangelización y a entender el desarrollo económico como una consecuencia de la auténtica evangelización. Establecieron: “especialmente en Asia, la Iglesia debe estar comprometida en la liberación de la aplastante pobreza y en el desarrollo humano. Su evangelización debe estar con el pobre en solidaridad, en el combate contra la injusticia, para despertar la conciencia de la sociedad a sus necesidades”.³⁰ De esta forma y mediante trabajos de caridad –todos los obispos asiáticos están de acuerdo– la Iglesia se parecerá a Cristo y se convertirá en luz y sacramento de su amor y perdón, mostrando su bondad a las muchas y muy distintas personas de Asia. El progreso desigual que resulta de la cooperación entre los poderosos es el factor que citan como el más decisivo, el cual conduce al conflicto y obstaculiza el desarrollo integral.

La brecha cada vez mayor entre ricos y pobres es condenada en todo el mundo. Así como los obispos americanos reflexionaban sobre su propia situación, así podrían haber hablado de cualquier lugar en desarrollo de la tierra cuando decían: “muchas cosas han cambiado en diez años pero lo esencial permanece igual: sigue existiendo mucha pobreza y no hay suficientes oportunidades económicas para todos”.³¹ Critican la brecha que se va agrandando entre ricos y pobres y la adición de cuatro millones de pobres en los Estados Unidos en diez años. Su solución es una llamada a la unidad en torno a los valores comunes de la fe para crear una política económica más humana, la cual desarrollará una clase media estable, creará empleos decentes, apoyará la solidez familiar y reducirá el nivel de pobreza. “Debemos reforzar nuestro sentido de comunidad y la búsqueda-propósito del bien común”, concluyeron.

³⁰ “Jésus-Christ, le Sauveur, et sa mission d’amour et de service en Asie”, en *Documentation Catholique*, 1997, p. 374-97.

³¹ “Ten years after the pastoral letter *Economic Justice for all*”, en *Documentation Catholique*, 1996, p. 128-34

Los obispos de Perú, en un documento titulado *Por una sociedad de justicia y solidaridad*, definen a la solidaridad como esencial para restaurar un Estado funcional después de años de violencia causada por el terrorismo y la guerra civil. Hasta que la Nación enfrente y resuelva la miseria de la vida cotidiana de la mayoría de los peruanos –consideran los obispos– no puede ser establecido un orden constitucional verdaderamente sólido y duradero. Si bien destacan que la preocupación por los derechos humanos ha progresado notablemente desde Puebla, al mismo tiempo, cuando las condiciones sociales y políticas se han vuelto adversas, ha aumentado también el problema de la violación de ciertos derechos. Creen que se ha hecho evidente que la solución yace en “una necesidad mucho mayor de mecanismos jurídicos y de mecanismos para la participación de los ciudadanos”.³²

La solidaridad verdadera requiere de una auténtica participación, una participación medida por la subsidiariedad. Especialmente desde Asia, la Iglesia ha estado tratando de encontrar solidaridad con los pobres en un diálogo que implica compartir con ellos la pobreza. En su discurso de apertura del sínodo de obispos del 2001, Juan Pablo II destacaba un llamado a los obispos del mundo hacia una vocación de pobreza.³³ Los obispos de India también apelaban a la sencillez en el estilo de vida, a la hospitalidad y al respeto de los de abajo, lo cual aseguraría su participación en la toma de decisiones de la Iglesia. Encontraban en su propio abrazo de la pobreza un instrumento para dar al pobre un sentido de pertenencia a la Iglesia y de identificación con sus líderes. También enfatizaban la importancia de la familia en el cambio social y abogaban por ‘un serio esfuerzo’ para formar y nutrir pequeñas comunidades cristianas en cada parroquia como “un poderoso esfuerzo en crear este sentido de misión” para lograr dichos cambios culturales frente a la nueva cultura de la globalización.³⁴

³² “For a Society of Justice and Solidarity”, en *Catholic International*, 1993, IV, n° 7, p. 313-5.

³³ “Poverty’s Essential Link to Credible Proclamation”, en *Origins*, 2001, v. 31, n° 18, p. 301-4.

³⁴ Asamblea Yesu Krist Jayanti sostenida en Bangalore, en septiembre del 2000.

Explorar vías para lograr la solidaridad global se ha convertido en respuesta a las injusticias de la globalización en los últimos diez años. Los obispos filipinos advierten, en un documento de 1998 que, incluso con las historias de éxito en Asia, se plantean serias preguntas acerca de los modelos económicos asiáticos de alto crecimiento, financiado por deuda externa, gestionados por omnipresentes funcionarios del gobierno y realizados gracias a la mano de obra barata. En el análisis final escribieron: “los modelos actuales de desarrollo están basados en una visión de la sociedad que sigue siendo materialista cuando no consumista”.³⁵ A los ojos de los obispos, la globalización es otro nombre del capitalismo neoliberal, el cual los países en vías de desarrollo se ven forzados a aceptar, de otra manera deben enfrentar sanciones por parte de las superpotencias económicas del mundo.³⁶ Filipinas es un caso a propósito de lo que afirman, llamado ‘crecimiento sin trabajo’, sin nuevas oportunidades de empleo; ‘crecimiento despiadado’, que beneficia principalmente a los ricos; ‘crecimiento sin voz’, sin extensión hacia la democracia o el *empoderamiento*; ‘crecimiento desarraigado’, que causa que las identidades culturales se debiliten; y ‘crecimiento sin futuro’, el cual destruye el medio ambiente.³⁷ Repiten una máxima de los textos de Juan Pablo II como un llamado profético de la Iglesia, ‘globalización sin marginación; globalización en solidaridad’. A pesar de sus intenciones ideológicas, ven a la globalización como ‘un capitalismo *laissez-faire* sin adulterar’³⁸ que deriva en la sujeción de la persona humana a las fuerzas del mercado, a las que el propio gobierno se confiesa incapaz de resistir. La Iglesia, afirman siguiendo al Vaticano, debe estar atenta al potencial de la globalización para el bien y, al mismo tiempo, a los apuntalamientos ideológicos materialistas y sus horrendas consecuencias sobre las personas y sus culturas.

24

³⁵ Exhortación pastoral sobre la economía de Filipinas, CBCP, 1998, *Weltkirche*, 7/1998, p. 199-212, p. 203.

³⁶ *Idem*, párrafo 65.

³⁷ *Idem*, párrafo 73.

³⁸ *Idem*, párrafo 76.

Definir subsidiariedad en circunstancias particulares sigue siendo uno de los más difíciles problemas para los sociólogos, politólogos, economistas y teólogos.³⁹ Los obispos mismos sólo se refieren explícitamente al tema en 21 documentos del *Catálogo de Friburgo*. Es un área de la doctrina social católica que necesita ser desarrollada en el futuro, especialmente desde que la participación emerge como un tema de especial importancia.

Responsabilidad

La noción de solidaridad, evidentemente, contiene la de responsabilidad. Solidaridad es tener responsabilidad del bien de nuestro prójimo, en fraternidad cristiana, templada por el concepto correlativo de subsidiariedad. La Comisión Teológica de la Conferencia Canadiense de Obispos Católicos aplicó este principio a los refugiados y migrantes al sostener: “la solidaridad humana nos confiere una responsabilidad de hospitalidad hacia la gente que se ha visto forzada a dejar sus hogares por causa de la sobrepoblación o por la negación de sus derechos”. Incluyen a los refugiados económicos pues es compromiso solidario debido al destino universal de los bienes de la creación, aunque se detienen ante el dilema moral de plantear algún límite a la obligación de la solidaridad, dejando en manos de la comunidad su discernimiento y afirmando que “de cualquier forma, debemos seguir intentando establecer criterios justos y buenos para tratar la entrada de inmigrantes y refugiados en Canadá”.⁴⁰ Lo anterior es típico de su actitud en otros documentos, en los cuales la intención no es tanto adoctrinar sino generar cuestionamientos morales para su debate en una sociedad democrática y abierta.

³⁹ Jacques Delors, quien fuera presidente de la Comunidad Europea, hace algunos años ofreció un departamento en Bruselas y un puesto en la CE a cualquiera que pudiese explicar la subsidiariedad de manera funcional para la Unión Europea.

⁴⁰ “A Prophetic Mission for the Church”, en *Catholic International*, vol. 4, n°7, p. 318-26.

26 | La responsabilidad que debemos a nuestro prójimo en cristiano parentesco se encuentra delineada a detalle en varias cartas. Uno de los mejores ejemplos proviene de la Comisión de Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea, la cual destaca la responsabilidad de cada votante. El documento enfatiza siete puntos: 1) Para lograr la paz mundial, son prioridades para Europa el desarrollo de la democracia y la defensa y promoción de los derechos humanos. 2) Son principalísimos los derechos humanos fundamentales, especialmente la libertad religiosa y la libertad de educación, así como lo referente a los derechos económicos, sociales y culturales. 3) Como la familia es un valor básico que debe ser promovido, una política global familiar debe ser construida en la revisión, en 1996, del Tratado de la Unión Europea. 4) El desarrollo científico debe buscar la realización de todo el potencial de la persona humana como su objetivo central; la vida humana debe ser protegida en sus etapas iniciales y finales. 5) La crisis económicas actuales sólo podrán ser superadas gracias a un gran esfuerzo de solidaridad, a un deseo de adaptarla y a las medidas creativas tanto a nivel nacional como comunitario; los marginados y desempleados—especialmente los desempleados más jóvenes—requieren atención sostenida y programas adecuados. 6) Nuestras propias dificultades no deben causar que olvidemos la pobreza y debilidad de los dos tercios restantes de la humanidad. 7) Frente a la escalada de materialismo, violencia, racismo y xenofobia debemos hacer todo lo que esté en nuestro poder para establecer una sociedad que sea más tolerante y más respetuosa de la dignidad humana.⁴¹

En 1996, los obispos de Inglaterra y Gales respondieron a los problemas sociales y económicos de su sociedad escribiendo una carta pastoral sobre el bien común titulada *The Common Good and the Social Doctrine of the Catholic Church*. En ella subrayaban la necesidad de llamar la atención pública con respecto a la medida de la responsabilidad católica tradicional para que sirviera de contrapeso y para

⁴¹ “Christian Responsibility and European Citizenship”, en *Catholic International*, 1994, vol. 5, n° 7, p. 330-2.

atemperar el rampante individualismo. Ellos creen, como lo hacen las Conferencias episcopales de muchos otros rincones del mundo, que el individualismo en el libre mercado se ha convertido en la filosofía que prevalece en nuestros días y que resulta peligrosamente exagerada pues funciona a expensas del bien común y del sentido cívico de responsabilidad. Esto incluye al ‘bien común mundial’ en solidaridad con el resto del mundo, y como Juan Pablo II creen que se requiere la intervención de alguna ‘autoridad de control’ supranacional.⁴² Sostienen que la brecha cada vez mayor entre ricos y pobres mina el bien común puesto que vuelve imposible garantizar los derechos de todos a participar en la sociedad, en la medida de cada uno, en beneficio y promoción del bien común. “Una sociedad sin la preocupación suficiente por el bien común será una sociedad en la cual la vida será odiosa, peligrosa e injusta para aquellos a los que excluye.”⁴³ Así, los obispos británicos interpretan la solidaridad en términos de bien común, vinculándola a la noción de participación.

La primera responsabilidad de todo ciudadano con el bien común, arguyen, es velar porque nadie en la sociedad sea marginado. Este énfasis en la participación fue también la perspectiva original de la carta de los obispos norteamericanos *Economic Justice for All*.⁴⁴ En las sociedades industrializadas, el problema fundamental no es el desarrollo económico sino compartir tal desarrollo. Los pobres del primer mundo son quizá los más marginados y degradados de cualquier parte del orbe, debido a que se les recuerda constantemente todo lo que no tienen y son despreciados por sus conciudadanos exitosos. Toda pobreza es miseria, pero donde todos los demás son pobres también —como los pobres de los países pobres—, vivir con carencias no resulta

⁴² “The Common Good and the Social Doctrine of the Catholic Church”, 1996, en *Documentation Catholique*, 1997, 2, p. 130-145.

⁴³ *Idem*, n° 73.

⁴⁴ Esta opinión la comparte Jean-Yves Calvez en su excelente introducción a las traducciones francesa e italiana. Véase la edición francesa traducida por R. Sugranyes y M. Villet, 1988, Editions Castlla, Albeuve, Switzerland, o la traducción al italiano por el Instituto Internacional Jacques Maritain, 1988, Paris, Cerf.

tan amargo como la constante tantalización y exclusión de aquellos pobres de las naciones ricas. La participación y la solidaridad contradicen la moderna tendencia hacia el individualismo generalizado. La Conferencia Episcopal de Gran Bretaña afirma que el libre mercado necesita ser regulado por la ley natural, el bien común y los derechos humanos, y que no puede proveer automáticamente los bienes humanos básicos. Lo llaman la *trickle down theory*⁴⁵ contraria al sentido común y anotan una contradicción fundamental en el conservador que cree en un libre mercado irrestricto y que, al mismo tiempo, deplora el declive moral, porque en una economía tal las personas son estimuladas más al egoísmo que a la generosidad y toda benevolencia en realidad sólo esconde un afán por beneficiarse.⁴⁶

La responsabilidad, entonces, como la interpretan los obispos, tiene tres vertientes: primero, hacia nuestro prójimo en solidaridad; segundo, hacia el bien común; y tercero, hacia la propia tarea de contribuir a la sociedad. A esta forma de la responsabilidad se refieren cuando exhortan a los líderes a terminar con la corrupción, el problema más pernicioso de las naciones en desarrollo. Los documentos que se originan en el tercer mundo son particularmente enfáticos contra los males de la corrupción. La carta de los obispos filipinos *Thou shalt not Steal* es un ejemplo; escribieron para señalar el problema, alarmados porque al hurto ‘ya no se le considera pecado, sino astucia’, y afirman que es robarle al hambriento.⁴⁷ Ofrecen sugerencias para un programa masivo de formación moral y organizan reuniones anti-corrupción. En el año 2006, los obispos de Argentina hicieron eco de este tema en su documento más crítico en veinte años, sobre política económica del

⁴⁵ *Teoría del derrame*: expresión acuñada por David Stockman, funcionario del gobierno de Ronald Reagan; esta teoría establece que la mejor manera de estimular la economía es impulsar el sector privado (inversión, incentivos fiscales) de tal forma que los beneficios se derramen al resto de la sociedad. Dicha tesis –que sería mejor traducir como ‘teoría del goteo’– postula que el crecimiento económico, más tarde o más temprano, acaba beneficiando también a los de abajo, porque ‘gotea’, *trickle* (y no ‘derrama’, *spill*) por medio de mayores empleos, ingresos y posibilidades de consumo. [N. T.]

⁴⁶ “The Common Good and the Social Doctrine of the Catholic Church”, *op. cit.*, n° 80.

⁴⁷ *Weltkirche*, 1989, 7, p. 217-9.

gobierno, diciendo que “aquellos que más tienen, más saben o más pueden hacer en todos los niveles, en la familia, en los negocios, en política, en la Iglesia, tienen una responsabilidar particular mucho mayor”.⁴⁸ Los obispos de Guinea son característicos de África cuando llaman a la corrupción el enemigo más destructivo del desarrollo, tan demoleedor como el Sida, mencionando la discriminación de la autoridad en la aplicación de la ley. “La justicia –destacan– es la garantía de la paz, y la paz es la garantía del desarrollo.”⁴⁹ La familia es el núcleo básico de la sociedad, especialmente en África. Es una de las fuerzas culturales que generan la corrupción, pues se esperan el nepotismo y el favoritismo de los miembros familiares en el poder por lealtad a la tribu y a la familia. La corrupción es particularmente insidiosa a la luz de la doctrina social católica por sus efectos en detrimento de la solidaridad. Destruye todo sentido del deber o causa común y hace de todo servicio o puesto una oportunidad para buscar beneficios. Más todavía: ¿qué motivación tendrá un joven de estudiar o trabajar con la esperanza de un mejor trabajo cuando los puestos no se ganan por mérito sino por los contactos y los favores? En los documentos de los obispos sobre la economía de sus países subdesarrollados se encuentra repetidamente este tema.

Históricamente, en cuestiones políticas uno encuentra a la Iglesia con mayor frecuencia del lado de los trabajadores. En Australia, como en los Estados Unidos hasta la década de los ochenta, la población católica formaba buena parte de la fuerza laboral. Sus posturas políticas estaban, por tanto, debidamente influenciadas por su preocupación hacia los trabajadores. Esta preocupación no ha cambiado pero ha pasado a formar parte de cuestiones económicas más amplias, tales como comercio y globalización, condiciones del lugar de trabajo o los males derivados por el libre comercio que entiende al trabajo como un artículo de consumo. El desempleo se ha convertido en la mayor

⁴⁸ Denuncian un incremento, de ocho veces, de niños pobres dependientes de las Caridades Católicas, en cuatro años; también denuncian el liderazgo corrupto. Para un resumen, cfr. *Catholic International*, VIII, 1.

⁴⁹ “Vaincre la pauvreté”, 1996, en *La Documentation Catholique*, 1997, p. 273-89.

preocupación de las naciones desarrolladas, especialmente en Europa. Cuando los obispos intentan comprender por qué las estructuras macro-económicas producen desempleo, así como las actitudes finalmente responsables de dichas tendencias, recomiendan medidas prácticas de autoayuda para los trabajadores y participación en las decisiones de la producción y propiedad. Los sucesores de los apóstoles no están pensando en participación en términos estrictamente económicos, es también una cuestión de cobrar responsabilidad moral.⁵⁰ En palabras de los obispos franceses, los cristianos “tienen un papel participativo como ciudadanos al trabajar por la justicia con todos en el diálogo de la responsabilidad”.⁵¹

Los obispos de Nigeria escribieron acerca de los problemas de su país para decir que la causa subyacente es un problema moral y que los esfuerzos en la educación deben ser diseñados para *empoderar* a la gente y así liberarse ellos mismos de la miseria y para trabajar en su propio bienestar.⁵² Recomiendan medidas prácticas de participación y autoayuda para los trabajadores. Como lo establecieron los obispos de India, “la solución más efectiva para las masas de trabajadores del sector no organizado es organizarse, organizarse, organizarse”.⁵³ En este caso están hablando por los campesinos marginados que perdieron su tierra “tan pronto como la economía del dinero penetró en el área”. Son los más explotados de su sociedad, en ocasiones sin recibir ni siquiera la mitad del salario mínimo, a menos que estén organizados. Continúan expresando sus reservas en cuanto a los excesos de los sindicatos y resaltan la organización de estos trabajadores en empresas cooperativas. Así, la responsabilidad incluye la participación del

30

⁵⁰ Cfr. por ejemplo, *Work is the Key* de los obispos irlandeses, publicado en 1992 por Veritas, Dublin.

⁵¹ “Justice et solidarité”, 1992, n° 57, en *Documentation Catholique*, 1993, p 35-43.

⁵² Sugieren: orientación vocacional, educación para los adultos, programas públicos de instrucción, educación en los derechos humanos fundamentales, rehabilitación de los minusválidos y escuelas regulares con un fondo religioso y una base moral. “Comforting a Nation in Distress”, 1995, en *Catholic International*, 1995, vol. 6, n° 7, p. 326-8.

⁵³ *Statement of Catholic Bishops Conference of India on Unorganized Labor in India Today, on the Occasion of the 100th Anniversary of Rerum Novarum*, 1991.

trabajador en la propiedad y en la toma de decisiones. En algunos países, el episcopado local anima la formación de pequeñas comunidades cristianas como base de este tipo de organización y educación para las víctimas marginadas por la injusticia social.⁵⁴ Por ejemplo, en Kerela, la diócesis más grande de la India, más de 300 de estas comunidades se formaron en un año. La responsabilidad tiene también, para los obispos indios, esa familiar seguridad de la comunidad. “Donde el sentido del bien común y la solidaridad están ausentes —escriben— ahí los pobres no organizados sufren al máximo [...] la élite y aquellos que están en el poder, quienes en toda sociedad marcan el ritmo y conservan en su lugar las estructuras de la sociedad, son los responsables de este fracaso moral.”⁵⁵ La responsabilidad de los líderes a sus cargos, como las de los trabajadores al hacer su parte honesta y sinceramente, se debe tanto a un sentido de contribución al bien común como al reconocimiento de la contribución de nuestros conciudadanos. En este documento en particular, los obispos indios continúan haciendo una llamada a la prensa para exponer la explotación y la corrupción que están denunciando.

En septiembre de 1996, los obispos australianos emitieron un importante estudio/documento sobre la pobreza mundial, revisando lo aprendido en 30 años.⁵⁶ Ahondan en las causas estructurales de la pobreza con un detalle que rara vez se encuentra en documentos de la Iglesia, en el cual se habla del desempleo, los bajos salarios, el inadecuado acceso a servicios y recursos (tales como salud, educación, energía, agua, información, transporte), la opresión de mujeres y niños, las economías capitalistas desenfrenadas, las guerras y los conflictos generalizados, el racismo, la violación de los derechos humanos, el

31

⁵⁴ Este es el tema de los lineamientos de los obispos de Asia para el sínodo de Asia 2000, “Jesus Christ, the Savior, and His Mission of Love and Service in Asia”, en *Documentation Catholique*, 1997, p. 374-97. Los obispos de Tanzania representan a África cuando animan a las pequeñas comunidades cristianas “a reforzar la familia y elevar la moral” en “The Truth will Make you Free. Solidarity in Truth”, 1993, en *Catholic International*, IV, 12.

⁵⁵ *Statement of Catholic Bishops Conference of India...*, *op. cit.*

⁵⁶ “A New Beginning: Eradicating Poverty in Our World”, en *Catholic International*, VIII, 2, p. 67-91.

daño ecológico, las injustas relaciones comerciales entre naciones ricas y pobres, la concentración del poder y la propiedad en manos de unos cuantos y el estado de control total de las economías y sociedades. Critican las políticas de desarrollo del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial por separar el desarrollo económico del social. Su solución descansa en una participación de todos los sectores de la sociedad trabajando hacia el cambio estructural y personal en un acercamiento más holístico del desarrollo.

De esta manera, aparentemente existe un consenso construido por parte de las Conferencias episcopales del mundo en que, mediante la participación en solidaridad, la responsabilidad social obtiene su máxima expresión y su mejor camino para reparar las injusticias sociales. La solidaridad, como virtud cristiana templada por la subsidiariedad y el bien común, es el arma más efectiva —piensan— hacia una reestructuración de la sociedad en una civilización cristiana de amor. La aplicación de la solidaridad conduce al perfeccionamiento de las nociones de participación y responsabilidad, las cuales son esenciales para su comprensión. La Iglesia lo está llevando a cabo en todo el mundo; de esta forma se sustentan las consecuencias sociales de la dignidad para todos y la sociedad, finalmente, se humaniza.

32

Una espiritualidad de la vida económica

Toda la visión de la vida económica de los obispos se encuentra enraizada en la espiritualidad cristiana, y esto ha sido verdad, consistentemente, así en los últimos diez años como en los primeros cien. La espiritualidad está marcada por una dimensión pastoral más pronunciada aún que en las encíclicas papales. A diferencia de la predilección protestante por separar la vida pública de la fe, al reservarla para la intimidad de la conciencia individual, la Iglesia imagina la vida económica como integrada dentro de la espiritualidad de la persona entera, la sociedad entera como una fraternidad unida en Cristo, su cabeza. Esto significa que una espiritualidad individual tiene consecuencias

económicas y, similarmente, la forma en que la sociedad trata a las personas en lo económico tendrá consecuencias espirituales para cada actor humano de dicha sociedad. La observación de los obispos de Tanzania es paradigmática: “la única manera de salvar a nuestra nación de la calamidad de la perversión es que todos y cada uno tome parte en el trabajo del Espíritu Santo, quien está construyendo de nuevo las conciencias de todos”.⁵⁷ Sólo mediante la ayuda de una verdadera vida de oración –enseñan frecuentemente los obispos– los laicos serán capaces de ‘llenar el abismo’⁵⁸ que tan seguido separa los principios morales que guían la vida personal de las decisiones de la vida económica.

Gran parte de la moda en la discusión sobre los valores, de la cual hoy uno puede ser testigo en Europa y los Estados Unidos, refleja estas preocupaciones. Los obispos de Zaire sintetizan la profunda necesidad espiritual y la causa real de la solidaridad cuando afirman que “para consolidar hoy la paz y la fraternidad en nuestro país, a pesar de las múltiples causas de nuestros problemas políticos, económicos, sociales y culturales, la fuente de nuestra fuerza radica, sobre todo, en el refuerzo de nuestra unión con el Señor en la oración”.⁵⁹ La máxima de la doctrina social católica que versa sobre la familia como la institución más importante para aprender los valores espirituales, que hacen la solidaridad y la responsabilidad posibles, reverbera constantemente en los documentos episcopales. Los obispos peruanos, en forma lacónica, señalan lo anterior cuando ofrecen la manera esencial de resolver los problemas sociales del país: “ninguna medida contribuye más al cambio de nuestro país que incrementar el número de familias que eduquen y practiquen la solidaridad”.⁶⁰

⁵⁷ “The Truth will Make you Free. Solidarity in Truth”, en *Catholic International*, 1993, 4, n° 12.

⁵⁸ *Economic Justice for All*, n° 336.

⁵⁹ “Les Événements actuels et l’avenir du Zaire”, en *Documentation Catholique*, 1997, p. 270-2.

⁶⁰ “The Family: Heart of the Civilization of Love”, en *Catholic International*, v, n° 6, p. 270-2.

Los obispos hacen énfasis en temas como conversión, dignidad humana y opción preferencial por los pobres, todo derivado de este sentido de responsabilidad ante la eternidad, que debe hacer que toda persona comprenda que los bienes materiales de la tierra pertenecen a Dios mismo y que nuestro uso de ellos es sólo en calidad de guardianes temporales. De nuevo en Zaire, después de semanas de violencia, los obispos adaptaron la idea a un país en crisis: “Si en verdad deseamos salvar nuestra nación, debemos convertirnos todos y realizar actos concretos de caridad [...] en particular mirando por el respeto de la vida familiar, la práctica de la justicia y la caridad verdadera y fraternal.”⁶¹ Para trascender el oportunismo y el afán de lucro debe existir primero un sentido de temor de Dios, un sentido de un bien espiritual mayor que sirve más allá de la vida económica. Sólo entonces la economía se hará para el desarrollo integral de la persona y no la persona hecha para el crecimiento económico. En Camerún, los obispos cierran su carta pastoral sobre las causas de la crisis económica –después de citar las causas externas como la explotación del orden económico mundial y la deuda, y las internas, como la corrupción, la mala administración y fuga de capitales–, con una llamada ‘a la confianza en nosotros mismos’ y a la conversión. “Ni África ni Camerún están condenadas irremediamente. África –continúan– venció la esclavitud, venció la colonización: podemos vencer la crisis.” En forma muy parecida a la de sus hermanos obispos de América Latina, apelan a nuevas instituciones de solidaridad e interdependencia Norte-Sur “no basadas en el enriquecimiento y la dominación de unos ni en el empobrecimiento y opresión de otros, sino en la mutua promoción fundada en el bien común para todos”.⁶² En un documento tan largo como *Economic Justice for All*, los obispos de Zaire (desde 1997 República Democrática del Congo) destacan que, como plenos miembros de la Iglesia, los laicos participan por completo de su misión y son enviados para ser “presencia de la Iglesia en el mundo, testigos de la caridad y apóstoles del

34

⁶¹ “Save the Nation”, 1993, en *Catholic International*, 1993, IV, n° 6, p. 276-8.

⁶² “Les causes de la crise économique”, en *Documentation Catholique*, 1990, p. 706-14.

amor al prójimo en la familia, en el medio laboral y en las numerosas responsabilidades sociopolíticas”.⁶³ El reto es sintetizar los valores espirituales con los sociales y económicos, como lo proclama enfáticamente la Conferencia Episcopal de Zaire: “fracasar en la atención de las responsabilidades terrenas es fallar en el amor del prójimo, y aún más, en el amor a Dios mismo”.⁶⁴ En África, en donde el sentido de lo sagrado y lo profano no se encuentra separado como en Occidente, tal vez los obispos tengan mucho que decir sobre llenar el abismo entre el mundo y la cristiandad.

La espiritualidad de la vida económica es verdaderamente el motivo preponderante de casi todas las intervenciones episcopales en el debate público. Conversión, familia, dignidad de la persona humana y fraternidad en la solidaridad son las soluciones espirituales a las que los obispos reiteradamente exhortan a sus fieles. Lo anterior es precisamente tan verdadero hoy en día como lo ha sido a lo largo de la historia de sus intervenciones. En palabras de los obispos de México, volviendo al tema en su documento plenario del 2005, “estamos convencidos de que aceptar a Jesucristo sincera y fielmente transforma corazones, familias y sociedad”.⁶⁵

La conversión a la que constantemente llaman a sus sociedades es de amorosa responsabilidad. Cada institución, cada líder, cada trabajador y cada miembro de familia tiene un papel que desempeñar, y qué mundo tan distinto sería si todos lo realizáramos con la responsabilidad en la solidaridad por la que los obispos ruegan.

35

Nuevas tendencias

En los casi diez años desde que mi primer artículo fuera publicado y este extenso proyecto de investigación concluyera, han aparecido

⁶³ “Le chrétien et le développement de la nation”, 1988, en *Documentation Catholique*, 1989, n° 152, p. 885-913.

⁶⁴ *Idem*, n° 153.

⁶⁵ Mensaje de la LXXIX Asamblea Plenaria de la CEM, Lago de Guadalupe, Cuautitlán Izcalli, México, 8 de julio de 2005.

36 varias tendencias que hay que señalar. La primera es el cambiante papel de las Conferencias episcopales. Existe una nueva forma de organización en la Iglesia católica –y esta investigación podría ser considerada como una parte importante de dicha historia–, puesto que una de sus principales funciones es responder a la sociedad en la cual se vive con una voz más concertada que la de un obispo en particular. Las Conferencias están mejor preparadas que los documentos romanos universales para ocuparse de aspectos concretos de los problemas sociales, para organizar una respuesta, para colocarse a la vanguardia nacional y para dialogar con sus sociedades particulares. En *Octogesima adveniens*, (1971) Paulo VI llamaba a las iglesias locales a “analizar con objetividad la situación propia de su país” (¶ 4). Paulo VI y los padres del Concilio Vaticano II entendían a las Conferencias episcopales como medios para nutrir el necesario acercamiento multifacético para el mundo moderno, cada vez más pequeño, para atender aspectos doctrinarios y disciplinarios de una Iglesia católica, si bien universal, cada vez más localmente inculturalizada. La segunda tendencia es el desarrollo de los asuntos de justicia social que estas iniciativas enfrentan en todo el mundo, particularmente como resultado de las influencias de la globalización. Me ocuparé de ciertas regiones del mundo y de su desarrollo desde 1998, en un intento de poner al día algunos aspectos de esta investigación.⁶⁶

Comisiones en vez de documentos

Hace varios años el cardenal Jan Schotte, de la curia vaticana, cuyo papel era coordinar los sínodos de los obispos para el jubileo y lo que subsiguiese, se dirigió al equipo diocesano del obispo de San Diego, Robert Brom, cuando yo era miembro de dicho equipo. Durante su

⁶⁶ Quisiera agradecer a mis amigos del Instituto Tecnológico Autónomo de México por su colaboración en esta traducción y puesta al día, especialmente a Carlos McCadden, Jefe del Departamento de Estudios Generales, quien formara parte del equipo científico original en Suiza.

discurso, el funcionario belga de la curia destacó que todos los obispos estaban escribiendo demasiados documentos; fue una clarísima señal de que los burócratas del Vaticano no estaban contentos con la profusión de actividad de las Conferencias episcopales que esta investigación tenía como objetivo. No cabía duda de que un contingente de obispos de varias Conferencias episcopales del mundo compartían el mismo sentimiento. Esto tal vez explica, de forma anecdótica, la evidencia del descenso en la publicación de documentos oficiales sobre justicia social escritos por los obispos del mundo, que parece haber disminuido de su cúspide de cerca de 200 por año a finales de los ochenta y principios de los noventa. El problema de generar documentos frecuentemente escuchados en conferencias, en conjunto con esta investigación, fue que nada parecía cambiar. India es un ejemplo de lo que parecía que, en cambio, estaba sucediendo. La Conferencia de Obispos Católicos de la India (CBCI por sus siglas en inglés) creó una oficina permanente, la Comisión para la Justicia, la Paz y el Desarrollo, en 1989, para enfrentar los asuntos sociales de la India, con un *lobby* político que vigilaba los proyectos de desarrollo en conjunto con su diócesis y una multitud de otras actividades, las cuales incluyen aún la investigación de temas sociales para decisiones políticas. En 1990, el resultado de estas reuniones no fue escribir otro documento sobre las urgentes necesidades del cuidado de la salud en India sino crear una comisión para ello. Las discusiones se convirtieron en diseño de estrategias más que en grandes documentos acerca de las injusticias de su sociedad. La CBCI creó también un chispeante sitio web,⁶⁷ que registra más de un millón de entradas al año y que, probablemente, es una forma mucho más efectiva de comunicar el mensaje que los documentos. La Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales estuvo publicando, desde el 2003, *The Catholic Public Policy Digest, Promoting the Common Good in Public Life* como una forma activa de ejecutar la doctrina social católica. Su sitio web ha favorecido el multifacético trabajo de un amplio espectro de grupos que colaboran con la

⁶⁷ www.cbcsite.com

Conferencia episcopal en torno a la justicia social. Destacan varias contribuciones, además de documentos de la conferencia, incluyendo tanto trabajos de los obispos como de los investigadores.⁶⁸

En poco tiempo, las Conferencias episcopales parecen haber virado hacia una mayor concentración en coordinar su solidaridad en programas e iniciativas y menos en documentos. Están encontrando formas de utilizar el internet tanto para promover la acción social como para comunicar sus enseñanzas. Esto representa un acercamiento más pastoral, pragmático y apropiadamente local a las injusticias sociales. Lo anterior, en efecto, levanta en forma paralela algunas preguntas en torno a qué autoridad tienen estos documentos y si la Conferencia episcopal colocará una nueva autoridad intermediaria entre Roma y el obispo de una diócesis.

Brasil

La Iglesia de Brasil ha sido llamada la más progresista del mundo por su apoyo a la dignidad humana y a los derechos humanos.⁶⁹ Desde su fundación por dom Hélder Câmara en 1952 –la primera en su tipo en América Latina– la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil ha buscado participar en el cambio social, muchas veces bajo acoso tanto desde dentro como desde fuera, apoyando un acercamiento reformista *via media* entre el socialismo y el capitalismo.⁷⁰ De ser identificada como la Iglesia oficial, con resonancias coloniales, sobrevino un giro

38

⁶⁸ Véase el sitio web de la Conferencia Episcopal de Inglaterra y Gales: <http://www.catholic-ew.org.uk/nav/global.htm>.

⁶⁹ Cf. Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*, 1986, Stanford Univ. Press, parte III.

⁷⁰ Para una historia de dicha Conferencia, véase el capítulo 4 de la tesis de Iain Stewart (Harvard), *Liberation Theology, The Catholic Church and Democracy: An Examination of the Reception of Democracy as a Political Theory in Brazilian Liberation*, 1996, UMI Dissertation Services Ann Arbor, MI. Véase también la historia del quincuagésimo aniversario de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (2002/08/23. A-N.628), “Leitura socio-pastoral da Igreja no Brasil” (1960-2000) en <http://www.cnb.org.br/estudos/encar642.html>.

paradigmático cuando cierto número de sacerdotes activistas fueron asesinados a inicios de la década de 1970 y surgió una era de represión por parte del régimen de la junta militar de Brasil. Durante veinte años de dictadura brasileña la Conferencia experimentó una conversión cultural: de proclamar el Evangelio como un discurso teórico a abogar por los pobres, comprometida en la acción social en servicio de los mismos. Su misión de ser ‘voz de los sin voz’ (*voz dos sem voz*) los llevó a mayores actividades y no sólo a enfrentar un amplio espectro de asuntos sobre justicia social. A principios de 1991, una ‘Campanha da Fraternidade’ anual centró a la Iglesia de Brasil en temas como trabajo, deuda externa, reforma agraria y derechos de las minorías, dando como resultado importantes movimientos populares mediante comunidades eclesiales de base y organizando movimientos políticos desde los estratos sociales más bajos. Durante el año siguiente, la Acción Católica promovió el tema anual, siguiendo la metodología de ver-juzgar-actuar. Se creó un plan pastoral quinquenal llamado *conjunto* para concretizar la acción social de la Iglesia en todas y cada una de las 41 arquidiócesis y 205 diócesis. De esta forma la Iglesia se convirtió en una poderosa fuerza social en un país de ‘resistencia profética’⁷¹ en el que el 74% de la población se llama a sí misma católica. Una práctica similar se emplea en la *Campanha de Desarmamento* y en la *Campanha de Evangelização* de la Conferencia.

La Conferencia tiene una de las más desarrolladas panoplias para la promoción de la justicia social de cualquier Conferencia episcopal del mundo, con investigación activa que regularmente saca a la luz estudios sobre sociedad civil y justicia social. Tiene 16 comisiones de las cuales al menos seis se dedican a los varios aspectos de la justicia social. Desde 1967 ha entregado los premios ‘Margarita de Plata’ a las películas y a los artistas que generen un diálogo para transformar los valores cristianos de la sociedad brasileña. Se mantiene activa en

⁷¹ *A Caminhada da Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) Reflexoes Historicas*, por el P. Virgilio Leite Uchôa, Brasília Comissão Brasileira de Justiça e Paz, 16 Abril 2001. <http://www.cnbb.org.br/estudos/cehila.doc>

la publicación de documentos, tiene también un sitio web,⁷² y juega un papel constante en el debate público de Brasil. Como en India, los obispos de Brasil han añadido a sus documentos otras versiones del activismo y han abierto o expandido oficinas permanentes como un acercamiento multifacético para ser levadura de la justicia en su sociedad.

Asia

En 1995, en la Federación de Conferencias de Obispos de Asia, la sexta asamblea plenaria –asambleas que se realizan cada 5 años– revisó los últimos 25 años de su apostolado desde sus inicios. Como fe perteneciente a una minoría –salvo en Filipinas– la Iglesia de Asia opera utilizando un distintivo y deliberado diálogo en tres frentes: con las muy diversas fes, culturas y con la multitud de asiáticos pobres. Pero la contribución única de la Iglesia católica, según ellos mismos, ha procedido de la espiritualidad cristiana que camina de la mano, en la compasión y la humildad, con todos los pueblos de Asia “mientras ellos sufren y luchan por una vida humana mejor”. Suponen que el empuje completo de tantos años de preocuparse por problemas sociales y económicos motiva a las iglesias de Asia hacia una “nueva forma de ser Iglesia” comprometida en llegar a ser una “comunidad de comunidades” y un “signo creíble de salvación y liberación”.⁷³ En la siguiente línea de la reflexión sobre su historia, humildemente

40

⁷² www.cnbb.org.br

⁷³ Sexta asamblea plenaria de la FABC, documento final, “Christian Discipleship in Asia Today: Service to Life”, 1995, Manila, Filipinas. Publicado en www.ucanews.com/html/fabc/95.htm (el sitio web de la FABC reconoce a Stephen Bevans, SVD como autor). El arzobispo Stephen Hamao, presidente del Consejo Pontificio para la Pastoral de Migrantes e Itinerantes resume el mensaje esencial de “la nueva forma de ser Iglesia”. “Durante 30 años de historia de la FABC –dice– los obispos de Asia insisten en nuestra forma de ser Iglesia en Asia como un triple diálogo: diálogo vivo con los pobres, con las culturas y con las religiones. No creemos en la imposición ni en la insistencia, sin importar qué tan convencidos estemos. En otras palabras, no creemos en el monólogo. Dios es diálogo, relación, comunión.”

confiesan que, a pesar de los avances en verdad excelentes hacia esas metas, aún se encuentran lejos de ser realizadas. Han denunciado fuerzas de muerte en el trabajo en Asia durante estos años, incluyendo el cómo la economía global es gobernada por las fuerzas del mercado en detrimento de las necesidades reales del pueblo, la vulnerabilidad de los migrantes y refugiados, y el dolor de la explotación de los trabajadores, especialmente el de los niños. Confían en una visión asiática de la vida que procede de una herencia viva de tradiciones culturales y religiosas, que encauzan a las generaciones pasadas como recurso para una respuesta contemporánea. Mostrando cuánta justicia social ha habido detrás de todos estos esfuerzos en los últimos 25 años, articulan una visión de la vida que une con la creación toda a los distintos pueblos de Asia en dignidad, compasión y solidaridad, en una comunidad de vida como fruto del desarrollo integral. “Para nosotros vivir es vivir con integridad y dignidad, en paz y justicia, en libertad y participación, en reciprocidad y complementariedad. Es vivir en sencillez y amistad.”⁷⁴ Describen una misión de solidaridad en oración con la Trinidad, porque esto “tocará una cuerda en el corazón de Asia, en donde las tradiciones de espiritualidad y oración abundan”. Explican el tema del diálogo como el gran eje de la teología asiática en torno a la justicia social y lo vinculan con la solidaridad en una visión de esperanza cristiana:

Con nuestros hermanos y hermanas asiáticos, nos esforzaremos por sostener la comunión entre los pueblos de Asia que están amenazados por las deslumbrantes inequidades económicas, sociales y políticas. Con ellos exploraremos caminos para utilizar los dones de nuestras diversas religiones, culturas y lenguas para lograr una más rica y profunda unidad asiática. Construiremos puentes de solidaridad y reconciliación con gente de otras fes y uniremos nuestras manos con todos y cada uno formando una verdadera comunidad de creación”. (14.2)

⁷⁴ *Ibid.*, párrafo 10.

Cinco años después (enero del 2000), en su séptima asamblea plenaria con el tema “A renewed Church in Asia: A mission of Love and Service”, el tópico principal fue “la globalización, que sin regulación por normas éticas y jurídicas, incrementa los millones de personas que viven bajo la línea de pobreza”. Encuentran que la globalización acelera la secularización en Asia y nutre el extremismo fundamentalista. A la par, los obispos celebran la liberación del colonialismo en Asia en el último siglo y se lamentan de que los gobiernos corruptos, la creciente concentración de la riqueza en manos de unos cuantos y la ‘reestructuración’ económica internacional estén causando grandes penalidades en todo el continente. Entienden la urbanización y el deterioro del medio ambiente como resultado de las fuerzas económicas globales. Sienten que hoy los retos políticos y sociales son tan enormes y complejos que no pueden ser tratados con éxito en forma separada. En vez, promueven en dicho documento lo que denominan una respuesta ‘integrada’ de la Iglesia, conjuntamente con el resto de la sociedad. Llaman a un acercamiento familiar en dos puntas de lanza como respuesta a las fuerzas de la globalización: primero, el establecimiento de más comunidades eclesiales de base con mayor participación y colaboración a todos los niveles dentro de la Iglesia; segundo, el ‘triple diálogo’ con la cultura, las otras religiones y con los pobres –‘una nueva forma de ser Iglesia’.

42

Esta reunión fue notable también porque fue la primera después del sínodo de Asia en 1998, y tuvo lugar justo dos meses después de la promulgación de *Ecclesia in Asia*, de Juan Pablo II. En el documento final, los obispos se mostraban notoriamente silenciosos con respecto a la exhortación del pontífice en cuanto a que la Iglesia de Asia evangelice primeramente proclamando a Jesucristo como único salvador del mundo. En cambio, enfatizaron la importancia de ser testigos suyos. Tenían la directiva papal en mente cuando respondieron con la característica sutileza asiática: “Estamos comprometidos en salir de la asiaticación de la Iglesia en Asia”, lo cual incluye –explicaban– abrazar cada vez más los valores asiáticos tales como un profundo sentido del espíritu, la armonía y un acercamiento holístico e inclusivo a la vida

de la Iglesia en la enorme sociedad asiática. Thomas Fox consignó en el *National Catholic Reporter*—un semanario norteamericano católico independiente— que en esta reunión los obispos expresaron su frustración ante la aparente incapacidad romana de entender su contexto como iglesia minoritaria, donde dicho método de proclamación sería suicida, especialmente en los países de mayoría musulmana.⁷⁵ Tal vez fue más ilustrativo que el cardenal Joseph Tomoko —prefecto de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos— representando al Vaticano dijo a la asamblea en su apertura que “su primer deber era el análisis de *Ecclesia in Asia*”. Los obispos, simplemente ignorando los comentarios del enviado vaticano, cambiaron de tema y en cambio hablaron de globalización y de su trabajo sobre la vida del Evangelio en Asia en los últimos 30 años, lo cual era lo que consideraban su real y apremiante deber.

El papel de las Conferencias episcopales

Los documentos mundiales de las Conferencias episcopales se encuentran en evolución en la vida y ejercicio de una Iglesia más global e intercultural que nunca. Su historia es un capítulo de la Iglesia en el mundo moderno que se está volviendo menos eurocéntrico, al madurar muchas regiones del mundo que otrora fueran tierras de misión, aportando su propia teología, con sus propios obispos y experimentando la vida cristiana nacida de sus propias culturas. Los mil millones de católicos del mundo son muy diversos culturalmente y, al mismo tiempo, están unidos. Si Phillip Jenkins está en lo correcto, al tornarse más global el cristianismo, su centro se volverá hacia el mucho más populoso Sur en los próximos 50 años.⁷⁶ Al sentirse este aumento de influencia de otros pueblos católicos, ha aparecido la

⁷⁵ Thomas Fox, corresponsal y editor del *National Catholic Reporter*, 25 Feb. 2000. <http://www.sedos.org/english/fox.htm>

⁷⁶ Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 2002, Oxford University Press.

necesidad de definir su papel, que sin duda se ha intensificado con el establecimiento y la organización de las Conferencias episcopales, producto de las cuales han sido los documentos sobre temas socio-económicos de sus países, regiones y del mundo. Con el cambio del mundo la Iglesia católica está ya adaptándose a un acercamiento más variado y matizado sobre los temas sociales universales, lo cual está surgiendo espontáneamente de sus trincheras. El trabajo de aplicar el Evangelio a la vida moderna sigue siendo un gran reto y el uso de documentos continúa siendo una estrategia para incidir en las políticas, así como en el trabajo, más práctico, de las comisiones, campañas, oficinas, *lobbies*, comunidades eclesiales de base, programas y parroquias locales.

Este trabajo continúa en todo el mundo; yo espero que el renovado financiamiento para esta investigación en la Universidad de Friburgo, en Suiza,⁷⁷ junto con el Instituto Internacional Jacques Maritain, encontrará más colaboradores ahora, una década después de su conclusión. Su tarea será digitalizar los archivos de los 100 años de documentos de las Conferencias episcopales y utilizar internet para permitir la participación de los frutos, de forma mucho mayor, en este constante perfeccionamiento de la doctrina social católica en todas las regiones del globo y con todos los que estamos tratando de entender nuestro mundo, que cambia con tanta rapidez, para ser una fuerza de solidaridad global.

44

⁷⁷ La investigación ha sido reinstalada hace un año solamente, pero con un centro renovado que lleva el mismo nombre original: Centre International de Documentation et de Recherches en Ethique Sociale Chretienne. Su sitio web es <http://www.unifr.ch/cidresoc>.

FUNDAMENTOS ÉTICOS DE LA CAPABILIDAD DE AFILIACIÓN*

*Mathias Nebel***

Introducción

La identidad propia constituye, sin lugar a dudas, una de las preguntas más complejas a la cual se enfrentan las sociedades que han asumido el paradigma pluralista y democrático. Parte de esta complejidad surge de la multiplicidad de instancias donde ha de ser redefinida: responder esta pregunta le toca tanto al individuo como a las distintas comunidades educativas, empresariales, sociales que conforman una sociedad. Por ende, surge al mismo nivel del Estado-Nación, frecuentemente de manera conflictiva y con escasos resultados. La dificultad no se limita así a la simple construcción de una identidad particular, sino que esta 'identidad particular' ha de integrar identidades diferentes (afiliaciones o pertenencias diferentes).

La lancinante cuestión de la identidad de los pueblos indígenas en México puede ilustrar esta primera afirmación. La conquista unificó como indígena todo lo que no era español, encubriendo la diversidad cultural de las distintas naciones precolombinas bajo el repudio o la subordinación de sus formas de expresión a la cultura europea. En pocos

45

* Se ha guardado en español el neologismo inglés creado por Amartya Sen, *capability*, crisis entre *hability* y *capacity*. Las traducciones españolas, de manera indebida, han popularizado la traducción de *capability* por 'capacidad'. Esta traducción es incorrecta y ha generado un sinnúmero de equivocaciones en la lectura de Sen.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

años, la cultura española logró imponerse como el vínculo de expresión privilegiado, cuando no único, creando un barniz cultural fingiendo unidad sobre una diversidad que, 500 años después, ni se ha perdido ni se ha extinguido. ¿Quiénes son? Ningún miembro de las comunidades indígenas puede escapar a tal pregunta: su lengua, sus tradiciones, su forma de vida difieren aun más de la cultura mestiza que ésta de las culturas europeas. La pregunta tiene además un fuerte matiz trágico. ‘No seas indio’, ‘no te hagas el indio’, ‘no te comportes como indio’; tildar a alguien de ‘indio’ en México es todavía uno de los insultos más serios que se pueden hacer, cuando verdaderamente se intenta herir a otro. Bajo esta perspectiva, la pregunta de la identidad para muchos indígenas es vivida como una elección, resuelta generalmente por la negación y la ruptura con esta identidad propia y la decisión de acomodarse al modo de vida mestizo, o al menos aparentarlo. Este ejemplo pone de relieve la existencia de una posible elección o decisión en cuanto a una identidad cultural, pero muestra asimismo su carácter trágico. Tal decisión suele implicar una ruptura con las raíces profundas de nuestra identidad personal, mientras lo que se escoge a cambio pocas veces reemplaza los espacios abiertos en nosotros por esta renuncia. Sangra la herida y algo se pierde indudablemente en este pasaje. No ha de hablarse de un genocidio cultural, sino de una pérdida de cultura; la nueva identidad se forja de manera aleatoria con lo que la cultura dominante, así como el mercado, venden de sí mismos. Los espejismos acrílicos de esta construcción resultan en identidades pobres, insoportablemente superficiales e incapaces de encontrar en sí mismas los recursos para afrontar las vicisitudes de la existencia.

Así, se desvela el papel central jugado por el sujeto en las cuestiones identitarias. La complejidad de la pregunta moviliza ciertamente una pluralidad de elementos –históricos, culturales, económicos, sociales, políticos, etc.– pero éstos se ven unificados en una *reconstrucción* operada por el sujeto que se plantea esta pregunta. La pregunta de la identidad pertenece finalmente a *quien* se la hace y la respuesta tiene y da sentido en primer lugar para el sujeto mismo. No hay por lo tanto una respuesta única y mucho menos objetiva a la pregunta ‘¿y quién soy yo?’

Este artículo quiere, sin embargo, agregar un segundo nivel de complejidad al primero. En la última década, las cuestiones de desarrollo y de justicia social han sido relacionadas de manera siempre más frecuente al hecho cultural.¹ No parece posible hacer abstracción de la cultura –de las identidades culturales de una comunidad– tanto en el diseño de políticas de desarrollo como en cuestiones prácticas de justicia social.

Un lazo teórico entre estas dos preguntas (identidad y desarrollo/justicia) ha sido recientemente propuesto dentro del enfoque de capacidades humanas.² Investigando los factores de heterogeneidad de preferencias individuales, Amartya Sen presenta la importancia de la identidad como objeto de elección. Contrastando una concepción comunitarista de la identidad como ‘dada’ y ‘ya existente’ que el individuo sólo ha de descubrir y reconocer, Sen afirma que la identidad es múltiple y objeto de una posible elección. La identidad sería, por lo tanto, un elemento más de la concepción que Sen propone de la preferencia individual como “la vida que uno tiene razones para valorar”.³

¹ UNESCO, *Change in continuity: concepts and tools for a cultural approach to development*, 2000, Paris, Unesco Press; S. Schech, *Culture and development: a critical introduction*, 2000, Oxford, Blackwell.

² “Lo que traduce antes que todo la capacidad es la libertad de realizar funcionamientos de valores. Se concentra directamente sobre la libertad misma y no sobre los medios de realizarla, e identifica las alternativas reales que tenemos delante de nosotros. En este sentido, se puede ver en la capacidad un reflejo del ‘espesor concreto’ de la libertad. En la medida en la cual los funcionamientos son constitutivos del bienestar, la capacidad representa la libertad de ‘realizar el bienestar’ del cual dispone una persona” (A. Sen, *Inequality Reexamined*, 1992, Oxford, Oxford University Press, p. 66). “La capacidad representa las diversas combinaciones de funcionamientos que indican que un individuo es libre de llevar tal o cual tipo de vida” (*ibid.*, 79). “Para desenredar este nudo de ideas, he aquí una primera observación: la capacidad es definida por medio de las mismas variables focales que los funcionamientos, todo punto representa un ‘n-uplet’ de funcionamientos. La capacidad es un conjunto de ‘n-uplet’ de funcionamientos posibles para una persona, que elegirá uno y solo uno de éstos [...] Una combinación de funcionamientos es un punto en este espacio y la capacidad un conjunto de estos mismos puntos” (*ibid.*, 78).

³ A. Sen, *Reason before Identity*, 1999, Oxford, Clarendon Press; *The argumentative Indian: writings on Indian History, Culture and Identity*, 2005, London, Penguin Books; *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, 2006, London-New York, W.W. Norton & Company.

Este artículo quiere indagar en la relación teórica entre identidad y capacidades. Las dos primeras partes proponen aproximaciones filosóficas al concepto de identidad. La tercera examina de manera crítica la noción de identidad promovida por Amartya Sen dentro de su enfoque de capacidades. La última parte replantea la relación ética entre los conceptos de identidad y capacidades humanas, desde una relectura del concepto de ‘afiliación’ de Martha Nussbaum.

I. Identidad: prolegómenos

La cuestión de la identidad es un planteamiento filosófico antiguo. Dedicar algunas líneas a estos orígenes remotos de la pregunta puede revelarse provechoso.

En el alba del discurso filosófico griego, la pregunta de la identidad es un problema epistemológico que implica el reconocimiento de una categoría fundamental de la lógica: el principio de identidad y diferencia. Efectivamente, el conocimiento humano procede por comparaciones. Algo se conoce por diferenciación con lo que lo rodea. Cualquier afirmación o predicado implica necesariamente una diferenciación anterior o simultánea con otras afirmaciones o predicados diferentes. La individualidad de una cosa o de un predicado supone que se ha comparado y encontrado ‘diferenciable’ de otros. En una palabra, se trata de la capacidad humana de identificar algo como uno y único, a pesar de su difracción en el tiempo (pasado/futuro) y en el espacio (movimiento/aparición-desaparición). Afirmar la identidad es, finalmente, afirmar la mismidad de una cosa o de un predicado.

Una de las aplicaciones más antiguas y pertinentes de este principio epistemológico se da en el ámbito antropológico. Aplicado al hombre da cabida a un descubrimiento mayor: el hecho de la conciencia propia. Hay en mí un ‘otro que yo’ con el cual puedo entablar un diálogo interior. La reflexión humana es capaz de establecer una distancia consigo misma para tomarse como objeto de su propia investigación. ‘Yo’ soy quien me considero a ‘mí mismo’. Si esta consideración fuese

una intelección completa y perfecta de uno mismo, el hombre sería transparente para sí-mismo. Pero precisamente no es el caso: yo soy para mí-mismo un enigma siempre por descifrar. Así, lo que preside al diálogo interior que lleva el hombre consigo mismo es el reconocimiento de su persona como una y misma: éste que pienso, con sus luces y sus sombras, éste también soy yo.

Las semejanzas y discrepancias entre el 'objeto' de la investigación y 'quien se investiga' como objeto es uno de los tópicos de la psicología y de la filosofía contemporánea (volveremos sobre este punto en el primer apartado así como en el último). Sólo subrayaremos ahora dos aspectos centrales. (1) El alcance epistemológico de la pregunta de la identidad del sujeto que se piensa: el punto focal de nuestra percepción, conocimiento y capacidad de interacción con el mundo pasa por el lente de la respuesta dada a la identidad propia. (2) La identidad propia es una pregunta abierta, constante; la respuesta no es ni definitiva ni objetiva; se trata de una *constructio*, de un artefacto elaborado en respuesta a la pregunta '¿y quién soy yo?'.

Ahora bien, esta distancia entre 'yo' y 'yo-mismo' está abierta, a nuestro parecer, a lo largo de tres aspectos de nuestra condición humana. (1) El primero está constituido por la existencia del otro (*human fellow*) como condición necesaria de mi propia percepción. (2) El segundo consiste en la difracción entre 'yo' y 'yo-mismo' causada por el fluir del tiempo. (3) Finalmente, la distancia está causada por la extensión de nuestro espacio de realización. De estos tres aspectos centrales, trataremos de manera detenida los dos primeros, siendo el último asimilable al segundo en lo que trata este artículo. En breve, he aquí las intuiciones que estructuran este trabajo.

A) La posibilidad misma del juicio de identidad propia implica una aprehensión simultánea de 'otros que yo'. Efectivamente, la posibilidad de identificarme como uno, único y mismo, requiere que me diferencie simultáneamente de 'otros que yo'. No puedo identificarme como humano sino por la comparación con otros humanos; no puedo decir 'yo' si no he reconocido anteriormente a 'otros como yo'. La toma de conciencia de nuestra condición de pluralidad humana no es por lo

tanto posterior a la conciencia propia, como lo querría Descartes, sino simultánea. Desde esta aserción fundamental dos sendas pueden ser recorridas: la primera nos lleva hacia el territorio de una ética, donde esta relación noética al otro da paso al reconocimiento ético del otro como ‘otro yo’;⁴ la segunda nos encamina a una antropología filosófica que desarrolla las consecuencias de esta condición de pluralidad sobre el pensar y el actuar.⁵ Sólo nos interesara aquí la segunda senda, a la cual dedicaremos el próximo párrafo. Que sea ahora suficiente constatar que la percepción, la construcción y el juicio de identidad propia son tributarios de nuestra condición de pluralidad y, por lo mismo, de la configuración del convivir humano que nos toca vivir.

B) El segundo aspecto –la distancia creada entre ‘yo’ y ‘yo-mismo’ por el fluir del tiempo– es uno de los aspectos más obvios y al mismo tiempo más complejo de la identidad propia. Efectivamente, la primera respuesta dada a quien me pregunta quién soy será una historia. Contaré mi infancia, los momentos y decisiones que han sido claves en mi vida, los acontecimientos que me impactaron, las circunstancias que me impulsaron en una u otra dirección, mis éxitos, y, si estoy en confianza, también mis fracasos y el lado más oscuro de mi vida. Esta identidad ha sido llamada ‘narrativa’ por Paul Ricoeur.⁶ En respuesta a la pregunta ‘¿quién eres?’ el hombre habitualmente empieza por reconstruir una historia –la suya– como si estos hechos y estas circunstancias pasados fuesen capaces de contestar la pregunta ‘¿quién eres ahora?’.

El carácter habitual de la respuesta y su validez fundamental surgen de nuestra experiencia del tiempo. El individuo constantemente debe integrar la transformación que opera el fluir del tiempo en él y reconocer en este adulto que ha llegado a ser el niño que era. Este cambio constante requiere que uno sea capaz de reconocerse como uno y

⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, Paris, Seuil.

⁵ H. Arendt, *The Human Condition*, 1958, Chicago, Chicago University Press; *The Life of The Mind: Thinking*, 1978, London, Secker and Warburg.

⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit: le temps raconté*, 1985, Paris, Seuil. C. Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

mismo a pesar del tiempo, es decir, capaz de reconstruir / re-inventar una unidad de continuidad a través del tiempo y a pesar del tiempo. Esta *duración en la cual me imagino y me inscribo*, este *advenir en el cual me reconozco*, esta *continuidad que me define* es mi historia, reconstruida desde el momento presente.⁷ La cuestión de la identidad humana no puede prescindir de la temporalidad humana (historia personal, historia colectiva).

II. Yo y el otro: construcción de la identidad

1. *La identidad propia como proceso creativo de integración de la multiplicidad en una unidad*

Nuestra identidad es dinámica. La respuesta por ser una reconstrucción constante de la identidad efectivamente cambia; a cada tiempo y lugar corresponderá una respuesta ligeramente diferente. Pero que esto no nos induzca a pensar que la identidad carece de continuidad y se pierde de forma irremediable en una insuperable multiplicidad. Al contrario, la respuesta sólo puede ser una a la vez. Y por varios motivos: *ontológico*: el sujeto que hace la pregunta es uno y único (ser y existencia); *psicológico*: habitualmente la integración psicológica del 'yo' no tolera una multiplicidad de identidades (esquizofrenia); *epistemológico*: la exigencia lógica de no contradicción nos impone mantener una coherencia en la construcción de nuestra identidad; y finalmente *social*: la responsabilidad que se exige del sujeto implica que éste pueda reconocer como suya la diversidad de acciones que emprende. Tenemos, por lo tanto, que mantener dos cosas: (1) la identidad es, a la vez, una *construcción compleja*, que integra una gran diversidad de elementos y cambia con el tiempo, y (2) una *determinación o respuesta inmediata, una y única*, que nuestra psicología y nuestra inserción en un mundo estructurado exige de nosotros. En

⁷ H. Bergson, *Durée et simultanété*, 1968, Paris, PUF; *Matière et mémoire*, 1965, Paris, PUF; E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1969, Haag, M. Nijhoff.

una fórmula más concisa: pluralidad de elementos, unidad de integración. Esta integración en un *continuum* de los elementos conforma la identidad propia y se puede analizar como un proceso permanente de re-construcción propia.

El psiquiatra Heinz Kohut propugna precisamente una teoría del *self* (yo) como proceso de construcción.⁸ Sus trabajos sugieren la *capacidad de proyectarse* como el eje central de este proceso. Para que una persona pueda construir su identidad, sería esencial que disponga de los recursos psicológicos necesarios para crear una ‘representación de sí-mismo, por sí-mismo’ (*self representation*), así como la capacidad de tener y mantener una ‘imagen propia’ (*self image*). La auto-estima (*self esteem*) depende evidentemente de la existencia efectiva de estas capacidades básicas, pero se sustenta esencialmente en la cualidad alcanzada de la ‘imagen propia’. Sólo una representación de sí-mismo que alcanza a crear una *cohesión propia* (*self cohesion*) y una *continuidad propia* (*self continuity*) permite al sujeto tener y mantener la auto-estima de sí-mismo. Kohut resalta así la necesidad de un punto interior de comparación como premisa a la construcción de la identidad propia (*self structure*); un polo de comparación constituido, a su parecer, por una *proyección idealizada* del ‘self’ contrastada con el funcionamiento habitual de la persona en su medio ambiente.⁹ El ‘self’ se ‘encuentra’, por lo tanto, en la posibilidad que tiene la persona de asumir de manera coherente, continua, estructurada esta tensión entre realidad y proyección idealizada; es decir, en imaginarse como un proyecto posible, congruente con lo que soy, lo que quiero y puedo llegar a ser.

Ya Aristóteles, al investigar la capacidad de representación humana (*mimesis*), resaltaba que los criterios eran ‘lo necesario y lo verosímil’

⁸ H. Kohut, *The analysis of the self: a systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*, 1971, London, Hogarth.

⁹ Kohut se inscribe en la tradición de la psicología freudiana del ‘ego’, aun si difiere fuertemente de ella. Así, asume la idea de un ‘super-ego’ como resultado de la idealización de sí-mismo, vinculada con nuestra auto-representación ética. Esta proyección idealizada sirve de contraste a un ‘ego’ esencialmente dedicado al manejo de la realidad.

fijando los límites a los posibles imaginables. La mimesis humana, afirma Aristóteles, *no plantea lo que ocurre en la realidad actual, sino lo que pudiera ocurrir dentro de lo que es necesario y verosímil*.¹⁰ La norma, la regla a la cual ha de dirigirse una construcción sostenible de la identidad propia, será la *necesidad* –impuesta por nuestra condición humana y nuestro ambiente– que a su vez diferencia de lo imaginable unos ‘posibles’; es decir, unas cuantas identidades que por ser proyectadas –todavía imaginarias, acaso idealizadas– no dejan de ser coherentes con lo que pudiera llegar a ser.¹¹

Este primer apartado nos permite destacar unos cuantos criterios valiosos para nuestro análisis de la relación entre identidad y capacidad: la identidad propia es función (1) de la *capacidad individual de aprehensión de la realidad*; (2) de la *capacidad de comprensión* de la misma; (3) de la *capacidad de imaginación/proyección de sí-mismo* como un ideal posible que uno se propone; y (4) de la *capacidad de un juicio* sobre la coherencia entre este ideal y el yo real (en sus circunstancias). Este último juicio –abarcando las dimensiones de pluralidad, temporalidad y espacialidad– juzga la *coherencia y continuidad* de la estructura que llamamos identidad propia.

Estas *capacidades* ligadas a la identidad tienen en común el ser indudablemente personales (facultades propias), pero al mismo tiempo trabajar en un permanente intercambio con su realidad existencial (yo soy yo y mis circunstancias). Veremos ahora este segundo ámbito de la pregunta sobre la identidad.

53

2. Identidades socialmente construidas

Por ser un hecho de conciencia, el proceso de construcción de la identidad propia sólo puede ser realizado por el sujeto individual. ¿Tiene entonces validez hablar de identidades sociales, de identidad

¹⁰ Arist., *Po.*, 1451a.

¹¹ M. Revault d'Allonnes, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, 1995, Paris, Flammarion.

étnica o cultural? Sí, pero únicamente en cuanto el ‘sujeto’ de estas identidades colectivas no sea una entidad abstracta o una institución. Ninguna nación, ningún Estado tienen alma, conciencia propia. El ‘sujeto’ auténtico de estas identidades colectivas sólo puede estar constituido por la comunidad de personas que se reivindican por él.¹² Son estas personas, congregadas en una comunidad nacional, étnica, cultural, política, religiosa o de trabajo, quienes actualizan –que hacen presente y real– esta identidad colectiva.¹³

Esta primera pregunta da a entender lo que era ya de asumir anteriormente. La condición de pluralidad, el tiempo y el espacio –los elementos de la complejidad de la pregunta sobre la identidad– son integrados no sólo a nivel psicológico (individual) sino también a nivel social del artefacto humano que llamamos ‘mundo’. Una comunidad humana, sea cual sea, reconstruye y estructura el tiempo y el espacio hasta hacerlos suyos, pasando a ser el tiempo y el espacio de esta comunidad particular, el tiempo y el espacio donde vive y mora esta comunidad de personas.

El individuo que se hará la pregunta sobre su identidad personal no podrá, por lo tanto, escapar a este ‘mundo’ y a las identidades colectivas que asume su comunidad. La percepción, la construcción y el juicio de identidad propia son realmente tributarios de nuestra condición de pluralidad, es decir, de la configuración del convivir humano que nos toca vivir. La identidad colectiva no es por lo tanto secundaria, vertida como una chapa adicional a una identidad individual ya existente. La identidad individual no puede forjarse fuera de esta referencia a una identidad colectiva.

¹² Cabe notar que sólo una comprensión de la condición de pluralidad como coincidente con la auto-conciencia permite reconocer como real el fenómeno de identidades colectivas.

¹³ El carácter judío o musulmán no existe ‘en sí’, como ‘arriba y fuera’ de las personas que reivindican y actualizan estas identidades colectivas. Sin embargo, esta identidad es asumida por el individuo sabiendo pertinazmente que no es suya de la misma manera que son suyos sus actos. Es una identidad cuya primera característica es ser compartida. En última instancia, si sólo quedara un único musulmán o judío en la tierra, no se podría hablar de una identidad colectiva, sino de una identidad individual. Se celebraría, sin lugar a dudas, la existencia pasada de esta identidad en una comunidad, pero de la misma manera que hablamos de la cultura maya, teotihuacana, romana o griega.

Que no se piense, sin embargo, que la identidad colectiva se impone necesariamente al individuo. Hay que rechazar tanto la idea de una identidad personal que asumiría de manera necesaria –casi mecánica– una identidad colectiva, como la opuesta de que la identidad individual se puede desligar completamente de su entorno social. La primera niega la parte, sumamente importante, que el individuo tiene en la construcción de su identidad, proceso en el cual interviene su libertad. La segunda exalta, al contrario, el binomio libertad-conciencia como esencia de la identidad propia y niega la incidencia significativa de la pertenencia social del sujeto. Ambas posiciones son evidentemente falsas. La proyección por medio de la cual se construye la identidad del sujeto integra elementos de su ‘mundo’, aun si los asume y los transforma en este proceso.

II. El enfoque de las capacidades

1. Amartya Kumar Sen

Lo anterior permite matizar sobre varios puntos la noción de identidad empleada por Sen. Sen presenta la identidad como un tipo de superposición de afiliaciones de índoles muy diversas, típicamente como la de una mujer, de Londres, trabajando como economista y aficionada al jazz y al tenis. Sen subraya así la multiplicidad y superposición de estas identidades que ilustran su afirmación central: la identidad es cuestión de elección personal; uno es lo que quiere ser, mientras se disfruta de la libertad efectiva para hacer estas elecciones. Y en esto radica su punto fundamental: mostrar que algunas personas no tienen la posibilidad de elegir sus identidades (*un-freedoms; counterfactual choices*). En sus últimas publicaciones resalta precisamente el ámbito cultural como fuente de prejuicios identitarios injustos (mujeres, minorías) o perversas (pobreza, violencia).

No se trata aquí de negar este aspecto valioso de su trabajo, sino de enriquecer y matizar su idea de elección de identidad. Como hemos

visto, una diversidad de elementos entran en el proceso de construcción de la identidad propia. Sin embargo, también resaltábamos que éste, por ser un fenómeno de conciencia, es único, al menos en la respuesta que se elabora en reacción a las solicitudes interiores o del entorno. La identidad, afirmábamos, está constituida por una gran variedad de elementos, necesariamente integrados por razones ontológicas, psicológicas, epistemológicas y sociales, en una *constructio* una y única *hic et nunc*: constituyendo el ‘yo’ de la persona. En vez de hablar así de identidades diferentes –mujer, londinense, economista, aficionada al jazz y al tenis– tendríamos que hablar de facetas de una misma y única identidad. Estas características son efectivamente predicadas de un sujeto, una persona, que los integra como elementos de su persona.

Una segunda observación puede ligarse directamente a esta primera. Sen sugiere que estas facetas de la identidad personal ilustran la posibilidad de una elección en este ámbito. Ciertamente, pero este proceso de elección no se parece a una elección entre distintos bienes, al modo de una selección entre distintos tipos de vestidos o de trajes. Primero, y volveremos sobre esto en seguida, no se elige ‘ser mujer’ como se elige ‘ser aficionada al jazz’. En segundo lugar, la libertad juega aquí de manera mucho más sutil que una simple selección entre opciones ‘ahí’ disponibles. Así, se eligen habitualmente sólo *algunos* aspectos de una identidad colectiva propuesta (el ser mujer en Londres) que se *transforman*, para que integren la *unidad y coherencia* de los otros elementos de la personalidad propia. La libertad obra a este nivel con matices frecuentemente muy diferente a los de una simple selección.

Esto nos lleva a una tercera observación: la diferencia entre los objetos de elección propuestos por Sen –mujer, londinense, economista, etc. Habíamos observado que los elementos de la complejidad de la pregunta de identidad son integrados no sólo a nivel individual sino también a nivel social. Ahora bien, es innegable que estas identidades colectivas son habitualmente anteriores al individuo. Encontramos una ‘*constructio* social’ de ‘mujer’ o de ‘aficionado al jazz’ ya existente en nuestra sociedad, y el trabajo de selección/transformación/integración

se hará en general sobre este material social. No es que el individuo no pueda rechazar estas identidades propuestas, sino que en todo caso, no puede ignorarlas por la fuerza misma con la cual se imponen socialmente. La primer mujer que reivindicó el poder de voto tuvo que luchar contra la imagen social de la mujer predominante en su sociedad, imagen social que le negaba esta capacidad. Se reconoce de hecho estos fenómenos opresivos y exalta precisamente la posibilidad de elección de la identidad propia como reacción a ellos. Sin embargo, se queda corto en reconocer diferencias tanto en la asimilación de estas *construcciones* sociales de afiliación identitaria como en su respectiva jerarquización. Por un lado, la asimilación de algunas de estas identidades colectivas se hace en la niñez, de manera necesaria para el desarrollo del niño. El idioma conforma, por ejemplo, una de estas afiliaciones a una identidad cultural que el niño definitivamente no elige pero asimila de manera pasiva. Y aun si luego se pueden aprender otros idiomas o incluso pretender no hablar el idioma materno, quedará como parte de la identidad de la persona haber aprendido *náhuatl* o *ruso* o *hindi* en su juventud. Hay, por lo tanto, entre las facetas de una identidad, algunas que no fueron elegidas sino asimiladas de manera pasiva. Y si éstas pueden ser objeto de un ejercicio de libertad, será más bien de manera negativa, en un proceso de desagregación de elementos de la *constructio* de la identidad propia. Este proceso suele ser largo y doloroso, al menos nunca indiferente. Asimismo, la jerarquía con la cual estas identidades colectivas se encuentran en el espacio social tampoco es indiferente. La *constructio* social ‘hombre’ ha tenido, por ejemplo, una posición históricamente dominante frente a la *constructio* social ‘mujer’ en la mayor parte de las naciones; la de ‘indio’ vigente en México conlleva su inferioridad a la *constructio* social de afiliación ‘mestizo’. Estas jerarquizaciones corresponden de hecho a la estratificación social de una sociedad, donde la determinación social de identidad de grupos plasma la visión del grupo dominante (ex-identidades colectivas *versus* endo-identidades colectivas).

Estas tres observaciones nos llevan hacia una cuarta: los límites del paradigma de elección de identidad. La identidad no es primeramente

cuestión de elección, sino de conciencia y de libertad, en medio de un artefacto humano ya estructurado. La elección es una parte episódica y poco frecuente del proceso de construcción de una identidad. Se da de manera predominante en los ámbitos secundarios de la identidad, como son los deportes, la música, la ropa, etc. Aquí existe algo como una elección; pero los ámbitos primordiales de la identidad se juegan a edades demasiadas pequeñas para que haya elección o bajo limitaciones sociales tan fuertes que no son del todo elecciones personales (cultura, género, trabajo). En estos últimos ámbitos, es posible un trabajo de reestructuración de la identidad propia, proceso interior que ciertamente involucra libertad, pero que moviliza en general un gran número de elementos inconscientes.

Esto nos lleva a un último punto: lo que puede costar una elección de identidad. Retomaremos el ejemplo de nuestra introducción. El ser indígena en México es ubicarse socialmente en el eslabón más bajo de la sociedad. El rechazo o la negación de esta identidad implica un precio. Se pierde algo al dejar de reconocerse como indígena y lo que se gana no forzosamente reemplaza lo que se perdió. El indígena pierde un idioma —el universo de sentido donde sabe moverse; su *Weltanschauung*— a cambio de una integración al mercado de trabajo. El incremento de ingreso que gana en el trueque le permitirá integrarse en el mercado de trabajo, pero habrá perdido a cambio un universo semántico. La pregunta que queda es saber si este precio es exigible.

58

2. Martha Nussbaum: identidad y afiliación

2.1 Definición de afiliación

Si la noción de ‘identidad’ empleada por Sen puede parecer, a la luz de las críticas anteriores, como incompleta o reductora, no ocurre lo mismo con el concepto de ‘afiliación’ propuesto por Martha Nussbaum. El papel central que asume dentro su lista de *capabilities* y la compleja

fundamentación filosófica que Nussbaum le da, indudablemente la distingue en este ámbito de Amartya Sen.

Antes que nada, la elección del vocabulario es importante. Nussbaum prefiere la noción de afiliación –en inglés: ser oficialmente ligado o conectado a una organización; en latín *affiliāre*, adoptar como hijo– al concepto de identidad. Si bien las dos nociones son conexas, el término de afiliación apunta hacia un tipo de identificación muy particular: las identidades individuales surgen de la participación en una u otra de las instituciones que organizan la convivencia humana. Sin embargo, Martha Nussbaum no se detiene en esta mera dimensión sociológica. Afirmo que la afiliación constituye uno de los dos vectores esenciales de la dimensión ética del ser humano. Veamos su definición:

Afiliación. A. Ser capaz de vivir con y hacia otros, de reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, de comprometerse en diferentes formas de interacción social; ser capaz de imaginarse la situación de otros y de tener compasión de tal situación; ser capaz tanto de justicia como de amistad. (Proteger esta capacidad significa proteger instituciones que constituyen y alimentan tales formas de afiliación, y proteger asimismo la libertad de reunión y de discurso político).

B. Poseer las bases sociales del respeto de sí mismo y de la no-humillación; ser capaz de ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás. Esto implica, como mínimo, protección contra la discriminación basada en la raza, el sexo, la orientación sexual, la relación, la casta, la etnia o el origen nacional. En el trabajo, ser capaz de trabajar como un ser humano, haciendo uso de la razón práctica e ingresando en relaciones significativas de reconocimiento mutuo con otros trabajadores.¹⁴

Destaca aquí: (1) la *densidad ética* que recae sobre la capacidad de afiliación; y (2) su *formulación dinámica*, tanto a nivel individual como social.

¹⁴ M. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, 2002, Barcelona, Herder, p. 122.

1) ‘Ser capaz de vivir con y hacia otros’, ‘reconocer y mostrar preocupación por otros’ ‘comprometerse’ en ‘interacciones sociales’, ‘imaginar la situación de otros’, ‘tener compasión’, ‘ser capaz de justicia’ y ‘de amistad’, el ‘respeto de sí mismo’, el ‘ser tratado como un ser dignificado cuyo valor es igual al de los demás’. Nussbaum concentra en su concepto de afiliación más de la mitad de la ética nicomaquea. Ahí está la exigencia ética del hombre en cuanto *zoón politikón*: el hombre bueno necesita amigos, es decir, no hay florecimiento humano que no pase por la relación con el otro. Ahí está, el reconocimiento, la compasión, la solicitud, la *mimesis* como fundamentos del respecto de sí-mismo. Ahí están la amistad, la igualdad y la justicia. Todos estos elementos de la relación a uno mismo y a los otros, afirma Nussbaum, son condicionados a la cualidad de nuestras afiliaciones. Lo interesante es que las exigencias éticas surgiendo de las relaciones con los demás sean explícitamente entendidas ahí dentro del marco de las instituciones “que constituyen y alimentan tales formas de afiliación”. Habremos de investigar más detenidamente esta afirmación. Sin embargo, ya se percibe la notable diferencia entre Sen y Nussbaum sobre el tema de la identidad: para Sen conforma un apéndice reciente y secundario a su concepto de capacidad; para Nussbaum, la ‘afiliación’ conforma uno de los ejes arquitectónicos de su proyecto de una teoría de la justicia.

60

2) En segundo lugar, la definición acentúa no sólo el hecho ontológico de una sociabilidad humana, sino que hace hincapié en su ‘actualidad’. Nussbaum empieza cada sentencia de su definición (A) por un ‘ser capaz’, es decir, por la afirmación de una *posibilidad efectiva* del sujeto para elegir y alcanzar estas afiliaciones, y realizarse en ellas. Se trata, obviamente, del aspecto más original del enfoque de las capacidades –centrarse en la libertad efectiva de que el individuo tiene razones para valorar, en oposición a una libertad meramente proclamada (derecho), a una libertad definida por sus realizaciones (utilitarismo) o por un conjunto de bienes primarios (Rawls)– pero aplicado a una dimensión de lo humano habitualmente considerada como dada, al igual que el comer o el respirar. Se afirma que estas afiliaciones conforman propiamente una capacidad: un espacio de libertad del agente donde puede proyectar. Al mismo tiempo, la definición de Nussbaum subraya la dimensión social de esta capacidad de afiliación; las instituciones que constituyen las bases sociales de estas afiliaciones. El dinamismo de una libertad efectiva se

prolonga así a las instituciones que organizan y norman la convivencia humana. Nussbaum plantea así la cuestión de la identidad en clave de acción condicionada en su realización a la existencia y cualidad de sus bases sociales.

De hecho, la autora resalta y precisa la función ética de la capacidad de afiliación en las páginas que siguen su lista de capacidades fundamentales. *Dos de las capacidades, la razón práctica y la afiliación, se destacan por su especial importancia, en cuanto ambas organizan y abarcan todas las demás, haciendo que su persecución sea verdaderamente humana. [...] Planificar la propia vida sin ser capaz de hacerlo en formas más complejas de conservación, de preocupación y reciprocidad con otros seres humanos es, nuevamente, un comportamiento humanamente incompleto.*¹⁵ La afirmación es doble: por un lado tiene la afiliación un papel arquitectónico, “organiza y abarca a todas las demás” capacidades; por el otro, se presenta como uno de sus dos principios éticos, “haciendo que su persecución sea verdaderamente humana”. No hay, por lo tanto, capacidad que no deba integrar la exigencia de afiliación para permanecer humana en su desempeño.

2.2 El argumento aristotélico

A quien se sorprenda de estas afirmaciones y quiera investigarlas, Nussbaum sólo (y siempre) hace referencia, a pie de página, a un escrito suyo de índole marcadamente aristotélico.¹⁶ Ahí trata detenidamente el uso de la idea de naturaleza dentro del argumento ético

¹⁵ M. Nussbaum, *ibid.*, p. 125-6. “Todos los puntos de la lista deberían ser accesibles en una forma que implique la razón y la afiliación. Esto coloca límites respecto de la fijación del nivel mínimo para cada una de las capacidades por separado, así como también coloca límites acerca de qué especificaciones de ese mínimo hemos de aceptar.” *Ibid.*, p. 126.

¹⁶ M. Nussbaum, “Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics”, in Ed. J.E.J. Altham, Ross Harrison, *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, 1995, Cambridge, Cambridge University Press, p. 86-131.

de Aristóteles, con especial énfasis en la constitución de lo específicamente humano.

Aristóteles aborda esta pregunta por medio de la diferenciación del hombre tanto con el reino animal como con los dioses del Olimpo. Determina la finitud humana, así como la razón práctica y la sociabilidad como lo que da y conforma lo específicamente humano. Sin embargo, es de suma importancia subrayar lo que Martha Nussbaum menciona como la ‘estrategia general’ del argumento aristotélico: una existencia continuada que permita al sujeto reconocerse como uno y mismo a través del tiempo. En dos pasajes conocidos, Aristóteles afirma efectivamente que si dos amigos se desean mutuamente los más grandes bienes, no llegan sin embargo a desear que el otro se transforme en un dios: está bien dicho que un amigo desee el bien para su amigo, en vista al mismo bien de esta persona; porque esta persona permanecerá como el mismo tipo de ser que es (οἷός ποτ’ ἔστιν ἐκεῖνος). Porque es en cuanto ser humano que el amigo le desea los más grandes bienes.¹⁷ La investigación aristotélica sobre lo que constituye lo específicamente humano hace de la identidad personal el criterio por el cual habremos de juzgar si nuestros actos o sentimientos corresponden todavía a los de un ser humano o si ya traspasaron el umbral de lo humano para ser propios de otras especies. Al centro de este criterio se encuentra la posibilidad ética –y ya no solamente psicológica– de reconocerse como idéntico, es decir uno y mismo. La continuidad de la identidad personal es ahí la continuidad de un re-conocimiento del *ethos* particular a este ser. Desear para sí-mismo u otro la vida de un dios o de una bestia traspasa precisamente este umbral de lo humano, el *ethos* particular del ser humano. Nussbaum sintetiza este criterio en dos preguntas: (1) ¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que mi existencia continúe siendo la de un ser humano? (2)

62

¹⁷ Arist., *EN*, 1159a, 3-12. “El ser es una buena cosa para la persona buena. Y cada persona se desea buenas cosas para sí mismo. Pero nadie desearía tenerlo todo a cambio de llegar a ser uno distinto (γενόμενος δ’ ἄλλος) –como por ejemplo, el dios que tiene actualmente el bien. Él deseará tener el bien mientras continúe siendo lo que es (ὅ τι ποτ’ ἔστιν)”, *ibid.*, 1166a, 20-3.

¿Cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que continúe existiendo como ‘yo’ uno y mismo?¹⁸

Advierte que se trata ahí de un ejercicio evaluativo de la vida humana, tanto en sus propiedades como en su actuar, para eximir sus elementos esenciales sin los cuales el individuo como tal no podría continuar. Este ejercicio evaluativo es un juicio ético. Lo interesante es que Martha Nussbaum, siguiendo a Aristóteles, afirma que la respuesta a este juicio no habrá de venir de un juez externo, sino por medio de un proceso dialógico. Un partido que brinda pruebas al otro de que sus afirmaciones teóricas guardan una coherencia con las convicciones implícitas que conllevan su vida y su acción. Si la *metodología* de este juicio consiste en el proceso *dialógico*, su *racionalidad* es la del *absurdo*, y su *criterio* último la *coherencia interna* (entre convicciones internas implícitas y el discurso teórico). Es menester señalar aquí que este tipo de juicios no tienen una respuesta cerrada, sino que abre un amplio campo –si bien delimitado– de respuestas posibles. Tanto por el proceso dialógico como por el razonamiento del absurdo que se delimita un espacio de racionalidad posible y coherente. Sin embargo, estos límites se imponen en este juicio con el carácter de *evidencias éticas*, sin las cuales el raciocinio se pierde en el absurdo y carece de esta coherencia con las convicciones fundamentales que rigen nuestra vida y nuestro actuar. Son alternativas que no pueden ser razonablemente elegidas por ninguna persona sin negar las bases antropológicas sobre las cuales se apoya su discurso.

La tradición literaria y filosófica griega distingue como límites auto-evidentes de lo humano la finitud y la mortalidad humana (a diferencia de los dioses), la falta de lenguaje y de razón (a diferencia de las bestias), la falta de asamblea deliberativa, de compasión y de respeto para las convenciones que rigen la coexistencia (a diferencia de los Cíclopes), la incapacidad de tener confianza, de aceptar promesas y dejarse convencer por la persuasión (Esfinges). Aristóteles,

¹⁸ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 91. Bien advierte que si la ‘necesidad’ de las condiciones es habitualmente reconocida sin mayor dificultad, su carácter ‘suficiente’ es más problemático.

como es conocido, sólo considera dos de estos aspectos constitutivos de lo humano como auto-evidentes: la razón práctica y la sociabilidad humana. La primera, por ser una facultad innegable de quien mantiene un discurso racional. La segunda, por ser base indispensable por la cual se da el reconocimiento ético de lo humano. Nos interesa obviamente el segundo argumento:

La afirmación que cada uno de nosotros tiene, y vive por una concepción de la identidad personal en función de la cual no sólo es un ‘esto’ y algo ‘separado’, sino también un ser esencialmente relacionado con los otros por lazos de reconocimiento y preocupación, es una afirmación que un gran número de teorías éticas en filosofía no toman realmente a pecho. [...] El reto planteado, incluyamos a los teóricos de la economía, es que mientras defienden una teoría que trata el ‘self’ como algo esencialmente aislado de otros, tienen y viven actualmente según una concepción diferente, una concepción (interna) que no podrían dejar de tener sin dejar de entender lo que ellos mismos son de manera nueva. [...] Una vez más, el argumento reivindica que la justificación de una posición teórica conlleva un costo que su defensor no está determinado a pagar –porque éstas son convicciones por las cuales se define a sí-mismo.¹⁹

64

Nussbaum no desarrolla más que la exigencia ética de sociabilidad. El artículo clausura efectivamente este punto sin volver a tocarlo. Lo que sigue establece la exigencia ética de la razón práctica como funcionamiento humano,²⁰ sin presentar una argumentación paralela para la capacidad de afiliación.

¹⁹ M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 109-10.

²⁰ Por analogía se puede deducir que Nussbaum plantea un razonamiento semejante al funcionamiento humano de la razón práctica para justificar su afirmación que la capacidad de afiliación organiza y abarca todas las demás capacidades. Si el *ergon* o *praxis* del ser humano como tal es realmente una “actividad del alma congruente con la razón o al menos no sin la razón”, entonces opera como el principio operador y organizador de todos los demás elementos de la vida en vista a la vida buena. *Ibid.*, p. 113-4.

2.3 Desarrollos posibles de la noción de afiliación

Por interesante que sea el argumento de Nussbaum para fundar y justificar el papel ético central que atribuye a su capacidad de afiliación, su esfuerzo no convence totalmente. En primer lugar por quedar corto: señala una vía posible de fundamentación de su ambiciosa definición de afiliación, pero no logra justificar plenamente el peso ético que le atribuye. De manera específica, no explicita: (1) las modalidades sociales del *reconocimiento* que sostiene. Afirmar que éste sea un ejercicio evaluativo en el ámbito de un proceso dialógico no es suficiente. Sería menester trabajar el pasaje del plano inter-subjetivo de este reconocimiento hacia el plano societal (pasaje de la amistad a la justicia en Aristóteles). Quedan por diferenciar las modalidades de este reconocimiento y sobre todo las condiciones o bases sociales para que se dé efectivamente. (2) No explicita la dimensión propiamente afectiva de este reconocimiento que, sin embargo, emerge en su definición de la capacidad de afiliación como algo central. (3) Tampoco explicita cómo la exigencia ética de sociabilidad llega a ser un funcionamiento humano semejante a la razón práctica. ¿Cómo es que la afiliación, en la multiplicidad de sus ámbitos de realización, llega efectivamente a organizar y abarcar el desempeño de todas las demás capacidades? (4) No justifica tampoco el pasaje semántico que lleva de la sociabilidad a la noción de afiliación. En todos estos aspectos queda, sin lugar a dudas, investigación por hacer.

Quisiera, sin embargo, hacer hincapié en un quinto punto de investigación que a mi parecer es el fundamental. Martha Nussbaum no investiga, ni da relevancia particular, a la naturaleza misma del criterio decisivo de su investigación: la continuidad/coherencia como exigencia ética fundamental del ser humano. La última parte de este artículo indaga precisamente este punto, retomando desde ahí varias otras preguntas que quedaron abiertas anteriormente.

III. Identidad, afiliación y capacidades: su vinculación ética

Según Nussbaum, la capacidad de afiliación remite a la dinámica de la identidad propia. Su argumentación parece hacer de la *posibilidad de reconocerse y proyectarse como un ser humano en su 'ser y actuar' futuro* la condición así como el criterio del ejercicio de la capacidad de afiliación. El *continuum* humano funda así una exigencia ética de identidad que a su vez rige y norma los procesos sociales de afiliación.

Por interesante que sea la propuesta de Nussbaum, la vinculación de esta argumentación con el concepto de capacidad no se ve explicitada en sus escritos, a pesar del papel ético que atribuye a la afiliación en su teoría de la justicia.²¹ Lo que sigue desarrolla este aspecto sin pretender, obviamente, que Nussbaum se reconozca en lo que continúa.²²

66 | Dos ámbitos de investigación se abren, a nuestros parecer, para quien busque recorrer el camino que va desde el reconocimiento de la exigencia ética contenida por el *continuum* humano hasta su proyección como norma de los procesos sociales de afiliación: el primero consiste en una aprehensión más precisa de la permanencia dinámica del sujeto como uno y mismo a través del tiempo (distinción entre *mismidad e ipseidad*); el segundo corresponde al despliegue de la normatividad propia a esta proyección futura de uno mismo sobre el presente.

²¹ En parte porque estos escritos anteceden la explicitación de una lista de capacidades. También somos conscientes del cambio de postura que asumió Nussbaum al momento de su adhesión a un liberalismo político. Sin embargo, la 'ruptura' con Aristóteles nunca fue tan tajante como pareció y la autora sigue refiriéndose a sus trabajos anteriores para apoyar su postura actual. Más que de una ruptura u oposición, parece tener una inflexión no contradictoria de su pensamiento, al menos a sus propios ojos.

²² La tradición fenomenológica de pensamiento en la cual se inscribe el autor no corresponde a la que reivindica Nussbaum.

1. Procesos de reconocimiento

Es preciso recordar el carácter secundario de estos procesos de reconocimiento. Se trata de un *re*-conocer, es decir prestar una atención renovada hacia una realidad de la cual ya se tiene algún conocimiento previo, al menos empírico o intuitivo. No se trata de un proceso intelectual creativo, sino de un proceso que ha de dar una interpretación consciente y coherente de alguna realidad preexistente.

Ahora bien, aplicado al ser humano, el objeto del reconocimiento es 'uno' (*self*) percibido intelectualmente como 'mismo' en la introspección consciente. Esta exigencia de 'mismidad' resulta, a nuestro parecer, de la permanencia del 'hecho de conciencia' a los cambios constantes inducidos por nuestra condición histórica. Una exigencia, en otras palabras, ligada a nuestro *Da-sein*, es decir, a nuestro 'ser-al-tiempo'.²³ Sin embargo, esta 'mismidad' no es una exigencia de identidad absoluta, que, precisamente, negaría el carácter histórico del mismo hecho de conciencia, su ser también sujeto al cambio. La exigencia de 'mismidad' se expresa más bien como *exigencia de coherencia* del 'yo'.

Toda la pregunta radica entonces en *identificar los ejes que organizan tal coherencia*, así como marcar los *límites* que señalan la *implosión de esta coherencia* del 'yo'.

La respuesta que avanzamos se articulará en dos momentos. El primero investigará la permanencia en el tiempo de la identidad propia, mientras la segunda buscará cómo la proyección de esta identidad propia desvela un criterio ético. Nos ayudaremos en estos dos momentos del pensamiento de Paul Ricoeur, particularmente de sus ensayos sobre la identidad.²⁴

²³ En el sentido utilizado por Heidegger en SZ 19-22.

²⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 1990, Paris, Seuil, p. 137-97. Véase igualmente su última obra, *Parcours de la reconnaissance*, 2004, Paris, Seuil.

1.1 *Idem et Ipse*

Ricoeur distingue la permanencia de la identidad propia a través del tiempo como ‘identidad-mismidad’ e ‘identidad-ipseidad’. La primera corresponde, según Ricoeur, a la pregunta ‘¿y qué soy yo?’ –enfatiizando los rasgos de *carácter* que me identifican–, mientras la segunda responde a la pregunta ‘¿y quién soy yo?’.

La identidad-mismidad es un concepto relacional; se construye sobre nexos de relaciones. Así, la *identidad numérica* procede por una reidentificación de algo, no como ocurrencia de otra cosa sino como ocurrencia de lo mismo. Identidad significa aquí unicidad. *Conocer en este caso es reconocer: la misma cosa dos veces, ‘n’ veces.*²⁵ También pertenece al ámbito de la identidad-mismidad la *identidad cualitativa*, que dice una ‘semejanza extrema’. Hablaremos así de sillas del mismo modelo como idénticas, usando este concepto de identidad cualitativa. La operación intelectual propia a esta segunda forma de *identidad-mismidad* corresponde una ‘substitución sin pérdida semántica’, donde un objeto puede ser intercambiado por el otro de manera indiferente.²⁶

68 | Ambas formas de esta identidad presentan sin embargo una fragilidad notoria cuando las confrontamos al tiempo. La identidad numérica de una persona pierde su evidencia con el tiempo. Así, por ejemplo, la identificación de esta colega de trabajo con la compañera de estudio que conocimos hace 30 años se tambalea entre dudas, verificaciones y convicciones. Para superar esta duda, el ejercicio de reidentificación numérica busca ayudarse de la semejanza extrema o identidad cualitativa. Buscaremos gestos semejantes, mímicas, expresiones lingüísticas, reacciones que nos ayuden a re-identificar a esta colega como la compañera de antaño. En todo caso, se trata de un juicio, cuyo resultado nunca supera totalmente el enigma causado por el tiempo: ¿esta persona es la misma que conocí?

²⁵ *Ibid.*, 141.

²⁶ *Ibidem.*

El paso del tiempo introduce una *disrupción fundamental* en los procesos por los cuales re-identificamos algo como mismo. Esta fragilidad de la identidad numérica y cualitativa hace surgir el tercer tipo de identidad-mismidad. Efectivamente, la amenaza constante que el cambio inducido por el paso del tiempo plantea para la re-identificación sólo puede ser superada por la introducción de un principio de permanencia en el tiempo:

Será por ejemplo, la estructura invariable de una herramienta cuyas piezas habremos cambiado progresivamente; [...] lo que permanece aquí es la organización de un sistema combinatorio; la idea de estructura, opuesta a la de acontecimiento, responde a este criterio de identidad, el más fuerte que pueda darse, y confirma el carácter relacional de la identidad; [...] la permanencia en el tiempo se convierte así en el trascendental de la identidad numérica. Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno de esta búsqueda de un invariable relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo.²⁷

Hasta aquí sólo se ha contemplado la respuesta a una permanencia en el tiempo bajo la forma del *idem* –una permanencia como mismidad– que reduce la pregunta de la identidad propia a la mera continuidad de un ‘¿qué soy?’. Para Paul Ricoeur, no se puede ni se debe limitar la identidad propia a esta primera categoría, sino que es indispensable abrir la pregunta hacia el *sujeto* del cual se predica el *idem*. *Implica la ipseidad de sí una forma de permanencia en el tiempo irreductible a la determinación de un sustrato, [...] es decir una forma de permanencia en el tiempo que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia. [...] Una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: ‘¿Quién soy?’*.²⁸

²⁷ Esto “no aparecía en la antigua formulación de la sustancia, pero que Kant estableció al clasificar la sustancia entre las categorías de la relación, como condición de posibilidad de pensar el cambio en cuanto que llega a algo que no cambia, al menos en el momento de la atribución del accidente a la sustancia”. *Ibid.*, p. 142-3.

²⁸ *Ibid.*, p. 143. Las conocidas aporías de la identidad propia desveladas desde Hume hasta Parfit resultan, para Ricoeur, no la no-diferenciación entre mismidad y ipseidad en la identidad. Cfr. *Ibid.*, 150-63.

Ricoeur distingue dos estrategias fundamentales que permiten al sujeto asegurar su propia permanencia en el tiempo –la permanencia misma del ‘quien’ predica algo de sí mismo. La primera consiste en el *carácter*; la segunda en la *promesa*.

1.2 El carácter

El carácter está constituido por el “conjunto de disposiciones duraderas en las cuales se reconoce una persona”.²⁹ Entre estas disposiciones duraderas, hemos de distinguir entre *hábitos* e *identificaciones* adquiridas. Los hábitos adquiridos por el sujeto, al igual que las capas sucesivas de una sedimentación histórica de su determinación propia, le proporcionan efectivamente un modo particular de permanencia en el tiempo. En cuanto hábito, el carácter tiene una valencia temporal: refleja la historia del sujeto y lo inscribe en una historia; pero una historia en la cual la repetición, el *idem*, tiende constantemente, como término de identificación, a encubrir al elemento de innovación. La permanencia en el tiempo que abre para el sujeto su propio carácter tiende así a desdibujar otra vez la distancia entre el *ipse* –el ‘quien’– y el *idem*. Pero este recubrimiento del *ipse* por el *idem*, no abroga la pertenencia del carácter al sujeto. El carácter constituye ciertamente un tipo de segunda naturaleza, pero precisamente originada por la permanencia propia del *ipse* al paso del tiempo y su *determinación en el tiempo*. El carácter *me* pertenece –como el ‘¿qué?’ del ‘¿quién?’– y esta pertenencia desvela más allá del elemento repetitivo del hábito una forma de permanencia en el tiempo propia del *ipse*.

Además, el carácter, como disposición adquirida, introduce también algo del ‘otro’ en mí mismo. Reconocerme, efectivamente, siempre implica un identificarse con otras cosas: me reconozco por la permanencia de mi identificación con normas, valores, ideales, modelos, héroes, etc. Estas *construcciones* sociales que encuentro ya constituidas

²⁹ *Ibid.*, p. 146.

en mi propia cultura pasan a ser míos por complejos procesos de interiorización. Si bien tal modelo social de comportamiento me es propuesto, al hacerlo mío, al interiorizarlo, ocurre una re-invencción tanto propia como del modelo propuesto, hasta que se adhiere a mi persona: identificarme es aquí reinventar modelos sociales para poder reconocermme en ellos.³⁰ La alteridad inicial de estos modelos queda así substituida por una adhesión a la persona misma como disposiciones adquiridas; en una palabra: una alteridad asumida como carácter propio. La teoría freudiana del *super-ego* da cuenta precisamente de la sedimentación progresiva de la identidad que induce la interiorización. Así se estabilizan preferencias, apreciaciones, estimaciones, de tal manera que la persona pueda reconocerse en sus disposiciones que podemos llamar evaluativas.³¹ Este aspecto ético del carácter se abre también en la fidelidad a estos valores, normas, modelos y héroes, hacia una forma de conservación de sí. Por esta estabilidad tomada de los hábitos y de las identificaciones adquiridas el carácter asegura tanto la identidad numérica, como la identidad cualitativa, la continuidad in-interrumpida en el cambio y finalmente la permanencia en el tiempo que define la mismidad.³²

1.3 La promesa

La segunda forma de permanencia en el tiempo de la identidad propia se distingue radicalmente del carácter. La *promesa* no se apoya en el *idem*, la repetición de una disposición adquirida, sino que desvela el *ipse* en su mera desnudez, sin ningún apoyo de la mismidad. Efectivamente, “la palabra mantenida en la fidelidad de la palabra dada”, propone un modelo de permanencia en el tiempo que no se puede reducir al ‘¿qué?’ de la persona, sino únicamente al ‘¿quién?’

³⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 215-25.

³¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 147.

³² *Ibidem*.

A este respecto, el cumplimiento de la promesa [...] parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, ‘me mantendré’. No es necesario, para que tenga sentido, colocar el mantenimiento de la palabra dada en el horizonte del ser-para-la muerte. Basta, por sí misma la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad. [...]

El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, *soy responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: ‘contar con’... ‘ser responsable de’. Las reúne, añadiéndoles la idea de una *respuesta* a la pregunta: ‘¿Dónde estás?’, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es ‘¡Héme aquí!’. Respuesta que dice el mantenimiento de sí.³³

La promesa desvela por lo tanto, para Ricoeur, el *mantenimiento de sí* puro del *ipse*, mas allá de todo tipo de resguardo por el *idem*. La identidad propia del *ipse* se afirma además en términos sumamente éticos: como una *fidelidad a sí mismo suscitada por el otro que me llama a una responsabilidad*. La fragilidad del trascendental existencial de la promesa no escapa a Ricoeur. Así desnudado del *idem*, la permanencia propia del *ipse* se encuentra constantemente amenazada por el posible vacío de la pregunta “¿y quién soy yo que promete ser fiel a mi palabra?” Entre la respuesta orgullosa ‘¡Héme aquí!’ y las disposiciones adquiridas del carácter, la distancia puede, según Ricoeur, quedar mantenida en la tensión dialéctica propia de la *identidad narrativa*.³⁴

72

³³ *Ibid.*, p. 149-95.

³⁴ *Ibid.*, p. 167-235.

2. Conclusión. *El aporte de Ricoeur al concepto de afiliación de Nussbaum*

2.1 Identidad y ética

La extensa reflexión de Ricoeur sobre la permanencia en el tiempo de la identidad propia permite complementar varios puntos dejados abiertos por Nussbaum. Donde ella sencillamente expone los límites superiores e inferiores del *humanum* –los dioses, inmortales, y los animales, irracionales y no sociables– Ricoeur señala los lugares mismos donde brotan las cuestiones éticas en la problemática de la identidad propia.

A. En primer lugar, Ricoeur da cuenta de la apertura de la identidad propia sobre el ‘otro que yo’. Efectivamente, Nussbaum no ha desarrollado el paso que la lleva desde la pregunta sobre la identidad hacia su capacidad de afiliación; ni mucho menos la razón por la cual recarga esta capacidad con tal peso ético. Para Ricoeur, la categoría de ‘mismidad’ es en sí relacional –desde la identidad numérica hasta la identidad ontológica–; los procesos mismos de reidentificación pasan por una superación de diferencias introducidas por el tiempo, creando lazos que permiten mantener la identidad de una cosa o una persona. Esto se despliega particularmente en las dos estrategias de las cuales dispone el sujeto para asegurar su permanencia en el tiempo: el carácter y la promesa.

El *carácter* está abierto al ‘otro que yo’ por medio de las *identificaciones con...* La alteridad de la *constructio* social de identidad es superada por un proceso de interiorización que lo hace mío, es decir, propio, re-inventándolo hasta que sea capaz de integrar la narración que tenga de mí-mismo. La afiliación corresponde precisamente a esta capacidad para hacer suya la alteridad de las *constructiones* sociales de identidad. En la promesa esta apertura sobre el otro cobra su pleno sentido ético. Efectivamente, el mantenimiento de sí que obra la promesa –‘¿Dónde estás?’, ‘¡Héme aquí!’– está últimamente fundado

sobre el antecedente del otro sobre mí.³⁵ Reinterpretando a Levinas, Ricoeur ve la adscripción de la acción al sujeto como regida por un intercambio entre un dar y un recibir, donde la presencia exterior del otro que me convoca a la responsabilidad está, al mismo tiempo, correspondido en la aceptación del precepto de justicia que ordena la cara del otro.³⁶ Más adelante, la solicitud, esta ‘espontaneidad bondadosa’, constituirá para Ricoeur el puente que le permite pasar de la amistad hacia una teoría de la justicia.³⁷ La promesa, por lo tanto, manifiesta al otro como condición de mi propia ‘eticidad’, o en otras palabras, como condición de mi propia *humanitas*. A nuestro parecer, bajo esta perspectiva cobra más sentido el papel ético que Nussbaum atribuye a su concepto de afiliación.

B. En segundo lugar, el análisis de Ricoeur pone de manifiesto una *exigencia existencial de coherencia propia*. La tensión que existe entre los dos tipos de permanencia en el tiempo de la identidad propia –carácter y promesa– es mantenida en la síntesis que procura el proceso narrativo, como síntesis de lo heterogéneo. Ricoeur caracteriza efectivamente la identidad personal en el plano dinámico:

74 | Por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad. Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama ‘disposición de los hechos’. Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término configuración a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia.³⁸

A la raíz de este proceso por el cual el sujeto se narra, es decir, a esta ‘disposición de los hechos’ de su vida, se encuentra una exigencia

³⁵ *Ibid.*, p. 197 s.

³⁶ *Ibid.*, p. 221-2. Cfr. p. 387-93. Ver también *Parcours de la reconnaissance*, p. 171-7.

³⁷ *Ibid.*, p. 222-36.

³⁸ *Ibid.*, p. 168.

que surge, a nuestro parecer, de nuestro ser-al-tiempo. Efectivamente, si parece haber una exigencia a la cual nadie puede sustraerse, es precisamente la necesidad de narrarse, de buscar y crear, sobre la discordancia siempre renaciente de los hechos, entre carácter y promesas, la coherencia de su identidad propia. El *por qué* de esta ‘búsqueda de un orden’ ciertamente se abre, al igual que la noción de τὸ εὖ ζῆν,³⁹ sobre una indefinición. Pero la exigencia con la cual se impone esta búsqueda de concordancia *no deja de imperar*. Lo manifiesta de manera tajante cualquier intento de soltar esta exigencia: el sujeto no puede resolver su propia absurdidad por mucho tiempo. E incluso el cínico más despiadado o el existencialista más desesperado deben, al menos, conservar la coherencia propia de este cinismo o existencialismo suyo.

He aquí, a nuestro parecer, el criterio ético que implícitamente maneja Aristóteles –y consecuentemente Nussbaum. La búsqueda de lo *humanum* por medio de una proyección de sí-mismo en la cual me pueda reconocer, se sustenta sobre el imperativo existencial de una identidad propia mantenida y coherente a pesar del cambio que constantemente introduce la temporalidad. Si tal es el caso, entonces podemos proseguir hacia la segunda vertiente de nuestra conclusión.

75

2.2 Proyección de la identidad: los criterios del mantenimiento de sí

Los límites del reconocimiento de sí con los cuales argumentaba Nussbaum no eran precisamente éticos, sino más bien antropológicos. Si a diferencia de los dioses del Olimpo somos mortales; a diferencia de los Cíclopes, formamos ciudades (*polis*) y deliberamos; si a diferencia de los animales tenemos razón práctica, todavía no habíamos alcanzado con esto los límites propiamente éticos de esta proyección de sí. Ricoeur nos permite seguir adelante.

³⁹ El vivir bien, cfr., Arist., *Pol.* I.iii, 1258 a1.

Los límites éticos de esta proyección de mí-mismo son constituidos por los eventos que la narración no puede integrar en la identidad propia, es decir, los eventos que introducen una ruptura insuperable en la identidad narrativa. La concordancia narrativa tiene efectivamente límites, particularmente cuando se trata de una proyección futura de sí-mismo.

A. La humillación y la traición

La ruptura que buscamos puede ocurrir sobre los dos ejes del mantenimiento de sí que conforman el *carácter* y la *promesa*. Sobre el primero, la ruptura consiste en un *evento imaginable que destruya o imposibilite el 'que soy' de la identidad propia*. Es decir, cualquier evento futuro, que *inhabilita el reconocimiento de tal acto como mío*; eventos que no permiten el juicio de identidad —el *idem*— del carácter.

Rupturas semejantes del carácter suelen producirse a dos niveles. El primero está constituido por la desintegración interna del carácter propio. El segundo por una imposibilidad exterior de actuar según este carácter. El primer caso se alcanza cuando una persona sufre humillaciones tales que lo que comete en estas situaciones no puede ser asimilado por ninguna narrativa posterior. Así es el caso, bien documentado, de la tortura que busca precisamente esta humillación de la víctima: se quiebra la persona —entiéndase su carácter— induciéndola a actos / palabras que nunca podrán ser suyas. La paradoja es precisamente que si bien la víctima se reconoce como el sujeto de estos actos, no se puede reconocer en ellos. Esta ruptura del *continuum* de la identidad narrativa inducida por la barbarie del verdugo sobre su víctima no suele tener compostura. Las víctimas que sobreviven estarán marcadas para el resto de su vida como seres 'que han sido quebrados'. No se pueden reconocer en lo que hicieron y esta imposibilidad impide una consecuente 'estima de sí'. La humillación, parodia infernal de la humildad, rompe en la persona la unidad/identidad del centro/sujeto que actúa. La tortura reduce al hombre a un 'ser-sin capacidad-de-ac-

tuar'. Surge así uno de los límites éticos de la proyección de sí-mismo: *cualquier continuum humano futuro, para ser moralmente legítimo, debe excluir toda humillación.*⁴⁰

El segundo caso es inducido por situaciones sociales donde el campo estructurado de la acción reduce mi actuar a posibilidades en la cuales no puedo reconocirme. Sin violencia física esta vez, se alcanza el mismo resultado que en el caso anterior. La persona es inducida por una situación social a acciones que inducen una ruptura de su carácter, en particular de las normas y valores que conforman el 'identificarse-con'. Un ejemplo de lo anterior es la madre que en una situación de hambruna no tiene alimento suficiente para ella y su hijo. En la mayoría de los casos, la madre elige dar lo que tiene a su hijo. Este sacrificio no se explica meramente por el amor. Más importante todavía parece ser la posibilidad de reconocerse en un futuro. Lo que rechaza la madre es un escenario futuro en el cual sólo vive porque ha dejado a su hijo morir de hambre por ella. Como en el caso anterior, lo que queda destruido es la posibilidad del *continuum* humano futuro del individuo, la posibilidad de reconocerse en los actos que tendría que cometer. Sin embargo, lo que rompe esta situación son los lazos normativos de la identidad, las 'identificaciones-con' valores, ideales, normas que han llegado a constituir parte integrante del carácter. *Cualquier continuum humano futuro, para ser moralmente legítimo, debe excluir estas rupturas societales de creencias.*⁴¹

La fragilidad inherente al mantenimiento de sí en la promesa no excluye, sin embargo, vislumbrar, ahí también, rupturas que impiden fundamentalmente esta afirmación de la continuidad de sí. La quiebra de la identidad-*ipse* surge de la traición, ya sea que ésta resulte de un incumplimiento propio o de otros. En los dos casos, la traición rompe el fundamento mismo que sostiene la responsabilidad: la adscripción de la acción al sujeto. Al prometer, me comprometo a un actuar. La

⁴⁰ M. Nebel, *La catégorie morale de péché structurel*, 2006, Paris, Cerf, p. 48-54, p. 66-74.

⁴¹ *Ibid.*, p. 477-562.

traición es ruptura de esta capacidad de ‘comprometerse-para’. Si bien toda traición no quiebra definitivamente la identidad narrativa, al menos la socava y destruye en el largo plazo su mera posibilidad. El mismo traidor, efectivamente, no admite sin más su traición, sino que busca justificarla (siempre esta exigencia de coherencia de la identidad propia). Una vida de traición –hecha de puras traiciones– no puede imaginarse. Colindamos aquí con formas monstruosas de extinción del *ipse*: ‘hombres vacíos’, sin ‘quien’ real, que sin embargo se levantan todavía y actúan. *Cualquier continuum humano futuro, para ser moralmente legítimo, debe incluir la posibilidad de una responsabilidad.*

*

Imperativo de coherencia propia; apertura sobre el otro y necesidad ética de este otro para la identidad propia; límites morales del *continuum* humano como humillación, ruptura de creencias e imposibilidad de la responsabilidad. Con estos puntos, el presente ensayo piensa haber apoyado y desarrollado la afirmación de Nussbaum: la capacidad de afiliación traspasa todas las demás capacidades y, con la razón práctica, constituye su eje ético.

MÉXICO-ESTADOS UNIDOS: ¿ADIÓS AL MITO?

*Ana Paula Ordorica**

La monarquía absoluta, la dictadura militar, las bases orgánicas, la agregación a los Estados Unidos, el comunismo, la preponderancia de la raza indígena: todos estos extravíos tienen sus apóstoles, sus escritores, sus conspiradores; mientras que el gobierno sin plan, sin apoyo político, sin fuerza, se reduce a conservar el statu quo y a vivir de la inercia general.

Mariano Otero al doctor Mora¹

La geografía nos ha colocado en una posición que no permite eludir el debate. Hoy, más que nunca, la relación de México con Estados Unidos nos lleva a formularnos preguntas clave: ¿De dónde somos? ¿De Norteamérica o de América Latina? Siendo parte de ambos espacios geográficos, económicos y culturales, ¿cómo nos integramos constructivamente con ambos? En el intento de responder lo anterior se halla una tradición sobre lo que es la relación bilateral con la potencia vecina. Esta tradición está marcada por miedos y recelos. También por admiración y veneración. Por mitos. Un gran paquete envuelto con la idea de Estados Unidos

79

* Analista internacional. Agradezco a la Dra. Soledad Loaeza y al Profesor Peter Ward los comentarios al presente ensayo así como la hospitalidad de éste último en mi estancia en la Universidad de Texas en Austin.

¹ Citado en David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, 1973, México, Era, p. 96.

como la fuerza extranjera que busca influir en nosotros y amenazar nuestro tesoro más valioso: nuestra identidad nacional.

Estados Unidos es visto como el gigante Goliat con el cual, nosotros, pequeño David –¡pobres de nosotros!– estamos forzados a ‘lidiar’ para defender nuestra preciada e intocable identidad. El tremendísimo otro: ese es Estados Unidos. Mito de mitos en la historia de México.

Un mito se define como una historia que se crea con el propósito de explicar la manera como funciona algo y que, a base de repetición, llega a formar parte de las tradiciones de una cultura. En sus estudios sobre mitos, Claude Levi-Strauss² los define como una herramienta que sirve para pensar, para clarificar y orientar la realidad. Un mito no es un dato sustentado por evidencias contundentes, comprobables, científicas, si se quiere, sino por la tradición que se crea con base en su repetición. Los mitos en las relaciones México-Estados Unidos son historias que nos sirven para explicar la compleja relación entre ambos países, que se han perpetuado hasta conformar parte de nuestras tradiciones.³

Identificar y entender los mitos tiene un doble propósito. Primero, nos permite conocer de dónde surgen y cómo es que se establecen en el devenir histórico: por qué se aceptan, se alimentan y perduran. Segundo, nos permite valorar si queremos seguir alimentándolos: adoptarlos con más vigor, abrazarlos con mayor firmeza, o disiparlos y desterrarlos. Nos permite elegir entre decir o no adiós al mito.

El presente ensayo tiene como propósito identificar el que, a mi parecer, es el mayor mito en la relación bilateral México-Estados Unidos: la integración como sacrificio de nuestra identidad nacional. Es un mito que ha perdurado a lo largo de nuestra historia compartida

² Claude Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, 1970, Nueva York, Harper and Row.

³ Eric Hobsbawm menciona precisamente la necesidad de la historia y los historiadores de recurrir a la creación de tradiciones como legitimadores de las acciones políticas y como herramienta para cohesionar a las sociedades. (Eric Hobsbawm y Terrence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, 1983, Cambridge University Press.) Como se verá a lo largo del presente ensayo, el miedo, la admiración y el recelo de México hacia lo norteamericano han sido sentimientos que en cierta medida han cohesionado a los mexicanos como sociedad.

y que no está presente sólo de nuestro lado de la frontera. Paradójicamente, en Estados Unidos son cada vez más las voces que advierten sobre los riesgos de la integración con México. Así, y en el marco de un acercamiento económico, político y social cada vez más dinámico, se invita a definir, clara y contundentemente, si queremos o no decir adiós al mito.

La idea que persiste, el mito, es que aun cuando el destino tiene reservado para México el progreso, el desarrollo y la modernidad, la vecindad con Estados Unidos –símbolo de todo lo anterior– no ha permitido nuestro florecimiento como país y cualquier acercamiento que tengamos con esta nación avasalladora, con quien no tenemos nada en común fuera de la cercanía geográfica, significa necesariamente ceder parte de nuestro tesoro más valioso: nuestra identidad nacional.

La pregunta pertinente a responder es si el mito se sostiene hoy; quizás en un momento en nuestra historia se justificaba por la manera en cómo surgió la nación que hoy es México –por la invasión temprana, por la mutilación del país, por la serie de conspiraciones que hacían el intento de desarrollarnos una empresa más difícil, por los constantes abusos y amenazas–. ¿Son nuestros resentimientos, prejuicios y estereotipos, presentes tanto en México como en Estados Unidos, tan fuertes, están tan enraizados, que es imposible revisarlos para saber si hoy preferimos decir adiós al mito? ¿Cuál es la necesidad de seguir alimentándolo?

Contestar lo anterior nos permite saber si el mito ha funcionado como freno a la capacidad del país para definir su situación con el mundo y sobre todo con los Estados Unidos. A la vez, es una invitación a construir una relación distinta con nosotros mismos y con el mundo en el futuro. Es el intento realista del adiós al mito.

Nosotros y el otro: odio y veneración

La identidad mexicana está compuesta por dos ingredientes: la cultura y la ideología política; está construida sobre las bases de un lenguaje,

de costumbres, imágenes, valores y símbolos, y de la experiencia histórica.⁴ Eso es lo que compone el nosotros mexicano.

¿Y quién es ese otro, el norteamericano? El profesor de Harvard, Stanley Hoffmann, encuentra que los componentes de la identidad norteamericana son dos: la diversidad étnica y el credo ideológico, basado en los principios liberales y democráticos.⁵ Por su parte, Samuel Huntington traza las bases de la sociedad anglosajona en los siglos XVII y XVIII. Entonces la identidad nacional se definía en términos de raza, etnia, cultura y religión, componentes heredados de Gran Bretaña. Para fines del siglo XIX, el componente étnico se expandió para incluir a los inmigrantes alemanes, irlandeses y escandinavos que llegaron en gran número a Estados Unidos.

Posteriormente, con las olas migratorias provenientes del este de Europa tras el fin de la Segunda guerra mundial, y con su asimilación a la sociedad norteamericana, el componente étnico, al hallarse tan expuesto, se vio diluido como definitorio de la identidad nacional. La raza también dejó de ser parte de la identidad norteamericana a raíz de los movimientos en favor de los derechos civiles de los años sesenta. Así, a partir de los años setenta, la identidad estadounidense se ha definido más por el componente cultural y el ideológico.⁶ Desde entonces, las ideas y las instituciones que conforman la ideología liberal-democrática han sido el centro sobre el cual ha girado la identidad cultural de nuestro vecino.

Ese nosotros y el otro, el intento de construir nuestra identidad y de encontrar la identidad de 'el otro', ha llevado al país por grandes andanzas: la Independencia (1810), cuando 'el otro' era España, el intento de reconquista de España (1829), la pérdida de Texas (1836), la guerra con Estados Unidos (1848), el intento Imperial de Santa Anna

⁴ Soledad Loaeza, "The Changing Face of Mexican Nationalism", en M. Delal Baer y Sydney Weintraub, eds., 1994, *The NAFTA Debate*, Boulder, Colorado, p. 148.

⁵ Stanley Hoffmann, "More Perfect Union: Nation and Nationalism in America", *Harvard International Review* (Invierno 1997/1998), citado en Samuel Huntington, *Who are we?*, 2004, NY, Simon & Schuster Paperbacks, p. 37.

⁶ Huntington, *op. cit.*, p. 37-8.

(1850-54), la Revolución de Ayutla de 1854, la Constitución Liberal de 1857, el conflicto con Francia (1861-67), el intento monárquico de Maximiliano de Habsburgo (1864), el triunfo liberal (1867), la República Restaurada (1867-76), la dictadura de Díaz (1884-1910), la Revolución Mexicana (1910-20), la Revolución Institucionalizada (1929-1988) y actualmente el ejercicio de la democracia.

En todos estos episodios está la presencia, de una u otra forma, ‘del otro’. Venerados y repudiados, los Estados Unidos simbolizan la ambivalencia: la promesa de oportunidades de desarrollo, pero también el miedo. La tentación a imitarlos y a la vez la tendencia a odiarlos. La relación que diluye en ocasiones los sentimientos de patriotismo –que implican amor por la República, por las instituciones políticas y por la vida que promueve la libertad– abriendo paso al ferviente nacionalismo que invoca la defensa a ultranza de la homogeneidad de los mexicanos; de nuestra cultura, idioma y raza.⁷ En esa dicotomía se ha movido históricamente la relación de México con Estados Unidos.

Siendo los ideales de libertad y democracia el centro de la identidad de nuestro vecino, ideales por los cuales en México hemos luchado desde la Guerra de Independencia, ¿de dónde y por qué surge este desprecio tan generalizado por lo anglosajón? Sí; sabemos que existen grandes diferencias culturales, religiosas, de idioma y sociales entre México y Estados Unidos. Véase el siguiente párrafo extraído de un libro escrito por un norteamericano en 1914:

⁷ Para una definición profunda sobre patriotismo y nacionalismo ver Maurizio Viroli, *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, 1995, Oxford University Press. Aquí, Viroli abre su libro con una cita muy pertinente de John Stuart Mill: “Apenas es necesario decir que por [principio de nacionalismo] no queremos referirnos a una antipatía sin sentido por los extranjeros; o el abrigar absurdas peculiaridades simplemente porque son nacionales; o el rechazo de adoptar aquello que ha sido probado positivo por otros países. En todos estos sentidos, las naciones que han tenido el más fuerte espíritu nacional han sido los menos nacionalistas. Nos referimos al principio de simpatía, no de hostilidad; de unión, no de separación. Nos referimos a un sentimiento de interés común entre aquellos que viven bajo el mismo gobierno y habitan dentro de las mismas fronteras naturales o históricas.” John Stuart Mill, *A System of Logic*, VI. 10. 5.

Los mexicanos se deleitan en las metáforas. Los americanos creemos en llegar directo al punto. Los mexicanos se deleitan en componer oraciones elegantes. Los americanos somos francos y hasta abruptos. En suma, los americanos somos diferentes en todos los aspectos a los mexicanos y por eso nos odian. Somos diferentes en todos sentidos a los mexicanos y por eso los odiamos.⁸

En un párrafo queda plasmado el estereotipo de la relación México-Estados Unidos que en un siglo ha cambiado poco. Pero, ¿de dónde surgen estos rencores, recelos y resentimientos? ¿De dónde surge el mito?

Los primeros en hacer parte de su ideología la hostilidad hacia Estados Unidos fueron los conservadores del siglo XIX, encabezados por Lucas Alamán. Como buenos conservadores, éstos exaltaban las virtudes de la religión católica. La religión protestante, la principal en el país vecino, representaba para ellos la encarnación de la crueldad, el desorden, la sedición, la sangre y la muerte.⁹

Si tomamos en cuenta que el nacionalismo de México proviene de tres elementos, a saber, territorio, soberanía y autonomía, los cuales ya para los años de Alamán se habían visto amenazados todos de alguna u otra manera por los Estados Unidos, no es de sorprender la naturalidad con que los sentimientos antiamericanos florecieron. Sin embargo, si miramos años atrás en la historia, encontramos que la base de la resistencia conservadora a todo lo que se percibiera como anglosajón provenía de lo que David Brading ha llamado ‘el patriotismo criollo’: el antecedente del nacionalismo mexicano.

El patriotismo criollo llevó a la exaltación de nuestras raíces indígenas. Los conservadores del siglo XIX se sintieron naturalmente atraídos por una visión que promovía la idea de un México pre-colonial

⁸ Marshall Everett (pseudónimo), *Exciting Experiences in our War with Mexico*, 1914, Chicago, The Bible House, p. 211. Colección Benson de América Latina, Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin.

⁹ Charles A. Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-53*, citado en Alan Knight, *U.S.-Mexican relations 1910-1940*, 1987, University of California in San Diego, p. 41.

auténticamente católico. La llegada de los españoles es, en términos históricos, reducida. No fueron ellos quienes trajeron la civilización y la religión católica al Nuevo Mundo, aunque sí los que la asentaron. La justificación de la colonización para evangelizar a los pueblos indígenas de la Nueva España es devastada por el patriotismo criollo.

El patriotismo católico de Francisco Xavier Clavijero y las evocaciones metafóricas del historiador italiano Lorenzo Boturini sirvieron como antecedentes para las pruebas presentadas por Fray Servando Teresa de Mier: Quetzalcóatl no fue otro que Santo Tomás, el apóstol del Nuevo Mundo. La aparición de la Virgen de Guadalupe en 1531 en el Tepeyac no sólo era la prueba divina de la superioridad de México sobre cualquier nación, sino la prueba de que aun antes de la Conquista, los indios ya adoraban a María en este Valle. “¿No es éste el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierna prole de María señalada en todo el mundo con la insignia gloriosa de su especial protección?”,¹⁰ preguntó Mier a la congregación en el famoso sermón del Tepeyac, el 12 de diciembre de 1794.

Casi un siglo después, los conservadores, encabezados por Lucas Alamán, retomaban algunas de las nociones fundadoras del patriotismo criollo: el guadalupanismo, el enaltecimiento del pasado indígena y la exaltación de Quetzalcóatl.¹¹ A ello le agregarían la admiración hacia Hernán Cortés, hacia los jesuitas y a la herencia colonial vista como un período glorioso y de estabilidad para el país. En el marco de los acontecimientos nacionales e internacionales de mediados del siglo XIX, Alamán y los conservadores también sumaron otro elemento al nacionalismo: el odio hacia Estados Unidos, visto primero sólo con sospechas, las cuales se confirmaron y lo convirtieron en el temido ogro devorador tras la guerra de 1846-48.

Desde entonces, la tradición ha sido ver en Estados Unidos al descorazonado conspirador que abusó de la joven nación al sur. México como la víctima; Estados Unidos como el cíclope astuto y sanguinario.

¹⁰ David Brading, *op. cit.*, p. 48.

¹¹ Héctor Aguilar Camín, “La invención de México”, en *Nexos*, n° 187, julio 1993, p. 51.

Pero al mismo tiempo, Alamán y los conservadores convivían con el grupo de liberales que pugnaban por modernizar al país mediante la imitación y adopción de las instituciones y los ideales estadounidenses. ¡Qué mejor prueba de la validez de admirar a la nación vecina que tomar como base su logro de librarse del yugo de una potencia europea! El odiado y temido *otro* era a la vez venerado por los liberales mexicanos.

La joven nación mexicana se debatía entonces entre la disyuntiva de seguir siendo como ya era por herencia del pasado colonial (tesis conservadora), o llegar a ser, por imitación, como Estados Unidos (tesis liberal).¹² Esto llevó, entre otras cosas, al conocido conflicto entre liberales y conservadores. A diferencia de los conservadores, la pérdida de la mitad del territorio a manos del gigante estadounidense no hizo más que demostrar a los liberales, de nuevo, la superioridad a la cual se podría arribar tan sólo con adoptar el republicanismo federal democrático. La esperanza de modernizar al país radicaba en imitar sus instituciones; lo demás: el desarrollo, la democracia, la justicia y la libertad, se darían por añadidura.

Así fue justificada y explicada la alianza con la potencia imperial que acababa de cercenar a la indefensa y joven nación que era México. Esta ‘alianza’ entre los liberales con los Estados Unidos fue determinante en el triunfo de dicha corriente sobre el intento monárquico de Maximiliano de Habsburgo. Los conservadores, aun cuando acusaban de ‘traición’ a los liberales por recurrir al extranjero por ayuda, habían también acudido a una potencia extranjera en su defensa: Francia. No obstante, por una serie de razones dentro de las cuales no se puede ignorar el momento político por el que atravesaba Francia, de guerras coloniales y conflictos fronterizos, los conservadores perdieron la guerra civil que marcó el turbulento siglo XIX mexicano. El triunfo liberal (apoyado por los Estados Unidos) sobre el intento monárquico (apoyado por Francia) condujo al matrimonio, en México, de liberalismo y nacionalismo.

86

¹² Edmundo O’ Gorman, *México: el trauma de su historia*, CONACULTA, 1997, p. 31.

El mito se robustece

El nacionalismo político que enaltecía a la nación mexicana fue la bandera tanto de liberales como de conservadores desde la independencia hasta la pérdida de la guerra con Estados Unidos. Entre sus diferencias, ambos ‘campos’ compartían uno de los pilares del patriotismo: la devoción por la Virgen de Guadalupe. No obstante, a partir de la visión divergente en cuanto a quién representaba el modelo a seguir —la colonia o el vecino del norte— el conflicto marcó al país. El pleito era por conquistar ‘nuestra nacionalidad’ y, como se anota líneas arriba, una serie de factores inclinaron la balanza del triunfo en favor de los liberales. Su promesa, a partir de 1867, fue la de lograr la modernización de la nación mexicana con base en el republicanismo copiado de los Estados Unidos.

Pero la promesa fue incumplida. La debilidad intelectual del liberalismo mexicano, que no acabó por definir claramente su postura frente al pasado colonial y frente a la potencia vecina, que no logró atraer al rancharo, ni al minero, ni al artesano por la insistencia de los líderes intelectuales liberales como Zavala, Mora, Ocampo y Lerdo de Tejada, de adoptar la teoría de la división de poderes y la economía individualista del *laissez-faire*, llevó al fracaso el proyecto modernizador liberal.¹³ La paz y la democracia imaginadas por los liberales triunfantes no fue el horizonte que siguió a la guerra civil. El escenario más bien de mayor discordia, llevó a Porfirio Díaz a emprender la revuelta de La Noria y, en vísperas de la reelección de Lerdo, logró instalarse en el poder tras la triunfante rebelión de Tuxtepec, en el cual permanecería hasta que una nueva revuelta lo sacara en 1910.

El matrimonio entre liberalismo y nacionalismo no fue la solución para nuestro desarrollo. No obstante haber imitado y adoptado las instituciones de Estados Unidos, la perversa historia nos tenía reservado el fracaso. ¿Y a quién culpar sino a Estados Unidos mismo? En lugar

¹³ David Brading, *op. cit.*, p. 138-9.

de tomar en cuenta que la nación que emergió con el triunfo liberal fue una ‘nación a la medida’ de la minoría social que hizo suyo ese proyecto, se prefirió la sencillez de culpar al gran malvado.

Los liberales coincidieron con los conservadores: Estados Unidos era no sólo culpable del fracaso de Benito Juárez y de Sebastián Lerdo de Tejada por democratizar y poner en orden al país, sino del fracaso mismo del país por modernizarse. El mito del ‘malvado’ Estados Unidos se arraigó y alimentó justo cuando parecía que quienes estaban en el poder —quienes lo habían venerado y admirado— lo echarían por tierra.

A ello se sumó la visión que sobre México se tenía en Estados Unidos. El país era visto como un lugar de caos perpetuo; los mexicanos como seres inferiores. El fracaso por modernizarnos, el desorden que prevalecía al sur de la frontera del Imperio, fue la razón que mantuvo en el discurso anglosajón la intención de la anexión de mayor territorio mexicano a Estados Unidos. El 17 de julio de 1877, el diario estadounidense *New York Herald* publicó un mapa que incluía los estados mexicanos que, según el editor, Estados Unidos debía no sólo ocupar, sino anexarse, para lograr mayor orden y estabilidad en la región: Baja California, Sonora, Chihuahua, parte de Nuevo León, Sinaloa y Durango.¹⁴ Los motivos para seguir interviniendo en México no eran ya la expansión territorial que permitía a los Estados del Sur mantener la esclavitud. La Guerra Civil del vecino había concluido y con ello su ansia por expandirse. Ahora lo que se quería era el orden. Para México, Estados Unidos siguió representando la amenaza a temer. Por ello, la dictadura de Porfirio Díaz buscó contener la influencia del ‘Coloso del Norte’ enfocándose en la diversificación de las relaciones económicas mediante la búsqueda de capitales europeos.

No obstante la estabilidad económica y la modernización del país que produjo el porfiriato, la anhelada democracia seguía durmiendo el

¹⁴ Lorenzo Meyer, “Focusing on Differences: The Historical Structure of US-Mexican Relations”, en *Transformations of Mexico and US-Mexico Relations*, 2004, Washington, DC, Aspen Institute, p. 9.

sueño de los justos. Teníamos una constitución vigente, la enarbolada por los liberales en 1857, que nos hacía una república representativa, democrática y federal, pero sólo en la letra. En los hechos seguíamos siendo el país sometido al yugo de la mano fuerte del dictador. La revuelta y el desorden se impusieron de nuevo. También el discurso del nacionalismo entró para ocupar un espacio primordial.

Con la Revolución mexicana, la identidad nacional era una vez más, y de manera estruendosa, dependiente de la independencia que se lograba frente al poderoso vecino. Las voces que temían a ese gigante al norte y que abogaban por la precaución abundaban:

La República de Estados Unidos nunca ha podido, ni podrá, ser leal y desinteresadamente una nación amiga de México; la Historia y la Geografía se encargan de demostrar esta aseveración, suministrando, a la vez, enseñanzas que debemos aprovechar para conservar y aún, acaso, hasta para garantizar nuestra integridad política y nuestra soberanía económica, contribuyendo, al mismo tiempo, a evitar que se lesionen los intereses de una raza, en cuya defensa representa México el papel de una extrema vanguardia [...] el poderosos ha abusado de su condición en tanto que el débil no procura por medios adecuados contrarrestar esa superioridad.¹⁵

Esta defensa de la soberanía, hecha por un ciudadano común, no podía ser ignorada por ningún político mexicano de la época. Todo lo contrario. A partir de la Revolución mexicana, el nacionalismo se ha impuesto sobre el patriotismo y ha seguido históricamente razones y objetivos políticos en donde el anti-americanismo ha resultado ser una herramienta útil que, aun cuando puede provenir de sentimientos y convicciones auténticas, también ha sido aprovechada por las élites gobernantes como recurso para avanzar en sus carrera profesionales, en sus intereses personales.¹⁶

¹⁵ Enrique E. Schulz, *El Porvenir de México y sus relaciones con Estados Unidos*, 1914, México, Tipografía Económica. Colección Benson de América Latina, Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin.

¹⁶ Alan Knight, *US Mexican Relations 1910-1940*, op. cit., p. 34.

Así, cualquier acercamiento con la potencia se utilizaba en el discurso como una alianza con el mismísimo demonio, como una afrenta al nacionalismo, como la mayor de las traiciones. Ahí está la acusación de la ‘alianza traicionera’ con ‘los gringos’, que le hizo Huerta a Carranza cuando Estados Unidos decidió reconocer al gobierno del segundo (1913). La acusación fue hecha no con la intención última de controlar a los anglosajones intervencionistas (recordemos que Huerta, antes de que Estados Unidos le diera la espalda, era bastante complaciente con sus demandas e intereses y había logrado llegar, por unos instantes, a la presidencia del país con la ayuda del entonces embajador de Estados Unidos en México, Henry Lane Wilson)¹⁷ sino como forma de buscar apoyos para hacerse del poder.

La intervención estadounidense en 1914, la ocupación de tropas estadounidenses del puerto de Veracruz y la expedición punitiva de Pershing en 1916, no hicieron mas que exacerbar, con mucha razón, el recelo y el rencor hacia el vecino. Y del otro lado, prevalecía la visión que se tenía de México, la del eterno país de conflictos y subdesarrollo. Una carta del poderoso magnate de los medios de comunicación estadounidenses, William Randolph Hearst, publicada en el *Brooklyn Eagle*, notaba la postura intervencionista que subsistía en el país vecino: “Las condiciones existentes en México por los últimos cuatro años no han sido de paz, si no de guerra, y peor aún. La intervención que pido de México no es con el propósito de hacer la guerra. Es con el propósito de terminar con ella. Nuestra indiferencia con las terribles condiciones que prevalecen en México no ha acabado con ellas. Las ha agravado.”¹⁸

No es de sorprender la importancia que en esos años tomó la defensa de la autodeterminación y el interés nacional en la relación México-Estados Unidos. El mito se alimentaba y se arraigaba cultu-

¹⁷ Al respecto, v. Alan Knight, *Mexican Revolution*, 1986, New York, Cambridge University Press, vol. 2, p. 68.

¹⁸ William Randolph Hearst, “Intervene in Mexico, not to make but to end war, urges Mr. Hearst”, *Brooklyn Eagle*, julio 6, 1916. Colección Benson de América Latina, Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin.

ralmente. En el nacionalismo político que venía desde el siglo XIX, la defensa de la soberanía nacional era una parte medular y dependía de las crisis en las relaciones entre México y Estados Unidos: de la intervención, la invasión y los reconocimientos diplomáticos estadounidenses.¹⁹

El pequeño Alamán dentro de todos

El nacionalismo volvió a contraer nupcias, ahora con los que emergieron como la clase gobernante de la Revolución mexicana. El nacionalismo revolucionario encumbró como su principal destinatario a Estados Unidos. Las principales instituciones que se crearon tras una década de revuelta interna tuvieron en mente al imperio del norte: El himno nacional, cantado por primera vez en 1854: “mas si osare un extraño enemigo/profanar con sus plantas tu suelo/ piensa ¡Oh Patria querida! que el cielo/ un soldado en cada hijo te dio”, se refería al Coloso del Norte.²⁰ La Constitución de 1917 se concibió con la dedicatoria de controlar los intereses económicos, con fines políticos, del vecino en México y de evitar la intervención de la gran potencia en nuestros asuntos, cualesquiera que fueran.

La otra gran institución nacional, la Iglesia, también se vio envuelta en la dinámica de la relación bilateral. Miguel Palomar y Vizcarra, el primer vicepresidente de la Liga Nacional para la Defensa de la Religión, no encontraba, a finales de los años 20 del siglo XX, otro a quien atacar que a Estados Unidos en su defensa de la religión:

¹⁹ Viroli anota que la historia muestra que cuando una nación se enfrenta a una crisis política o moral, el lenguaje del patriotismo o el del nacionalismo llegan a ganar homogeneidad intelectual ya que poseen una fuerza mobilizadora y unificadora que otros lenguajes carecen (p. 14). En el caso de México es claro que, como método de defensa y de supervivencia, en momentos de crisis, el lenguaje que ha prevalecido es el del nacionalismo sobre el del patriotismo.

²⁰ Enrique Krauze, “You and Us”, en Andrew Selee, ed. *Perceptions and Misconceptions in US Mexico Relations*, 2005, Washington, DC, Woodrow Wilson International Center for Scholars, p. 10.

Para nosotros y para todos los mexicanos que aspiramos a salvar a la patria, el imperialismo yankee representa la maldad intrínseca, y como tal, debe de ser resistido enérgicamente. La historia muestra que la mayoría de las desgracias nacionales que nos han acechado, se han debido al imperialismo norteamericano.²¹

El siglo XIX vio prosperar un nacionalismo político que se basaba en la exaltación de las raíces pre-coloniales y en la ‘gringofobia’. Esta resistencia opuesta por Lucas Alamán a la cultura norteamericana ejerció posteriormente una influencia perdurable. Primero, el matrimonio entre liberalismo y nacionalismo mantuvo a la postre la imagen de Estados Unidos como el malvado, el vecino a temer. Después, permaneció y se alimentó por medio del nacionalismo revolucionario de donde emergieron las instituciones que funcionarían en el México del siglo XX.

México vivió así, casi desde el inicio de su independencia, con un nacionalismo político que colocaba la identidad nacional y el recelo al vecino en primerísimo lugar. El nacionalismo, como lo describe Alan Knight, asemejaba una bruma presente a lo largo del espectro político, la izquierda y la derecha, entre revolucionarios y conservadores, liberales y católicos. Más espeso en algunas regiones y más pronunciado en momentos específicos de crisis (1914), generado y alimentado por un proceso de aculturación que iba desde la educación formal, la tradición oral y hasta la experiencia histórica colectiva.²²

Parafraseando el clásico dicho sobre el PRI, entrando al siglo XX, todos los mexicanos llevaban a un pequeño Alamán dentro: una pequeña parte de los ‘auténticos mexicanos’ estaban forzosamente conformados por desprecio, resistencia y recelo a los norteamericanos. El mito era una realidad que se confirmaba a diario, tanto en la política nacional como en la política exterior.

²¹ Jean Meyer, *La Cristiada*, vol. 1, p. 65-6, citado por Alan Knight, *US-Mexican Relations (1910-1940)*, p. 44-5.

²² Knight, p. 49.

El encuentro de las divergencias: nacionalismo político, no económico

José Vasconcelos, al plasmar en *La raza cósmica* (1925) su tesis sobre la supremacía de la identidad latina —de México en particular— sobre su vecino del Norte, siempre la vara sobre la cual nos medimos, permitió seguir alimentando el mito. Vasconcelos, el ‘Maestro de la Juventud de América’, nada menos que desde la Secretaría de Educación Pública, argumentó que la pluralidad étnica y cultural de América Latina era el factor de enriquecimiento frente a la unidad de la población norteamericana: los sajones monolíticos frente a la pluralidad latina. La raza cósmica no es otra que la raza dotada de todas las potencialidades: material, intelectual y estética, de las cuatro grandes razas: la blanca, la roja, la negra y la amarilla.

En un principio, la meta de ver materializada esta superioridad encaminó al país a la búsqueda del desarrollo con un nuevo enfoque, totalmente interno. El nacionalismo y la soberanía se midieron, desde el inicio de la institucionalización del país en los años treinta del siglo veinte, con el enfoque de la autodeterminación política y, ahora también, económica. Nada, ni siquiera la especulación de intromisión estadounidense, era tolerada. El decoro del país estaba de por medio. México se veía más firme y más digno en tanto mejor se lograba contener la intervención de Estados Unidos en nuestros asuntos. Como muestra, la indignación del Presidente Abelardo Rodríguez ante la especulación de que su gobierno negociaba la cesión de mayor territorio a Estados Unidos (El Chamizal), cuestión que ocupó un espacio importante en los años que estuvo al frente del país (1932-34): “Mi gobierno no ha entrado en ningún acuerdo que implique la pérdida o modificación del territorio nacional o que dañe la dignidad del país, porque ni mis antecedentes como revolucionario o como mexicano, ni mi investidura de Jefe de la nación, permite siquiera dichas suposiciones.”²³ El discurso que enraizaba el mito seguía fortaleciéndose.

²³ “La firmeza y dignidad de nuestra política exterior”, *El Universal*, octubre 24, 1932.

En lo internacional, aun cuando México fue reconocido formalmente como un actor a partir de nuestra entrada a la Liga de las Naciones en 1934, la actitud escéptica hacia el mundo prevaleció y fue la base que mantuvo en pie la autosuficiencia que nuestro nacionalismo exigía. La democracia ficticia, por usar el término de François Xavier Guerra, era tolerada porque el gobierno logró una forma de organización nacional incluyente en la política, con instituciones que conciliaban leyes y aspiraciones democráticas, que en la praxis eran diluidas con elecciones no-competitivas que intentaban canalizar el conflicto político y aseguraban la estabilidad y el crecimiento económico con un enfoque totalmente interno. Vendrá entonces el modelo aislacionista de ‘sustitución de importaciones’.

México, al parecer, dejaba de ser el vecino desordenado y poco desarrollado. Pasamos de ser un país rural a uno urbano: en 1910 la población urbana era del 13 por ciento; para 1970, conformaba el 45 por ciento. El producto nacional bruto creció en un 74 por ciento entre 1950 y 1962 gracias al progreso de la industrialización que para 1962 era diez veces mayor que en 1910, y el ingreso real por habitante se elevó 188 por ciento de los años treinta a 1962.²⁴

94 | El pragmatismo de ver al país desarrollarse, convertirse finalmente en un actor moderno, urbano e industrial, permitió al Estado la holgura para ser un actor autoritario y centralista que envolvía a la población en la bandera nacional: el manto protector de México frente al mundo exterior. Dicho pragmatismo funcionó también con nuestro vecino. A lo largo de estos años la actitud de Estados Unidos hacia este nacionalismo mexicano se vio, sí, como un dolor de cabeza, pero también como un factor que lograba estabilizar al régimen mexicano y que servía como barrera frente a influencias externas, como la tentativa de alinearnos con los alemanes, con quienes simpatizaba gran parte de la clase media mexicana, durante la Segunda guerra mundial, o

²⁴ Presidencia de la República, *50 años de Revolución Mexicana en cifras*, 1963, México, Nacional Financiera, p. 24, 31 y 39.

frente al comunismo, más adelante.²⁵ Son los años de la diplomacia del ‘Buen Vecino’, con Dwight D. Morrow y Josephus Daniels como embajadores en México en los que, por unos instantes, los rencores, recelos y resentimientos fueron menores, incluso en el marco de la expropiación petrolera de 1938.

A principios de los años setenta, una vez que el modelo de crecimiento y desarrollo basado en lo interno comenzó a dar señales claras de agotamiento, el nacionalismo económico y político se encontraron en una situación ambigua. Quizá fue el incentivo de lograr la supremacía vasconceliana, que ya se vislumbraba en el horizonte pero que una vez más parecía querer escapársenos, la que justificó la divergencia de caminos que emprendieron la realidad y el discurso nacionalista que tomó el país: hacia un lado miraron los negocios, la tecnología, el consumo, los medios masivos, la educación de las élites y la migración de los trabajadores: Estados Unidos era el vecino que representaba las oportunidades; hacia el otro lado se orientó el discurso político, el orgullo nacional e intelectual que permearon la opinión pública en los sentimientos de recelo y odio a todo lo que fuera anglosajón.

La divergencia se hizo evidente; hubieron sentimientos de nacionalismo para lo político y de patriotismo para lo económico. Ambos tenían dinámicas e intereses distintos. Lo que en lo político, cualquier intervención política directa, generaba de inmediato reacción y resentimiento, en lo económico, la entrada de inversiones estadounidenses por sí solas, no generaban la misma oleada de atención.

Daniel Cosío Villegas escribió mucho sobre las relaciones México-Estados Unidos. En sus textos describe a México como un milagro histórico de supervivencia, frente a un Estados Unidos que es milagro de fecundidad; nosotros promesa; Estados Unidos realidad.²⁶ La diferencia entre el discurso político defensivo frente a la potencia vecina y la realidad que nos obligaba a acercarnos de manera titubeante en

²⁵ Lorenzo Meyer y Josefina Vázquez, *México frente a Estados Unidos*, p. 206, citado en Knight, p. 52.

²⁶ Daniel Cosío Villegas, *Problemas de América*, 1997, México, Clío, p. 99.

lo económico, era la forma en que México buscaba lograr esta fecundidad, tanto política como económica, que el vecino imperial obtuvo desde un siglo atrás, y aun antes.

También durante la Segunda guerra mundial y, sobre todo en la posguerra, la divergencia entre el discurso político que seguía firme, aclamando la primicia de la soberanía como forma de enarbolar el nacionalismo mexicano, y la lógica económica, que permitía buscar en el enemigo norteamericano las oportunidades del desarrollo, continuaron por caminos divergentes, sin mayores aspavientos. Esquizofrenia pura, sin síntomas alarmantes.

No fue sino hasta la búsqueda de un acercamiento más formal mediante la negociación bilateral del Tratado de Libre Comercio de América (TLCAN) en los noventa del siglo XX, cuando ambas realidades, ambos discursos, se vieron frente a frente. El tema de un nuevo acercamiento a los Estados Unidos exacerbó las diferencias políticas, lo cual no es de sorprender si tomamos en cuenta que la decisión del gobierno mexicano por negociar el TLCAN con Estados Unidos marcó un profundo cambio en la historia de las relaciones entre ambos países. Además de reconocer lo inevitable de la geografía, representó la decisión consciente de romper con la visión que se enfocaba en nuestras diferencias culturales, ideológicas, religiosas, de idioma, que constituían, según el discurso, un obstáculo irreconciliable e irreparable.²⁷ Estábamos frente a las puertas de la modernidad, pero la llave de entrada implicaba pactar con quien históricamente habíamos visto como el demonio encarnado. Teníamos que optar por continuar con el mito de la integración como sacrificio de nuestra identidad nacional, o decirle adiós al mito y ver hacia delante. Todo un reto cultural.

Las reacciones fueron diversas. Algunos aplaudieron los beneficios económicos por venir dada la apertura al próspero mercado de Norteamérica; otros protestaron por los costos políticos de este acercamiento; y un tercer grupo, claro está, sacó a relucir el temor por la

²⁷ Soledad Loaeza, *op. cit.*, p. 155.

influencia de lazos más cercanos con Estados Unidos y su efecto en la cultura mexicana.²⁸

Las preguntas que se hacían algunos en México eran: ¿Qué ocurrirá? ¿Qué sobrará de México al concluirse esta última etapa de machacamiento? ¿Podrá resistir y, en ese caso, cuáles serán sus principales elementos de defensa? ¿Es tan avasalladora, como parece, la influencia norteamericana? A esas interrogantes habría que sumar otra: ¿Valía la pena, para el país y su viabilidad futura, seguir alimentando el mito de la maldad del vecino del norte? La respuesta fue la aceptación a un mayor acercamiento... pero una vez más, limitado a lo económico. El discurso político nacionalista permaneció... y con ello se daba mayor abono al terreno del mito.

La otra mitad de la historia

Hasta ahora, el enfoque del presente ensayo ha girado en torno al fracaso por lograr el desarrollo y la prosperidad anhelada dada nuestra vecindad con Estados Unidos. Algo que se suele olvidar, sobre todo por los más fervientes anti-yankees, es tomar en cuenta los beneficios que ya hemos recabado gracias a nuestra posición geográfica y la serie de factores exclusivamente internos, de los cuales los responsables somos únicamente los mexicanos y que también juegan un papel importante en la historia de nuestro subdesarrollo.

En un enfoque exclusivo de los años recientes, la vecindad con Estados Unidos ha significado oportunidades económicas, con efectos políticos, sumamente favorables. En el plano económico, somos el tercer socio comercial del mayor consumidor del mundo. El Tratado de Libre Comercio ha traído consigo un aumento sin precedentes en inversión y comercio. En el 2005, México exportó mercancías por 170 mil 200 millones de dólares a EU.²⁹ La inversión de la potencia vecina

²⁸ *Ibid.*, p. 146.

²⁹ Oficina de Información sobre Economía, Comercio e Industria de Estados Unidos.

ha sido creciente, llegando en su punto más alto en el 2001, a los 15 mil millones de dólares.³⁰

En el plano político, el TLCAN ha funcionado como un espejo, el cual nos ha obligado a vernos como somos y adentrarnos en el debate de qué país queremos. Varios son los estudios serios que colocan al TLCAN, la asociación económica con Estados Unidos, como uno de los catalizadores del cambio democrático en México; como la *perestroika* que permitió que se llevara a cabo el *glasnost* mexicano.

¿Y cómo dejar de lado la válvula de escape que la migración de mexicanos a Estados Unidos ha representado para el país? Las remesas y la oportunidad de empleo y de un futuro mejor en Estados Unidos han sido un sustento para millones de nuestros nacionales. Para ellos, así como para muchos empresarios, artistas o académicos, la cercanía con Estados Unidos ha significado beneficios económicos que hacen de la frontera un lugar de oportunidades y no la antesala del infierno; oportunidades que, por cierto, en México les son negadas.

Además de lo anterior, es importante tomar en cuenta las razones exclusivamente internas que son causa importante de nuestro subdesarrollo. Líneas arriba se habla de la democracia ficticia. ¿Qué papel le damos al hecho de que, durante décadas y en el nombre de la estabilidad económica y política, nos rigiéramos por un sistema político autoritario, demagógico y corrupto? También se hace mención de nuestra economía cerrada. ¿Cuál es la consecuencia para nuestro desarrollo de empeñarnos en llegar tarde a las citas con la modernización? Hoy seguimos montados sobre la idea de que abrir la industria energética a la modernización es una manera de entregar nuestra soberanía nacional en las garras del ogro extranjero. ¿Cuánto nos cuesta este empeño por conservar el *status quo*? Es preciso, para entender nuestro pasado y para decidir sobre qué camino seguir en el futuro, tomar en cuenta la historia completa: la vecindad con Estados Unidos ha implicado costos que otorgan fundamentos claros para la desconfianza, el temor y el resentimiento, pero también beneficios que nos obligan a hacer

³⁰ Departamento de Comercio de EU.

un balance sobre qué tanto de nuestro nacionalismo ha impedido una mayor prosperidad para el país.

De ida y de vuelta: el miedo a la integración

México ha sido el México del patriotismo criollo, el liberal, la nación conservadora, la República posible, la gran familia revolucionaria y ahora, el país democrático. En todas estas etapas, el *otro* ha sido un factor importante, determinante. La presencia de Estados Unidos, “aquél fantasma de carne y hueso que los liberales no supieron combatir, y que el porfiriato apaciguó en el campo abierto de la inversión extranjera, pero con el que siguió peleando en la sombra”,³¹ aquella presencia que con la magia de su reconocimiento o rechazo diplomático fue testigo activo de la Revolución y de su larga institucionalización, y que ahora, como desde hace más de una década, es el socio que en el campo económico pone en evidencia el doble discurso y toca las fibras sensibles de la gran amenaza: la amenaza a nuestra identidad —el gran mito de las relaciones México-Estados Unidos— y la esperanza del desarrollo.

Cuestionarnos si integrarnos a Estados Unidos implica dejar de ser ‘auténticamente mexicanos’ resulta ocioso, por tardío y alarmista: el proceso de integración, tanto económico como político, lleva mucho tiempo dándose y la expectativa a futuro es que sea un proceso que se siga intensificando. Con 12 millones de mexicanos radicados *al otro lado*, no podría ser de otra manera. La influencia norteamericana se deja sentir hoy, como desde siempre, en muchos terrenos; en los hábitos de alimentación y el vestido; en el lenguaje, en el pensamiento, en los ideales de vida; en la economía, en la sociedad, en las artes y en la educación. La influencia norteamericana sobre México es ya, como diría Cosío Villegas, como el Dios de los cristianos: omnipotente y omnipresente.³² Lo anterior no significa que seamos menos mexicanos,

³¹ Héctor Aguilar Camín, *op. cit.*, p. 57.

³² Daniel Cosío y Villegas, p. 98.

si no que, como mexicanos, tenemos una historia y una cultura llena de influencias norteamericanas. Y de muchas otras. Nuestra cultura, lo ha dicho Héctor Aguilar Camín, es la ‘celebración de la diversidad’ y no es estática: evoluciona, se mueve, marcha.

Por ello, la integración como sacrificio de nuestra identidad nacional es un mito. Y lo más interesante es que el mito va en ambos sentidos. Mientras los mexicanos dilucidamos si queremos o no ser parte de Norteamérica por el miedo a las consecuencias de esta integración que queramos o no ya se está dando, hoy en Estados Unidos también están presentes y se escuchan las voces que ven en esta integración la principal amenaza a la ‘unión’ de Estados Unidos.

Ahí está Samuel Huntington y su pregunta: ¿Quiénes somos? (*Who are we?*), libro en el cual el politólogo estadounidense plasma a los inmigrantes en general y a los mexicanos en particular como EL GRAN RETO para el futuro de su país dada una serie de factores, entre ellas la cercanía geográfica a sus raíces y la fortaleza de éstas. Paradoja de paradojas: creíamos que nuestra identidad se perdería, pero los nuestros en Estados Unidos provocan, con la fuerza de sus tradiciones, el temor de que los mecanismos norteamericanos de integración fallen y el país vecino pierda su identidad. Ahora resulta que los que tienen problemas de identidad son ellos; ‘el otro’.

De acuerdo con Huntington, la gran diferencia entre la cultura mexicana y la anglosajona en cuanto a religión, valores e idioma, no permite a estos emigrantes asimilarse a la sociedad estadounidense como sí lo hicieron otros grupos que también se han establecido en el país vecino, como los alemanes o polacos a principios del siglo XX. Por ello, estos emigrantes mexicanos representan un reto para la identidad estadounidense. Una década antes que él, el historiador Arthur Schlesinger ya alertaba sobre los peligros de la inmigración en *The Disuniting of America*.³³

³³ Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America*, 1992, New York, W.W. Norton & Company.

Resulta fascinante mirar atrás y leer sobre el miedo de los mexicanos a ser succionados por la avasalladora cultura norteamericana, y encontramos hoy con un libro como el de Huntington que habla exactamente de este mismo miedo, pero visto desde el otro lado de la frontera. La noción del *otro* se ha desdibujado. La identidad nacional de ambos está marcada por una historia común de convivencia y la integración con Estados Unidos, lejos de significar la disolución de nuestra identidad nacional, es más bien una palanca de transformación y enriquecimiento.

¿Adiós al mito?

La identidad nacional no es un tesoro fijo que hay que resguardar en una vitrina para evitar su contaminación por el contacto con el exterior, algo que debemos guardar y proteger celosamente del *otro*. Es más bien parte de la marea en el océano, algo que está en movimiento, que se ve alimentado y retroalimentado por este constante ir y venir, por el contacto de los otros con nosotros y que enriquece a los otros por su contacto con nosotros. Está aquí, en casa, el seguir abonando el terreno de los mitos, del *otro* como ogro malvado, y dejar que la integración ocurra de manera inercial, o asumir que la mundialización nos lleva, inevitablemente, a la integración.

Tanto mexicanos como estadounidenses nos debatimos en cómo asumir nuestra vecindad. Hoy en México la pregunta viva es si queremos o no asumirnos como parte de Norteamérica. Seguimos, como diría Edmundo O' Gorman, buscando hacernos de la prosperidad de Estados Unidos, pero sin querer renunciar al modo de ser tradicional por pretender aferrarnos así a una idea de lo que es nuestra nación. Queremos los beneficios de la modernidad, pero no la modernidad misma. Hay datos contundentes e irrefutables: la vecindad geográfica, los intereses en común que ello genera y la integración que ya se está dando. Hay otros que son mitos que han estado presentes a lo largo de nuestra historia común: nosotros los débiles, las víctimas; el otro,

el ogro devorador, el vecino en quien desconfiar, el rival imperial. Está en nosotros decidir: ¿qué queremos destacar en nuestra relación con Estados Unidos, los hechos actuales y las posibilidades futuras o los mitos? ¿Queremos seguir alimentando una historia de recelos y rencores que quizás en el pasado tuvieron sustento, pero que hoy es más bien un antifaz que no nos permite ver las muchas oportunidades que la vecindad con Estados Unidos representa? ¿Queremos dejar de alimentar y desterrar de una vez por todas el mito? ¿Queremos o no decirle adiós?

Las consecuencias de continuar alimentando los mitos son fáciles de predecir: más de lo mismo; más de la relación de recelos, miedos, frustraciones y de defensa a ultranza del ‘nosotros’. Más parroquialismo. Más localismo. Más ensimismamiento. De Norteamérica, ni hablemos. Dejemos las cosas a la inercia; continuemos con el discurso de buenos y malos, verdugos y víctimas. Continuemos sufriendo nuestra geografía. Por otro lado, son difíciles de predecir los alcances de desterrar el mito, de cambiar la tradición empezando por el discurso político y la constante negativa por observar los dos lados de la moneda (lo interno y lo externo) al momento de revisar nuestros fracasos y limitaciones, factores que permiten que el mito se arraigue en nuestra cultura y no asumir los hechos. En toda una historia en común no nos hemos aventurado por este camino.

SEMBLANZA DEL MINISTRO ULISES SCHMILL ORDÓÑEZ*

*José Ramón Cossío***

Muchas gracias, señor Presidente. Buenas tardes a todos ustedes.

Don Ulises, muchas gracias por esta oportunidad.

Señores ministros:

Señores invitados:

Antes de comenzar, quisiera contextualizar el acto en el cual nos encontramos. Éste es el número cuatro de las semblanzas que se han publicado o reeditado en los últimos meses. Estas obras, estas semblanzas, tienen como título *Vida y Obra de los Ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*.

Me parece de extraordinaria importancia señalar, insisto, contextualizar, la semblanza particular de don Ulises en esta colección que se ha iniciado ya con la presentación de otras tres.

¿Por qué razón? Porque me parece que en el país, en México, existen muy pocos estudios, muy pocos antecedentes de la vida de los señores ministros que –como nos recordaba el ministro Azuela–, desde 1825 a la fecha, se han desempeñado en nuestra Suprema Corte de Justicia. Si comparamos los estudios que existen en México con lo que en otras culturas jurídicas se elaboran acerca de la vida de jueces,

* Palabras del ministro José Ramón Cossío Díaz, durante la presentación de la semblanza del ministro Ulises Schmill Ordóñez el 18 de septiembre de 2006.

** Ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Departamento Académico de Derecho, ITAM.

por llamarlo así genéricamente, veremos que, francamente, son muy pocos los trabajos que entre nosotros se han escrito en esta materia.

Sin embargo, me parece muy importante recuperarlo, porque a través de las decisiones de los ministros y, a través del conocimiento y sus aspectos de vida individuales, podemos conocer, podemos construir el derecho y salir de esa idea de la que, por cierto, es muy contraria a don Ulises, en el sentido de que éste se constriñe a unas cuantas definiciones de ciertos profesores, de que se constriñe también, a la idea de los enunciados que están contenidos en las leyes o en las normas generales. Recuperar esta tradición, identificar quiénes han sido los ministros, identificar cuál ha sido su actuación puntual en las diversas etapas en las que les ha correspondido actuar, siento que es un esfuerzo de enorme importancia y de enorme valía, sobre todo, insisto, para la construcción de la cultura jurídica nacional.

En mi opinión, este esfuerzo no puede verse, como algunos lo han señalado, en el sentido de una vanidad o del reflejo de las obras personales. Como tampoco me parece que puede verse así la pinacoteca que hace algunos días se inauguró en la Suprema Corte. Creo que la actividad que realizamos en este acto tiene un sentido social de mucha mayor importancia para recuperar, insisto, para identificar, para saber ¿por qué estamos y en dónde estamos en las condiciones de construcción jurídica nacional? Es este contexto en el que yo quiero, entonces, presentar la semblanza de don Ulises.

Conociendo a don Ulises y lo riguroso que es para sus análisis, me preguntaba yo bajo qué hilo conductor habría de presentar su semblanza. Por supuesto que para hacerlo, me vinieron a la mente muchos calificativos acerca de su persona. No voy a señalar aquí cuáles son todos los que pensé, porque pensé muchos y muy variados, todos ellos, por supuesto en una altísima connotación para él. Sin embargo, después de sopesar muchas de estas posibilidades, me quedé con una sola. Cuando lo enuncie, ustedes considerarán que es bastante simple, pero después verán –trataré de demostrarlo– que tiene un gran contenido y una enorme importancia.

Lo que al final de cuentas me parece que caracteriza a don Ulises es la expresión ‘responsable’, tal como lo define el diccionario: “dicho de una persona que pone su conocimiento, pone cuidado y atención en lo que dice y en lo que hace”. Insisto, para quienes lo conocen, dirán que esto es poco; sin embargo, yo creo que esto es mucho, y creo que es lo que lo caracteriza.

Es muy importante determinar para qué se es responsable y en qué contexto. Conociendo las aficiones teorizantes para don Ulises, me parece primordial resolver esta pregunta.

Ser responsable en el caso de don Ulises es un equilibrio y es una atención entre el acomodo de su subjetividad, una subjetividad muy rica, muy elaborada con una enorme cantidad de ideas, provenientes de la sociología, la física, las matemáticas, la lógica, la economía, la música, la literatura, y que don Ulises conoce, y conoce muy bien, a una objetividad en la que le ha correspondido actuar en diversas ocasiones.

Sin embargo, no se trata sólo de acomodar su subjetividad a la objetividad en la cual está actuando, sino de mantener esa subjetividad en la condición misma de su actuación. Más adelante voy a tratar de demostrar y de explicar a qué me estoy refiriendo.

¿Cuál es la objetividad en la que don Ulises, a partir de la enorme sofisticación de su pensamiento y subjetividad, ha tenido que actuar? Ellos son los diversos cargos, posiciones, maneras de relacionarse con sus amigos, y la generosidad que para con todos nosotros ha tenido.

Sin embargo, no lo voy a hacer así. Me ha tocado en otras ocasiones, en el Departamento de Derecho del ITAM, hablar de don Ulises como académico, siendo hoy uno, sino es que el más serio de nuestros teóricos del derecho.

Me ha tocado también conversar sobre sus convicciones personales e individuales, y hoy quiero detenerme, por tratarse de la presentación de la semblanza que publica la Suprema Corte, a hablar de don Ulises Schmill como ministro de la Suprema Corte y como su presidente. Esto es un corte metodológico que estoy introduciendo aquí, porque exclusivamente quiero referirme a estas dos cuestiones.

Lo primero que uno se pregunta como analista de la Suprema Corte y de sus miembros es lo siguiente: ¿cuál es la condición de la actividad que desarrollan sus miembros?

Insisto que dado el poco desarrollo que entre nosotros existe acerca de la forma de caracterizar a los ministros, normalmente acudimos a las definiciones que se hacen por los académicos de Estados Unidos sobre estas cuestiones.

A los jueces se les califica ahí entre activistas y no activistas, ente liberales y conservadores, y me parece que son formas importantes, pero ciertamente muy gruesas para identificar distintas filosofías judiciales. Una solución más adecuada se encuentra recogida en el libro *Radicales en Toga* del profesor de la Universidad de Chicago, Cass R. Sunstein. Él hablaba de los jueces originalistas, de los perfeccionistas, de los representativistas y de los minimalistas.

A los originalistas, en tanto los seguidores de esta corriente estrictamente norteamericana, acude siempre la visión originalista del texto constitucional de Filadelfia, para tratar de saber qué es lo que se dijo. Entre los perfeccionistas están aquellos sujetos que consideran que en toda Constitución hay un proyecto moral a desarrollar y, consecuentemente, pueden interpretar la Constitución de la forma más extensiva posible, para tratar de desarrollar la filosofía ahí contenida. Las teorías de los llamados representativistas otorgan una enorme deferencia a los órganos democráticos de producción del derecho. Finalmente, se denomina corriente minimalista a esa forma de pensamiento judicial que parte, primero, de considerar la existencia de un equilibrio entre los poderes y la actuación de los jueces para resolver casos y, segundo, de una visión de la restrictiva de la actividad judicial, en cuanto a sus posibilidades configuradoras de los mundos 'jurídico' y 'real'. La corriente minimalista, por supuesto, no la entiendan ustedes en su sentido peyorativo. A ella se adscribe uno de los jueces que, aunque no llegó a la Suprema Corte de los Estados Unidos, resulta más importante en su historia: Learned Hand.

Si yo tuviera que analizar y considerar cuál de estas cuatro filosofías es la que se acerca más a la posición del ministro Schmill Ordóñez,

consideraría que es justamente la minimalista. ¿Por qué? Porque me parece —y ahora voy a tratar de sustentarlo—, que a lo largo de sus diez años como ministro, don Ulises actuó entendiendo el equilibrio, el muy complejo equilibrio de poderes en el país, entendiendo las diferencias que existen en nuestro orden federal integral y entendiendo el juego de atribuciones entre los distintos órganos que participan en la construcción de las normas estatales de nuestro país.

Hace un momento el ministro Azuela aludió a la forma de argumentar de don Ulises. A mí me tocó asistir como secretario de estudio y cuenta, y después como su coordinador de asesores, a las sesiones del pleno donde don Ulises intervenía. Él tenía una forma muy clara de hacerlo. Pocas veces hacía uso de la palabra al comienzo de las sesiones. Escuchaba con atención. Y, cuando llegaba al convencimiento decía: “voy simplemente a formular el sentido de mi votación, sin tratar de convencer a nadie”. Ésta era una fórmula que con mucha frecuencia utilizaba, insisto, una vez que había llegado a una idea general del caso. De forma tal que, el sentido de su argumentación y el sentido de su votación se construían, prácticamente, en una unidad, y los manifestaba al momento final o en uno de los momentos finales de la sesión. Probablemente intervenía en una ocasión más cuando recibía refutaciones a su propuesta, y a partir de ahí, emitía su voto.

Estuve buscando los votos particulares de don Ulises con bastante cuidado y encontré que formuló pocos de ellos: algunos sobre nóminas, seguro social, derechos de agua, legitimación del ministerio público y ciertas modalidades del proceso legislativo en los estados. No existen, entonces, una gran cantidad de este tipo de votos. Sin embargo, si uno revisa el Semanario Judicial en los años en que don Ulises fue ministro, encuentra uno muchísimas posiciones disidentes, más de las que yo me hubiera imaginado que sostuvo.

Esta disidencia, no sólo en los temas de su especialidad técnica, el derecho fiscal, se manifestaba con una frase que se publicaba entonces en la redacción de las tesis: “El ministro Schmill Ordóñez manifestó estar de acuerdo con el proyecto, pero no con todas las consideraciones que lo sustentan.” De esta manera, encuentro una mecánica en la cual

expresaba el sentido de su votación, simplemente para dejar constancia del mismo, sin tratar de convencer y generar adeptos a sus posiciones, de tratar de sacar adelante su criterio, expresaba simplemente la fuerte fundamentación jurídica del sentido de su voto. Esta forma de construir sus propios discursos jurídicos constituía su posición de juzgador. Ese posicionamiento y la manera de manifestar, por medio de éste, sus argumentaciones y el modo en que expresaba su disidencia, me parece que permite adscribirlo a la posición ‘minimalista’.

Definida esta posición minimalista, vuelvo al Juez Hand. Él decía algo muy importante –y con eso trato de entender la posición del ministro Schmill–: “a mí me cuesta un enorme trabajo, al final de cuentas, entender dónde está el sentido auténtico de la razón. Lo discuto mucho, lo analizo a profundidad, lo veo en todas sus dimensiones y, al final de cuentas, lo resuelvo”. Sin embargo, podría seguir diciendo Hand: como yo no tengo el monopolio de la verdad, como yo, al final de cuentas, no tengo la plena convicción, la absoluta certeza de que la construcción material del mundo se vaya a dar en las condiciones mismas de la resolución judicial, tengo que ir resolviendo poco a poco, si vale esa expresión, a efecto de permitir la existencia de nuevas discusiones, de nuevas posibilidades. ¿Por qué? Porque en la posición del juzgador –decía él y, ésta es una hipótesis que adelanto, creo que comparte don Ulises desde su posición epistemológica–, no forma parte de su modo de ser el imponer las ideas a nadie y suponer que lo dicho por él tiene la condición de una verdad absoluta.

Algún día le preguntaron al juez –también muy famoso–, Benjamín Cardozo de la Corte Suprema de Estados Unidos: ¿cuál era el mejor juez de la Corte Suprema? Y él contestó: “el mejor juez de la Corte Suprema no trabaja en la Corte Suprema, trabaja en el circuito de apelaciones del Estado de Nueva York y se llama Learned Hand”.

Cuando fui su coordinador de asesores, me tocó, en muchas ocasiones, asistir a su casa los domingos en la tarde para preparar la agenda de la semana. Muy amablemente me daba de cenar y después me despachaba –te acordarás Carla–, porque me decía: “ahora voy a empezar a ver los asuntos que me faltan para las sesiones de la semana.

Siempre, personalmente, analizaba sus asuntos, anotaba en el margen superior izquierdo sus comentarios y, con ello, iba construyendo sus propias explicaciones.

Hubo el intento, cuando pasé por su ponencia, para que sus secretarios de estudio y cuenta –muy distinguidos todos ellos y ahora magistrados de circuito–, le hiciéramos una opinión previa en una hoja que había diseñado en un formato. Ese intento duró dos días y nos dijo a todos que nada más lo enredábamos más, que se acababa el experimento y que regresaba él, personalmente, a leer todos y cada uno de sus asuntos.

Entonces, me parece que esta forma minimalista, esta forma prudente, esta forma de ir tratando de construir el sentido jurídico de problemas tan complejos, como los que llegaban y llegan a la Suprema Corte, es una aproximación como ministro.

Esta es la manera en la que, me parece, don Ulises se acercaba, y por la forma en la que he visto el material empírico que produjo, y por como lo vi actuar, yo definiría su actividad como ministro de la Suprema Corte de Justicia.

La segunda parte que quiero comentar es su actuación como Presidente. Aquí no quiero ya utilizar la categoría sobre los modelos de jueces, porque me parece inadecuada. Y es inadecuada porque el Presidente de la Suprema Corte cumple funciones administrativas y políticas de enorme importancia. Por supuesto, el Presidente de la Suprema Corte de Justicia tiene que ser un jurista bien formado, si no, no podría coordinar la discusión de un órgano tan complejo como el Pleno de la Suprema Corte, donde hay diversas posiciones y diversos entendimientos. Para lograrlo, se requiere un enorme talento para conducir, y conducir bien, las sesiones del pleno, veintiún integrantes en aquel entonces, hoy once, pero siempre complejo.

Además de eso, me parece que un requisito indispensable para el presidente es entender los temas de la administración y tener un sentido de la política, porque ahí no se están resolviendo casos individuales que ya, de suyo, sería mucho: se está tratando de construir una

política pública para el órgano jurisdiccional de mayor importancia en el país.

En los tiempos históricos del ministro Schmill, la administración del Poder Judicial de la Federación en su conjunto, como saben todos ustedes, se hacía desde la Suprema Corte, pues no existía el Consejo de la Judicatura Federal.

Para analizar la presidencia de don Ulises, quiero tomar el pensamiento de un autor al cual conocí por don Ulises, Max Weber y, particularmente, su famoso trabajo “La política como vocación”, donde establece la dualidad entre una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad.

Me parece que don Ulises, en este sentido de responsabilidad al que yo me refería, tomó muy claramente, si vale la expresión, el paradigma weberiano para entender que, una vez más, las decisiones que se construían como Presidente de la Suprema Corte de Justicia, eran decisiones que tenían que ver con la construcción del mundo, y esa construcción del mundo tenía que hacerse delicada, responsable y ponderadamente, por los muchísimos efectos que se podían generar en la dinámica de la Suprema Corte y en la interacción de ésta con otros muchos órganos del Estado.

110

Me pareció excepcional el haber tenido la posibilidad de colaborar con él, por una razón muy importante para mí: a don Ulises no le gustan, según yo me percaté, ni los problemas de la administración, ni los temas de la política. Sin embargo, y esto es paradójico, no gustándole unos y otros, se tomaba con particular cuidado y diligencia las correspondientes tareas. Me tocó ver cómo construía el presupuesto. Me tocó ver las actuaciones de los ministros en una magnífica Comisión de Gobierno, integrada por el propio ministro Schmill, el ministro Díaz Romero y el ministro De Silva Nava, la cual se reunía una vez por semana con todos los directores y, desde ahí, tomaban las decisiones administrativas de la totalidad del Poder Judicial de la Federación de una forma muy eficiente, muy pulcra, con una precisión extraordinaria, tratando de resolver la totalidad de los problemas de los órganos jurisdiccionales del país. Los temas más variados pasaban por la Comi-

sión de Gobierno y, con enorme diligencia, salían semanalmente las órdenes en este mismo sentido para cada uno de ellos.

Esto me parecía de una enorme valía porque, insisto, don Ulises no es como otras personas a las que los temas administrativos les interesan o, inclusive, les generan gusto. A él no le genera ni una cosa ni otra, pero, toda vez que entendía que ésa era su responsabilidad, que para eso se había contratado, actuaba con enorme cuidado y diligencia y llevaba sus temas leídos con la mayor comprensión posible.

Asimismo, actuaba a partir de una distinción muy clara entre lo público y lo privado.

Hace un rato recordaba el magistrado Mercado un viaje a Nicaragua al que me invitó don Ulises; también tuve la ocasión de viajar con él a Mérida, en mayo de 1991, cuando se celebraron los 150 años de la Constitución Yucateca y en ambas ocasiones, así como en otras que salimos en viaje oficial, lo hicimos en clase turista. Sin embargo, en algún viaje privado que hicimos posteriormente, lo hicimos en primera clase bajo nuestros propios recursos. Entonces me dijo una cosa que me parece muy importante: “cuando viajo como funcionario no gasto el dinero de la Suprema Corte. A mí me gusta y me parece muy bien viajar en primera, va uno evidentemente más cómodo, pero eso lo hago cuando yo viajo con mi dinero, no con el dinero público”.

En otras ocasiones –perdónenme la anécdota, pero con esto voy tratando de construir la idea que quiero presentar en esta tarde–, a algún coche de su casa le pusieron gasolina con la cuenta de la Suprema Corte. Él salió. Llamó la atención al personal. Y sacando de su cartera el dinero dijo: “Al coche de mi casa yo le pago la gasolina, al de la Corte, lo paga la Corte.”

En este tipo de participaciones no había ninguna exaltación, no había ningún histrionismo, no se hacía una manifestación generalizada de las cosas. Simplemente se hacía lo que se tenía que hacer, porque así se tenía que hacer. Considero que es lo que construía un sentido muy, muy importante de la actuación de don Ulises.

Otra cuestión de su presidencia que me pareció también de enorme valía fue la defensa que hizo del Poder Judicial. En esos años se

construyó un sistema jurídico al interior de la Suprema Corte para regularizar escrituras y contratos, porque, por curioso que esto pueda parecer, eso no existía. En este contexto, pronunció un discurso muy interesante en la Barra Mexicana, Colegio de Abogados, en junio de 1992. Entonces habían empezado a hacerse críticas a la honestidad de los juzgadores federales y él presentó una hipótesis que consistía más en lo siguiente: –lo estoy abreviando, y ustedes lo pueden leer en el trabajo–: “Yo no conozco a un juez que haya sacado dinero de una de sus bolsas para metérselo a otra de sus bolsas. Todo acto de corrupción de un juzgador, viene propiciado por otra persona y no por el juzgador mismo. Si vamos a analizar la condición de honestidad de los jueces, ¿por qué no ampliamos el marco de observación del fenómeno y miramos la totalidad de quienes actúan en la administración de justicia, sin fijar de antemano un chivo expiatorio?”, –como le gustaba decir a don Ulises en esos tiempos–.

También inició el programa de dotación de casas para los jueces. Este fideicomiso fue trascendental porque logró preservar la autonomía y la independencia de los propios juzgadores. Y una cuestión más –como lo recordará también el magistrado Mercado–: “La función de ustedes dos es de servicio. Quiero que entiendan que están aquí para servir a los jueces, a los magistrados y a los ministros. La primera indisciplina, la primera cuestión que se presente en esta materia, va a ser causa, con todo mi pesar, de cese, porque estamos aquí para servir a estas personas.” A mí me pareció una filosofía muy clara que después me sirvió para tomar muchas de las acciones que he tenido que tomar. Otro caso que estimo importante, es la actualización que hizo del Semanario Judicial, la aparición del disco compacto y el programa de reestructuración de áreas administrativas, para lograrlas hacer mucho más eficientes en este sentido.

Y lo que tenemos aquí –tal como antes traté de hacerlo respecto de la actuación del ministro–, es que don Ulises se comportó como Presidente, de un modo muy puntilloso en el ejercicio de una responsabilidad, en el contexto de actuación para el cual lo había designado el pleno de la Suprema Corte de Justicia.

Yo insisto, y esto me parece enormemente importante, que no disfrutaba de las labores administrativas, no disfrutaba de las labores políticas, sin embargo, éstas se cumplían a cabalidad con un enorme cuidado, con un enorme estudio y, ya después, se daba tiempo para las cosas jurisdiccionales y las distracciones personales.

Con esta línea de argumentación quiero ir concluyendo. En primer lugar, decía yo que ¿cómo es posible equilibrar la subjetividad personal en la objetividad que genera todo ejercicio institucional? ¿Cómo es posible que las ideas, las intenciones, los proyectos de cada cual, simultáneamente, se logren realizar dentro de un contexto objetivo, que es el que está delimitando la función y, al mismo tiempo, no se pierda la propia subjetividad, la ilusión de cambiar las cosas, la ilusión de entregar una presidencia mejor a la que se recibió, la ilusión de aportar al pleno de la Suprema Corte ideas para tratar de resolver los problemas que en su tiempo le tocó vivir?

Esta es una de las características más importantes del trabajo del ministro Schmill y, en ese sentido —como el otro día me lo decía uno de los ministros jubilados aquí presentes—, creo que la importancia de la presidencia del ministro Schmill debemos valorarla en relación a las condiciones que se daban al momento de su actuación. Yo no quiero tomar más el tiempo de ustedes para decir cuáles eran, pero sí podemos coincidir en que eran complejas en ese momento.

Quiero terminar con un comentario personal. He pensado, desde hace tiempo, en la presentación del día de hoy, y en la presentación que tendré que hacer pronto de la compilación de los estudios de un querido amigo ministro, también aquí presente. ¿Cuál es el concepto de la influencia? ¿Cómo se determina este concepto de la influencia? ¿Quién influye sobre uno? ¿Quiénes influyen sobre otros?

Yo no quiero, por supuesto, darle a lo que voy a decir una definición metafísica por respeto al ministro Schmill y por respeto a todos ustedes.

Simplemente quiero decir que, en el caso del ministro Schmill, su influencia para mí es muy considerable ¿Por qué? Porque cuando tengo que tomar decisiones importantes de vida o profesionales, final-

mente uno mantiene un diálogo personal y mental abierto con muy pocas personas. En este segundo caso, antes de tomar una decisión importante, piensa para uno mismo: ¿Qué hubiera hecho ‘fulano de tal’? ¿Cómo ‘fulano de tal’ hubiera representado el problema? ¿Cómo hubiera solucionado el problema? ¿Cómo se hubiera acercado a las condiciones que yo estoy viviendo?

El ministro Schmill ejerce esa influencia respecto de mí, porque con frecuencia yo me pregunto cuál hubiera sido su actuación, tratando con ello, de orientar la mía.

Muchas gracias.

NADINE GORDIMER EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

Verónica Volkow*

Nadine Gordimer, extraordinaria narradora comprometida con la lucha de liberación sudafricana y Premio Nobel de 1991, nació en una familia acomodada, en un pueblo minero en las afueras de Johannesburgo. Su padre fue un joyero, proveniente de Latvia, y su madre tenía ascendencia británica. Los reflejos de estos primeros años fueron captados por su primera novela, *The Lying Days* (1953), que trata de la vida de Helen, una joven oprimida por la estrechez provinciana. Esta primera obra fue seguida por una incansable producción: *Face to Face*, libro de cuentos (1949), *A World of Strangers*, (1958), *Occasion for Loving*, (1963), que aborda una relación de amasiato adúltero entre un brillante y talentoso pintor negro y una mujer sudafricana blanca. Anne Davis está casada con Boaz Davis, académico estudioso de la música negra y militante pro liberación de los negros a la vez que rival en amores de un hombre oprimido por su raza. Estas contradicciones entre la postura ideológica correcta versus una aplastante vivencia instintiva o emocional son constantes en los personajes de Gordimer y les dan su humana modernidad.

A los volúmenes mencionados los siguen: *The Late Bourgeois Life* (1966), *A Guest of Honour* (1970), *The Conservationist* (1974).

La hija de Burguer aparece en 1979 y es la magistral narración de una vida en diáspora –una joven, llamada Rosa, en honor a Rosa

* Poeta.

Luxemburgo— hija de padres comunistas sudafricanos blancos, que mueren en prisión al ser detenidos por sus actividades políticas. Rosa vaga de casa en casa, entre algunos amantes y por distintos espacios sociales, aparentemente sin rumbo, pero reconstruyendo dentro de su espíritu su extraordinaria herencia humana. La voz narrativa alterna entre la atalaya omnisciente y la voz interna y apasionada de Rosa, que se desnuda a sí misma a partir de un diálogo imaginario con uno de sus amantes, Conrad; a este disperso estudiante de literatura —para quien el sentido de la vida está limitado a los polos de la sexualidad y la muerte— Rosa Burguer, hija de un comunista sudafricano, intenta revelarle las joyas de su vivencia íntima como hija de militantes; el espectro inusitado de sus experiencias, el profundo hallazgo del amor solidario y destructor de las barreras sociales. En este diálogo interno, imaginario, con el amante pequeñoburgués, se va hilvanando el mosaico magistral que alcanza dimensiones épicas de un vitalísimo retrato mural del momento histórico. Hay en esta gran vista histórico-panorámica, un dejo que nos recuerda los grandes frescos de Diego Rivera, por la vividez existencial, la fidedigna transcripción de los sabores locales, los amores entrañables, el puntuante gozo erótico, la compasión ante las debilidades humanas y un armazón de enorme empuje y lucidez política.

116

Sólo a aquellos que se comprometen en la acción por el cambio, señalaba Karel Kosik, les es realmente accesible la comprensión de la realidad; sólo mediante la praxis se pueden historiar los hechos desde un punto de vista concreto y verdadero, y no desde el de las falsas apariencias. Quizá por lo mismo los grandes momentos de la novela han correspondido a los puntos álgidos de la historia social que exigen el compromiso del hombre con una transformación radical, el compromiso del hombre con el hombre mismo. Sólo en estos momentos maduran los personajes-tipo de las grandes novelas, como lo plantea Lukács: con su equilibrio entre lo psicológico-interno y el papel social externo, amén del desarrollo de las contradicciones sociales llevadas hacia su máxima exasperación. Son momentos en que el hombre

puede preguntarse: ¿de qué están hechos realmente los hombres? Ni idealizaciones ni meros títeres de una determinación social.

El revolucionario da su respuesta; y también el gran novelista de una época revolucionaria nos presenta la suya, como la que apuntó Boris Pasternak a principios del siglo XX, o Nadine Gordimer a finales del mismo. Un esbozo que atisbo en *La hija de Burguer* es que una realidad superior para las relaciones humanas, que es lo que busca todo revolucionario, no está sólo en el futuro sino ya presente en maravilloso germen dentro de la vivencia misma de los militantes. Finalmente es un amor mejor el que los seres valiosos buscan.

En esta novela resulta inolvidable el retrato del matrimonio Burguer, negligentes de su propio bienestar y de su familia a la par que esmerados y heroicos para las obligaciones de un amor que pudiera abrazar a los desamparados en la igualdad. Particularmente poderosa es la presencia de ese paraíso en el aquí y ahora, que es la alberca en casa de Lionel Burger, donde negros y blancos se reúnen los domingos y conviven jovial y fraternalmente. Esta alberca, que abraza amorosamente a los negros, es una verdadera utopía revolucionaria encarnada que no deja de tener su lado oscuro. En esta alberca parece ahogado el hermano de Rosa; los padres comunistas se niegan a tapan el ominoso agujero para que los niños negros siguieran disfrutando de la misma.

Por otro lado, la alberca en casa de Lionel Burguer no puede dejar de recordarnos esa alberca para los negros que existió en Sophiatown. Sophiatown, hasta 1955, había sido de las pocas áreas urbanas en la que los negros podían poseer tierras y cuya comunidad multirracial desarrollaba una palpitante e interesantísima cultura; Sophiatown se volvió el hogar de 50 mil negros obreros y presumía de poseer la única alberca para niños negros en todo Johannesburgo. En 1955, con las leyes de relocación del *apartheid*, una pesada fuerza policíaca entró a Sophiatown allanando casas y forzando a sus residentes a subirse, con sus magras pertenencias rescatadas, a los camiones gubernamentales de reubicación. Las indignadas protestas no fueron escuchadas. Atro-

pellos como éste se volvieron cotidianos en el régimen del *apartheid*, que ejerció legalmente su vigencia de 1948 a 1994.

Habría que decir que *La hija de Burguer* es un libro de contrapuntos: la mutilación familiar debido a la represión política que rodea a Rosa Burguer en contraste con su extraordinaria vitalidad y libertad íntima, su horizonte de mujer joven y hermosa, que son su otra forma de seguridad. También la cruel precariedad y limitación en la movilidad de los negros, sus dolidas ciudades construidas a partir de la basura y despojos que deja la ciudad blanca contrastan con la alegría y la vitalidad, el ritmo, ágilmente espontáneo, de las reuniones políticas entre negros, la regia belleza de sus jóvenes vestidos tan sólo por un par de jeans.

Habría que agregar que, después del levantamiento de Soweto, *La hija de Burguer* fue un libro prohibido en Sudáfrica y su autora, en tanto que miembro fundador del Congreso de escritores sudafricanos, nunca se permitió el exilio aún durante los momentos más cruentos de la represión del *apartheid*. No hay duda que Nadine Gordimer pertenece a esa clase de personas que, como diría su gran mártir, Lionel Burguer, “no pueden vivir consigo mismas a expensas de la plenitud de la vida de otros”. Quizá como el citado personaje, orgulloso de ser condenado a prisión perpetua porque el cruel juicio le dará la oportunidad de hacer una exposición pública de sus ideas, nuestra autora también consideraría que su vida adquiere la cúspide de su sentido ante la ocasión de ejercer una denuncia.

Al anterior volumen lo siguió *July's People*, de 1981, novela futurista donde se planteó el derrocamiento del Estado capitalista blanco por una masiva rebeldía de los negros; muchos blancos son asesinados y los aviones y aeropuertos implacablemente bombardeados para que nadie pudiera salir. Maureen y su esposo arquitecto Sames, junto con sus dos hijos, son rescatados por su leal sirviente, July, quien clandestinamente los conduce hasta su propio *homeland*. En una choza de barro vive la familia de blancos, casi como si estuvieran en un campamento y completamente dependientes del sirviente salvador, mas sin poder renunciar pese a ello a sus prejuicios raciales y de clase, con todo y

su correcto posicionamiento político. *July's People* es una noveleta armada con magistral perfección, su trama cerradamente articulada y casi dramática recrea los cánones del rigor aristotélico.

Entre las colecciones de cuentos de Nadine Gordimer se podrían mencionar *Six Feet of the Country* (1956), *Not for Publication* (1965), *Livingstone's Companions* (1971), *A Soldier's Embrace* (1980). Son cuentos que desarrollan diferentes visos de la problemática de una sociedad dividida racialmente y profundizan en particular en la relación amo sirviente. La violencia de la sociedad postapartheid estaría plenamente representada en *The House Gun* de 1998. Entre sus últimos libros habría que mencionar *Get a Life*, de 2005.

Tras de la erradicación legal del *apartheid*, la incansable militancia de nuestra autora ha otorgado su apoyo a los enfermos del sida en Sudáfrica* y ha tomado la voz como embajadora de las Naciones Unidas para el desarrollo. “El nuevo siglo no será en absoluto nuevo si ofrecemos sólo caridad —señala— el paliativo que tranquiliza la conciencia y mantiene vigente el antiguo sistema de los ricos y los pobres.”

En lo personal tendría que decirles que entré a la obra de Nadine Gordimer como quien busca sumergirse en una pedazo de historia viva: para orientarme. Fue tras una visita a Sudáfrica que realicé en 1987 en uno de los momentos más álgidos de la lucha contra el *apartheid* por parte del Congreso Nacional Africano. Al lado de André Brink y J. M. Coetzee, la obra de Nadine Gordimer, tan magistralmente articulada a la vez que experta en las realidades políticas concretas, era una referencia obligada para comprender la lucha que el pueblo sudafricano estaba librando contra el *apartheid* en ese momento.

Recuerdo que descendí del avión en Capetown, obedeciendo a la invitación que me había extendido Hein Willemsse, académico y escritor en Afrikáans, con el fin de que pudiera escribir un libro

* Claro ejemplo es el volumen editado por Gordimer, *Telling Tales* (2004), en el cual reúne 21 relatos de escritores de todo el mundo, incluidos cinco premios Nobel de literatura, cuyas ganancias y regalías se han destinado a la educación preventiva contra el VIH/SIDA y al tratamiento de enfermos. En 2007, la editorial Sexto Piso hizo posible su publicación en México. (*N. del E.*)

sobre esa extraordinaria epopeya histórica viva. Recuerdo que me ricé el cabello a la afro para intentar pasar por una *coloured* a pesar de mi cara pálida. Hein era mulato y vivía en uno de los barrios asignados por el *apartheid* para la gente llamada *coloured*. Nuestro campo de acción estaba limitado: a las playas se prohibía la entrada de gente que no fuera blanca; las universidades y escuelas también estaban segregadas; los negros y *coloureds* no podían subir a los vagones de tren asignados para blancos; hacía todavía un año los amores interraciales se pagaban con la cárcel. El *apartheid* había implementado el sistema de *homelands* y a los nativos negros se les obligaba a llevar *passbooks* para poder transitar por los barrios blancos. Los barrios de trabajadores negros en Johannesburgo me llevaron a reminiscencias de favelas latinoamericanas, pero sometidos a una racionalidad y un matemático rigor que los volvía demoníacos. Mi estupor no tuvo límites al enterarme de que parte importante de las protestas contra el *apartheid* eran libradas por los niños negros en las escuelas.

No existían, en el momento de mi visita, relaciones políticas entre México y Sudáfrica y para obtener permiso de visita tuve que hacer un juramento de que no escribiría nada sobre este país. Juramento que no cumplí, lo que me llevó a vivir todos los días helada por el terror de que la policía pudiera registrar la casa donde vivía y encontrar mis manuscritos. En el momento de salir del aeropuerto, uno de los guardias de seguridad estuvo a punto de revisar mi bolsa de mano, donde imprudentemente llevaba yo mis cuartillas tecleadas más recortes de periódicos: se me congeló el espinazo. Es el mismo miedo con el que vivían todos los que podían presumir de dignidad ética y humana. Corría 1987 y, ya desde 1981, Nadine Gordimer con *July's People* se había anticipado a la derrota jurídica del sistema del *apartheid*, que habría de sobrevenir; derrota que tampoco significó la igualdad, por el enorme retraso y pobreza en la que viven las masas negras. No bastaría con dar la lucha en el frente racial —como nos lo plasmaba vívidamente en la alegoría de su libro— ni bastaba con un cambio de gobierno, pues una insoportable y desasosegante precariedad persistiría en la realidad de las mayorías.

DIÁLOGO DE POETAS

El tono del poema determina muchas veces su sentido, pues se trata de una acción en el tiempo, tanto el mítico como el cotidiano. Así, Alma Luz Beltrán y Puga puede crear una extática en la danza que es respiración del mundo o subrayar la soledad de forma irónica con la ‘compañía’ del ratón eléctrico. Todo lo contrario, Gema Santamaría, cuyo tiempo está hecho de objetos más que de acciones, busca un yo sin raíces fundado en sus propios actos. Pero entre ambas orillas del tiempo las dos escritoras trazan un diálogo lírico de singular fecundidad.

EXTÁTICA

Alma Luz Beltrán y Puga

danzo el fluido
de las aguas de mi cuerpo
por los canales de la música
del tiempo

danzo con los pies lúcidos
el movimiento firme
de la furia
del deseo

danzo el caos
el vientre revuelto
la nube en tormenta
la locura de los días

danzo la alegría
tierna de las frutas
la voz dulce del río
la sonrisa fugaz del ritmo

danzo el silencio
suave circular
como el rostro del sol
cuando sube al cenit

danzo mi danza
la danza de todos
la danza del éxtasis
la danza del mar

EL AGUJERO

Gema Santamaría

abro un agujero con mi lengua.
un agujero por donde puedan mis piernas patalearse
hasta encontrar el agua tibia de algún pozo.
niña. agrietada. vestida de blanco.
olvidó su nombre y no puede ahora regresar a casa.
casa-casita de muñecas, de vestidos morados y encajes celestes,
muñecas santas, de ojos abiertos –nunca lloran, nunca sueñan.
alguien. ¿me escucha? un cuchillo es inocente,
el diablo es la herida, la herida que se busca y se corteja
la sangre deseada para darle al dolor una sustancia.
alguien. una lámpara. pero no más luces amarillas en mi cuarto.
no más fotos debajo de las mesas, no más señas en la orilla
de los libros.
no logro iluminarme. me persigue esta amoratada tristeza.
tengo las rodillas rotas. me tropiezo, me trapecio, trapecista.
luego la náusea, luego el espanto, luego, de nuevo, el vértigo.
alguien. esta casa se derrumba. tiene grietas por todas partes.
se le pudren las ventanas y las puertas. está hinchada por la
lluvia,
¡estás gorda casa vieja!
alguien. un agujero. por favor, por alguna parte.
escapa, niña, escapista. pero si te entumes, si te apagas,
si hay un moño negro regalando muerte en la entrada de tu casa.
shhhh. duerme. duerme. cava. cava.
saca la lengua, lechosa y ácida.
siempre el pozo estuvo ahí.
temblando
en un vaso de agua.

©ITAM Derechos Reservados.

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

UNA CABEZA PICOTEADA POR LOS PÁJAROS

*Mario Bellatín**

Hace cerca de un año, precisamente en la ciudad de Buenos Aires, tuve la oportunidad de conocer a pierre cabanne. Como muchos deben saber, cabanne sostuvo, a través de los años, innumerables entrevistas con marcel duchamp. Se podría considerar que tocaron casi todos los temas posibles. El arte, el ajedrez, los viajes, el silencio, la nada, la vejez, la muerte, la soledad. En aquella ocasión, pierre cabanne se encontraba en el departamento de unos amigos míos, situado en la zona conocida como monserrat, donde iba a ofrecer una suerte de conferencia improvisada. Entre los invitados estaba graciela speranza, marcelo cohen, alan pauls y el artista kuitka. Tengo la impresión de que también habían sido convocados césar aira y el poeta arturo carrera, pero contestaron que para ellos el asunto duchamp era un tema cerrado. Pierre cabanne me dio la impresión de ser alguien magnífico. Se presentó en la reunión llevando un singular aparato didáctico. Era un artefacto premunido de una pantalla, por la cual se mostraba una especie de película de la realidad. En un inicio se apreció en ella una imagen realmente desconcertante.

Duchamp daba la impresión de haber sido sacado de la tumba y su cabeza, a raíz de la intemperie, se mostraba comida por los pájaros. Pero la sorpresa mayor ocurrió cuando en la pantalla aparecieron algunas carátulas de libros. La portada de *Damas chinas*, *Salón de belleza* y la de *El jardín de la señora murakami*.

* Escritor.



En ese momento se comenzó a oír, a través del aparato, la voz de marcel duchamp. Señaló haber detectado, desde los orígenes de su oficio, una suerte de inquietud constante por crear sin crear. Es decir, por resaltar los vacíos, las omisiones, antes que las presencias. Quizá por eso el creador de esas primeras obras –las que era posible ver en ese momento– buscó muchas veces construirlas sin necesidad de utilizar las palabras en el sentido tradicional, sino como un simple recurso para ejercer, de manera un tanto vacua, el mecanismo de la escritura. Por ese motivo, en más de una ocasión copió sin cesar las letras de los

frascos de alimentos o de medicinas. También textos de otros autores. Se dedicó durante algún tiempo al trabajo de transcripción. Ejercicio que separa muchas veces a la palabra de su función original.

Marcel Duchamp siguió con su discurso. Dijo que más de una vez había constatado, con terror, el carácter profético de las obras. Que se había visto envuelto, quince o veinte años después de haberlas concebido, en situaciones similares a las que aparecían en sus proyectos. Recordaba, por ejemplo, cuando se realizó el montaje teatral del libro *Salón de belleza*. Desde un comienzo decidió no intervenir en el proceso de creación de la puesta en escena. Confió el texto al director de teatro con el fin de que creara un resultado propio. El día del estreno, en medio de la función, Duchamp cayó en una especie de éxtasis. No había asistido a los ensayos. Todo era sorpresa. Fue la primera vez en su vida en la que pudo leerse a sí mismo. El texto había sido respetado totalmente, pero su estructura fue modificada de manera radical. Por esa razón Marcel Duchamp no contaba en ese momento con la retórica que utilizó para construir el libro. La estructura capaz de salvarlo del embate que le iba a causar apreciar en su verdadera dimensión las palabras escritas. Desde el comienzo de la obra lo tomó un estado casi hipnótico mientras sentía, literalmente, las frases ingresando de manera directa por sus oídos. *¿Qué clase de espanto ha sido capaz de elaborar una escritura semejante?*, se dijo.

Sin embargo, en el aparente universo abyecto que se representaba en escena, Marcel Duchamp creyó descubrir algo fundamental: la existencia de la realidad verdadera. Lo que iba sucediendo en aquel espacio aparecía con una luminosidad y trascendencia de la que carecía la vida de todos los días. Advirtió en ese instante que quizá una de las razones que lo habían llevado al arte era la construcción de ese mundo paralelo, al cual debía pertenecer enteramente para lograr la existencia plena.

Daba la impresión de que mientras más sórdido fuese lo representado sería mejor. Marcel Duchamp se dio cuenta de que el mecanismo consistía en colocar un universo terrible por delante, como una suerte de protección contra el horror que ese mismo mundo iba estableciendo.

La existencia de ese recurso se hacía evidente en la idea central de la obra *La escuela del dolor humano de Sechuán*, donde trató de recrear una forma de teatro popular cuyo fin era sacar provecho del dolor en las sociedades. Cuando acabó la función de *Salón de belleza*, y siguiendo quizá el carácter profético, que estaba seguro de que, el arte, las propuestas, traían consigo, corrió detrás de bambalinas y se apoderó de su propio personaje. Del peluquero aparecido en escena. Se lo llevó después consigo a su casa. El proceso fue lento y algo penoso. Le llevó algunas semanas al actor despojarse de la figura representada para volver a ser él mismo. Antes de partir, el personaje inoculó en el cuerpo de Duchamp el mal físico, la enfermedad, que aparece como tema central en la obra representada. Marcel Duchamp fue contagiado, por su propia obra, de una dolencia incurable. De un mal que, además, parecía no extinguirse, pues allí, a través del aparato ideado por el impecable Pierre Cabanne, que ofrecía en esos momentos la conferencia, los asistentes podían seguir viéndolo y escuchándolo hablar de las cosas que continuó haciendo después de muerto.

El mecanismo por el que pasó la obra *salón de belleza*, desde el proceso creativo inicial hasta su representación en la sangre de Marcel Duchamp, fue casi perfecto. Según su propia frase, la profecía presente en toda palabra debía cumplirse. Desde entonces fue descubriendo, con cada vez mayor frecuencia, que la realidad era sólo un pálido reflejo de las obras. A Duchamp lo que más parecía impresionarlo de determinado tipo de creación, de aquella que se construía desde la intuición y haciendo uso de recursos propios para llevarla a cabo, era que tras levantar fronteras estructurales, creando sistemas que permitieran entender el mundo como una maquinaria, se advertía de pronto que no existía límite ninguno. Aquel era el punto donde se abrían realmente las posibilidades, y no quedaba otro recurso sino el de cobijarse bajo un orden trascendente. El mismo Marcel Duchamp afirmaba que esa instancia podía estar cercana a la experiencia mística, en la cual, después de una serie de privaciones y luchas emprendidas contra la libertad individual se buscaba el infinito.

Marcel Duchamp no estaba seguro si haber organizado un *Congreso de dobles de artistas* fue una forma de seguir construyendo su obra. Algunos de los presentes en la conferencia parecieron sorprenderse al escuchar estas palabras. Muchos no tenían conocimiento de que Duchamp hubiera realizado un congreso con esas características. Pese a las dudas iniciales, ciertos asistentes recordaron que sí sabían, desde hacía algún tiempo, que Marcel Duchamp indagaba las relaciones posibles entre el autor y la obra. Y tal vez para corroborar esa idea, que comenzaba a discutirse en la sala del departamento de mis amigos, Duchamp, a través de la pantalla, afirmó que provenía de una tradición donde muchas veces se le había dado un relieve excesivo a la presencia del artista, así como a las circunstancias en las que se hallaba involucrado. Era consciente de que esa búsqueda por desentrañar las relaciones entre el autor y la obra se encontraba presente en la mayoría de los proyectos que había ideado. Fue para conocer más a fondo estas relaciones que aceptó la propuesta de abandonar por un tiempo su oficio para convertirse en curador de una muestra de carácter artístico. Lo invitaron después de haber escuchado una conferencia que ofreció en el extranjero, donde mencionó la importancia que habían tenido las demás artes, incluso más que la suya propia, durante sus primeros años como creador. Sin embargo, una vez que aceptó la invitación advirtió que no podía ser otra cosa. Su interés era sólo el de realizar construcciones artísticas. Pretendió entonces cumplir con su promesa, la de hacer de curador, pero sin dejar de concebir proyectos ni por un momento. Comenzó a elaborar el congreso de la misma manera como lo hacía con cualquiera de sus ideas. Apeló a la figura del curador como autor y a la muestra como la obra. Se le ocurrió la posibilidad de organizar un congreso de artistas donde los artistas no estuvieran presentes. Un evento que fuera al mismo tiempo una acción plástica. Trasladaría al lugar sólo las ideas de estos creadores, para constatar lo que podría ocurrir con los textos una vez que estuvieran liberados de sus autores. En el inicio emprendió un arduo trabajo fotográfico —es difícil imaginar al anciano Marcel Duchamp efectuando una labor de ese tipo—, pero a través de la pantalla los presentes en el departamento

de buenos aires lo vieron utilizar una cámara digital, la cual accionaba sin mirar por el visor, con el fin de retratar los seis meses que pasó cada creador con su doble: personas tomadas al azar que debían aprender de memoria textos que repetirían frente al público en una sala de arte. La idea causó cierto desconcierto. Al principio los organizadores titubearon, a pesar de que lo proponía Duchamp después de muerto. No querían arriesgar demasiado. Sin embargo, luego de una serie de discusiones el proyecto fue aceptado sin más objeción.

El día de la inauguración se recibieron quejas de una serie de maestros de historia del arte, que habían viajado desde sus universidades de origen sólo con el fin de estar junto a sus objetos de estudio. A Marcel Duchamp aquel reclamo le pareció fundamental, porque la ausencia de los cuerpos era otro de sus temas de interés. Sobre todo después de su muerte. El lamento de los profesores era una prueba para Duchamp de lo que en realidad esperan los demás de las obras. Si se trataba de ideas o formas, como se supondría, éstas se encontraban allí presentes. Marcel Duchamp había logrado difundir en la sala aquello que interesaba en ese momento a los verdaderos autores. Pero las reacciones le mostraron que para muchos lo importante eran intercambios de otro tipo y no las obras mismas.

130

Después del *Congreso de dobles de artistas*, Marcel Duchamp comenzó a plantear una serie de acciones. Afirmó, a través del aparato, que la más interesante fue la que tuvo que ver con la escritura y puesta en escena de *Perros héroes*. La historia comenzó cuando Duchamp contestó un aviso del diario en el que se anunciaba la venta de unos cachorros de cierto tipo de ovejero. En esa época había muerto de vejez un perro que le fue fiel durante los años que pasaron juntos. Buscaba un animal sustituto. Había ya ensayado, sin éxito, con varios ejemplares. Con un greyhound que se estrellaba contra las paredes de su casa por la falta de espacio apropiado para correr. Con unos lebreles que ensuciaban sin la menor culpa los muebles y las camas. Con ciertos podencos que no entendían ninguna orden y con un primitivo basenji, el perro-gato, que lo desesperó con su indiferencia. Hasta que alguien le recomendó que probara con este ovejero. Estos animales eran los

únicos capaces de salir con éxito de cierta prueba de habilidad canina. Le informaron también que esto se debía porque eran descendientes directos del lobo. Por eso contestó rápidamente el anuncio del diario. Realizó, a través de la línea telefónica, una serie de preguntas sobre la relación entre esos perros y sus ancestros. Sobre si sus habilidades podían explicarse por una inteligencia más desarrollada que la del resto de las razas. Después de escucharlo, le pidieron que esperara unos momentos. Alguien más iba a contestar sus preguntas. Minutos después, marcel duchamp oyó por primera vez la voz del hombre inmóvil, quien desde las primeras palabras que le dirigió, trató de demostrar que tanto él como los perros a su cargo poseían una inteligencia superior.

Una hora más tarde, marcel duchamp se encontraba presente en la habitación del hombre inmóvil –un paralítico que, únicamente a partir de sonidos que emitía con la garganta, entrenaba perros para matar–, atento al espectáculo que ese hombre tenía montado para las visitas. Con la ayuda de un enfermero entrenador hacía pasar por turnos a los perros. Duchamp comenzó a ver cómo los animales repetían las conductas que el hombre inmóvil había anticipado momentos antes. Previo a la partida de marcel duchamp, ocurrió un error de cálculo. El hombre inmóvil culpó al entrenador. Uno de los animales mordió a duchamp y le destrozó el pantalón que llevaba puesto. Marcel duchamp no regresó a aquella casa sino hasta un año y medio después. En ese tiempo realizó un texto acerca de la experiencia que había vivido ese día. Cuando lo entregó al editor, pensó en volver al lugar de los hechos. Deseaba constatar cuánto de cierto estaba presente en lo escrito. Advirtió con asombro que en su texto aparecían algunos detalles en los que creía no haber reparado durante la visita inicial. Volvió por ese motivo una semana después. En aquella ocasión con una cámara de fotos –la misma que utilizó durante el *Congreso de dobles*– y, como era su costumbre, tomó algunas imágenes al azar. Decidió incluirlas después en el libro y hacerlas pasar por verdaderas instalaciones. Es decir, simuló que los ambientes fueron contruidos por él, no que los había tomado de la realidad.

Una vez que el libro estuvo terminado, marcel duchamp quiso presentar una suerte de concepto sobre la idea de ese hombre inmóvil y sus perros entrenados. Para lograrlo se puso de acuerdo con algunos directores de teatro para que cada uno anunciara públicamente que iba a poner la obra en escena. Se empezó a generar entonces la idea de que *Perros héroes* iba a ser presentada en simultáneo en diferentes teatros. Duchamp se incluyó en la propuesta, anunciando que él mismo iba a dirigir una de las adaptaciones. Se puso de acuerdo con el encargado de un complejo teatral para que pusieran lo siguiente en la marquesina: marcel duchamp, director de teatro. Se colocaron también avisos en los diarios. Hasta que, de pronto, sucedió lo que suele ocurrir con muchas obras de teatro: la fecha del estreno pasó sin que nadie lo advirtiera. Todos los estrenos, pactados para que tuvieran lugar en un mismo día, fueron ignorados. Un reconocido crítico de teatro —a quien duchamp había convencido de participar en la idea— publicó en una revista sus comentarios sobre las diferentes obras. En ella se mencionaba que las puestas en escena habían buscado poner de relieve la característica principal del personaje: la inmovilidad. Para lo cual marcel duchamp y los distintos grupos teatrales se habían servido de perros adiestrados para permanecer inmóviles sobre unos pedestales, en actitud de amenaza frente al público. Esos animales, mientras el texto se iba desarrollando, eran reemplazados por ejemplares disecados, por perros de madera, o se dejaba el espacio vacío. Los cambios se hacían con variaciones de luz.

132

Cuando el libro apareció, la editorial, quien también estuvo dispuesta a colaborar en los falsos montajes, anunció que durante la presentación efectuaría una suerte de acto de desagravio para aquellos que se habían perdido los estrenos de las obras. Marcel duchamp buscó como escenario para la presentación un templo del siglo dieciséis. Convocó luego a los participantes de la obra que él supuestamente había dirigido —escenógrafo, sonidista, diseñador de iluminación—, quienes reconstruirían el montaje por medio de palabras. Para cuando terminaran sus intervenciones, duchamp tenía preparada una sorpresa. Durante el tiempo que duró la reconstrucción había mantenido oculto,

debajo del altar en el cual se desarrollaba la presentación, a un ovejero entrenado para permanecer inmóvil. A una orden de marcel duchamp el perro saltó. Allí se quedó, estático, mientras el texto de ficción comenzaba a desarrollarse. Surgió una voz en off, que bajaba del coro, que fue repitiendo fragmentos del libro. Transcurrieron cerca de veinte minutos de absoluta tensión, con el perro colocado sobre el altar de la iglesia mirando fijamente al público. Los asistentes se quedaron inmóviles en sus asientos. Temían a esa bestia agresiva que los dominaba. La escena de un grupo de personas observando un altar presidido por un perro fue para marcel duchamp una acción más eficaz que haber puesto en funcionamiento la verdadera adaptación teatral. En cierto momento, cuando duchamp se encontraba sentado en la primera fila viendo con el resto de los asistentes el espectáculo, sintió el impulso de ponerse de pie y preguntarles qué era lo que realmente estaban haciendo allí, en las bancas de una iglesia, admirando a un perro inmóvil. El animal continuó. Iluminado por una luz cenital. El ambiente había sido puesto en penumbras. El templo se mantuvo inalterable. Salvo la oreja del perro, que hacía leves movimientos cuando aumentaba el volumen en que era repetido el texto.

Marcel duchamp estaba convencido de las diferencias que hubo entre ambos montajes. El de *Salón de belleza* y el de *Perros héroes*. Vio incluso que se trató de ejercicios opuestos. Muchos creyeron que el trabajo sobre los perros había surgido de la imaginación, mientras que el de *Salón de belleza* había sido tomado de la realidad. Algunos pensaron incluso que duchamp, antes de escribir esta última obra, había visitado un salón convertido en lugar para morir, que aparentemente existía. En los diferentes sitios donde la obra fue publicada se produjo un efecto similar. En cada uno de esos lugares se sabía de la existencia, casi a la manera de un mito, de un espacio semejante. El grupo que realizó el montaje teatral, incluso encontró uno en las afueras de la ciudad. El elenco ensayó la obra en sus instalaciones. A marcel duchamp le parecía que en el momento actual, y no cuando fue publicado, el texto cumplía de una manera más efectiva con su

intención inicial. La de referirse a la peste. Ahora, el *Salón de belleza* puede ser capaz de retomar la peste desde una perspectiva bíblica.

Algunos años después de su muerte, cuando aquel acto comenzó a pasar al olvido, marcel duchamp empezó a extrañar su cabeza. La que posiblemente había sido devorada por los pájaros. Para el mismo pierre cabanne era un misterio la aparición del cuerpo de duchamp en medio del sendero de un cementerio. Vestido con su traje de siempre, inmaculado a pesar de la voracidad de las aves. Más de un artista podría crear una hipótesis al respecto. Algún escritor construir una historia que hiciera coherente el hallazgo de un cuerpo, irreproducible y sin posibilidad de anonimato, aparecido prácticamente de la nada. Marcel duchamp sin cabeza. Sin embargo, el aparato de pierre cabanne no mentía, deseoso de recuperarla. En la pantalla, duchamp parecía no saber qué hacer sin ella. La sensación de pérdida le impedía realizar actividades a las que había estado acostumbrado. Mirar el mar, jugar ajedrez, imaginar el esqueleto de obras como la *Última cena* o el *Guernica*. Aunque sentía que no era únicamente eso lo que le molestaba. En cierto momento, se dio cuenta de que le hacía falta una suerte de artificialidad capaz de suplir el vacío de su cuerpo. Algo que hiciera evidente la falta. No quería acudir al mundo de la ortopedia. Le era desagradable la idea de que le construyeran una cabeza que tratara de simular la pérdida. En ese ámbito, por lo general, en lugar de resaltar lo artificial se buscaba esconderlo. Tampoco deseaba apelar al universo de la religión. Se le hacía impensable caminar con una cabeza de elefante como la del dios *ganesha*. Algunos años atrás había realizado cierto experimento cuyos resultados le dieron la clave para resolver su problema. En aquel entonces utilizaba una cabeza ortopédica, y al llegar a determinada ciudad sintió el rechazo de la gente. Acudió entonces donde un hombre que se dedicaba a la fabricación de máscaras, quien le confeccionó una careta repleta de piedras de fantasía, que hicieron que los demás asumieran una suerte de asombro alegre ante su presencia. A partir de entonces, marcel duchamp tuvo claro que su próxima cabeza tenía que provenir necesariamente del universo de la plástica. Recurrió donde uno de los artistas más importantes, y

después de algunos encuentros, el artista pensó en una serie de cabezas posibles para Duchamp. Piezas que al mismo tiempo de poseer una función práctica —existe un esbozo para realizar un cráneo capaz de portar de manera oculta un teléfono celular, un *i-pod* y una pluma minúscula— contaran con una estética determinada.

La propuesta que Marcel Duchamp le solicitó al artista quizá tenía que ver con hacer del accidente, de la ausencia de cabeza, un hecho comunitario. Que aquella característica dejara de pertenecerle sólo a él para convertirse en una práctica que involucrase al resto. Duchamp imaginaba una acción que hiciera del vacío de su cabeza faltante una suerte de jardín público. Un espacio anónimo donde todos y cada uno tuviéramos la responsabilidad de mantenerlo en perfectas condiciones. En el cuerpo de Marcel Duchamp se presentaba el accidente como una suerte de casualidad. No había, para los ojos de Duchamp, ni una sola persona que llevara realmente la cabeza encima de los hombros mientras a él le faltara la suya.

Después de que Marcel Duchamp mencionó el asunto se creó un silencio en el departamento. Las discusiones entre los asistentes cesaron por completo. Pierre Cabanne se colocó al lado de la pantalla y dijo a los presentes que iba a apagar el aparato por unos minutos. Que mientras tanto hablaría de cierta obra que Duchamp acababa de publicar. Se titulaba *Yo soy el autor de ese libro* y, por medio de una serie de complicados procedimientos, relataba una serie de sueños y premoniciones. Ponía en práctica una acción artística proveniente del interior del alma, como a Marcel Duchamp le gustaba nominar a cierto ejercicio inconsciente que solía ejecutar. Indagaba además en el carácter profético de las obras. Dos de sus obsesiones.

Sin mediar transición, el aparato didáctico comenzó de nuevo a funcionar. Se iluminó la pantalla y pudo verse un acercamiento al rostro que, según Pierre Cabanne, era el del Marcel Duchamp actual. Nadie comprendió si se trataba de una máscara, de una cara ortopédica o de la faz que le había otorgado el otro mundo. Duchamp habló nuevamente. Confesó que había copiado, de manera deliberada, obras de otros autores. No como ejercicio de transcripción, actividad

que realizó sobre todo en la juventud, sino para hacerlas pasar como propias. Aclaró que había comenzado cuando, después de su muerte, cayó víctima de una depresión severa que trató de controlar sin la presencia de medicamentos. Sufrió ataques de angustia y de pánico y cierto estado de desesperación. Buscó el auxilio de un terapeuta especializado en un análisis psicológico ortodoxo. Fueron varios meses de gran sufrimiento que cesaron cuando recurrió a un psiquiatra que le suministró la medicina adecuada para sacarlo de tal estado. Durante el tiempo que duró su martirio, la única actividad que pudo realizar fue la creación de una obra, a la que llamó *La jornada de la mona y el paciente*. En un principio se trató de una serie de escritos, a manera de cartas, que le escribía al analista ortodoxo con el fin de que entendiera su situación. Lo hizo porque en las terapias diarias a las que asistía, aquel analista había instalado el rigor del silencio como eje de la cura. En esos días, Duchamp recibió una invitación para participar en un homenaje al escritor Samuel Beckett. A pesar de la crisis por la que estaba atravesando, Marcel Duchamp aceptó asistir. No pareció estar consciente de las consecuencias que esto podía traerle. Luego lo olvidó por completo. Una semana antes de su participación recibió el programa donde aparecía su nombre impreso. Entró en un pánico aún mayor al que lo atenazaba. Una de las características de su estado era que tenía exaltado su sentido de responsabilidad. Tuvo pavor de haberse comprometido y no poder cumplir con lo acordado. Lo único con lo que contaba era con el texto que había escrito para retratar su crisis. Realizó entonces un acto sumamente elemental sobre el cual no reflexionó mucho. Debajo del título *La jornada de la mona y el paciente* puso el nombre de Samuel Beckett como si se tratara del autor de los mensajes dirigidos al analista. Se lo entregó a una directora de teatro preguntándole si estaba en condiciones de realizar un montaje de emergencia con aquel material. Curiosamente, la culpa que trajo consigo este acto produjo cierta recuperación de su equilibrio emocional.

Pero aquella acción no fue la única de esa naturaleza que realizó Marcel Duchamp. En otra oportunidad transformó *La metamorfosis*

de franz kafka en un nuevo texto. Utilizó sólo las palabras que había empleado el autor del relato original. Una vez que se despojó de la anécdota central –la transformación– quedó el testimonio de alguien que no puede conciliar el sueño y experimenta, como producto del estado, perturbaciones que lo hacen sentirse casi como un insecto. Duchamp modificó un relato ajeno para crear un nuevo texto para acompañar las imágenes de cierto fotógrafo que le solicitó hacer un libro juntos. Cuando le llegaron las fotos elegidas, marcel duchamp apreció una serie de imágenes que retrataban casas vacías. Aparte de este rasgo, no encontraba ninguna otra característica en particular. Lo único que podía apreciar en ellas era la mudez de los objetos representados. Le pareció, nunca supo por qué, que eran casas perfectas para insomnes.

Los asistentes al departamento de mis amigos miraron en ese momento, a través de la pantalla, las fotos de las casas que el fotógrafo le había enviado a marcel duchamp. Pierre cabanne afirmó, estableciendo una suerte de diálogo con la pantalla de su invención, que más que mudas las casas le parecían solitarias. Duchamp dejó de hablar. Recién en ese momento los asistentes supimos que existía la posibilidad de una interlocución entre la sala y las imágenes de la pantalla. Las tomas donde aparecía marcel duchamp no estaban grabadas. Con cierta vergüenza comprendimos que había escuchado los comentarios hechos en la sala. Marcel duchamp dio la impresión de haberse quedado pensando en el parecer de pierre cabanne. Cuando volvió a hablar dijo que lo solitario no lo encontraba necesariamente en esas casas. Para referirse a la verdadera soledad, afirmó, había que remitirse a la columna que el cineasta luis buñuel –a quien conoció en ciertos estudios de cine en california– dejó abandonada en medio de la nada después de la filmación de la película *Simón del desierto*.

Marcel duchamp recordó, a partir de la aparición del tema de la soledad de la columna, la vez en que fue requerido para un congreso sobre cine y misticismo. La invitación le causó asombro. Estaba seguro de no poseer el perfil intelectual adecuado para el evento. Como en todos los temas que lo apasionaban, no tenía nada en particular que expresar.



Tanto en asuntos de cine como de misticismo hubiera preferido escuchar lo que los demás tenían que decir. Sin embargo, la única posibilidad para asistir a aquel encuentro era por medio de una presentación. Recordó que alguien le había contado que la columna de la película de buñuel se encontraba abandonada en el desierto. Marcel duchamp se abocó entonces a la tarea de conseguir una imagen reciente de aquella columna. No estaba en condiciones de acudir personalmente al lugar donde se hallaba, pero pidió una y otra vez que le consiguieran alguna foto. Finalmente le llegó una reproducción perfecta. Tomada por una profe-

sional. Se mostraba sólo la cúspide y en los lados de la plataforma se podían apreciar caracteres bíblicos. A un extremo de la foto, casi como por azar, se veía un poste de luz. Duchamp, luego de apreciarla por unos días, mandó enmarcar la fotografía como si se tratara de una representación religiosa. Mandó también hacer una serie de estampas alusivas a la columna, que después repartió entre sus vecinos. Al día siguiente volvió a las casas que había visitado llevando su cámara. Fotografió uno por uno a sus vecinos, a quienes les pidió mostraran ante la cámara las estampas que les había regalado. Marcel Duchamp intentó hacer creer que sus vecinos eran miembros de una cofradía que se había creado en torno a la columna perdida. El texto que acompañó a las fotos, mencionaba que un grupo de personas decidió huir de la ciudad con el fin de mejorar sus condiciones de vida. En el camino de su peregrinación hallaron la columna de la película de Buñuel. Estas personas decidieron tomar ese hecho asombroso como una señal y aposentarse en sus alrededores. Pronto comenzaron a asignarle virtudes curativas al monumento.

En determinado momento, casi sin mirarnos, Pierre Cabanne nos dijo que, pese a las cosas que afirmaba en la pantalla, Marcel Duchamp no supo nunca qué significaba crear sin crear. Las explicaciones que pudo ofrecer al respecto parecían haber sido formuladas sólo como pretexto para continuar vivo a pesar de las circunstancias. Dijo también que el cuerpo de Duchamp no fue sacado nunca de su tumba y que su cabeza jamás fue picoteada por los pájaros.

El aparato didáctico ideado por Pierre Cabanne nunca existió. Así como es mentira la existencia de la reunión en el departamento de mis amigos situado en el barrio de Montserrat. Cualquiera sabe que la figura del artista Marcel Duchamp se encontrará situada siempre más allá de cualquier artilugio. Muda y ausente. Como la que mantuvo el perro que fue colocado sobre un altar.

©ITAM Derechos Reservados.

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

ÉTICA Y EDUCACIÓN EN TORNO AL PENSAMIENTO DE CARLOS DE LA ISLA*

*Rodolfo Vázquez***

Agradezco al Dr. Carlos de la Isla su honrosa invitación para comentar ésta, su más reciente publicación, *De esclavitudes y libertades*. Mi agradecimiento es doble porque me permite compartir la mesa con queridos colegas y amigos, entre ellos uno ausente que sé que en estos momentos acompaña al Doctor y a este evento con todo su ánimo y cariño, Alberto Sauret.

De la gran variedad de interrogantes que se desprenden de este rico y provocativo libro quiero centrar mi atención en una de ellas planteada en los propios términos del autor: ¿Cuál es la teoría ética más defendible? (p. 125) Para ser más precisos: ¿Cuál es la teoría ética defendida por De la Isla y que sirve de fundamento para su concepción de la educación?

Para guardar cierto orden en la respuesta es conveniente recordar que en las discusiones contemporáneas sobre el papel de la ética en la reflexión filosófica se distinguen tres niveles de análisis. El primero tiene que ver con los enunciados éticos, su valor de verdad y el

* Los siguientes textos fueron leídos por sus autores (salvo el segundo, leído por Patricio Sepúlveda en ausencia del autor) con motivo de la presentación del libro del doctor Carlos de la Isla, *De esclavitudes y libertades*, 2006, México, ITAM-Miguel Ángel Porrúa, 300 p., el mes de abril de 2006 en la Biblioteca Gómez Morín del campus Río Hondo del ITAM.

** Departamento Académico de Derecho, ITAM.

significado de los conceptos morales (metaética). El segundo se refiere a los argumentos en favor o en contra de las acciones humanas y a los principios que las regulan (ética normativa). El tercero describe los comportamientos morales y las reglas que los rigen (ética descriptiva). El libro no es un tratado de sociología moral así que me detendré en los dos primeros niveles de análisis, el metaético y el normativo, que constituyen el núcleo de la reflexión del autor, y reservaré para el final algunos comentarios sobre la educación a partir de su justificación ética.

Metaética: objetivismo moderado

En el ensayo “Algunas doctrinas éticas”, De la Isla comienza descartando, con razón, dos posiciones metaéticas extremas: el subjetivismo y el absolutismo. El primero, al menos en su versión relativista, cae en la falsedad, ‘se devora a sí mismo’; el segundo, pretende el conocimiento total de la verdad y puede llegar a extenderse a ‘una actitud ética y política peligrosa y criminal’, dogmática e intolerante.

142 | Entre el relativismo y el absolutismo cabe una tercera posibilidad: el objetivismo. Es verdad que existe una tendencia común a creer que cualquier alejamiento del absolutismo moral, por mínimo que sea, conduce irremediablemente al relativismo o a la arbitrariedad, pero pienso con De la Isla que esta creencia es falsa. Ya Isaiah Berlin ofreció buenos argumentos para la defensa de un objetivismo pluralista de los valores ante el reproche de Leo Strauss de querer ubicarse en un punto intermedio entre el relativismo y el absolutismo. Pero quizás no haya que llegar a la defensa del pluralismo valorativo, ni a la inconmesurabilidad de los mismos, como propone Berlin, para ser objetivista. Se puede partir, como lo hace De la Isla, de una versión más moderada, basada en el reconocimiento y valoración de las necesidades básicas como buenas razones para determinar aquellos bienes que merecen ser tutelados por un sistema normativo, sea moral o jurídico. Es la

línea de argumentación abierta, entre otros autores, por Mario Bunge, Ernesto Garzón Valdés y Ruth Zimmerling.

Para Zimmerling, por ejemplo, las ‘necesidades básicas’ son un criterio objetivo y universal para fijar el límite inferior de la moral. Son objetivas en la medida que se habla de datos empíricos referidos a personas reales. Zimmerling se apoya en una cita de Wiggins: “A diferencia de ‘desear’ o ‘querer’ [...] ‘necesitar’ obviamente no es un verbo intencional. Lo que necesito no depende del pensamiento o del funcionamiento de un cerebro [...] sino de cómo es el mundo.” Por lo que hace a su universalidad, la misma autora distingue entre ‘necesidades instrumentales y adventicias’ y ‘necesidades absolutas o básicas’. Las primeras descansan en la satisfacción de un fin contingente; las segundas en la de un fin que ya no necesita justificación, como por ejemplo, el fin de sobrevivir y el de preservar y restablecer la salud.

Es cierto que el reconocimiento de las necesidades básicas representa un ‘límite inferior’ de la moral. Autores como Amartya Sen y Martha Nussbaum han propuesto una ampliación de la teoría de las necesidades básicas con una teoría de las capacidades, sobre todo en Nussbaum, con una clara referencia a Aristóteles. Sea por la vía de las necesidades básicas o de éstas con la teoría de las capacidades, lo cierto es que ambas parten de un análisis de la condición humana, física y mental, a partir de criterios empírico-rationales.

La alusión a Aristóteles, por parte de Nussbaum, no es gratuita y tampoco es gratuito que De la Isla concluya su análisis de algunas doctrinas éticas con la defensa del pensamiento aristotélico. El objetivismo aristotélico le parece la metaética más defendible:

La ética aristotélica logra, sin duda, el equilibrio de los clásicos en la consideración y relación del hombre y de la sociedad: un hombre con sensibilidad, con razón insaciable de verdad, con una voluntad insaciable de bien, con una percepción estética insaciable de belleza, con una gran potencia de amar y de gozar el bien procurado a los demás. (p. 134).

Ética normativa: personalismo igualitario

La adopción de algunas de las tres concepciones de la metaética ya señaladas, absolutista, subjetivista y objetivista, sirve de fundamento epistemológico a distintos tipos de éticas normativas y no es difícil pensar qué tipo de educación se desprenderá de cada una de ellas.

Una metaética absolutista constituirá el fundamento epistemológico de una ética perfeccionista y conservadora que justifica una educación monista y autoritaria. Una metaética subjetivista, en su vertiente individualista, constituirá el fundamento epistemológico de una ética libertaria donde las preferencias individuales, bajo criterios de eficiencia, son determinantes para la valoración moral de las acciones, entre ellas la educación; la misma metaética subjetivista, pero ahora en su vertiente relativista, constituirá el fundamento epistemológico de una ética comunitaria que justifica un modelo de educación integrista, orgánica o corporativa.

Desde una metaética objetivista, a partir de una teoría de las necesidades y capacidades del ser humano, como ya hemos visto, De la Isla fundamenta su ética normativa en el enunciado de tres principios y una concepción antropológica que se desprende de los mismos. Los principios normativos son el de dignidad, el de autenticidad y el de igualdad. Entre ellos existe un orden lexicográfico que perfila una ética normativa que denominaré ‘personalista igualitaria’. Veamos.

De la Isla no es un liberal libertario que antepone al principio de dignidad e igualdad el valor del individuo y sus libertades ilimitadas. Manifiesta a lo largo del libro muchos reparos y un claro distanciamiento de autores como John Stuart Mill y su concepción del individuo soberano. Sólo a manera de ejemplo, cito el siguiente pasaje:

Si se piensa que el hombre es soberano sobre sí mismo, su cuerpo y su espíritu (J. S. Mill) entonces se convierte en ‘medida de todas las cosas’ (Protágoras) y de aquí se sigue el libertinaje del liberalismo extremo con la ética utilitarista, la arbitraria economía de mercado y la política del dejar pasar. Resultado: el mundo en que vivimos, las leyes

que nos rigen, el capitalismo de las desigualdades, de las esclavitudes, de la violencia y el odio. (p. 291)

Podríamos discutir su interpretación de Mill y el nexo entre liberalismo extremo y utilitarismo, pero lo cierto es que el individuo y sus libertades no ocupan el lugar central en la ética normativa de De la Isla. Tal privilegio le corresponde al principio de dignidad.

Como se sabe, hay una larga tradición en el pensamiento occidental para acceder al principio de dignidad. Tradición que se extiende hasta los filósofos modernos y contemporáneos. De la Isla, por ejemplo, no encuentra inconveniente en aceptar el imperativo kantiano, que ha servido también de punto de partida para el pensamiento de un autor como John Rawls con quien, por cierto, gusta de acompañarse a lo largo del libro citando su principio de diferencia. Pero si nos preguntáramos en qué se fundamenta la dignidad de una persona, qué hace de su humanidad un fin en sí misma y no un medio o una mercancía, la respuesta de De la Isla se encamina por una vía distinta a la de la modernidad liberal.

Un liberal, el propio Kant, intenta justificar la dignidad de una persona en la capacidad racional de proponerse fines, es decir, en la autonomía personal. Una persona es digna porque es autónoma. Hay una precedencia de la autonomía sobre la dignidad y esto constituye el núcleo central del liberalismo. Para De la Isla, sin embargo, la dignidad de una persona precede a su autonomía, por lo tanto, su fundamento hay que buscarlo no en el ámbito de las capacidades humanas sino en algo que justifique el valor absoluto de la dignidad y con ello su carácter de fin y no de medio. Un absoluto sólo puede fundamentarse en otro Absoluto, pero este último con mayúscula:

Por otra parte, si se habla de desarrollo humano es obligado partir de un concepto auténtico de lo que el hombre es. Y esta doctrina [hace referencia a la doctrina social de la Iglesia] difiere de las otras por el elevado concepto antropológico, cuya dignidad le viene de su parentesco con Dios. [...] Si [...] el hombre es considerado como hijo de Dios, primera consecuencia: todos los hombres deben ser tratados con inmenso respeto

por su enorme dignidad; todos los hombres tienen el derecho a todos los medios para vivir y desarrollarse plenamente. (p. 291-2).

Del párrafo citado desprendo tres aseveraciones que merecen comentarse:

1. La dignidad de una persona se justifica por su participación en el Absoluto: una persona es digna porque es imagen y semejanza de Dios. El problema de la moral se resuelve, finalmente, en un problema metafísico.
2. El respeto a la dignidad de una persona es el punto de partida para el desarrollo de un ser humano auténtico.
3. La dignidad de una persona justifica la igualdad entre los seres humanos en tanto todos deben ser tratados con igual consideración y respeto.

146 | Con respecto al primer punto, la concepción ética de De la Isla podría adjetivarse como personalista y no como individualista. Esta última, más acorde con una concepción liberal, subordinaría, como ya dije, el principio de dignidad al de autonomía; no apelaría tampoco a un fundamento metafísico. Ahora bien, ¿qué tan necesaria es, en última instancia, una metafísica cristiana para justificar el principio de dignidad personal? Por el texto citado no cabría duda alguna de su necesidad. Sin embargo, tengo la impresión, por otros pasajes del libro, que De la Isla no considera necesaria la apelación a Dios para justificar la dignidad de la persona. Muchos pensadores de confesión cristiana, entre ellos John Finnis o Max Charlesworth, no han visto necesario establecer tal nexo, aunque su argumentación no se encamina por la vía de la dignidad sino por la de la autonomía personal. Creo —aunque me gustaría dejar abierta la pregunta— que es ésta también la vía de De la Isla, si bien la autonomía no se entiende ya como la capacidad del individuo soberano, a la Mill, sino como autenticidad.

Por ello, con respecto al segundo, el reconocimiento de la propia dignidad es el punto de partida para la construcción de un ser humano auténtico. Pero, ¿qué es la autenticidad?:

Autenticidad es una palabra que expresa, primariamente, la afirmación del yo mismo; el término griego *autós* significa mismo y sustantivo equivale a mismidad o autenticidad. El hombre es él mismo, auténtico, cuando su propio ser, su historia es decidida, es construida por él mismo. [...] Si las ideas son propias, si son el fruto de la meditación angustiosa por la verdad y el bien, si son fuerza poderosas que se convierten en una vida apasionada e ilusionada con marcha firme hacia metas claras, entonces estamos hablando de hombre auténtico. (p. 254-5).

La vida se entiende como autorrealización, como una genuina ‘agonía’. La antípoda clara del sometimiento y de las esclavitudes. La autonomía comprendida, entonces, como ‘austera plenitud’.

Por lo tanto, con respecto al tercero, son la dignidad y esa posibilidad de construcción del individuo auténtico los fundamentos para el tratamiento del otro con igual consideración y respeto. Y este principio de igualdad comienza a concretarse cuando el Estado y los mismos individuos asumen los deberes correspondientes para satisfacer las necesidades básicas e incrementar las capacidades de cada individuo. Todo ello en el marco del reconocimiento, la implementación y la promoción de los derechos humanos:

En la época actual la defensa de los derechos humanos tiene también supuestos implícitos de objetividad y de universalidad, como son la dignidad que funda la igualdad y la libertad, derechos que son raíces esenciales de la persona. La teoría del igualitarismo tiene a su vez como fundamento la igualdad que proviene de la dignidad personal, por eso el sabio criterio de Rawls: ‘lo justo es distribuir a todos por igual y las diferencias sólo se justifican cuando son a favor de los más débiles’. (p. 18).

Al personalismo como primera adjetivación de su ética, agrego ahora el igualitarismo. La dignidad como fundamento no de una vida egocéntrica sino responsablemente igualitaria.

La conjunción de estos tres principios –dignidad, autenticidad e igualdad– constituyen una mezcla poderosa para hacer de De la Isla

uno de los críticos más mordaces del individualismo mercantilista, de los ‘poderosos capitalistas’, de los ‘explotadores del hambre de los pobres y miserables’. Sus mejores páginas están dedicadas a desenmascarar la falsedad y la perversidad de esta concepción ético-política y económica.

Pero de igual manera, creo que esa misma conjunción de principios acerca a De la Isla, al menos como compañero de ruta, a ciertas formas de socialismo moderado, especialmente por su convicción de que de nada vale la lucha por los derechos civiles y políticos cuando las necesidades básicas de la gran mayoría de la población no están ni remotamente satisfechas; y de que si una democracia no es sustantiva y no garantiza la homogeneidad de la población en el reconocimiento de sus derechos sociales y culturales, es un simulacro de democracia. De la Isla se incomoda cuando escucha la crítica de los capitalistas al socialismo, no porque desconozca los posibles abusos de tal régimen sino porque no son precisamente los capitalistas o los defensores de un liberalismo a ultranza los que tienen la autoridad moral para criticar un sistema que al menos se dignifica procurando la satisfacción de las necesidades más urgentes de los seres humanos.

148

Hacia una educación con responsabilidad social

Finalmente, ¿qué teoría educativa se desprende de tales premisas metaéticas y normativas? ¿Qué valores deben animar la educación, especialmente la educación universitaria? En una síntesis apretada respondería con los siguientes enunciados:

1. *Una educación en y para el diálogo.* Acorde con su objetivismo y contra el dogmatismo y el relativismo, De la Isla privilegia la educación dialógica a partir de la evidencia empírica y la relevancia del discurso racional:

La comunicación, que para Jaspers es la esencia de la educación superior, se establece por el diálogo, traspasa el libro, porque esta comu-

nicación no es ni una biblioteca muerta, ni un museo, sino una relación viva con grandezas e imperfecciones y dolencias. En esa relación el maestro es uno de los sujetos del diálogo y no el recitador teatral de la lección sin réplica. Maestro y estudiante afirman en su diálogo su propia existencia. (p. 47)

2. *Una educación en y para la persona.* Ello supone el reconocimiento de la dignidad del educando y el desarrollo de su autenticidad.

3. *Una educación en y para la acción participativa y democrática.* Educar para el reconocimiento de la pluralidad y la participación efectiva en la toma de decisiones institucionales. Ambas como antídotos necesarios contra la irracionalidad:

La universidad no educa para la paz cuando actúa en forma autoritaria, vertical e impositiva [...] La universidad es el recinto de la razón, y cuando la irracionalidad domina a la razón, ¿dónde podrá ponerse la esperanza de la educación para la paz, verdadero antídoto para la violencia? (p. 96).

Finalmente, y en la teoría educativa de De la Isla, ocupando un lugar central:

4. *Una educación en y para el desarrollo de la responsabilidad social.* A este respecto Gilberto Guevara Niebla ha señalado con toda razón que la universidad mexicana ha otorgado prioridad al sector moderno y ha puesto poca atención al mundo de la pobreza. Es hora ya de que:

las instituciones de educación superior vuelvan la vista hacia esa parte de la sociedad que es terreno fértil y rico para la investigación básica y aplicada, las prácticas docentes, el servicio social y actividades de extensión de todo tipo [...] las universidades pueden ayudar a las comunidades al ofrecer servicios (como salud, abogacía, contaduría, administración); llevar cultura a los pueblos (teatro, exposiciones, conciertos, cine); ofrecer becas de estudio y bibliotecas ambulantes; capacitar para el

trabajo, alfabetizar, producir materiales de apoyo como libros técnicos, grabaciones y videos científicos y culturales.¹

Por supuesto, esta tarea no es exclusiva de las universidades públicas, también lo es de las privadas. Sería un error partir de la idea de que la universidad –especialmente la privada– cumple su misión manteniéndose neutral ante los problemas que afligen a la sociedad y, especialmente, a los menos favorecidos. En este sentido, tiene razón De la Isla cuando subraya enfáticamente:

Hay quienes afirman que la Universidad cumple su obligación de justicia con la sociedad cuando forma profesionistas muy capaces en el campo de la ciencia y de la técnica. Pienso que este criterio es, por lo menos muy discutible, porque si bien es cierto que los buenos profesionistas mejoran el ejercicio de su profesión y ya así benefician a la sociedad, la falla radica en el modo distributivo del beneficio. Los estudiantes que ingresan a la educación superior ya son privilegiados; no importa si se trata de universidades públicas o privadas. Existe una inversión social muy importante y aun sacrificada en las universidades, especialmente en los países pobres y extremadamente pobres. Si esa inversión económica que sacrifica vastas áreas menesterosas de la sociedad tiene como resultado final la afirmación y acrecentamiento de los privilegios, entonces la universidad se constituye en reforzadora de diferencias sociales.²

La responsabilidad social debe convertirse, entonces, en un objetivo fundamental de cualquier ideario educativo pero, sobre todo, debe actualizarse como valor concreto dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje. Una educación así entendida debe desplegar todos los medios para que el educando descubra el significado de su dimensión social, que perciba, como sugiere De la Isla, que “ni puede existir, ni por tanto crecer como persona si no es en y con la sociedad y así descubra las obligaciones que tiene en justicia de esforzarse y compro-

¹ Gilberto Guevara Niebla, *La Jornada*, 15 de abril de 1995, p. 15

² Carlos de la Isla, “La Universidad: conciencia crítica”, en *De la perplejidad a la utopía*, 1998, México, ITAM-Coyoacán, p. 111.

meterse con el mejoramiento de su propia sociedad”. Si el sentido de responsabilidad social y el deber de promoverla son necesarios en cualquier sistema educativo, tanto en países desarrollados como subdesarrollados, en estos últimos se convierte en imperativo.

Por último, todo lo dicho hasta aquí puede ser un primer esbozo, muy general, del ideario ético y educativo de nuestro autor pero, por supuesto, este ideario carecería de alguna relevancia moral práctica si el autor no lo incorporara a su forma de vida. Quien como yo ha tenido la posibilidad de conocer y ser testigo de la actividad del Dr. Carlos de la Isla no me desmentirá si afirmo que nadie mejor que él ha encarnado el carácter propio de un universitario cabal: constituirse en conciencia crítica de la sociedad. Una conciencia incómoda, como no podría ser de otra manera, pero finalmente conciencia lúcida, con un profundo sentido de responsabilidad social.

©ITAM Derechos Reservados.

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

CARTA ABIERTA A DON CARLOS DE LA ISLA

*Alberto Sauret**

Querido Doctor: cuando hace unos cuantos días me llamó, como infaltablemente lo ha venido haciendo desde mis primeros días de convalecencia, para invitarme a que participara en esta ocasión con una página, sentí una gran emoción, comparable a la que experimenté poco antes cuando me llegó el libro y pude leer su generoso primer párrafo, semejante a la que me provocaba oír su voz desde diez mil kilómetros de distancia con la invariable vista del techo de un sanatorio, dándome valor para ascender de las tinieblas a la luz, una variación de la mayéutica a la que Ud. ha consagrado su vida.

No obstante sentirme indigno para la empresa, la acepto agradecido porque –aunque no hace falta porque allí todos lo conocen muy bien– sirve para mostrar su modesta magnanimidad incluirme entre los integrantes de esa mesa. Pero no se preocupe, también la acepto porque me sirve: “la vergüenza es revolucionaria”, la caída invita a la salvación, el ser consciente de la desproporción obliga a intentar corresponder, como Ud. nos viene enseñando, el estado de perplejidad es el mejor para forjar utopías.

No me atrevo a felicitarlo porque sería una imprudencia, dado que tácitamente implicaría mensurar su obra, y lo que Ud. hace Doctor en todo caso es medida de la excelencia, creo que sólo cabe retribuirle

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

las gracias por su libre, gratuita, gratificante y graciosa enseñanza que supera toda asignatura.

En honor a la verdad debo decir también que mi inclusión en el grupo respondió a que por haber colaborado con su edición, al momento de su aparición era de los que mejor conocían el contenido del libro. Sin embargo Doctor, y le pido una disculpa, no voy a referirme a ningún fragmento en particular, me resisto a cometer la herejía de destazar sus textos, que merecen ser completamente leídos y sabidos, saboreados y asimilados línea por línea.

Aunque con reticencias, afortunadamente Ud., hombre de palabra donde los haya, también se ha convertido en un hombre de letras y con sus escritos aprendemos, pero los que tenemos la fortuna de conocerlo y de tratarlo contamos con el incomparable privilegio de aprender de otras enseñanzas más fundamentales que desbordan la explicación académica. “El hombre es símbolo del hombre”, enseña Platón. Me refiero a lo que nos enseña cuando en todo momento Ud. se enseña, cuando con cada gesto involuntariamente nos muestra un modo ejemplar de concebir, es decir de imaginar y también de recrear la vida, en las lecciones de humanidad que Ud. trasunta tras cualquier asunto.

154 | Acudo a la acertada semblanza que de Ud. hizo nuestro Rector cuando en ocasión de otorgársele la distinción de Profesor emérito lo describió como un hombre con ideales áticos y disciplina espartana. Parecería que así fue su admirado Platón, ateniense de pura cepa, filolacedemonio, que aunque despreciaba la democracia (su procedimiento despojado de valores condenó a muerte al más virtuoso de los hombres de su tiempo según el oráculo de Delfos), tuvo la inmejorable ocurrencia de fundar la primera universidad para formar a los mejores. Su utopía fue tan buena, que aparentemente falló en reproducir su doctrina, lo que hubiera llenado de orgullo a su maestro, pues despertó el espíritu herético de un discípulo, capaz de contradecirlo sin privarlo de verdad.

Se comenta que los moribundos como en torbellino suelen evocar imágenes de experiencias cruciales a lo largo de su vida, especialmente de su infancia y si, como dicen los poetas, la infancia es la patria, la patria es la infancia. Yo me siento muy afortunado por contar con dos o,

mejor, una patria y una patria, así sin especificación de roles genéricos. Siempre, pero especialmente en mi agonía, mi alma despegaba de estas latitudes para deambular por aquella tierra de mis inicios, porque en México descubrí una de mis vocaciones más claras, la docencia, y como lo he reconocido públicamente en otras mesas compartidas con Ud., encontré en el ITAM, en Estudios Generales, el elemento nutricio del *alma mater*.

Dice nuestro querido Gusdorf, que los diálogos del espíritu tienen consecuencias imprevisibles y que a veces, sobre todo en la relación maestro-discípulo, aun cuando se tergiversa el sentido de lo escuchado se producen encuentros decisivos que marcan para toda la vida, así juzgo mi encuentro con Ud. Doctor. Nunca fui alumno suyo, por lo tanto mis pretensiones de verme como su discípulo son peregrinas y *sui generis* y menos que nunca Ud. puede tener culpa en el destino desgraciado de sus enseñanzas. De todos modos perdón por la osadía estimulante que en mi interpretación herética no encuentro forzada —debe ser por hereje.

Como podrá imaginar, he conocido incontables maestros profesionales, hasta algunos muy buenos, pero en ninguno antes que Ud. he podido ver la conservación intacta de la llama sagrada del amateur, del hombre que descubre en su oficio un destino sagrado, irrenunciable, *amor fati* que no dudo, es el estigma inconfundible del filósofo, del que por gratuito gusto siempre busca algo más verdadero y por exquisita gracia difunde sus hallazgos y mucho más, la insaciable pasión por más, por algo mejor.

Sócrates funge como padre putativo de la filosofía porque desecha el camino andado por la cosmología para emprender la búsqueda antropológica, es decir, de las razones de la ética.

Para iniciar la presentación de su libro Ud. escribe: “En la primera clase del curso de ética suelo decir a los estudiantes: ésta es la materia más importante de todas las materias, de todas las carreras”; y por supuesto que lo es Doctor, pero asimismo como Ud. sabe mejor que nadie y aquí la causa que, perdón, adivino en sus desvelos, es la más difícil de impartir, porque la imprescindible enseñanza de humanidad

en que consiste la ética no puede ser constreñida al contenido de una materia sin riesgo de esterilizarla, de cosificarla.

Los grandes autores resultan monotemáticos, obsesionados por ideas fijas (cada una de sus páginas muestra el ADN que constituye toda su obra). En la continuidad de su trabajo Doctor, me parece comprobar la perseverancia en hacer ostensibles tres puntos principales: la ética como meollo de la formación de una persona; la inconveniencia de fomentar en el educando la pasiva acumulación erudita mediante el que, con Freyre, llama ‘método bancario’; y la perentoria demanda de compromiso de la comunidad universitaria con el destino de toda la comunidad.

Donde antes vi parecidos de familia ahora encuentro la progresión genética de los tres puntos. Se me hizo evidente que el mal endémico de nuestros sistemas educativos radica en la ausencia del método dialógico, que induce al hallazgo de la propia voz. Basta una simple introspección para comprobar que sólo entendemos aquello que descubrimos, que cobra verdad súbitamente por la actividad de la inteligencia decantando conclusiones del trasiego de experiencias personales.

156 | Es el hallazgo del fuero íntimo el que confiere a la ética su prioridad cardinal y el que permitiría ver en el divorcio de la Universidad con su entorno –al que debe su origen y finalidad– una amplificación de la desdichada escisión del alma, un extravío del conocimiento dañino para la simbiosis entre lo individual y lo colectivo.

El dominio del monólogo enajena progresivamente la dimensión ética, operando de hecho una suerte de desregulación pulsional en cadena resueltamente suicida.

Platón decía que para filosofar era preciso superar la rémora de las opiniones mediante un figurado volverse niños, capaz de recrear el asombro del que apenas despierta al misterio de la vida. Porque, igual que la duda metódica, el asombro se cultiva; a una mente sumida en la necesidad o acosada por lo innecesario no es fácil convocarla para la aventura de la libertad.

Ética implica autoconciencia crítica tras la acción y se hace carne como segunda naturaleza en la aplicación cotidiana observada por la máxima ‘no hay mejor teoría que una buena práctica’.

Al buscarnos nos hacemos; *inventio* es tanto hallazgo como creación. En consecuencia, el encuentro con el maestro será determinante para emprender el desvelamiento y realización de un proyecto existencial que con la plasmación del propio genio sirve al afianzamiento de una autoestima ajena a las veleidades de cosas y opiniones.

La tarea autógena de la propia sazón pone de buen ánimo. Es una lástima el envase latino de ‘felicidad’ para *eudemonía*, que paraliza su dinamismo implícito en la sentencia ‘llega a ser el que eres’, que asimismo alude a la tensión dialéctica entre libertad y necesidad.

La eudemonía no es una meta sino un estado que sobreviene sin el propósito de buscarlo, plenitud del espíritu consustanciado con su actividad, que implica la asunción del sentido trágico de la existencia correlativo al descubrimiento de la libertad.

Creo que diagnósticos como los de inautenticidad, enajenación o hipocresía (en el sentido freudiano) tienen su origen en el habitual escape de una meditación sincera sobre la propia muerte. Por acendrada costumbre evitamos una reflexión en torno a que con nuestras decisiones, siempre ante disyuntivas que marcan un camino irreversible, vamos sellando nuestro destino, crucial para comprender los vínculos racionales entre ética y felicidad.

Si bien ‘felicidad’ alude algo inconmensurable, no es totalmente ajena a relaciones de tipo cuantitativo, por ejemplo cuando nuestro bienestar, resultante de un trabajo honrado, no sólo no va reñido sino que puede contribuir en mayor o menor medida al bienestar ajeno.

En relación con esto sobreviene la desazón, un destemplado apremio tras preguntarse: ¿cuáles son mis lealtades?, ¿a quiénes sirvo con mi trabajo?, ¿contribuyo en algo a una vida más libre o también soy otro cómplice de esclavitudes? Porque irreflexivamente podría creerse que la ignorancia esclaviza y el conocimiento libera, pero no siempre la relación es directa (como en general sucede con los vínculos, que sirven tanto a la solidaridad liberadora como a las ataduras que oprimen).

Porque el ‘conocimiento es poder’ sirve tanto a la emancipación como al sometimiento, y aunque a veces ennoblece, más bien el poder corrompe.

La buena moneda desplaza a la mala. El pseudo conocimiento, dogmático y opresivo, teme al conocimiento verdadero fundado en la apertura y autocrítica, porque éste lo desarma al poner en evidencia su poder ilegítimo que explota errores, prejuicios y mentiras. Por lo mismo, el conocimiento crítico es útil para las libertades, mientras aquél sirve a las esclavitudes. Hoy los supremos dictados de la productividad exigen obediencia que allane el camino para su expansión irrestricta.

Aunque nunca se expresara de manera tan abierta, recuerdo el malestar respirado en tantas juntas de profesores, por el creciente temor de que nuestro Departamento obediente a directivas pragmáticas fuera gradualmente privado de pensamiento crítico y convertido en artículo decorativo, útil para el *marketing* y el conformismo autocomplaciente de las buenas conciencias.

El oscurantismo obcecado y ultramontano que sabotea la misión iluminadora de la institución universitaria es una aberración infame, porque no se trata simplemente de un atentado contra la libertad de pensamiento, reivindicación por excelencia del ideario liberal, sino de una implacable persecución al que no comulga con su imbécil ideología.

Tras la algarabía de nuestros jóvenes, más ruidosos que alegres, me parece percibir un hastío, entre la decepción y el desprecio, por la mediocridad del mundo recibido de sus padres, abundante y trivial. Como los niños, por más que disfruten las condescendencias al principio de placer, aunque no lo reconozcan desean porque necesitan algo en qué creer más fuerte que sus antojos.

Doctor, al recordar la prolongada y sostenida entrega a su trabajo, sus apasionadas intervenciones casi solitarias en defensa de causas justas, su frecuente indignación ante la indiferencia y la necesidad, su discretamente contenida decepción, se me presenta el rasgo inconfundible de la perseverancia humanista: pesimismo de la inteligencia,

optimismo de la voluntad. Y a propósito de este optimismo que finalmente percibo en Ud. y que comparto, le hago un último comentario, que podría servir de pie para otra charla.

Una de las últimas imágenes que recuerdo del Instituto es la de un grafito en la zona de obras –que duró muy poco, quizá porque el tono no combinaba con el de las nuevas alfombras– que decía: ‘No a la demolición del Partenón’, del que le propongo una lectura quizá demasiado interesada, pero como nos han enseñado los cabalistas, sin malabarismos hermenéuticos no se operan milagros.

El Partenón es el símbolo más prominente de esa ‘Grecia de Grecia’ cuya fecunda escuela todavía nos inspira; por lo mismo, en esa leyenda me atrevo a leer el vedado reclamo: ‘Conservemos la solidez de Estudios Generales’.

Perdón Doctor, Ud. me solicitó una página, pero yo soy muy lento, con más tiempo hubiera logrado alguna concisión, la brevedad certera es cosa de maestros no de pequeños saltamontes.

También le pido una disculpa por los latinismos, pero cuando chico me vestían de monaguillo y hacían repetir fórmulas incomprensibles, por lo que me siento autorizado a descargar expresiones que apenas barrunto.

Si la evocación de nuestros diálogos ha resultado más que herética, fumada, por favor echémosle la culpa a la cruda de anestesia o a las transfusiones; quién sabe quiénes pueblan mis balbucesos.

Gracias y enhorabuena por el regalo de su nuevo libro, Maestro, pero sobre todo, gracias por ser platónicamente un maestro ideal y aristotélicamente tan pleno de accidentes ejemplares.

Contra las esclavitudes y por las libertades, en lo personal y por Ud. no me veo ni más ni menos amigo de Platón que de Aristóteles, pero en honor a la verdad, me siento honrado por el regalo de su amistad, querido Doctor.

Lo abraza,
Alberto Sauret

Victoria, Entre Ríos, abril 2006

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA LUZ SÍ ES ESPERANZA

*Fausto Pretelin**

Querido profesor De la Isla, con admiración y afecto le agradezco haberme invitado para participar en este evento. En realidad, soy un simple hijo de mis circunstancias, de mi tiempo. Un recurrente peatón de la historia que resbala en cada esquina. Pero debo reconocerle que, desde el día que me invitó, me sentí muy entusiasmado por la enorme bondad que siempre lo ha caracterizado.

“Me parecía que la tierra no hubiera sido habitable si no hubiese tenido a nadie a quien admirar”, decía Simone de Beauvoir. La admiración es la utopía más real; la sorpresiva luz que aparece en medio de las penumbras; la perplejidad personificada; el segundo de esperanza que termina con el tiempo de la angustia.

Al comenzar a leer *De esclavitudes y libertades* me imaginaba ingresar a un túnel del tiempo que me transportaba treinta años atrás. Aquel profesor que caminaba sobre las calles de la colonia Roma con libros de color amarillo bajo el brazo hoy sigue siendo más amigo. Él es el mismo. Uno puede estar carcomido por las circunstancias pero él es el mismo. Uno puede ser mitad marioneta y mitad humano pero él es el mismo amigo bondadoso y generoso. Uno puede ser seducido por los disfraces que cubren los deformados rostros de la banalidad pero él es el mismo. Uno puede ahogarse en el océano de dudas pero él brucea sobre las cristalinas y apaciguadas aguas de la ética. ¿Quién habla de ética en 2006? Uno puede interpretar el papel del esclavo

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

hegeliano pero él siempre se recrea con su espíritu quijotesco. Porque como decía Leon Blum, “el hombre libre es el que no teme ir hasta el final de su pensamiento”. Él siempre llega a la meta. Su camino es recto. No se desvía por las infinitas trampas de la posmodernidad. Uno puede ser personaje nihilista de Michel Houellebecq pero él sigue siendo el profesor que vive en la mansión de la dialéctica. Conversa, reflexiona y, lo importante, escucha. Su taller es el pensamiento y su herramienta la palabra. Sus lúcidas y benévolas obsesiones son la libertad y la ética.

En *De esclavitudes y libertades* observo las antípodas del ser humano. Vivir como esclavo es vivir sin compromisos. Vivir libremente es, quizá, vivir angustiado.

De esclavitudes y libertades. Un libro-espejo que refleja la reflexión de un hombre que cree en el hombre. Un libro que representa a los coloridos y alegres campos de la ética que, con mayor frecuencia, son agredidos por el hombre. Un libro que es el pizarrón de sus reflexiones. De quién más. Del profesor De la Isla. La educación, su pasión. Detrás de cada palabra hay una emoción que viste la racionalidad de sus juicios.

162 | Al caminar la vista sobre las líneas del libro se escucha una especie de tonos que nacen en una maravillosa orquesta sinfónica. Hay armonía vivaldiana pero también se escuchan tonos wagnerianos. La vista ingresa a majestuosos campos verdes donde corren libremente los valores de la ética pero también el libro nos presenta advertencias: líneas laberínticas, palabras-candado y juicios-celda, donde queda atrapado el hombre posmoderno. Hay llamados de atención pero también sublimes susurros. Uno termina abrazando y, finalmente, fundido en la lectura. Debo reconocer que, conforme recorría los párrafos, me empequeñecía. El tamaño de las letras crecía precipitadamente. Quedaba atrapado entre la palabra esclavitud pero me liberaba con el oxígeno de las utopías generadoras de perplejidades. Angustiado, tal vez recurrí en varias ocasiones a la imaginación. Ese enorme misterio que se origina en el alma y nos anuncia que ella, la imaginación, es más veloz que el pensamiento. Me encontraba con Balzac en la siempre

bella *Place des Vosges* parisina y él me recordaba que la conciencia es el juez insobornable mientras no se pervierta. Y caminando por el Boulevard Saint Germain, Albert Camus me advertía que si el hombre fracasa en conciliar la justicia y la libertad, fracasa en todo. Me rebelo. Pues soy.

El primer vector que penetra en *De esclavitudes y libertades* es la educación. Nos recuerda el profesor De la Isla que “la primera prescripción de la ética a la universidad es su compromiso con la verdad por el ejercicio del pensamiento”. Maravilloso gimnasio del pensamiento es la universidad. Sin embargo, en ocasiones los universitarios rechazan la oportunidad de generar una importante musculatura del pensamiento. Escribe el profesor De la Isla: “Muy pocas veces los universitarios (estudiantes, profesores, funcionarios) se esfuerzan en inventar el cambio y menos en promoverlo. La inmensa mayoría de ellos pertenecen a la notable y reducida esfera de los beneficiados, y por eso sensible y apasionadamente procuran la permanencia y fortalecimiento de las teorías, sistemas, políticas y cosmovisiones que han mantenido la fortaleza de los propios privilegios.” ¡Atención con el señalamiento del profesor De la Isla! ¿Por qué temer al cambio? ¿Por qué el miedo a la maravillosa (parafraseando a Saramago) revolución de la bondad que se ejercita con el libre pensamiento?

No se equivoca el profesor De la Isla cuando describe el dilema de la universidad: degradación mercantil o humanización y dignidad. Escribe: “Miles de universidades en el mundo son sumisas y favorecen las políticas oficiales para recibir más subsidios; los programas académicos se rigen por la demanda; los contenidos, hasta en materias optativas, están minuciosamente diseñadas de acuerdo con las necesidades y preferencias del mercado de las profesiones.” “La otra opción, la de la ética universitaria, la de la universidad como inteligencia crítica de la sociedad, como recinto de humanidad y de dignidad, la de la universidad que sirve inmensamente a la sociedad con la generación del saber, con la transmisión y proyección de la verdad.”

El segundo vector que penetra en *De esclavitudes y libertades* es la ética. Al parecer la gran ausente del siglo XXI; la derrotada por

el nihilismo; por el *zapping* mercadológico; por las entelequias que colonizan nuestro cerebro; por los intangibles que nos controlan; por la clausura de las fábricas debido a que los empresarios descubren que la competencia se da en la mente de los consumidores por lo que la publicidad es la estrategia más *cool* para llegar al mercado objetivo. La ética derrotada por la frágil república del poder descubre que la publicidad ha dado un golpe de estado global; ha descubierto que la máxima kantiana, “obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”, se ha convertido en una frase subversiva.

El profesor De la Isla describe el fenómeno del apareamiento de la plutocracia con la mediocracia como un sucedáneo de la publicidad. Me recuerda las advertencias que hace Ignacio Ramonet sobre el silencioso avance de los monopolios del pensamiento revestidos de simpáticas reverencias hacia el ‘amable’ tele-auditorio. El cliente siempre tiene la razón, dicen los mercadólogos, y yo agregaría, sobre todo cuando se entrega a nuestros brazos mediáticos.

Y el tercer vector que penetra en *De esclavitudes y libertades* es, precisamente, la libertad. Y bien escribe el profesor De la Isla que la libertad es una palabra “tan defendida y ofendida, amada y despreciada, creativa y destructiva, acusada y perseguida”. Para Borges la libertad es una ilusión necesaria. Pero tal parece que en los nuevos catálogos del siglo XXI ya no se incluyen las ilusiones como vehículos libertarios. Ahora, las instrucciones para ser feliz son las siguientes:

164

Trate de ser igual que ayer.
Imagine el país en el que vive su político de cabecera.
No apague su televisor.
Evite sentir.
Siempre obedezca a los líderes de opinión.
No arriesgue, mejor tema.
Compre cápsulas de miedo en su farmacia favorita.
La inteligencia secuestra, no le abra la puerta.
Evite los diccionarios.

Si sospecha de alguien, repórtelo al departamento de hedonismo, le enviaremos un técnico especialista.

Viva de percepciones; consulte a los publicistas si no llegan.

Con mayor frecuencia nos parecemos a los productos. Somos mimos de sus ciclos de vida; tal pareciera que un control remoto se ha instalado en nuestro cerebro. El *zapping* es la nueva ludopatía. La neurosis del cambio de canal traspasa fronteras espirituales. Cambiamos de casa, de coche, de imagen, de pareja. El psiquiatra Serge Hefez declaraba que “muchos de nuestros contemporáneos se hallan obsesionados por la obligación de cambiar y se sienten aterrorizados ante la idea de que, no siendo así, su vida carecerá de sentido... De hecho, como a menudo no es tan fácil cambiar de trabajo, de ciudad o de país, se empieza generalmente por cambiar de pareja. En la treintena muchos jóvenes se sienten intensamente involucrados en su trabajo, viven la estela de su relación amorosa y acaban de tener un niño. ¿Por qué dicen querer separarse? No porque su pareja se encuentre en crisis ni porque se amen menos... sino porque sienten que sería intolerable una vida sin cambios, sin otras historias de amor, sin otras experiencias”. Tenía razón Montaigne cuando decía que: “En mi opinión es necesario prestarse al otro pero no darse más que a sí mismo”. La historia ha venido a darle la razón.

Querido profesor De la Isla:

En el infinito de la vida lo que al final de cuentas valoro son los momentos que me hacen sentir el valor de los segundos, de la vida. De la colonia Roma a las aulas del ITAM. De los juegos de futbol en el parque México con sus hijos David y Eduardo al reconocimiento en ellos de su persona. Porque, efectivamente, en su familia lo veo a usted y en usted veo a su familia. Qué mejor ejemplo de la ética familiar.

No nos deje de obsequiar perplejidades.

Ciudad de México, 20 de abril de 2006.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

UNA REFLEXIÓN EN TORNO A ESFERAS I DE PETER SLOTERDIJK*

*José Manuel Orozco***

La filosofía de las esferas

La metafísica ha creído en las cosas sólidas. La solidez de las cosas por la vía de la idea de la ‘sustancia’, que se expresa como fija, inmutable, dotada de una esencia. Y la esencia, como si fuera una cosa igualmente sólida, destinada a determinar lo que una cosa es. Así, los filósofos han hablado de cosas: sustancias, esencias, dioses, relaciones de causa-efecto entre cosas. Y los que incursionan en la filosofía de la mente hablan de esa especie de fantasma en la

máquina que es ‘la mente misma’, como si fuera una cosa dentro de la que caben pensamientos o ideas. Pensamiento, sustancia pensante. La cosa cuya actividad es la de pensar. Otros han hablado de ‘mundos’. Y han distinguido entre mundo de ideas y mundo sensible; conceptos y cuerpos fijos; Dios-mundo. Lo hacen como si fuera algo sencillo comprender el significado de esos términos. Pero aun suponiendo que el esfuerzo por pensar ayuda a delimitar, cercar, configurar, algunas notas que permitan la comprensión de esos términos, lo que no es creíble es que de veras hayamos conocido algo. Porque todo parte de la aceptación de que hay cosas. Y todo lo que se relaciona con el movimiento o la fluctuación es olvidado. Desde

167

* Peter Sloterdijk, *Esferas I*, 2003, Madrid, Siruela, Biblioteca de Ensayo, Serie Mayor, trad. de Isidoro Reguera, 583 p.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

luego, hablamos bajo esos supuestos metafísicos. Yo pienso que mi coche está en el estacionamiento; creo que mi amigo tiene ideas en mente; digo que voy a ver qué dice el sujeto al que yo pienso entrevistar; rezo a Dios a la espera de que mi porvenir sea una carga más llevadera; e incluso doy por sentado que hay otras mentes. Misterio de palabras que van de mente en mente. No se piensa en lo indecible; lo que esas palabras no dicen ni pueden decir, porque su significado no está dado de antemano.¹ Pero lo que necesito es pensar eso de otra forma; dinamizar la comprensión de los supuestos para

¹Dice Peter Sloterdijk: “Quizá debería confesarle de entrada que, respecto a lo indecible, no abrigo ninguna ambición particular. Me basta, así me lo parece, con ampliar un poco más los límites de los juegos de lenguaje habituales [...] A mi modo de ver, lo siniestro sólo en un momento ulterior es parte integrante de ese complejo de ideas que puede denominarse ‘lo indecible’. Tal vez un rango definitorio primario sería el hecho de que lo indecible es por fuerza todo aquello que permanece al margen de un conjunto de juegos de lenguaje que practicamos habitualmente [...] Aparte de esto, existe una segunda idea de lo indecible: llamémosla lo indecible perceptible [...] Se funda en la tesis de que entre operaciones simbólicas y actos perceptivos se abre un abismo que se supera en general de manera inadvertida porque se colma por las rutinas lingüísticas cotidianas [...] florecen las percepciones hasta tal punto que se comienza a sufrir por la falta de expresiones para lo que uno en ese momento quiere decir que ve y siente [...] No es inefable, por tanto, sólo el individuo; todo lo complejo, contextual, circundante, atmosférico también lo es.” Peter Sloterdijk, *El Sol y la Muerte*, 2004, Biblioteca de ensayo Siruela, Madrid, p. 91-4.

darles una figura moviente, flexible, vaporosa. Pensar en términos como ‘burbujas’, ‘espacios-receptáculo-del yo-aquí’, ‘esferas de intimidad’, y relaciones donde se piensa en un ‘ser entre’, o ‘ser dentro de’ o ‘ser en relación con’, y el ‘estar Enfrente’.² Eso es peligroso. Se puede trivializar todo en la idea de las pompas de jabón que soplan los niños al jugar. O peor, decir que todo se vuelve broma, burla, bruma. Y sin embargo, Sloterdijk reta los conceptos de la metafísica al buscar precisamente el tono dinámico que convierte a las

² Dice Sloterdijk: “Lo que trato de ensayar en la actualidad es un lenguaje orientado a lo pre-objetual, lo no-objetual, lo medial [...] la crítica tendría que entender *Esferas I*, ante todo, como una tentativa, de mayor o menor éxito, orientada en esta dirección, por mucho que algunas páginas hayan provocado cierto malestar [...] Mi libro versa sobre las situaciones tonales o las relaciones totales microclimáticas en las que los hombres ‘viven, se entretejen y son’ [...] Vivimos en el seno de una cultura que no es capaz de hablar casi nunca de lo más patente, esto es, del claro fundamental, de las atmósferas en las que nos movemos, salvo en la grosera diferenciación de templos anímicos buenos y malos. Con mis teorías en torno a la estructura esférica de la existencia humana quisiera contribuir de ahora en adelante a desplazar a un primer plano esta apertura fundamental apenas tenida en cuenta [...] Esto es lo que nos lleva al intento de describir y evocar con la imagen de la burbuja el espacio en el cual o ante el cual los hombres son primaria, propia y realmente hombres. Es decir, nosotros, por utilizar con ciertas reservas la ominosa fórmula de *Ser y Tiempo*, no estamos casi nunca ‘en el mundo’ al margen de las circunstancias, sino habitualmente en una burbuja espacial entonada, en un lugar determinado y afinado, un lugar dotado de su peculiar dilatación esférica”. *Op. cit.*, p. 142-4.

cosas en algo interesante. No existe la sustancia en ninguna parte; no hay ideas flotando fijas dentro de una cosa llamada ‘mente’. La fugaz transformación de una cosa en otra, existe; la relación que guarda una persona en la intimidad con otra, es real; el tiempo que desgasta a un cuerpo y lo cambia de forma, lo deforma, lo transforma, existe (baste un espejo, una foto y la memoria). Y las cosas son dentro de los espacios donde están; en el entorno de la burbuja que las contiene. La burbuja como el lugar y su atmósfera. El receptáculo donde la cosa está, que es en todo caso el lugar-atmósfera donde vive. Vive y cambia. Su esencia es una multiplicidad de esencias. Pues yo soy uno cabe el espacio de la Universidad donde laboro, dentro de la atmósfera que constituye el habla, los modos, las historias, los lenguajes de esa Universidad y no otra. Pero soy diferente cuando voy a otra Universidad; el desplazamiento me transforma en la atmósfera de mi casa, hogar, que es atmósfera de íntima-confianza-libérrima. La atmósfera del afuera me ubica entre otros, corriendo en el gimnasio; luego, dentro de la atmósfera de la compañía telefónica de siempre tratando de arreglar un trámite; o cabe la insufrible experiencia de las burbujas que pueblan la atmósfera del Seguro Social. Sloterdijk dice

que la metafísica ha llegado a su fin. ¿De qué sujeto hablamos hoy? El que media con otro; el que media en la esfera de su historia; el que está entre las autoridades y los subordinados; el que le habla a la mujer amada como ser-enfrente cuya mirada acaricia y dice todo; o el que media en el seminario de filosofía política entre pares, como ser-entre-pares, pero que no media así en otras burbujas.³ Y la burbuja tonal micro-climática que cada uno construye en la atmósfera donde se encuentra. Tonalidad en el mundo de la música; de las palabras

³ Dice Sloterdijk: “En el campo psíquico íntimo sólo nos la tenemos que ver con formas esféricas vagas y relativamente amorfas, en cierta medida con nidos invisibles, con sutiles entoldados, en los que el Dos se climatiza mutuamente. Insistamos otra vez, pues, en la pregunta: ¿dónde está el individuo? Según la respuesta esferológica es, antes que nada y sobre todo, parte de una pareja, donde lo importante no es sólo observar a la pareja manifiesta, sino, sobre todo, la estructura par invisible o virtual. La pareja sería, pues, la forma esférica primaria que es preciso tener en cuenta [...] Toda la empresa teórica de las burbujas, es decir, la microesferología, la búsqueda del modo de referencialidad humana en el ámbito de estructuras relacionales sutiles casi inmateriales, gira en torno a un problema de exposición: ¿cómo tenemos que hablar de estas relaciones entre pares poco patentes si queremos describirlas correctamente, esto es, no como un empleado del registro civil o como un terapeuta de parejas, no como un *voyeur* o un lector de novelas triviales, sino con radicalidad filosófica y atención morfológica? La microesferología, o, lo que es lo mismo, la teoría de los pequeños espacios internos, es una investigación de la burbuja de jabón psíquica en la que aparecen, cuando menos, dos personas, dos o más: [...] en el ámbito de lo anímico se tiene que poder contar hasta *cinco*”, en Sloterdijk, *op. cit.*, p. 146-7.

que van y vienen como música; en la sonósfera⁴ de las voces familiares en la esfera donde uno se encuentra.

⁴ Respecto a la sonósfera, Peter Sloterdijk realiza una explicación ligada al desarrollo del feto dentro de la esfera del útero materno. Primera de las esferas en la que hay una 'dúplice unicidad, en el sentido de que la madre es un sujeto, el cordón umbilical un medio objetal que liga al feto, y el feto mismo que es no-objeto. Los tres elementos constituyen una unidad porque la madre contiene dentro de sí al feto; pero es dúplice por la dualidad unida por en medio, por el en-medio del cordón. Para entender la idea de 'sonósfera' se debe decir que hay un diálogo permanente entre el feto y la madre. Cada vez que ella habla al feto, las vibraciones sonoras acompañan a la criatura. No está sola. Por eso, se equivoca el psicoanálisis cuando piensa que el feto es arrojado al mundo; la castración es el cordón cortado, el retorno a la madre una necesidad causada por la soledad en la que de pronto se encuentra el feto. El feto nunca estuvo solo. Las paredes uterinas lo cobijan al lado de la multiplicidad sonora de resonancias. Por eso buscamos siempre resonancias, palabras, música, que nos unan al otro en el juego esferológico del cara-a-cara. Dice Sloterdijk: "En primer lugar hay que concebir una fase de cohabitación en la que el niño experimenta en su gestación presencias sensoriales de líquidos, cuerpos blandos y límites de cueva: sangre placentar en primer lugar; además, el líquido amniótico, la placenta, el cordón umbilical, la membrana amniótica y un vago indicio de la experiencia de límites espaciales [...] Como candidatos para tales sombras-objeto se postulan en primer lugar el cordón umbilical -del que es posible que haya tempranas sensaciones de tacto-, así como la placenta, que, como acompañante originario nutricio del feto, posee una presencia difusa temprana [...] de un primer 'enfrente' [...] A través de la sangre la dúplice-unicidad viene constituida desde el principio como una unidad trinitaria; el tercero hace uno de dos. El segundo aspecto del campo de medios preoral se refiere a la iniciación psicoacústica del feto en el universo de sonidos del seno materno [...] La fisiología del oír como ser-introducido-en-covibración hace evidente que en el caso de las experiencias acústicas se trata de fenómenos mediales que es imposible representar

Intensa sonósfera si es en el ámbito de la burbuja del receptáculo del yo-aquí vinculado al yo-ahí en quien se reconoce. Tonalidad de alegría entre amigos; de miedo ante los soldados; de serio respeto ante la autoridad; de distancia respecto de los enemigos, donde la sonósfera se vacía de sonidos para dar paso al silencio. La psicoacústica de los silencios: un silencio enfrentado a otro silencio que le dice todo al callar y que es muy diferente al silencio que se pasma ante la indiferencia silenciosa del que te odia. La verdad del amor donde los silencios hablan, forjan la burbuja del encuentro tonal intenso de una pasión viva porque los ecos enlazan a una psique con otra: psicoacústica. Y esporas, burbujas de gran intimidad en quienes se agrupan por lazos fuertes de gran tonalidad musical sonosférica. Como sucede con los amigos de verdad; con ese otro⁵ con quien se hace la vida, no

en lenguajes de relación de objeto." Peter Sloterdijk, *Esferas I*, 2003, Madrid, Siruela, p. 273-5.

⁵ En relación a la idea del 'otro', Sloterdijk ilumina el campo en diversos momentos del texto de *Esferas I*, porque se habla del otro-espejo en el encuentro del rostro. Pero también del otro que escucha tras el diván psicoanalítico. O del otro que te enfrenta; y del otro En-frente con quien me las tengo que ver en el mundo. Sin embargo, la mejor expresión de la idea del otro se da en la alegoría del espejo. A partir de ella comprendemos lo demás. Dice Sloterdijk: "Y Sócrates fue el primero en lanzar la extraordinaria idea de que los bellos jovencitos que le rodeaban deberían mirarse al espejo tan a menudo como les fuera

el Otro a pesar del cual se trata de sobrevivir.

Sloterdijk es polémico y metafórico siempre. La filosofía ya no es argumentación rígida con pretensiones de ciencia. Es juego de imágenes en busca de una visión fluida del yo en las esferas, burbujas, sonóferas, donde vive como ser dentro-o-fuera, ser-entre, ser-cabe, y ser-en los espacios receptivo-acústicos y receptores-del aquí. Metáfora también los climas. Hoy hablamos de climas todo el tiempo. Por ejemplo, decimos que el hombre del clima (*the weatherman*), o la muchacha del clima en las noticias, nos dirá en qué espacios de una región de un territorio de un país entre países va a llover, hará frío, calor, o un tiempo agradable. Confundimos climas con tiempo: ‘hará buen tiempo’ quiere

posible con el fin de estimular su ambición de mostrarse dignos, también anímicamente, de sus atractivos corporales. Como ilustran estas alusiones, la plasmación óptica de la imagen ‘rostro propio’ aparece en el transcurso de una larga evolución individualizante: a través de las etapas que con mayor o menor claridad podrían distinguirse como contribuciones antiguo-medievales, modernas y posmodernas al subjetivismo facial. La experiencia inicial de la facialidad de que seres humanos que miran como seres humanos son a su vez mirados por seres humanos y vuelven a sí mismos desde la mirada del otro. En este sentido, el rostro —es decir, la visión— es el rostro —es decir, la faz— del otro [...] *El otro, pues, hace las veces de un espejo personal; y sin embargo, es también lo contrario de un espejo, ya que no brinda ni la quietud ni la discreción de un reflejo en cristal o en metal.*” *Op. cit.*, p. 184, 188 y 190, (cursivas mías).

decir ‘el clima será agradable’, que a su vez remite a las burbujas, esferas, donde el yo podrá hacer su día. O su noche. Pero también hablamos de climas diversos; decimos que en el Instituto se respira un clima de exigencia, o que en la universidad x el clima es ligero. El clima de la fiesta fue divertido o aburrido. O los microclimas. Cuando uno va a la burbuja donde está la mujer que desea y hay un clima intenso, apasionado, cálido, casi irrespirable y gozoso. Pero ella se va y uno se queda en la calle sintiendo frío, soledad, tristeza, cierto hartazgo. Los microclimas también cambian rápido.

El psicoanálisis debe dar sitio a otras formas de ver el desarrollo de la persona. No es tiempo ya de ‘complejos de Edipo’, ‘fijaciones orales, anales, fálico genitales’; o de espejos donde el sujeto se construye (como soñaba Lacan).⁶ Ni Freud ni

⁶ Es muy importante la crítica de Sloterdijk al psicoanálisis y especialmente a la versión lacaniana del mismo. Dice Sloterdijk en este largo párrafo que considero de gran relevancia: “Lacan presupone un estado temprano infantil azotado ya por la imposibilidad de soportarse a sí mismo. Para Lacan, todo lactante está despedazado por irreparables tensiones de aniquilación. La psicosis es su verdad y su realidad, desde un principio e irremediamente. Llega al mundo, impotente y traicionado, como un cuerpo despedazado que apenas consigue recomponer sus fragmentos. La verdad sería que el despedazamiento precede a la totalidad y que la primera palabra la tiene siempre una protopsicosis [...] La autoimagen en el espejo entraría aquí en juego como liberadora de una insoportable sensación. Sólo la imagen ahí, en el

Lacan tienen la palabra pues sus conceptos se han diseminado en otros y de escuela en escuela ya nadie sabe qué significan hoy. Posiblemente, en la atmósfera victoriana de la burbuja en la casa de Sigmund Freud, en el ámbito de los seminarios de los miércoles, hablar de ‘sexualidad infantil’ era una revolución. Pero es que todo mundo se tapaba, cubría, apagaba la luz; la publicidad apenas mostraba la carne como burbuja desnuda saturada de accidentes, curvas, oquedades, sudores, olores, belleza y biología. El espejo no existía en tiempos primitivos y no por eso los

espacio especular, me demostraría, frente a mi auto-sensación evidente, que no soy un monstruo, sino un bebé humano bien conformado en los bellos límites de su figura orgánica. Según ello, reconocerse en el espejo como ‘eso soy efectivamente yo mismo’ significaría: mirar sonriendo a la imagen súbitamente encendida, percibir su integridad como un mensaje salvífico y, celebrando la liberación, ascender a un cielo imaginario de imagen total. [...] De acuerdo con ello, el desarrollo del yo tendría que iniciarse, siempre e inevitablemente, con un autodesconocimiento liberador: la aparición inmediata ahí fuera, en lo visible –en lo imaginario o en lo visual transfigurado– sería, por decirlo así, como un evangelio compuesto para mí solo. [...] *Se puede mostrar sin esfuerzo que esta pieza teórica temprana, la más famosa, del corpus de las doctrinas lacanianas representa una brillante construcción equivocada: construida en función de falsas evaluaciones, petulantes y patéticas, de la comunicación diádica temprana entre el niño y su complementador-compañero... La propia imagen especular, como tal, no puede aportar al autodiagnóstico del niño nada que no estuviera delineado en él ya, desde hace tiempo, al nivel de los juegos de resonancia vocales...*” Sloterdijk, *idem.*, p. 479-80, (cursivas mías).

pobladores de esas culturas eran sicóticos. La atmósfera de hoy va más allá de la desnudez, espejos y fijaciones simples. Lo inconsciente es fundamental; pero de otra forma.⁷ Sloterdijk habla de la primera de las esferas como la cueva original del útero materno. Ahí comienza la relación de la ‘dúplice-unicidad’ donde hay tres elementos: la madre, el feto, y el cordón umbilical-placenta entre ellos. La unidad de la madre se une al feto como ser-entre. Y el feto no está solo. Lo acompañan las suaves paredes uterinas, los ecos en agua de los ruidos internos de la maquinaria del cuerpo-madre (ruidos digestivos, viscerales, resonancias); y movimientos en agua interna que mecen al feto. Su acucioso oído percibe las voces de la madre embarazada que

⁷ En cuanto a la idea del ‘inconsciente’, Sloterdijk plantea una manera diferente de comprenderlo. No es solamente un lugar topológicamente cifrado como ‘espacio de lo reprimido’, en sentido freudiano. O un Ello que habla quién sabe desde dónde. Lo que sostiene, en *Sol y Muerte*, es lo siguiente: “La neurosis es una mala ejecución musical crónica. Cuando hablamos del inconsciente, no decimos, esencialmente, más que esto: que un hablante no se dice a sí mismo mucho de lo que habla en su lenguaje; o, a la inversa, que intenta no decir aquello que querría delatarse en su lenguaje. Los errores que comete no son suyos sino que los ha introducido el Otro esencial en él mediante una copia. Esa es la razón de que el hablante sea traicionado por el lenguaje. Gracias a una intuición profesionalizada, el oído del psicoanalista puede ser sensible a esta traición. El dispositivo analítico sirve para devolver lo traicionado al que se traiciona a sí mismo.” *Op. cit.*, p. 172.

le habla al hijo que lleva dentro. La cueva interna es el primer espacio-receptor-de un ser ahí adonde llegan sonidos. Primera sonófera que, repetimos, acompaña al feto. Falso que nace desintegrado, como pensaba Lacan. O que su yo se irá integrando a través de un ambiente facilitador y una madre suficientemente buena, como decía Donald Winnicott. Al nacer, el cuarto elemento es el padre. Madre, padre y bebé se unen en el espacio atmosférico del hogar, del habitar en la familia. Y claro, el amor del padre a la madre ama al bebé. Su ser entre tres pasa de la dúplice-unicidad a la trinidad originaria. Siempre hay trinidad; las religiones así los atestiguan. ¿No habla el ángel a María y ella queda preñada por voluntad de Dios? Dios-ángel-María. O Padre-Hijo-Espíritu Santo. O soledad-revelación-salvación. Como sea, acá son tres en el habitar; y esa esfera adentro permite el tránsito hacia la esfera de los hermanos y hermanas; se desplaza a la esfera de los otros (quinto elemento) en el Afuera que son los extraños. Al cabo de los años, mediando el tiempo, entre los otros, el hombre encuentra una burbuja donde una mujer, esporádica, se encuentra con él.⁸ Se encuentran; se descubren.

⁸Algo de esto se aclara en la idea de los cinco momentos. Dice Sloterdijk: "Hay cinco momentos estructurales constitutivos del pequeño mundo: los

Forjan un espacio receptáculo del aquí-ahí de reconocimiento absoluto, psicoacústica remedo de la de mamá y su feto. Y silencio frente a silencio, cuerpo dentro del otro cuerpo, espora los dos: su esfera es el amor que todo alivia.

La guerra, la violencia existen. Siempre habrá modo de romper una burbuja. Desconocer una atmósfera y procurar su daño. En el globo hay diversas esferas que chocan entre sí. El producto de su choque es el terror, el miedo, el odio, el mal. La esfera del mal expulsa a una burbuja y busca destruir el ser-en, el ser-entre, la trinidad misma, las sonóferas, las psicoacústicas. Le dice 'no te escu-

dos primeros consisten, trivialmente, en los titulares del polo-aquí y del polo-ahí, o sea, en el *Selbst* y el *con-Selbst*, que, como hemos mostrado, siempre están relacionados mutuamente en complementación originaria y se diferencian y enriquecen mediante separaciones y nuevas conexiones. El tercero lo proporciona la forma de receptáculo en cuanto tal, en la que está encajado el campo-aquí-ahí. La cuarta característica es la libre accesibilidad mutua de ambos polos, y es un rasgo típico tanto del gemelo como del ángel y sus *pendants* no tener problema alguno de acceso a su en-frente: los acompañantes están siempre en la habitación. El ángel, como el genio, encuentra; para él, el ser próximo, que de antemano está *ahí* al lado, es el otro polo, abierto *a priori* por resonancia; viceversa, para el sujeto, en tanto se vuelve al compañero, la regla es un cierto ser-fuera-de-sí protegido; en el interior de la burbuja está el éxtasis, el ser junto a otro, el estado normal: siempre estoy en mi sitio en la burbuja –y en ella, ante el otro polo–, porque ella es el lugar absoluto [...] en principio y ante todo, esto es una relación psicoacústica abierta por el éxtasis de la escucha atenta." Sloterdijk, *Esferas I*, p. 397-8.

cho', 'lo que pienses no me importa', 'tus amigos son mis enemigos'. Y se dispone a matar. Al menos hace daño. Sin embargo, Sloterdijk nos deja con un buen sabor de boca. No existen los individuos, solamente los dividuos; quiere decir que uno es polo de alguna esfera siempre; uno vive en los polos de esferas que se traslapan. Así, si me arrojan de una esfera solamente me mueven a otra donde burbujas de abrigo me esperan. Toda pareja se prolonga a lo largo de la vida y la soledad se vuelve un mito arrollador. Porque si bien uno se siente solo, el feto estaba al lado de las paredes uterinas, dentro de la cueva de agua, ligado a la placenta nutricia. Y la pareja que se escinde ofrece siempre otra a la puerta: una amiga, un hermano, la familia, otro espacio. Y si de erotismo se habla: otra posible abertura por donde uno puede entrar y sentirse abrazado otra vez; aunque ya no se pueda hacer el amor, aunque literalmente no hablemos de sexo: la nueva apertura de mujer es una mirada que se convierte en cueva de agua que te dice 'no importa, yo sí te quiero'. Los terapeutas son madres sustitutas; amigos provisionales; soportes que juegan a técnicas y cobran, solamente para que alguien cuente un relato y se atreva a ir en pos de otras esferas.⁹

⁹ Dice Sloterdijk: "*Esferas I* tiene como intención principal poner en un primer plano todas

La situación de análisis es toda situación donde el yo-ahí se encuentra en el claro con algo del ser-otro. Ese claro permite construir algo del otro al que vamos descubriendo. Sloterdijk habla de la verdad en dos sentidos: como el mapa que le imponemos al espacio-naturaleza cuando hacemos una construcción holista de lo que hay afuera bajo la pretensión del conocimiento absoluto (idea de los metafísicos); o como ir desvelando algo de la cosa que contiene en su ser la necesidad de mostrar algo en la relación con el yo-ahí que la descubre (siempre dejando oculto, oscuro el resto). O una teoría de la correspondencia de corte aristotélico, o una teoría de corte heideggeriano. Sloterdijk opta por la segunda. Y en ese sentido insiste en decir que todos los afanes de conocimiento son una pretensión de absolutismo hartamente peligroso. De ahí las dictaduras¹⁰,

esas categorías poco privilegiadas por la tradición filosófica (por ejemplo, la relación, la conexión, la fluctuación en un dentro-de-algo y en un con-algo, el estar-contenido en un entre) y tratar las llamadas sustancias e individuos nada más que como momentos o polos de una historia de la fluctuación. Y todo esto no al modo de una filosofía del diálogo, tal como se ha hecho popular entre los teólogos, sino con la ayuda de una teoría profana o antropológica del espacio compartido." *El Sol y la Muerte*, op. cit., p. 140 s.

¹⁰ A propósito de los sistemas totalitarios, Sloterdijk siempre pensó que la metafísica centrista, con la idea de un Dios, del conocimiento, del progreso del conocimiento y la técnica, adquieren su apogeo en formas modernas. A pesar de todo, Descartes retoma la idea de Dios, afirma el yo pen-

las visiones impositivas de los que piensan que poseen la verdad como ‘tener algo para dominar a los otros’ –Nietzsche–. La humilde trayectoria de ir desocultando algo de la cosa es una dialéctica abierta, cooperativa, socialmente potenciadora de esferas y burbujas. Por eso, la teoría de la acción comunicativa de Habermas se convierte en el kantiano afán de suponer individuos irreales que se conducen bajo reglas *a priori* para

sante y matematiza la realidad al modo geométrico. Esa razón pensante desconoce la naturaleza relacional, esferológica, del yo. El yo solamente existe en relación a otro yo. Entretreído con otro yo en el espacio del entre y el en-Frente. La inter-facialidad del rostro y el espejo. ¿Cuál es el resultado de esa ignorancia? ¿De ignorar el fracaso de la modernidad? Lo dice el mismo Sloterdijk: “El siglo xx es una época de psicosis políticas, en cuyo núcleo se delatan por doquier psicosis de forma y síntomas de estrés espacial. Estos casi siempre tienen la forma de desequilibrios de filiación. Los individuos desarraigados dejan de ser conscientes de cómo y dónde viven, con quién tienen algún vínculo, en qué formatos se comunican, qué pueden convertir y qué no. Han dejado de saber quiénes son y quiénes son los otros, y no pueden saberlo porque este saber, como ha de mostrarlo la esferología, sólo surge allí donde brotan de manera suficiente buenas esferas primarias [...] La microesferología arroja una claridad mucho más profunda a la estructura de las relaciones humanas de participación y sus deformaciones. En realidad la Modernidad forma parte de las construcciones políticas cueviformes y sus histerias. El hecho de que en esta época los hombres psicóticos comiencen a padecer de perturbaciones en la capacidad de juzgar y a apiñarse en pseudocomunas ilusorias es algo que se deduce de la situación. Estas pseudocomunas o pseudocuevas sociales descansan sobre sistemas de delirio... Sólo así pudieron agruparse innumerables alemanes detrás de ese vulgar ángel de la muerte que fue Hitler.” Sloterdijk, *ibid.*, p. 186-7.

la comunicación. Las teorías de la comunicación, de la justicia; las filosofías del derecho, las teorías de la argumentación, olvidan la polaridad fluctuante, inconsciente, del yo y sus espacios. Ignoran la fluctuación de lo viviente; por eso, no dicen nada. Son juegos técnicos, como la lógica formal. Y en eso, Hegel tiene razón cuando se mofa de los esquematismos y los compara con esqueletos sin carne; sin la carne de la semilla-tallo-flor-fruto que integra la ‘rosa’ en tanto movimiento consumado.

Ésta es la primera de tres entregas; en principio. Pues faltaría hablar de ‘globos’ y ‘espumas’, que son materia de *Esferas II* y *Esferas III*. Claro, si en la burbuja hay espacio para que esos escritos aparezcan.¹¹ Recordemos que la burbuja es la relación más íntima entre dos espíritus que se enlazan; se reconocen plenamente y crean un lazo estrecho de comunión. El espacio que los contiene es llamado ‘receptáculo autógeno’ porque nadie puede romper ese enlace, cuyo misterio es que en la burbuja de la diada, los individuos integran una unidad doble. Una dúplice unicidad que repite la de la madre y

¹¹ Es claro que la trilogía de las esferas es vieja. Los textos no son nuevos; pero lo que es nuevo para nosotros es redescubrirlos en lengua castellana, ahora que se habla tanto de uno de los pensadores alemanes más importantes de nuestro tiempo después de Heidegger. Las traducciones al castellano son recientes.

el feto. El alimento de la burbuja es la díada es un espacio que construyen los enlazados y que solamente ellos comprenden. Decimos que el misterio es así de caprichoso; porque a veces, por más que lo intentamos, no logramos la burbuja con alguien. Y en otras ocasiones, esa burbuja se da sola. Es parecido al hecho de enamorarse, sentir que alguien te cae bien, o que lo quieres. Hermanarte; y entre hermanos fraternizar más con unos que con otros. Es el misterio que un amigo me comentaba hace unos días: “es curioso, cada vez que vienes a casa a comer, a ponernos a filosofar, es como si nos hubiéramos visto ayer; ya llevamos seis horas hablando de Hegel”. Porque la burbuja en ese ‘receptáculo autógeno’ enlaza nuestras conciencias, propicia la confianza, no se traduce en competencia y produce el espíritu como fluido de ideas en la microesfera donde convivimos dos amigos de toda la vida. Lo autógeno disgrega a otras burbujas. Las saca del escenario, prescinde de ellas. Inmuniza a los que constituyen la díada. Los dividuals¹² unitarios ge-

¹² Acerca de la idea de ‘dividuals’, dice Sloterdijk: “Una pareja ‘consistente’ es un contenedor autógeno de este tipo, un autorreceptáculo. Este Dos unido se encuentra previamente en su espacio íntimo autogenerado, y sólo luego en ubicación exterior al mundo. Una vez que consideramos estas relaciones fundamentales y se ha desarrollado una cierta atención hacia las esferas, no se puede volver a caer tan fácilmente en ideas banales acerca de un

neran una dúplice unicidad que nada vulnera. Así es la cultura de un pueblo, si la vemos como la comunidad espiritual de los elementos comunes que comparten todos los dividuals de la unidad. La tradición es el tiempo de esa cultura. La suma de cultura y tradición forja la esfera de una nación. Donde eso es frágil, se diluyen los lazos; campea la violencia en todas sus formas; está en peligro la república. Por eso, una comunidad fuerte es una multiplicidad de burbujas microclimáticamente fuertes e interdependientes, donde los dividuals comparten la unidad de cultura en la tradición. El clima de la suma interdependiente de los microclimas. La meteorología de las redes climáticas es una comunidad porosa de ricos intercambios donde se tejen relaciones sólidas. La solidez del respeto ético cívico es la natural convivencia del mundo civilizado. Eso se altera si se rompe el orden. La política es el arte de garantizar la cohesión climática de los microclimas y la seguridad de las burbujas en los receptáculos autógenos que se multiplican en el espacio donde se asiente la comunidad. La política social distribuye los recursos que hacen posible esos lazos, esas redes. Los malos políticos

espacio convencional y neutral. [...] Por eso digo que no hay individuos, sino solo dividuals, o que los hombres no existen más que como partículas o polos de esferas.” Sloterdijk, *ibid.*, p. 144-5.

fragmentan, confrontan, polarizan a la sociedad. Y de esos políticos hay que prescindir; que no lleguen al poder, pues el poder es intra poderes. Nunca ha de ser un poder vertical que anula las articulaciones. Eso pasa al sitiar a los convivientes e inhibir su libre expresión, cuando el poder destruye las redes que debe cuidar. Lentamente, entonces, se adelgaza la cultura; la tradición se torna pálida

como una pompa de jabón estallada en el aire y convertida en eco de la memoria. Huelga decir, de la memoria de viejos, historiadores y extravagantes obsesos que quieren andar contando cómo eran las cosas que se han perdido. La fluidez exige conservar fluctuando. Cambiar cuidando el entorno; el cuidado bio-eco-lógico de las situaciones esferológicas de la vida.

EL INGENIO COMO CATEGORÍA CENTRAL DE HERMENÉUTICA BARROCA DE BALTASAR GRACIÁN

*Dora Elvira García**

*Entendimiento sin agudeza ni concepto
es sol sin luz, sin rayos...*

Baltasar Gracián¹

A modo de introducción

178

El mundo barroco español de la primera mitad del siglo XVII se encuentra inmerso en momentos críticos de la historia de España.² Ante ese mundo cambiante e inestable, en donde todo es fugaz y discordante, surgen escritores que se enfrentan

a esa realidad e intentan implantar orden y claridad en medio de ese desconcierto,³ además de convertirse en testigos y relatores de los tiempos de crisis y decadencia que les tocó vivir.

En ese período aparece —entre otros grandes autores— Baltasar Gracián, uno de los más emblemáticos pensadores del espíritu barroco,⁴ con una conciencia profundamente reflexiva que se encarga de atestiguar

* Tecnológico de Monterrey, CCM.

¹ Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, 2004, España, Larumbre, clásicos aragoneses, prensas Universitarias de Zaragoza, vol. 1, p. 20.

² La bancarrota del reinado de Felipe II genera crisis económicas, pero además de éstas hay también crisis demográfica, social y política. La crisis de la hegemonía católica inicia su ruptura al unísono del reforzamiento de las potencias protestantes del norte de Europa.

³ Emilio Blanco, “Prólogo”, en Baltasar Gracián, *Oráculo. Manual y arte de la prudencia*, 2000, Madrid, Debate Editorial, p. 18.

⁴ La obra maestra de ese período es el *Criticón*; pertenece, junto con Calderón, al grupo de escritores barrocos y se ubica dos generaciones después de la de Góngora y una después de la de Quevedo.

las crisis y los duros tiempos, y procede a sellarlos en sus obras. En ellas utiliza diversos recursos para, en primer lugar, poder publicar cosas que, como jesuita, serían difícilmente aprobables para publicarse, dado que en ellas expresaba sus preocupaciones y vivencias más bien profanas. Gracián experimentó “la natural alternancia barroca entre lo humano y lo divino [que] no podía por menos que manifestarse, a veces, de un modo tenso y contradictorio”.⁵ Mientras que sus superiores advertían que su ejercicio literario escondía una excesiva ambición mundana, él señalaba que pretendía ser ‘un hombre de buena elección’. Esa elección se basaba tanto en valores sociales y políticos, y sobre todo también, en criterios estéticos y morales. Sus preocupaciones sobre la política, el poder, la belleza, la moral y las cuestiones relativas a lo religioso, abarcan todas aquellas facetas que les interesaban a los hombres barrocos. Su preocupación por el ser humano es una constante muy poderosa en su pensamiento, de ahí que sus pretensiones recaigan de manera fundamental en la realización moral que nombrara como *señorío*.

En este escrito pretendemos hacer algunas reflexiones incipientes en

⁵ Javier García Gubert, *Baltasar Gracián*, 2002, Madrid, Síntesis Editores, p. 11.

torno a la hermenéutica barroca de Baltasar Gracián y para ello se rescatan algunas categorías que son centrales en su pensamiento; entre ellas mencionamos de manera principal al *ingenio*.

I. Las claves hermenéuticas gracianas: ingenio,⁶ fantasía e invención

La *constructio* humanista barroca expresada por Gracián, utiliza algunos recursos característicos del humanismo barroco de ese momento. Uno de ellos es la categoría del ingenio,⁷ que rompe con las formas restrictivas del conocimiento que le precedieron, expresadas mediante reglas que ciñen y restringen, heredadas del aristotelismo y del tomismo duros. Con este nuevo proceder, lo

⁶ El ingenio había sido en épocas pasadas una facultad indefinida; en la época de Gracián adquiere autonomía y un lugar central por parte de los escritores, los cuales resaltaban en sus composiciones la originalidad, la variedad y la novedad. En la *Ratio studiorum* (1586 elaborada por los jesuitas) el desarrollo del ingenio tenía una intención intelectual y moral más que estilística. La invención actuaba de estimulante de la razón discursiva encaminándola a una inteligencia práctico social. Cfr. Jorge M. Ayala, “Introducción”, en Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, p. XLI.

⁷ La palabra ingenio en las lenguas romances significó lo mismo que en el latín: talento natural; don que hace sobresalir a las personas que poseen en abundancia. El ingenio no es una facultad distinta del entendimiento.

que el filósofo aragonés busca es la originalidad, la variedad y la novedad. El ingenio es un recurso de la inteligencia razonadora que propicia un mayor sentido de la invención y se convierte en un estímulo de la razón discursiva orientada hacia una inteligencia práctico-social.

El elemento en el que se apoya tal recurso del *ingenio* es la palabra, que es fundamental en el pensamiento graciano. Las personas razonamos con palabras y mediante su uso nos vamos humanizando. El ideal moral graciano se encarna en la palabra porque por ella se refleja —en los pensamientos— la integridad de la vida, la justicia y la sabiduría. De este modo, el dominio de la palabra implica el dominio de las facultades preeminentes del hombre como ser racional. Entonces, la relevancia de la retórica radica en que significaba la culminación de la formación humanística para el desarrollo de las facultades intelectuales.

Gracián pretendió crear un arte que implicaba un estilo de ser y de pensar cuyo fundamento es el *ingenio*, y cuyo objeto es la agudeza⁸ y sus

⁸ La agudeza no es una retórica pero está dentro de la corriente retórica aristotélica, base de la educación jesuítica gracias a la progresiva implantación del libro del P. Cipriano Suárez *De Arte Rethorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti* (Coimbra, 1561; Venecia, 1565). Esta obra estaba dividida en tres partes: invención, disposición y elocución y su

conceptos. Es cierto que ese proceder podría conducir a la desrealización de la realidad, creando con ello un mundo ficticio sustentado en palabras. Sin embargo, con ello también se daba lugar al desvelamiento de nuevas verdades que eran limitadas a la comprensión deductivo-racional. Gracián es un artífice de esta forma de proceder que resulta típica del pensamiento y la literatura del barroco. La realidad está por descubrirse y por ello incide ahí el ingenio, al intentar *descifrar* y crear. En aras de no repetir lo ya hecho, los autores barrocos buscaron *la novedad*. Con esto intentaban romper con los modelos de imitación de los clásicos y procuraban ser *ingeniosos*, creando nuevas formas y produciendo un nuevo arte. De ahí que los racionalistas del siglo XVIII abjuraran de este movimiento barroco considerándolo como caótico, bárbaro y sin rigor en absoluto. Debido a la amplitud de

doctrina procedía principalmente de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Cfr. Jorge M. Ayala, “Introducción”, en Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, p. XXVI. Retórica y poética van siempre unidas en la pedagogía jesuítica pues mediante la *ratio studiorum* integra oratoria y poética. La *ratio* es un manual de la formación intelectual y religiosa de los alumnos de los jesuitas. Equivale a un *ordo o ars* que se inspira en el humanismo del norte de Europa a comienzos del siglo XVI (Erasmus, Vives, Budé). La *ratio* recomendaba el libro III de la *retórica aristotélica* que se dedica a la elocución. La palabra agudeza, del verbo *acuo*, significa aguzar, afilar, sacar punta. Así, agudeza es sinónimo de sutileza, sagacidad, penetración, argucia.

expresiones que se aludían como barrocas se propició que tal movimiento epocal dejara de tener un significado preciso.

Como decíamos, el barroco muestra una pasión por la originalidad; los autores no querían más ser imitadores, sino que sus pretensiones se inclinaban a ser como lo habían sido los clásicos. Así, Gracián observó que “son tenidos por imitadores de los pasados los que les siguen; y por más que suden, no pueden purgar la presunción de imitación”.⁹ Adquirir originalidad no resultaba fácil y por ello Gracián defendía que “más se requiere hoy para un sabio que antiguamente para siete”.¹⁰ En todo esto, es posible señalar con Gracián que si no podemos ir más allá de las ideas, al menos las debemos renovar, como lo afirma en las siguientes líneas: “aunque las cosas sean muy sabidas, si el modo de decirlas en el retórico, y del escribirlas en el historiador fuere nuevo, las hace apetecibles”.¹¹

Para lograr esa originalidad buscada, era necesario echar mano de algunos recursos propuestos por los autores del barroco que emanaban del *ingenio*. Los tratados que surgieron en esa época –no sólo en España

sino también en Italia– intentaron explicar esa nueva modalidad. Así, el ingenio –como práctica del discurso intelectual e ingenioso– fue la que interesó a Gracián; interés que Giambattista Vico, un siglo más tarde, expresó al apuntar que los italianos están dotados con un lenguaje que constantemente evoca imágenes.¹²

El estudio del *ingenio* en el ambiente cultural de Gracián no era algo extraño. En ese contexto barroco surgen tratados teóricos que investigaban acerca de tal categoría. Muchos jesuitas, al igual que nuestro filósofo aragonés, se interesaron por esta categoría en esos años que corrían (1640)¹³ y su utilización fue algo muy específico de la época del barroco. Los tratados de esa época resultan muy significativos y dan cuenta del descubrimiento, en tales escritos, de dicha categoría. Este recurso ha sido la piedra de toque del intelectualis-

¹² Cfr. G. Vico, *De studiorum ratione*, Opere 1, 95.

¹³ Ejemplos que se pueden mencionar son Matteo Matero Pellegrini que publicó *Della Acutezza*, 1639, texto que analizaba los géneros de los ingenios y más adelante, en 1650, *I fonti dell'ingegno*, un texto que analizaba el rol y los métodos de la ingenuidad de la mente en la invención de todos tipos de discurso. Por su parte Pietro C. Sforza Pallavicino publicó *el Tratado dello stile e del dialogo* en 1646 que daba reglas al uso del ingenio en su empresa. Emmanuel Tesauro escribió *Il cannonchiale aristotélico* en 1654 que teoriza extensa y sistemáticamente sobre todas las formas del ingenio, enfatizando el uso del ingenio en modas literarias barrocas.

⁹ Gracián, *El Discreto, El Criticón, El Héroe*, 1977, México, Porrúa, Sepan Cuántos.

¹⁰ Gracián, *Oráculo, op. cit.*, Aforismo 1.

¹¹ Gracián, *Discreto, op. cit.*, Realce 22.

mo barroco que se expresó como el ejercicio del *ingenio* de la mente para develar las similitudes inesperadas, las relaciones, las analogías o las correspondencias entre ideas, imágenes o inusuales dimensiones de la realidad.

Podríamos decir que una de las preocupaciones fundamentales de Gracián se ubicó en esclarecer y dar un *método* al *ingenio* generado en la mente, inquietud presentada sobre todo en su *Agudeza y arte de ingenio*. El punto de partida es un realismo que parte de la simple aprehensión de las ideas en su consecuente relación con los juicios y el discernimiento. Precisamente por la vaguedad de nuestra percepción de la realidad, en donde no se hacen distinciones, se necesita de un procedimiento que clarifique las generalidades en los particulares bien definidos. Para Gracián es preciso un método de discernimiento y lo encuentra en el *ingenio*, ya que éste muestra las operaciones básicas para la percepción de los detalles. El texto *Agudeza* provee una característica de arte a la práctica del *ingenio* de la mente, una práctica que según Gracián en *Agudeza y arte de ingenio* era antes huérfana de cualquier teoría.¹⁴ Y que se creaba mediante la *fantasía*.

¹⁴ Gracián, *Agudeza y Arte de Ingenio*, “Al Lector” y Discurso I, p. 11 y 15-20. La agudeza tomada como sinónimo de ingenio es la categoría

La relación de la teoría del *ingenio* con la retórica replanteada en el siglo XVII y característica del barroco, daba cuenta del intento de proveer un método a la *invención*, otro recurso graciano. Es interesante apreciar cómo las teorías sobre el ingenio generalmente ubicaban a la *invención* fuera del radio de lo racional, mientras que para Gracián el ingenio tenía un componente racional.¹⁵

Gracián, a diferencia de otros colegas como Pellegrini, Pallavicino y Tesauro, no explicitaba —en su *Agudeza y arte de ingenio*— referencia alguna a los retóricos clásicos quizá para enfatizar su originalidad teórica aunque su gran erudición hace constantemente citar a los clásicos, principalmente para ilustrar sus propias teorías sobre cuestiones del *ingenio*.

Las definiciones de Gracián presentan al *ingenio* como un acto de entendimiento que no es ni el juicio ni la inferencia, sino una nueva conceptualización referida a la guía de la mente, a la conceptualización de una idea por primera vez. En un primer momento significó precisamente la introducción de nuevas ideas en

suprema de la antropología graciana. Cfr. Jorge M. Ayala, “Introducción”, en Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, p. LIV.

¹⁵ Como en Aristóteles, Quintiliano, Pellegrini, Tesauro y Vico.

la mente y no la *representación* de un pensamiento preexistente en la mente. Así, y como ya lo decíamos, la conceptualización era un acto de entendimiento, un concepto se *presenta* a la mente por primera vez y con ello produce el *ingenio*.¹⁶ En la *Agudeza* afirma que “fácil es adelantar lo comenzado; arduo el inventar [...] Hallaron los antiguos métodos al silogismo [...] sellaron la agudeza”.¹⁷ Con esto es posible apreciar que la lógica y el arte del silogismo son insuficientes para la adquisición de un nuevo aprendizaje que, en cambio sí es logrado por el *ingenio*, proceso que abstrae ideas de los datos crudos. En este sentido, es el proceso racional básico que emana de la experiencia sensible y de los estímulos imaginativos de pensamientos abstractos.

El texto de la *Agudeza* (1642) estudia el *ingenio* que es necesario para que tanto el político como el

héroe¹⁸ logren sus cometidos llevando al *ingenio* al nivel del arte. Este tratado lo dedica al *ingenio* y el reino teórico de este *ingenio* se encuentra en los métodos para el descubrimiento o producción,¹⁹ El arte de establecer correspondencias contiene el arte del *ingenio*, como lo señala en el segundo Discurso del texto de la *Agudeza* cuando dice “que esta correspondencia es genérica [...] y abraza todo el artificio del ingenio”.²⁰

Los elementos retóricos constituyen los elementos instrumentales para el ingenio; por ello Gracián señala “válense la agudeza de los tropos y figuras retóricas, como de instrumentos para exprimir cultamente sus conceptos, pero contiéndense ellos a la raya de fundamentos materiales de la *sutileza*, y cuando más, de adornos de pensamiento”.²¹ Al profundizar en el texto de la *Agudeza* se pueden apreciar su recurrencia a los tópicos, tropos y figuras retóricas, a los argumentos retóricos y al estilo de los discursos por la relación que tienen con el *ingenio*. Por ejemplo, algunos de los Discursos de la *Agudeza* los dedica a los ingenios,²² otros

¹⁶ Desde el punto de vista analítico la diferencia entre ingenio, agudeza y concepto es que el ingenio es la dimensión superior del entendimiento humano y se caracteriza por la sutileza del pensar. La fuerza del ingenio para crear relaciones y establecer correspondencias, para engendrar conceptos, es la agudeza. El concepto se define como el pensamiento formado con tales relaciones y correspondencias. Así la agudeza es el poder de penetración del ingenio y se diversifica en agudeza de pensamiento o concepto, de palabra o verbal y de acción. Así, el concepto es una clase de agudeza. Cfr. Jorge M. Ayala, “Introducción”, en Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, p. LXX.

¹⁷ *Agudeza*, Discurso 1, p. 11.

¹⁸ Los perfiles del político y del héroe fueron trabajados, respectivamente en *El Político*, *op. cit.*, y en *El Héroe*, *op. cit.*

¹⁹ Gracián, *Agudeza*, Discurso 2.

²⁰ *Idem*.

²¹ Gracián, *Agudeza*, “Al lector”.

²² Gracián, *Agudeza*, 9 al 123 se dedican a los ingenios.

discursos se relacionan con la similitud²³ los cuales están dedicados a los ingenios por medio de la hipérbole. Otros más²⁴ dedicados a los ingenios que producen argumentos retóricos. Si no significa que estos métodos son parte del arte del *ingenio*, al menos quiere decir que ellos son instrumentos que contribuyen al ejercicio del ingenio.

El tratado de la *Agudeza y arte del ingenio* es uno de la invención y pretende explicar y dar un poder artístico a la inventiva de la mente. Asimismo, señala que las teorías del *ingenio* pueden darnos explicaciones, así como el arte que tiene que ver con las maneras como el entendimiento humano aprehende o produce conceptos. Al establecer correspondencias entre cosas aparentemente no asociadas, la mente emerge desde meras experiencias a las ideas abstractas. Con ello muestra que las técnicas del ingenio y las técnicas de conceptualización son generalmente las mismas, en tanto tienen el mismo resultado de generar nuevas ideas. El arte de la conceptualización debe servir a ser un método de invención como el descubrimiento de la creación de ideas. La invención de ideas da lugar a la invención de argumentos e inferencias, dado que las ideas

preceden a estos últimos y que tales ideas son precedentes de juicios y de acciones.²⁵

De este modo, el arte del *ingenio* de Gracián se relaciona frecuentemente con la argumentación y se utiliza en los discursos. Se relaciona con los términos del silogismo o entre proposiciones en un entimema,²⁶ aunque, como ya decíamos antes, distingue el ingenio de la lógica.

Ahora bien, la importancia que tiene el *ingenio* en el marco teórico del pensamiento graciano tiene repercusiones dentro de sus preocupaciones políticas y morales. La preocupación por la filosofía moral es fundamental para Gracián porque pretende reorientar el mundo que está ‘al revés’. La manera como lo hace, es promoviendo un nuevo paradigma de persona (el héroe o el político, por ejemplo). Gracián pretende así la forja de un nuevo tipo de hombre cuyo horizonte práctico es lo político, pero que ha de fundarse en la prudencia.²⁷ Por ello, el pensamiento graciano es una fenomenología antropológica que se proyecta en la *praxis* por medio de una escatología bíblico-cristiana, que era el punto de partida de los jesuitas para erradicar el *mal* en el mundo. De ahí que su

²³ Gracián, *Agudeza*, Discursos 19 al 22.

²⁴ Gracián, *Agudeza*, Discursos 36 al 38.

²⁵ *Agudeza*, Discursos 2.

²⁶ Gracián, *Agudeza*, Discursos 3, 36 y 38.

²⁷ La prudencia es a la vida moral lo que es el ingenio para la intelectual.

teoría se convierta en una explicación de ese *ingenio* en tanto virtud y facultad, que forma el carácter de los políticos y hombres persuasivos.²⁸ Lo que hace Gracián es un método de ubicar los aspectos contingentes de los asuntos humanos, alcanzando soluciones sobre cuestiones prácticas por medio del discurso, como lo muestra en sus diferentes obras.²⁹

Las comparaciones en los casos extremos llevan a la razón a apreciar similitudes entre diferentes asuntos generando así claridad en los objetos del entendimiento. Así, el ingenio logra capturar –a partir de las ideas que son abstractas y universales– la unicidad de los casos contingentes. La comparación es heurística, en tanto el arte de hallar en dónde las relaciones y las señales o recuerdos son compartidos por los objetos abstraídos y percibidos por la mente. Estas comparaciones por semejanza se pueden apreciar en las metáforas y en otras formas del lenguaje figurativo, en los ejemplos y en las analogías que surgen a partir de la aprehensión de ideas, y desde ahí se descubre la posible argumentación.

En todas estas ejemplificaciones sobre las categorías gracianas, podemos apreciar la preocupación por

interpretar el mundo, por entenderlo de una manera más íntegra y más completa y con una orientación a pensar en un mundo mejor.

II. La casuística y la prudencia: el *señorío*

No es posible adentrarnos en el pensamiento de Gracián sin apreciar su contexto y concretamente su pertenencia a la Compañía de Jesús. Su entorno lo influye en sus reflexiones pero recae de manera fundamental en lo moral. En el contexto histórico de ese momento los jesuitas se mostraban laxos y Gracián no era un excepción, sino muy al contrario. Frente a sus tareas de confesor y consejero de almas –en donde se le presentaban casos muy problemáticos y complejos– Gracián siempre se mostró con un espíritu más abierto que sus compañeros de Orden sobre los angostos límites del ‘rigorismo’; con ello pretendía un entendimiento más abierto y tolerante.

Las teorías del ingenio de Gracián no eran únicamente aplicadas al lenguaje ingenioso, sino que tenían que ver con la proposición de reglas a la mente perspicaz que parte de una casuística, en relación con el discernimiento de casos concretos. Con esto, se introducía la presencia de la *prudencia* que tensaba los polos

²⁸ *El Héroe*, Primor 3 y el *Discreto*, realce 1.

²⁹ *Oráculo*, aforismo 80, 136, 222 y 227; *Discreto* 7; *Héroe* 6 a 11; *Oráculo*, af. 250 y 294; *Discreto* 19 y *Agudeza*, Discursos 39 al 47.

—por un lado— de la teología con sus propuestas generales y universales y, —por el otro— la casuística, que emanaba de los casos concretos que se le presentaban en las labores propias de su investidura. De ahí que esta tensión confronte matices morales que retan al ingenio de la mente. En las actividades de oratoria y específicamente de las predicaciones o sermones, se adoptaron algunas de las modas literarias del momento, tales como estilos complejos, ideas sutiles e interpretaciones ingeniosas. De ahí que aparecieran gran cantidad de escritos sobre estos temas como *sermonarios* y *florilegios* que proporcionaban algunas técnicas de amplificación para sermones, que a veces se publicaban y que utilizaban las comparaciones y contrastes con su respectiva revisión de las circunstancias y similitudes. Esta técnica de comparaciones y contrastes fue un precedente directo de ciertas teorías del *ingenio*, como lo podemos apreciar en Gracián, cuando las ubica explicando algunos de sus conceptos, como comparaciones.³⁰ Éstas aprecian las circunstancias compartidas o diferentes de aquellas cosas compartidas, las similitudes, la relevancia de las ponderaciones y la sutileza. Este proceder lo explora también en el *Oráculo*, en donde

especifica algunas reglas acerca de la acción moral concreta, al proponer máximas prudenciales. Tales máximas son abiertas a diversas aplicaciones y casos contingentes. Se presentan máximas que llaman la atención a las trampas morales de diversas situaciones personales, de índoles diversas, ya morales, sociales o culturales. Ellas especifican tácticas o estrategias de conducta, son máximas que asientan guías morales y religiosas, establecidas desde la tradición, articuladas con la sabiduría popular revalorada y realizada por Gracián. La frase que dice “¿de qué sirve el saber si no es práctico?” del *Discreto*³¹ muestra la preocupación fundamental de nuestro pensador por hacer recaer las acciones en lo práctico, en la vida.

Y si su idea versaba fundamentalmente sobre la reivindicación humana, entonces sus pretensiones morales recaían —y era una exigencia explícita— en la educación. En ese sentido, mostraba —al igual que sus contemporáneos— la fuerte herencia aristotélico-ciceroniana que hacía uso de la *retórica*, y que enfatizaba el papel de la invención, el uso de las emociones en la persuasión y el recurso del ornamento en el estilo. Los tópicos y otras fuentes de invención

³⁰ Gracián, *Agudeza*, Discurso 4.

³¹ Gracián, *Discreto*. 232. Además, y siguiendo los postulados ignacianos, la acción no puede separarse de la contemplación.

servían para enseñar composición, como sería la creación de *emblemas*, para enseñar, por ejemplo, argumentación. Mediante la lectura de la *Retórica* de Aristóteles,³² y especialmente la teoría de la metáfora, los jesuitas fusionaron la invención y el estilo. Expresión clara de esta fusión se encuentra en las teorías del *ingenio*. Pero la presencia de la retórica era fundamentalmente motivadora y procuraba mover la voluntad de las almas desmotivadas y mostrarles un bien deseable definido por la razón por medio de un estilo poderoso y las *técnicas de amplificación*. Así se conjuntaba con el componente racional de la teoría de las emociones. El proceder seguía una secuencia: primero se proponía un bien utilizado para la motivación de la audiencia, éste se analizaba y se amplificaba mediante los tópicos de la invención, y después se probaba de manera argumentativa.

Es importante señalar que el ambiente en el que estas reflexiones se desarrollaban era específicamente escolástico y no se separaba por completo —como los modernos lo hicieron más adelante— la *psique* en dos unidades: entendimiento y voluntad. Así, había una razón humana que entendía la verdad y deseaba el bien.

Precisamente uno de los problemas de Gracián fue el papel de la razón en la persuasión de la voluntad. Con ello, la cuestión de mover las almas hacia la virtud y el alejamiento del vicio pertenecía a la oratoria moral. Su preocupación era mover las almas a acciones concretas, de modo que los predicadores debían expandir sus recursos para fortalecer el argumento retórico (esto es, el juicio)³³ en aras de una mejora moral.

De este modo y con lo ya dicho, en el interés de la educación surgieron, además de la retórica, las teorías del *ingenio*. La lógica escolástica, la psicología y la metafísica proporcionaron bases teóricas de los tratados del ingenio. La fundamentación del juicio prudencial sobre el *ingenio* y las experiencias aprendidas del tomismo muestran el antecedente que subyace a estas teorías del *ingenio*. Con esto, la recomendación de la práctica del *ingenio* preservaba tanto la tradición humanista como las tradiciones del pensamiento europeo que promovían la erudición. Además de ubicarse en el terreno de las ideas, el ingenio se extendió a campos que eran fuertemente simbólicos. De ahí la relevancia de la *emblemática* —ya mencionada— como expresión del lenguaje simbólico, y éste a su vez como muestra del *ingenio* y cuya

³² Cfr. Aristóteles, *Retórica*, tercer libro.

³³ Gracián, *Agudeza*, Discurso 4.

orientación era fundamentalmente pedagógica.

Los elementos culturales incorporaban un fuerte elemento del lenguaje, defendido en Italia y en España durante la época del *ingenio*, y que más adelante fue nostálgicamente extrañado por uno de los últimos humanistas: Giambattista Vico, cuando los renegados de la Modernidad pretendían acabar con ese lenguaje simbólico, que era expresión del *ingenio*.

Entonces, desde las categorías del ingenio, la fantasía, la invención y la imaginación, Gracián pasa a las cuestiones morales, cuestiones en las que, al fin y al cabo descansarán sus preocupaciones por lo humano. El paso a lo moral no es fortuito dada la vocación espiritual del filósofo aragonés quien insiste en el poderío moral que generan las personas al ejercitar a plenitud sus poderes morales. Su preocupación por la moralidad intentaba proporcionar un arte para el desarrollo de las facultades más altas en aras del logro de la excelencia de las personas en un ambiente moral.³⁴

El carácter moral de las personas y su felicidad potencial radica en lo que Gracián nombra como el *señorío*, que se basa en lo que significa ser maestro en los hábitos de la razón y

entre ellos, el del *ingenio*, que funge como categoría central. La teoría que Gracián presenta sobre el *señorío* subyace a toda su filosofía y captura el sentido del *ingenio* en la persona cuidadosa, en el político y en el discreto, es decir, en quien es el *maestro*.³⁵ El *maestro* poseía los hábitos del ingenio, quien para pensadores clásicos como Aristóteles y Cicerón, era la persona que tenía ‘razón práctica’, era aquel que podía deliberar bien sobre lo que era bueno para él, es decir, el hombre virtuoso. Gracián tenía un especial interés en quienes hacían las actividades más que en las actividades mismas. Por ejemplo, en sus libros hablaba del *Héroe*, del caballero *Discreto* o del *Político*, y en la *Agudeza* se refiere a nuestra mente en cuanto ingeniosa. El *señorío* incluye el poder comprensivo del entendimiento que contiene el *ingenio*, la prudencia, el juicio, la predilección, la elección y la voluntad como fuerza que guía a acciones fructíferas. Además, a partir de los marcos de las circunstancias manejadas propiamente, es posible perfeccionar los poderes morales de una persona y finalmente es posible el alcance de la virtud. Mediante

³⁵ *El héroe* fue la llave para el entendimiento de su sistema de ideas, una obra publicada en su madurez (1637). Esta obra presenta de manera bastante sistemática los principales conceptos que reaparecen en sus obras posteriores: el concepto de *señorío* de una persona en su vida moral.

³⁴ Gracián, *El héroe*, “Al Lector”.

este proceder, se logra la actualización de todas las potencialidades de una persona a través de su vida. Por ello, la relevancia del *Oráculo* se ubica en los aforismos que se refieren a la idea de llegar a ser una persona completa, que discierne y que es un modelo de prudencia, discreción y heroísmo, y así se es señor de sí mismo. Éste es el ‘maestro’, el hombre virtuoso que por sus buenos hábitos de pensamiento y de vida posee la sabiduría práctica. El *ethos* con el que se reviste este hombre y la virtud son los elementos que definen su excelencia, como lo señala en uno de sus aforismos: “la verdadera soberanía consiste en la entereza de costumbres”.³⁶

Ese señorío lo poseen muy pocos, en sus palabras dice: “brilla en algunos un señorío innato, una secreta fuerza de imperio que se hace obedecer sin exterioridad de preceptos, sin arte de persuasión [...] Reconocen al león las demás fieras, en presagio de naturaleza y, sin haberle examinado el valor le previenen zalemas”.³⁷ Este don es el *genio* y parece incluir ciertas connotaciones monárquicas y aristocráticas del concepto de *señorío* a las que Gracián explícitamente alude. En el *Político* hace referencia al rey Fernando de Aragón que pertenecía a la raza monárquica heroica,

en la que parecen heredarse tanto la prosapia como las propiedades naturales, morales, así como los privilegios y los achaques de la naturaleza y la fortuna. Sin embargo, al discutir lo que es el *señorío*, no lo reducía únicamente a la nobleza de los reyes de nacimiento, sino que lo extendía a todo tipo de actividades humanas de cualquier persona, siempre y cuando esas personas poseyeran cierta autoridad y autonomía al tomar decisiones, y cuyo soporte se basa en la razón y la virtud.³⁸ Ahí se muestran la libertad, la autoridad, la competencia, el despejo (primero se es señor de sí y luego de todo) y la responsabilidad.

El lugar superior del *señorío* puede ser apreciado gracias a lo que es el *ethos* del maestro, que es más importante que el *logos*: el *ethos* asimila al *logos* y lo hace significativo y plausible. El *ingenio* implica lo que es el *buen sentido* de una persona virtuosa, de ahí que las buenas razones, la buena toma de decisiones y los buenos logros no tienen relevancia sin las personas virtuosas.

Al no ser única la categoría del señorío o el genio, es posible aceptar que hay diversidad en ese señorío o genio y que esta diversidad es la ocasión para el argumento y el dis-

³⁶ Gracián, *Oráculo*, Aforismo 103.

³⁷ Gracián, *Héroe*, Primor XIV.

³⁸ Como sucede en Gracián, *Oráculo*, aforismo 103.

curso público.³⁹ La gente es diferente en genio, talentos, preferencias y en áreas tales como la fortuna y las oportunidades económicas y sociales, por ello es necesaria la retórica. De ahí la riqueza de la humanidad en la que además de las diferencias hay también ámbitos comunes de *señorio* y de virtud (tales como el entendimiento⁴⁰ y la voluntad). Esas bases comunes han de ser compartidos por todas las personas.⁴¹

Desde la perspectiva graciiana, el poder del *ingenio* es el que congrega, dado que es un poder que descubre las potenciales ocultas de las personas que conjunta a las sociedades. Es un poder que congrega por medio de asociaciones a la dispersada humanidad y es el que guía a las personas a los niveles de sofisticación más elevados de civilización.⁴²

³⁹ Gracián, *Oráculo*, Aforismo 294.

⁴⁰ El entendimiento como poder humano amplio comprende funciones compartidas tales como el *ingenio* y el juicio. El ingenio se refiere al discernimiento en un sentido más reducido. Se refiere también al poder de conceptualización en tanto la aprehensión de ideas desde la realidad, o como la producción de la mente o la invención de nuevas ideas. Un ingenio prominente se caracteriza por fuerte vigor, prontitud y gentileza.

⁴¹ Gracián, *Discreto*, Realce 8.

⁴² El concepto del ingenio es el que le permitió a Vico reconciliar el desarrollo de las diversas civilizaciones con su conciencia de la ley natural y eterna. Al descubrir los potenciales naturales de las sociedades, el ingenio gradualmente guía a las personas a diferentes niveles de actualización de sus potencialidades, a diversos niveles y varias civilizaciones de diferentes grados completaban la base de la ley eterna y natural.

El *ingenio* logra guiar a la gente desde el aislamiento salvaje a las sociedades civilizadas, de ‘no ser’, ‘a ser’, y también transforma a los seres humanos de monos desnudos a ser portadores de cultura y tecnología.⁴³ Y no sólo crea la cultura y la tecnología para satisfacer las necesidades físicas, sociales y espirituales de las personas, sino que el *ingenio* también descubre estas necesidades y establece la relación de ellas con la creación de remedios culturales o tecnológicos. Y aún más, el ingenio puede hacer de la cultura y la tecnología símbolos del entendimiento social para adoptar descubrimientos adicionales, creación de artefactos y a alcanzar un aprendizaje por medio del marco común de las personas sobre la realidad.⁴⁴

Para terminar estas reflexiones, podemos señalar que, como puede apreciarse en los diversos temas tratados por Gracián, el camino por recorrer es largo y conforme se va caminando se van abriendo nuevos

⁴³ Parece que la teoría viquiana sobre el desarrollo de las naciones fue precedida por *El Crítico*, en donde se hace una análisis del desarrollo de diferentes naciones en términos de niñez cultural, adultez y la edad de la vieja sabiduría.

⁴⁴ Gracián clasificó las invenciones en artefactos prácticos que ayudan a la gente a satisfacer una necesidad, y simbólicas que son formas de lenguaje creadas para dar poder a la mente humana con instrumentos adicionales para el entendimiento. Cfr. Gracián, *Agudeza*, Discurso 47.

cauces que son cada uno de ellos objeto de estudios específicos en el marco de diversas temáticas filosóficas, epistemológicas, éticas y culturales.⁴⁵ Lo que pretendimos exponer aquí, como puede apreciarse, fue

la relevancia de algunas categorías hermenéuticas tales como el *ingenio* en el marco general del pensamiento graciano, que finalmente está abocada a las expectativas éticas de la humanidad.

⁴⁵ El pensamiento graciano postula elementos que defienden el pluralismo en la hermenéutica barroca. Este pluralismo tiene como telón de fondo a las categorías del ingenio, la imaginación y la invención, y se aboca necesariamente a las expectativas éticas de la humanidad. Cfr. Baltasar Gracián, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Discurso III; ahí señala Gracián que 'la uniformidad limita, la variedad, dilata'.

LA AMISTAD COMO FIN DEL HOMBRE EN LA POESÍA NÁHUATL*

Rafael Jiménez Cataño**

192

Es relevante subrayar el contexto poético en el que nace la presente reflexión, porque otros acercamientos a la sensibilidad náhuatl nos llevarían lejos de las conclusiones que, en cambio, podremos formular aquí. Si, por ejemplo, tomáramos la religión tal y como nos aparece en el culto oficial, encontraríamos una escatología cósmica en la que el individuo parece esfumarse: lo que importa es la salvación del mundo, no la del individuo. En cambio, en la visión que nos ofrecen los poetas es el hombre concreto quien habla y se pregunta sobre la vida y la muerte. Sobre su vida y su muerte. Y las de sus amigos.

* Publicado originalmente como: "L'amicizia come fine dell'uomo nella cultura nahuatl", en AAVV, *La necessità dell'amicizia. Studi*, 2007, Roma, Edusc, p. 13-23.

** Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

1. El hombre y su existencia sobre la tierra

La presencia de la amistad en la poesía náhuatl es notable. Se podría decir que está 'demasiado' presente, pues con frecuencia los términos 'amigo' y 'amistad' pertenecen a estereotipos expresivos y, por tanto, su uso no es significativo como presencia del concepto de amistad.¹ Sin embargo, dejando de lado tales fórmulas, queda un uso de los términos del que quisiera subrayar dos aspectos. Por una parte, la densidad figurativa con la que la amistad es descrita y valorada. Por otra, la eficacia con la que se delinea su naturaleza, en términos

¹ Cfr. Marie Sautron, "La representación de la amistad entre los antiguos mexicanos: Un análisis léxico y semántico a través del corpus poético náhuatl, *Romances de los señores de la Nueva España*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31, 2000, p. 291-4.

reconocibles desde un punto de vista antropológico.

1.1. *La imagen de la amistad*

La estudiosa de la literatura náhuatl Marie Sautron, fallecida prematuramente, toma en consideración una poesía de Nezahualcōyotl (1402-1472) que comienza con un canto a la amistad: “Despliego cual collares, / ofrezco cual plumas de tzinitzcan, / sacudo cual plumas de espátula roja, / revisto con oro, / ciño con plumas de quetzal la amistad. / Envuelvo con cantos la hermandad.”² Acerca de estos versos hace notar cómo “una profusión metafórica –joyas, metal precioso, plumas tornasoladas– se desencadena para pintar la amistad, alabada y exaltada con énfasis”.³ Y a continuación señala, con mayor detalle, que “la elección verbal es notable en los primeros versos. La imagen de una presentación, de una exposición, inclusive de una exhibición de la amistad en su extensión máxima (*zoa, mana, huimoloa*) cohabita con la imagen de una delicadeza, de una

discreción (*icuiya, ilpia, ilacatzoa*)”.⁴ Los verbos, como se ve en el texto, son *desplegar, ofrecer, sacudir*, y luego *revestir, ceñir, envolver*, acciones todas que recaen sobre la amistad por medio de símbolos de fuerte carga encomiástica.

1.2. *La amistad y la esencia del hombre*

Se ha señalado la inexistencia de la poesía amorosa en el mundo náhuatl. Es sin duda una extraña laguna. Sin embargo, está muy presente en ella la intuición del amor como exigencia esencial del hombre: pertenece a su más íntima condición la relación con los otros hombres.⁵ El imperativo supremo de la existencia humana podría formularse así: ‘hay que buscar a los amigos’. El hombre está sobre la tierra *para tener amigos*. Como instancia proveedora de humanidad, este énfasis concedido a la amistad me parece sólo equiparable al que se reserva al arte.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 296-7.

⁵ Es un tema que ya he tocado, si bien de modo más ligero, en mi artículo “La concepción náhuatl del hombre”, *Istmo*, 204, 1993, p. 69-75.

⁶ Cfr. mi artículo “El perfil del artista en la cultura náhuatl”, *Nueva Revista*, 97, 2005, p. 145-61 (luego incluido en mi libro *La debilidad del poder creador*, 2006, México, Jus, p. 75-94). Como resumen eficaz de esta virtud del arte podemos citar lo que se afirma del artista: “de él es humanizar el querer de la gente” (*Códice Florentino* fol. 15v; AM 161).

² “*Noquicozcaçoya, / nictzinizcamanaya / nictlauhquecholhuimolohuâ, / nictcomcuitla ycuiya, / nicquetzalhuixtoypliz, yn icniuhyotli / niccuica ylacâtzoa cohuâyotli*” (RSNE ff.2r-3r). Conservo la transcripción y la traducción del artículo de M. Sautron, ambas diversas de la edición de Garibay, la cual se encuentra en I 4-5.

³ Marie Sautron, *op. cit.*, p. 296.

Índice sintomático de esta vocación relacional del hombre es el difrasismo con el que se expresa la circunstancia de estar ‘en esta vida’, ‘en este mundo’: *tlalticpac tenáhuac*, literalmente ‘sobre la tierra y al lado de alguien’. La fórmula no es tan rígida que no se puedan usar por separado los dos miembros y, en efecto, el término *tlalticpac* (sobre la tierra) se encuentra a veces solo. Por eso es significativo el grito del príncipe Nezahualcóyotl en su largo lamento cuando huía del rey de Azcapotzalco, que lo quería matar: “He quedado abandonado / entre los hombres en la tierra.”⁷ Aquí se afirma sustancialmente una soledad sobre la tierra (*tlalticpac*), y no era indispensable completar el difrasismo con *tenáhuac* (al lado de alguien), por lo que me parece clara la explícita voluntad de construir el oxímoron ‘abandonado –enmedio de la gente’.

Una poesía de Chalco ilumina otro aspecto. “Solamente aquí en la tierra, oh amigos, / estamos prestados

⁷I 57 = N 198. “*No nicnocahualoc in / tenáhuac tlalticpac*” (RSNE f.21v y 22r). Por rigor, voy a respetar la división de los versos de las ediciones, pero aclaro que no siempre coinciden en esto los dos idiomas. Por otra parte, las referencias a los manuscritos indican generalmente poesías enteras, porque en la edición no están indicados los versos singularmente. Por último, la coincidencia de un pasaje en dos ediciones (indicada con el signo “=”) no significa necesariamente identidad de traducción.

unos a otros.”⁸ Un préstamo significa un *tener*, pero por concesión de otro y sujeto a un límite temporal. Todo esto está presente en las frecuentes alusiones de la poesía náhuatl al préstamo.⁹ En los versos que acabo de citar, además, se quiere poner de manifiesto que no sabemos lo que sucederá en la otra vida, después de la muerte. Es el *Quenonamican*: el lugar del misterio.¹⁰

La vida sobre la tierra se describe frecuentemente con tonos extremadamente sombríos. Un ejemplo elocuente de ello –aunque no propiamente poético– es el discurso que el padre solía dirigir a su hijita cuando ésta llegaba a los 6 o 7 años: “Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación. Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros. Dicen que en verdad nos molesta

⁸II 68. “*Zanio nican antocnihuan / tontolanehuico in tlalticpac*” (CM f.33v 6-18).

⁹ Los hombres tenemos prestada nuestra casa terrena, (I 36), las cosas (I, 30, 42, 90, 95), los amigos (I 4, 36, 73, 76 s), la tierra (I 75; II 56), las flores (II 72, 125).

¹⁰Una traducción muy literal sería: “el lugar donde ¿cómo se vive?”

el ardor del sol y del viento. Es éste lugar donde casi parece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra. Oye bien, hijita mía, niña mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.”¹¹ El discurso prosigue en este tono, y luego afirma explícitamente que el Dador de la vida, para evitar que los hombres anduviésemos siempre sumergidos en la tristeza, nos dio la risa, el sueño, la comida, el vigor del cuerpo y la unión sexual.¹² Se trata de consolaciones, entre las que la amistad no se menciona. Será que pertenece a otro género de cosas, porque un fin no es una consolación. Y las consolaciones no son fines.

En efecto, sobre la tierra estamos al lado de los otros, y estamos prestados unos a otros, pero no termina todo aquí: se dice expresamente que para eso hemos venido a la tierra: “Ay, aquí solamente hemos venido a conocernos.”¹³ No se dice, en cambio, que hayamos venido a reír, a comer, a ponernos fuertes o a aparearnos.

¹¹ *Códice Florentino*, L.VI, c.17, ff. 74v y s, apud AM 148.

¹² Cfr. *ibid.* “Dador de la vida” traduce el nombre *Ipalmemoani*, que más literalmente podría ser ‘aquél por quien se vive’.

¹³ II 56. “*Nican Huiya zan tontiximatico*” (CM f.25v 25-26r 1). Este ‘solamente’ se ha de entender en el contexto de la vida después de la muerte: hemos venido sólo para conocernos, no para seguir unidos indefinidamente.

Tampoco a dormir, aunque como imagen de la índole irreal de esta vida se usa con frecuencia el dormir/soñar.¹⁴ Este conocimiento recíproco, además, tiene lugar por disposición divina: “Oh amigo mío, oh amigo mío, quizá en verdad mi amigo, / ¡sólo por su mandato nos tenemos cariño!”¹⁵ Siendo así, no es de extrañar que el imperativo práctico fundamental para la vida del hombre parezca ser ‘¡haya amistad!’,¹⁶ con variantes como ‘conozcámonos unos a otros’¹⁷ y —con explícita referencia a la plenitud de vida que se obtiene de esa manera— ‘haya aquí alegría, / demuéstrese la amistad’.¹⁸

2. Los límites de la amistad

Este papel de la amistad como dado de sentido queda puesto de relieve

¹⁴ “Nada es verdadero de lo que aquí se dice, / oh tú que das la vida, / es todo como un sueño, es como si se dijera / al despertar del sueño” (II 125; CM f.12v 14 - 13r 10).

¹⁵ II 55. “*Nocniuh, nocniuh ya ya azo nelli nocniuh, / zan itlatolzin zan ic tontonequi*” (CM f.25v 25 - 26r, 1). Es una poesía de la Triple Alianza.

¹⁶ I 73. “*Ma oc on icniuhitihua*” (RSNE, pero el texto no está presente en el Ms. de la Biblioteca Nacional) Es una poesía de Cuacuauhtzin (s. XV).

¹⁷ *Ibid.* “*Ma oc totiximati*”.

¹⁸ II 13 = N 187. “*Ma on papacohua yehua / icniuhlamachoya*” (CM f.18r 26 - v 15). Es una poesía de Nezahualcōyotl. Una formulación semejante: “*in ma icniuhlamacho*” (“dése a conocer la amistad”; RSNE f.37r; I 90)

del modo más intenso posible cuando se enfocan sus límites: a) los amigos mueren;¹⁹ b) aquél que no muere no es amigo.

2.1. La amistad de los hombres

La índole efímera de la amistad es cantada en tonos conmovedores. Nezahualcóyotl dice: “no hago más que buscar, no hago más que recordar a nuestros amigos”.²⁰ Se trata de amigos fallecidos y el lamento es ocasión de reflexionar sobre la inexorabilidad de la muerte, sobre la unicidad de la vida, sobre la imposibilidad del retorno. Y también sobre la posibilidad de volverlos a ver después de la muerte. Se formula la interrogación sobre el posible retorno de los amigos desde el otro mundo (el lugar del misterio), pero, ya que la respuesta negativa resulta obvia por el contexto, la pregunta es claramente retórica. En cambio, la pregunta sobre la posibilidad de encontrarlos en la otra vida, después de la propia muerte, no es retórica:

¹⁹ “No por siempre aquí seremos amigos” (II 51): “*ah mochipan titocnihuan*” (CM f.25r 8 - 25v 1). “Me pongo triste: tengo que dejar la amistad” (II 5): “*in ninotolinia nicahuia in zan icniuhyotl*” (CM f.17r 20 - 17v 10).

²⁰ “*Zan niquintemohua / niquilnamiqui / in tocnihuan*”. Son dos las poesías donde se encuentran textualmente estas palabras: RSNE f.22v (I 58 = N 198) y CM f.13r 25 - v 19 (II 127 = N 205).

esa cuestión queda abierta. Cacama,²¹ nieto de Nezahualcóyotl, se pregunta si su abuelo y su padre Nezahualpilli,²² ambos fallecidos, se ven y conversan juntos,²³ si se encuentran ‘junto al tambor’, que es un elemento simbólico de la alegría del cielo.²⁴

El poeta Ayocuan²⁵ formula preguntas en cadena: “Aquí en la tierra es la región del momento fugaz. / ¿También es así en el lugar / donde de algún modo se vive? / ¿Allá se alegra uno? / ¿Hay allá amistad? / ¿O sólo aquí en la tierra / hemos venido a conocer nuestros rostros?”²⁶ Una poesía de Huexotzinco se pregunta si seguirá habiendo tiempo o no.²⁷ Una poesía de guerra presenta también la duda, en sintonía con lo que define la vida del hombre sobre la tierra, sobre si el lugar del misterio

²¹ Rey de Tezcoco de 1515 a 1520.

²² Rey de Tezcoco de 1472 a 1515.

²³ Cfr. I 15.

²⁴ “Dicen que dentro del cielo hay dicha, / se vive y hay alegría: allí está en pie el atabal, / es persistente el canto...” (II 41): “*Zan quitoa in yeccan ilhuicatl itic / in nemoa in pacoa on itcac in huehuetl, / mani a in cuicatl...*” (CM f.23v 8-14).

²⁵ Rey de Tecamachalco de 1420 a 1441.

²⁶ “*In zan cuel achitzincan tlalticpac / aya oc no iuhcan Quenonamican. / ¿Cuix oc pacohua icniuhtihua in? / Auh in amo: zanyio nican totiximatico in tlalticpac*” (CM f.10r 26 - v 2). La traducción citada es la de León-Portilla (AM 130); la de Garibay no deja espacio a la esperanza: “Sólo un breve tiempo en la tierra: / ya no será igual en el Reino del Misterio. / ¿Acaso allí hay alegría, hay amistad? / ¡No: solamente aquí: hemos venido a conocernos a la tierra!” (II 102).

²⁷ Cfr. I 30.

rio (aquí llamado también ‘el lugar de los descorporizados’) es lugar de darse a conocer.²⁸ La hipótesis, que no se puede excluir, de que después de la muerte ya no haya amistad, es uno de los principales motivos de amargura para el hombre,²⁹ y esto se convierte en un motivo para reforzar el imperativo arriba mencionado: “¡Que haya aún trato mutuo / aquí, oh amigos míos: / solamente aquí en la tierra!”³⁰

2.2. La amistad del Dador de la vida

Con esto entramos en el otro límite: la posibilidad de una amistad con alguien que no esté sometido a la muerte. Hay invocaciones, a veces muy confiadas, al Dador de la vida, al que se pide que sea nuestro amigo: “Sólo te busco a ti, / [Padre nuestro,] Dador de la vida: / sufriendo estoy. ¡Con que sólo fueras nuestro amigo! / Hablemos uno a otro / tus hermosas

palabras, / digamos por qué estoy triste: / es que busco el deleite de tus flores, / la alegría de tus cantos, / tu riqueza.”³¹ Sin embargo, la amistad con él se considera imposible de manera explícita. Nezahualcóyotl lleva este mismo tema a su máxima radicalidad.³² En él está el abismo de la conciencia de estar llamado a algo que se revela imposible. Para todos es triste que la amistad termine con la muerte, pero leyendo su poesía se tiene la impresión de que Nezahualcóyotl, después de la muerte, no se hubiera contentado con encontrar a sus amigos de esta vida.

“Nadie puede aquí, / nadie puede ser amigo del Dador de la vida; / sólo es invocado, / a su lado, junto a él, / se puede vivir en la tierra.”³³

³¹ II 41. “*Zan nimitznotza [totatzin] ipalnemoani, / ninentlamati Aya ma zan titocniuh, / ma tocontolhuican in yectli motlatol, / ma toconihtocan ica nitlaocoya. / Nocon ya temoa moxochiahuiliz on / in mocuicapahquiz in ye mocuiltonol*” (CM f.23v 8-14). Agradezco a la Sra. Susana Moraleda la claridad que me ofreció sobre este texto, del que hay traducciones contrastantes; la que uso aquí es el resultado de la aclaración (incluida la lectura ‘ninentlamati’ en lugar de ‘in nentlamati’). Las palabras que aparecen entre corchetes se consideran una glosa del amanuense cristiano.

³² Traté este tema en mi artículo “Los deseos disparatados de Nezahualcóyotl”, *Istmo*, 221 (1995), p. 36-38.

³³ I 12 = N189. “*Ayac huel on / ayac huel icniuh / in ipalnemoani / zan in notzalo / huel itloc inahuac / nemohua in tlalticpac*” (RSNE f.5r). Es importante notar la afirmación con que comienza la poesía: “No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo. / Por todas partes es invocado, / por todas partes es también venerado”

²⁸ Cfr. I 88.

²⁹ “Solamente aquí una vez / haya galas de uno a otro. / ¿Quién es conocido así allá? / ¿Aún de verdad hay allá vida? / ¡Ya no hay allá tristeza, / allá no recuerdan nada... ay! / ¿Es en verdad nuestra casa? / ¿También allá vivimos?” (I 99 = N 183): “*Zan cen ye nican / ma nequimilolo. / ¿Ac on macho ye yuhcan? / ¿Oc nel on nenemohua? / Aya tlaocoya / aya quilnamiqui / on Aya huixahue... / Zan nellitochan: / no tiyanemi*” (RSNE f.42 r).

³⁰ I 55. “*Ma oc tlatlaneuh / on nican antocnihan / zan in ye nican tlalticpac*” (RSNE f.21r).

Es una declaración que luego toma la forma de una invocación: “Nadie en verdad / es tu amigo, / ¡oh Dador de la vida! / Sólo como si entre las flores / buscáramos a alguien, / así te buscamos, / nosotros que vivimos en la tierra, / mientras estamos a tu lado.”³⁴ Sobre estos versos hay varias interpretaciones. Hay quien subraya lo absurdo de buscar a una persona entre las flores, porque éstas de ordinario no son capaces de ocultar cuerpos de las dimensiones de un ser humano. Pero en la poesía náhuatl las flores son con frecuencia el símbolo del amigo, y así la amistad humana se convierte en el lugar donde encontramos la intuición de algo semejante que, sin embargo, la supera. Y nótese que la presencia del Dador de la vida está afirmada: ‘estamos a tu lado’.

En cualquier caso, si dejamos de lado las declaraciones explícitas de la posibilidad o imposibilidad de amistad con el Dador de la vida, es de resaltar que las relaciones con él se describen frecuentemente en términos que son característicos de

(“*Acan huel ichan Moyocoyatzin: / In nohuiyan notzalo / nohuiyan no chialo*”).

³⁴ N 189. “*Ayac nellí ye mocniuh / ipalnemohua: / zan ihui xochitla ipan / tontemati tlalticpac / monahuacan*” (RSNE f.5r - v). Es la traducción de León-Portilla. La de Garibay dice así: “Nadie en verdad es tu amigo, / oh tú por quien todo vive: / solamente como en flores / conocemos a la gente en la tierra, / en el sitio en que se está junto a ti” (I 13).

la afectividad, incluso íntima. En los textos que se refieren a la amistad entre hombres no he encontrado hasta el momento formulaciones que dejen ver con claridad si el amigo es sujeto además de objeto. En cambio, las he encontrado en poesías que se refieren a la relación con el Dador de la vida. Están presentes los elementos que permiten ver cómo la felicidad del otro es mi felicidad, llegando a formulaciones paradójicas no desconocidas en el mundo occidental. Sobre la felicidad del Dador de la vida la mayor parte de los textos coinciden en atribuírsela (a él personalmente y también a ‘su casa’ como lugar). Pero hay un *icnocuicatl* (canto de tristeza) que afirma que él no es feliz. Se dice que el Dador de la vida destruye, desordena, no recoge lo que está esparcido, de donde se concluye que él no es feliz: “Por eso yo lloro, por eso yo me aflijo / Eso mi corazón dice, todo en eso pienso: / No eres tú dichoso, no tienes felicidad: / Por eso lloro, por eso me aflijo.”³⁵

Totoquihuatzin de Tacuba (siglo XV), se lamenta de su condición de rey: cuando era un simple poeta podía deleitar al Dador de la vida con su canto, pero ahora que es rey es

³⁵ II 44-45. “*Ica nichoca nicnotlamati. / Zan moch in quitoa noyollo / moch in quilnamiqui ixquich ahtahuia / an in ahtihuellamati: ica nichoca nicnotlamatia*” (CM f.24r 1 - v 5).

pobre y desgraciado. Aquí aparece un movimiento circular de gran relevancia: “Yo te daría deleite si no fuera infeliz.”³⁶ El motivo de la infelicidad del poeta es el arriba mencionado; de esta infelicidad se sigue la imposibilidad de alegrar al Dador de la vida y esta imposibilidad entristece al poeta.

Pero volvamos al límite de la amistad con el Dador de la vida. Un texto que considero muy significativo me tuvo por largo tiempo perplejo, como un lastre en la admiración que nutro por Nezahualcóyotl. En efecto, él dice “¡Nadie es amigo del que da la vida! / [...] / Él nos atormenta, él es quien nos mata.”³⁷ Pero más adelante me topé con otra traducción: “Nadie puede ser amigo / del Dador de la vida, / [...] / esto nos hace enfermar, / nos causa la muerte.”³⁸ La diferencia es incommensurable. No es que no podamos ser sus amigos porque él nos atormenta: más bien, nos atormenta el hecho de no poder ser sus amigos. No es *él* —el Dador de la vida— sino *eso* —el no poder ser sus amigos— la causa de nuestra amargura.

El texto náhuatl admite ambas traducciones, pero sólo la segunda

está en sintonía con la sensibilidad que el autor muestra en el resto de su poesía. Y se excluye además que la segunda sea fruto de una manipulación del texto con el objeto de hacer a Nezahualcóyotl más religioso, porque el autor de la primera era un sacerdote católico, a diferencia de la condición seglar del segundo.

* * *

La amistad, pues, no sólo es explícitamente exaltada, sino que goza de una solidez conceptual que le viene de su coherencia con otros ámbitos de la existencia humana. Entre éstos en particular, el modo de concebir el significado de la presencia del hombre sobre la tierra en relación con los otros hombres. Por otra parte, hay una luz que ilumina la naturaleza de la amistad; quizá más que de luz deberíamos hablar de la sombra que sobre la experiencia amistosa proyectan la muerte de los hombres y el anhelo de estrechar la amistad con el Dador de la vida, pensamiento abismal que a nadie puede sorprender que se considerara irrealizable.

³⁶ II 39. “*Tla nimitzahuilti / tla ca nen nint-lamatia*” (CM f.23r 15 - v 7).

³⁷ II 128 = N 205; traducción de Garibay. “*Ayac huel icniuh / ipalnemohuani, / [...] / tech cocolia / in tech mictiani*” (CM f.13r 25 - v 19).

³⁸ AM 119; traducción de León-Portilla.

NOTAS

Abreviaturas:

I, II: AAVV, *Poesía náhuatl*, 2000, México, UNAM, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K., 2a. ed., vol. I: "Romances de los señores de la Nueva España"; vol. II: "Cantares mexicanos", primera parte.

AM: Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 1988, México, FCE.

CM: *Ms. Cantares Mexicanos*, Manuscrito de la Biblioteca Nacional.

N: José Luis Martínez, *Nezahualcóyotl. Vida y obra*, 1986, México, FCE.

RSNE: *Ms. Romances de los señores de la Nueva España*, Manuscrito de la Universidad de Austin.

RESEÑAS

Ricardo Pozas Horcasitas, *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*, 2006, México, Siglo XXI Editores, 134 p.

El libro tiene como objetivo “construir el hilo que engarza a la modernidad con la globalidad”, por lo que no sólo constituye un fundamento en la línea de pensamiento que sostiene la permanencia de la época moderna bajo nuevas formas –‘como un *continuum* de fracturas’–, sino que además y más importante aún, es que dicha fundamentación se elabora a través de un recorrido histórico, sociológico y politológico de las ideas, acontecimientos e instituciones centrales de la modernidad, que destaca por su capacidad relacional y explicativa.

Debido a razones que no compete abordar aquí, la reflexión especializada sobre la modernidad se ha fragmentado en múltiples estudios que parten de diversos momentos históricos para enfatizar aspectos particulares. En este sentido, algunos autores comienzan en el Renacimiento, otros en la Ilustración, algunos hacen hincapié en la razón y otros en la estructura económica, lo que genera desconcierto entre lectores no especializados que encuentran sumamente difícil rastrear el nacimiento y desarrollo de las ideas rectoras de la modernidad a lo largo de su historia.

Por ello, una de las virtudes del texto de Ricardo Pozas es que, si bien diversos autores comparten que el nacimiento de la edad moderna se dio en el Renacimiento, esto no debiera ser óbice para establecer la influencia determinante que jugó el cristianismo. Como Habermas sostiene, limitar el concepto de modernidad al Renacimiento es demasiado reducido, ya que la primera vez que se empleó el concepto *modernus* fue en el siglo V para distinguir el presente, oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano.

No obstante, como muestra el autor, no es sólo por ello que el cristianismo debe considerarse como un momento indispensable en la reflexión de la modernidad, sino porque el “el cristianismo es la primera religión que universaliza la posibilidad humana de libertad”, y esta concepción histórica, que le permitió

distinguirse del pasado pagano, implicaba ya la idea de que todos los hombres fueran iguales ante un solo Dios, el epítome de una revolución en el pensamiento que sería un elemento decisivo de los cambios por venir.

Es posible sostener que las ideas rectoras de la modernidad estaban ya contenidas en la consolidación del cristianismo como religión oficial, la idea de libertad, igualdad, universalidad e individualidad, así como también la importancia creciente concedida a la razón. Paradójicamente, este principio del cristianismo constituye un poderoso impulso al proceso de racionalización y secularización, que deberá ser entendido, éste último, a partir de su relación con el surgimiento de la economía monetaria o capitalismo.

A mi parecer, de lo anterior se desprende la principal virtud de la obra, el recorrido histórico y relacional que permite comprender cómo estas ideas fueron cobrando una forma particular a partir de diversos acontecimientos, entre los que se encuentran el Renacimiento, el capitalismo, la Ilustración, el romanticismo y la globalidad como regularidades que conforman el espíritu de una época determinante que ha entrado en crisis desde finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX. Así, este recorrido constituye la manera apropiada para comprender un proceso histórico en el que las ideas se van conformando, transformando y acoplando a diversas circunstancias que permiten entender la historia, no como un proceso racional ni azaroso, sino, como una relación entre lo regular y lo contingente, abierta a la interpretación científica, como plantearía Weber.

202

Algunos de los elementos que conforman este proceso histórico de nodal importancia para nuestra cultura y civilización son los múltiples acontecimientos que confluyeron durante el Renacimiento para que la idea de lo 'nuevo', que había estado presente en siglos anteriores y en culturas diversas, se constituyera como su referente identitario. Estos acontecimientos son designados en el texto como los responsables de la integración del mundo como condición de sentido de la modernidad, dada a finales del siglo XV, con el descubrimiento de América y la consecuente circunnavegación del globo, treinta años después. Ricardo Pozas construye una metáfora elocuente al decir que, a partir de estos hechos, 'el mundo quedó redondeado'. Y así, explica el texto, la necesidad de constituir lo nuevo como referente de identidad exigió que lo desconocido se convirtiese en certeza, lo que trajo consigo un nuevo impulso significativo al proceso de secularización.

No obstante, el descubrimiento de América fue resultado del avance del conocimiento científico, por lo que, en un período de un siglo aproxima-

damente, se conformaron una serie de acontecimientos, descubrimientos e invenciones que fueron, por una parte, consecuencia de las ideas rectoras de la modernidad que ya habían salido a la luz y, por la otra, causa principal de nuevas transformaciones que en su conjunto alimentarán, reforzarán, ampliarán y caracterizarán el surgimiento de la sociedad occidental hasta mediados del siglo xx. Estos acontecimientos –el nacimiento de la academia, la revolución copernicana, la invención de la imprenta–, contribuirán decisivamente al desarrollo y consolidación de la modernidad al fortalecer la tendencia a la racionalización y secularización de la vida social, con lo que surgirán también los nacionalismos y el régimen democrático como “modalidades culturales e ideológicas que validan a través de la racionalidad, a las instituciones del Estado y a la sociedad moderna como universales”.

Sin embargo, el desarrollo de las ideas modernas habría de consolidarse, en una medida importante, a partir de la relación histórica entre el proceso de autonomización del poder político frente a la Iglesia y el proceso de acumulación privada de capital, que significó, éste último, el impulso final y decisivo al proceso de secularización que habría de consolidarse hacia 1648, como consigna el texto, con la firma de los acuerdos de paz de Westfalia.

Por ello, merece especial mención la relación que el texto aborda entre el proceso de autonomización del poder político frente a la Iglesia y el proceso de acumulación privada de capital, ya que no fueron solamente Durkheim o Simmel quienes fundamentaron la relación entre la industrialización o capitalismo y la expansión de la libertad individual, sino también el mismo Marx.

Si esto no se comprende, se reproduce la visión maniquea que coloca al capitalismo exclusivamente como un sistema de dominación que parece simplemente ayudarse del proyecto de la razón moderna para llevar a sus últimas consecuencias la explotación y dominación del hombre por el hombre.

De esta forma, es por medio de la relación entre los diversos acontecimientos que hemos venido comentando, lo que le permite a Ricardo Pozas establecer y hacernos comprender, de manera dialéctica, la dimensión emancipadora que supone el largo proceso de racionalización de la vida social –que muchas veces tiende a olvidarse o menospreciarse–, y su relación y enfrentamiento histórico con el capitalismo, de cuya hermandad surgirán las condiciones para la transformación de la razón moderna en razón instrumental.

De ahí que la primera parte del texto concluya a partir y a través de sus múltiples relaciones en el recorrido histórico esbozado, con la importancia

adquirida por la razón durante la Ilustración, al constituirse como el principio de la organización social y ser así la causa del nacimiento de diversas ciencias sociales, particularmente de la sociología, como “la modalidad reflexiva moderna de la sociedad sobre sí misma”.

Finalmente, se concluye esta primera parte con la contribución de Marx, Durkheim y Weber como un avance significativo en la comprensión compleja y multidimensional de la modernidad, como la llama el autor, en la que se destaca desde Marx su dimensión como economía capitalista ligada a la expansión de las fuerzas productivas y a la creación del mercado mundial; desde Durkheim, la importancia de la división del trabajo que produjo la industrialización y consecuentemente, la expansión de la ciencia; y, desde Weber, su relación con los procesos de racionalización y desencantamiento del mundo.

La segunda parte del texto, relativa a la globalidad, se corresponde con la segunda parte del título de la obra, ‘la modernidad desbordada’, lo que es indicativo del diagnóstico sobre el proceso que siguió la modernidad en el siglo XX.

A partir de los referentes directos que conformaron el proceso de transformación global de la sociedad, tales como “la revolución tecnológica que significó el paso al sistema numérico de sonidos, textos e imágenes que se transmiten a la velocidad de la luz por medio de un código único”, la modernidad queda finalmente desbordada por el uso político y económico de estos nuevos cambios en el tiempo y en el espacio, mismos que constituirán la base de la que se desprende, no sólo por la importancia adquirida por los capitales financieros, sino también por las medidas concretas representadas por las políticas de estabilización y ajuste estructural, implantadas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional a partir de 1982.

Por ello, si bien en un sentido general es posible sostener que con la globalización “se han debilitado los controles sociales y culturales establecidos por los Estados, las iglesias, las familias o las escuelas”, y que en ello han participado de manera central los cambios en la información y en la comunicación –la expansión descontrolada y el papel particular que juegan los *mass media*, incluida la Internet, es un referente vertebral–, dentro de una mirada reflexiva y sistemática, como la que el autor nos ofrece, será el Estado el hilo conductor que articule estos diversos contenidos que, a su vez, vinculen este cambio de modalidad entre la primera etapa de la época moderna y la globalidad.

De esta forma, el texto presenta un recorrido histórico sobre los momentos, documentos y acontecimientos que conformaron nuestra época actual, a partir de una reflexión teórica sobre el neoliberalismo como fundamento ideológico de la nueva conformación del Estado. Es menester mencionar, una vez más, la riqueza de las explicaciones cuando son relacionales; en este caso particular la riqueza de la historia cuando también es teoría –sociológica–, y la riqueza de la teoría cuando se nutre del análisis especializado de la historia.

Por otra parte, considero que tiene particular importancia la incorporación de un análisis general, preciso y detallado, de la influencia de la globalidad en América Latina.

A través de una revisión de ‘las reformas de la primera generación’, del ‘Consenso de Washington’ y de las ‘reformas de segunda generación’ como referentes indispensables de un proceso que muchas de las veces está englobado en una caracterización general, es posible comprender también las nuevas problemáticas de la representación social de la sociedad, de la que se deriva la importancia de las organizaciones no gubernamentales en la conformación de nuestras sociedades.

Si bien son cada vez más conocidos algunos de los referentes centrales de la transformación estructural ocurrida en nuestras sociedades a partir del neoliberalismo, el texto presenta un cuadro de mucha utilidad para concretizar y sintetizar los cambios estructurales en la esfera laboral entre el Estado benefactor y el Estado empresario.

El texto finaliza con una reflexión sobre el Estado-nación en el mundo globalizado, con la que el autor analiza la influencia de la globalidad en “el desplazamiento de la centralidad del Estado en el desarrollo social hacia la centralidad del mercado”. Para finalizar esta reseña, diría que el Estado no sólo es una de las más importantes instituciones modernas, sino que es también el hilo conductor de esta reflexión porque en él están cifradas nuestras posibilidades de conducir nuestras vidas, de ser partícipes directos de la construcción de hilos conductores que nos permitan bordar la nueva sociedad del siglo XXI.

RAMÓN VARGAS MASEDA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Rafael Jiménez Cataño, *La debilidad del poder creador*, 2006, México, JUS, 148 p.

El libro que aquí nos ocupa constituye una recopilación de ensayos que el autor ha trabajado a lo largo de los últimos años. Su autor, el filósofo Rafael Jiménez Cataño, profesor de la Facultad de Comunicación Institucional por la Universidad de la Santa Croce, (Roma), va a la búsqueda de los elementos humanizadores de las artes y de la experiencia estética, pues considera, no sólo que el arte es epifanía del ser de las cosas, sino que también encuentra en el arte “luces para comprender la vida, para atisbar la condición humana mirando el perfil de sí mismo que el hombre proyecta en sus obras”.

El libro está dividido en seis capítulos que tocan una diversidad de temas propios de la reflexión estética y en todos ellos se revela un aspecto humanizador del arte.

206

En el primer ensayo Jiménez Cataño considera que la belleza posee el poder de ordenar el universo, principio que hereda de Octavio Paz, para quien en el mundo bello no hay fatales perturbaciones, sino que todo viene a nuestro encuentro. Este principio permite asociar no sólo verdad y belleza, sino considerar que la revelación de la belleza sólo se da en aquel que une vida y libertad, lo mismo que tiempo y libertad, en virtud de que el arte no sólo es un evento asociado al tiempo libre, sino al hombre quien vive libremente su temporalidad, pues el arte no es un accesorio a la vida, antes bien, el arte se identifica con la vida misma.

De la misma manera se busca disolver la dicotomía entre arte y verdad, pero no porque el arte diga verdades, sino más bien porque el arte está en la dimensión del misterio y esta vivencia del misterio del arte es lo que nos permite seguir viendo como interesantes e inexplicables las cosas, principio humanizante, pues permite acercarnos a la dimensión de misterio que es propia del espíritu. En todo caso, la vivencia del arte es más próxima a la

idea de *iubilus* que a la de verdad, pues *iubilus* es “una cierta melodía que significa que el corazón da a luz lo que no se puede decir”. Es un no decir, pero también un no poder callar.

Esta unidad del hombre consigo mismo y con el arte lo encuentra también el autor cuando se habla de la unidad entre música y retórica. Razón y no razón. Lo cual desarrolla en su segundo ensayo: “Música y retórica en la percepción de la unidad del hombre.”

El autor nos recuerda que en el mundo antiguo europeo la retórica se usó en programas educativos y que ya desde la antigüedad se reconoció el poderío de la música, lo cual permitió identificar retórica y música y poner a la música cerca del conocimiento de los principios más elevados del universo. También nos habla de la ruptura que se dio en esta unidad gracias a la aparición de los textos aristotélicos que ponen a la música de *ancilla verbi*, pues al asociar la música con la retórica y no con los principios universales de la matemática, se le considera meramente una técnica para generar un estado de ánimo. Para resolver este problema el autor propone que así como no es posible comprender desde las distinciones cartesianas claras y distintas la relación alma-cuerpo, de la misma manera no es posible comprender en el arte la dialéctica del sonido y sentido, fondo y forma, verdad y música, armonía y desarmonía. Así, si bien es digno y justo preguntar por el arte, porque el arte está dentro de la realidad de lo *fragwürdig* o digno de ser preguntado, hay que aceptar que preguntar por el sentido del arte y especialmente de la música no se agota, porque el arte se abre a la experiencia de la trascendencia.

En el apartado titulado “La debilidad del poder creador”, nos hace ver un nuevo aporte humanizador del arte que se encarga de producir sentido y no de producir utilidad, y es que resulta pobre la visión del hombre común y corriente y del artista que a todo le busque un para qué; de la misma manera es igualmente errónea la postura del artista que crea por crear, pensando que todo acto creativo o ideatorio es ya de suyo un acto genial; de la misma forma, en el artista que apuesta su creación a actos mecánicos, robotizados, cargados incluso de más puro y pensado racionalismo, entra en una forma de mecanicismo utilitario que perjudica y denigra el proceso creador. Las ingeniosas paradojas con las que juega el autor para hacernos ver el absurdo en que cae quien mirara la naturaleza, no por su belleza sino sólo por su utilidad, son el mejor argumento para comprender que el ser humano íntegro

debe incorporar la contemplación estética a su vida y no dejarse guiar por argumentos pragmáticos.

La forma correcta de crear a la que hace alusión Jiménez Cataño queda expuesta con mayor claridad en el ensayo *El perfil del artista en la cultura náhuatl*, pues en él busca hacernos notar que hay una dimensión profundamente humana de la creación, algo que ya habían visto los nahuas cuando afirmaban que el artista es quien ‘dialoga con el corazón’. El autor nos redescubre que la cultura prehispánica consideraba ya un humanismo en el arte, pues hablan del buen artista como alguien que goza de palabras gustosas, alegres, que es el sabio, íntegro, dueño de su rostro y de un corazón, es decir, que es alguien que tiene una identidad consigo mismo. Para ellos el buen artista relaciona íntimamente creación y libertad, principios altamente humanos, de la misma manera que el mal artista es quien se aleja del principio humano, pues obra al azar y engaña a la gente, defrauda y es un ladrón, no encuentra placer en su trabajo, no dialoga con su corazón.

Este carácter creador, humano y ético permite al autor establecer una relación con la poética de Joaquín Antonio Peñalosa, en su cuarto ensayo, titulado “La mirada contemplativa en la experiencia poética: Joaquín Antonio Peñalosa” pues este poeta trata en su obra, por un lado, de la denuncia hacia el ser humano indigente a quien no se mira y se abandona; y por otro, nos invita a vivir la vida desde una dimensión cósmica, pues habla de cómo, quien ve la belleza, contempla el universo como al servicio del hombre pero no al servicio de utilidad. De esta forma, quien vive la belleza sale al encuentro del hombre y trasciende el mundo, principio que se puede asociar con el *habitus* latino, es decir, un tener que no es poseer utilitariamente. Aquí está el carácter humano de la contemplación de la belleza, pues nos abre a la gratuidad, nos invita a la libertad y a la responsabilidad, no se apodera de la realidad sino que la acoge como un don, lo cual nos acerca a los principios divinos, pues como afirma Peñalosa “hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones, que toca a cada uno de vosotros descubrir”.

Finalmente, este acercamiento a los principios más trascendentes del hombre y los más divinos llevan al autor en su último ensayo “Retóricas de la redención” a plantear la proximidad del arte con lo divino y la redención, pues el arte tiene la capacidad de rescatar la verdadera naturaleza de las cosas, y de liberarlas de esa forma como no deben ser; de aquí que el arte redima una naturaleza que no puede lograrlo por sí misma. Ejemplos de estos intentos y de esta conciencia de la redención mediante la belleza las

ejemplifica en artistas como Nikolai Gogol, Octavio Paz, Alfred Schnittke y Nezhualcóyotl, como también en diversas obras del cine contemporáneo.

Esta interesante recopilación de ensayos es recomendable para todo el público que esté interesado en reflexionar acerca de la riqueza del arte y del aporte que genera en la vida del ser humano.

JUAN CARLOS MANSUR
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Marco Bersanelli y Mario Gargantini, *Sólo el asombro conoce. La aventura de la investigación científica*, 2006, Madrid, Ediciones Encuentro, col. Libros de Ensayo, 360 p.

Hay una evidencia inicial y un estupor que colman la actitud del verdadero investigador: el maravillarme ante la presencia que me atrae es el modo con el cual se desata en mí la investigación.

Luigi Giussani¹

210

En agosto de 2003 tuve el privilegio de escuchar, en la villa norditaliana de La Thuile, un testimonio realizado por el astrofísico Marco Bersanelli, quien se dedica al estudio del llamado trasfondo del cosmos, por lo cual pasa largas temporadas en el Polo Sur haciendo estudios sobre los sonidos primigenios con el deseo de encontrar pistas sobre el origen del universo.

La charla de aquella noche era el recuento de su experiencia como científico y como ser humano; una exposición que me dejó impactado por su sencillez, fluidez, calidez y trascendencia. Apenas terminada la conferencia, salí de la sala para comprar su recientemente editado libro *Solo lo stupore conosce* y volví a entrar al local para reunirme unos minutos con él con objeto de conocerlo personalmente y dialogar un poco más a fondo sobre el tema.

En aquel momento el libro estaba en su segunda edición en tan sólo dos meses, un éxito editorial que tampoco en Europa es la norma, al tratarse de un texto de divulgación científica. La edición fue realizada por Bersanelli

¹ Las citas están tomadas del original: *Solo lo stupore conosce. L'avventura della ricerca scientifica*, 2003, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, Collana "I libri dello Spirito Cristiano", 394 p. (p. V). Aun sabiendo que la palabra 'admiración' suele preferirse como traducción de *stupore*, he querido conservar la expresión 'estupor', que contiene un mayor sentido de conmoción sensible, tal y como me parece que los autores han querido manifestar. Las traducciones para esta reseña son mías.

junto con uno de los miembros de su equipo de trabajo, el ingeniero Mario Gargantini, mientras que el prefacio fue preparado por el reconocido físico Duccio Macchetto, codirector del Programa Científico del Telescopio Espacial Hubble y miembro del Instituto de Ciencias del Espacio de la Agencia Espacial Europea.

El título retoma una frase del *Sobre la vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa,² con lo cual se hace manifiesta la coincidencia que los autores descubren entre su experiencia como científicos y la experiencia mística de este santo de los primeros siglos del cristianismo, pero por otra parte sirve de preámbulo para manifestar la identidad católica con la cual ellos emprenden la tarea científica, tal como en las páginas del prefacio lo hace explícito Macchetto:

Durante la fiesta de san Francisco de Asís, el 4 de octubre de 1957, la entonces Unión Soviética puso en órbita el primer satélite artificial en la historia de la humanidad, el famoso Sputnik. Este evento tuvo una importancia enorme incluso desde el punto de vista político, porque demostraba la capacidad alcanzada por la Unión Soviética en materia de propulsión vehicular, gracias a lo cual podía lanzar no sólo un satélite, sino también cabezas nucleares, con todas las consecuencias que ello suponía para la guerra fría y para la seguridad de Occidente. A largo plazo, este hecho tuvo una relevancia todavía mayor desde el punto de vista tecnológico, por el gran impulso que le proporcionó a las investigaciones espaciales, tanto en la Unión Soviética como, sobre todo, en los Estados Unidos. En efecto, pocos meses después, el presidente Kennedy pronunció ese famoso discurso en el cual prometía todo el apoyo del gobierno estadounidense a fin de desarrollar la tecnología necesaria para llegar a la Luna antes de finalizar la siguiente década: fue así como comenzó la carrera hacia nuestro satélite, con una enorme profusión de medios técnicos y de dinero.

Este mismo evento, a pesar de no representar algo tan trascendental, tuvo una influencia directa en mi vida. Aquel 4 de octubre era también el día de mi cumpleaños: cumplía 15 años, una edad en la que uno es todavía muy maleable y está dispuesto a dejarse sorprender y a recibir todo lo que el mundo le ofrece. Estaba en el penúltimo año de preparatoria y pensaba seguir las huellas de mi padre, para convertirme en ingeniero civil, de modo que luego pudiera trabajar

² *La vita di Mosè*, in PG 44, col 377B e *Homelia XII*, in *Cantica Canticorum*, in PG 44, col 1028D. *La vida de Moisés o Tratado de perfección en materia de virtud*, publicado en castellano por Editorial Nueva Alianza y por la Editorial Fraternidad Monástica de la Paz. Algunos fragmentos pueden encontrarse en www.geocities.com/origo_es/gregorionisavidamoises.htm, octubre 2006.

en su empresa de construcción. No obstante, la maravilla del lanzamiento del Sputnik me puso a soñar y comencé a pensar que ‘de grande’ querría trabajar en las investigaciones espaciales, un campo que se abría justo en ese momento. Al año siguiente, cuando terminé mis estudios preparatorios, me inscribí en la facultad de física y así dio inicio mi camino hacia la investigación espacial.

Este episodio de mi vida sirve sólo para ilustrar, desde un punto de vista personal, cómo el estupor y el dejarse maravillarse por el mundo que nos circunda y por toda la creación, tienen una influencia determinante en nuestras elecciones y en nuestro futuro. Este estupor, en mi caso, está acompañado por la fe, que me rige y me forma para buscar no sólo la respuesta a los problemas matemáticos, sino sobre todo para encontrar el ‘por qué’ de las cosas. Son precisamente el estupor y la maravilla lo que nos mueve a todos desde el interior para alcanzar un equilibrio entre la pura razón del mundo de la física y la investigación filosófica del significado de las cosas y del ser.³

No obstante, el texto no desarrolla realmente un discurso sobre la vida y experiencia de los autores, sino que los protagonistas son los propios científicos más reconocidos de la historia, de Arquímedes a Heisenberg, de Galileo a madame Curie, pasando por Alberto Magno o Claude Bernard. Dicen los autores:

212

El recorrido antológico que se propone en este libro recoge fragmentos del pensamiento y diversos testimonios, todo con el fin de ofrecer una figura ‘viva’ de la dinámica de la investigación. [...] al observar la diversidad de sus posiciones, emerge también un común y sorprendente nivel de pasión y de tensión hacia lo verdadero, que quizá sea desconocido para muchos.

La experiencia de la investigación acontece como una lucha con el misterio de la realidad, de acuerdo con el ángulo parcial, aunque original, que el método científico propone. De diversas maneras los científicos se mueven con la esperanza de revelar el orden y la dirección del mundo natural, de darse cuenta del contexto cósmico en el que vivimos, de discernir la unidad del universo que se haya detrás de la multiplicidad de sus formas. Para el científico en acción, las preguntas fundamentales no se encuentran por fuera de esta lucha: éstas se encuentran implícitas y potentes dentro de la acción del conocimiento, en la búsqueda a tientas de los contornos y de la substancia del mundo material.⁴

³ *Solo lo stupore conosce*, p. VII-VIII.

⁴ *Ibid.*, p. XII.

Sólo el asombro conoce se articula en seis capítulos, que giran en torno a lo que Bersanelli y compañía consideran las palabras clave del quehacer científico: estupor, observación, experimento, descubrimiento, certeza, signo y objetivo.

Cada tema es desarrollado en relación con ciertos ‘pares’, de suerte que el itinerario va haciéndonos explícito el sentido profundo de cada una de estas seis palabras. Así, por ejemplo, el capítulo sobre el descubrimiento se desenvuelve en ocho subtemas o pares: descubrimiento y acontecimiento, descubrimiento y novedad, descubrimiento e imaginación, descubrimiento e intuición, descubrimiento y compañía, descubrimiento e imprevisto, descubrimiento y gratuidad, y descubrimiento y certeza.

A lo largo de cada capítulo el lector encontrará historias entrañables de esfuerzo y gusto por la vida y reflexiones profundas sobre los grandes temas del saber, más que exposiciones técnicas o rebuscadas teorías. Este tratamiento de por sí debería acercarnos a eso que mi maestra Cecilia Sabido llama ‘comunidad de pensamiento’, al hacernos sentir muy pronto amigos de estos titanes de la ciencia (lo cual no es despreciable en absoluto si pensamos en la dificultad que prueban sobre todo los jóvenes cuando se pretende acercar a ellos la temática científica). No obstante, los autores adicionalmente han tenido el tino de acompañar cada uno de los fragmentos –cuidadosamente elegidos por su valor humano–, con un breve comentario que permite enlazar poco a poco cada uno de los subtemas y, por último, han incluido dos apéndices extremadamente útiles para los legos en la historia de la ciencia: el primero recoge los perfiles biográficos de cada una de las figuras citadas y el segundo es un glosario que nos ayuda a comprender someramente los conceptos más sofisticados referidos por ‘los maestros’ de la ciencia en este recorrido antológico.

La lectura de este libro resulta aleccionadora más allá de la preocupación por el quehacer científico, pues mientras nos vamos adentrando en la vida y obra de los grandes cerebros de las historias, comprendemos también que su vocación por el conocimiento nos es común a todos, sin importar el área en que nos desempeñemos personalmente. He aquí un par de ejemplos del primer capítulo que a mí me han resultado más cercanos desde este punto de vista:

La más bella y profunda emoción que podemos probar es el sentido del misterio. En él se encuentra la semilla de todo arte y de toda ciencia verdadera.

El hombre para el cual no resulta ya familiar el sentimiento del misterio, que ha perdido la facultad de maravillarse y humillarse ante la creación, es como un hombre muerto, o al menos ciego [...] Nadie puede sustraerse a un sentimiento de reverente conmoción, cuando contempla los misterios de la eternidad y de la estupenda estructura de la realidad. Es suficiente que el hombre intente comprender sólo un poco estos misterios día a día sin desistir jamás, sin perder nunca esta sagrada curiosidad...

Albert Einstein⁵

Si de verdad queremos evitar que los jóvenes se desesperen ante la presente situación de la humanidad, deberemos actuar de tal modo que puedan darse cuenta de lo grande y bello que es nuestro mundo [...] Debería de ser posible hacer entender también a los jóvenes que la verdad no sólo es bella, sino que está llena de misterio y que no es necesario entregarse al misticismo para vivir aventuras maravillosas.

En una época en la que está de moda pensar que la ciencia es una actividad humana por principio indiferente a los valores, es comprensible que el científico se sienta obligado a pretender de sí mismo una actitud desligada y acrítica en relación con su objeto de estudio. Esta es, me parece, una peligrosa forma de autoengaño. Todos los biólogos que conozco aman sin duda alguna al objeto de sus estudios, de la misma manera que un hombre apasionado por los acuarios ama a sus peces.

Toda persona que se alegra al contemplar la creación viviente y su belleza, está vacunada contra la duda de que todo eso carezca de sentido [...] Hablar de las bellezas del cosmos es un pleonasma, porque el concepto de belleza está contenido en el significado de la palabra griega *kosmos*. La familiaridad con lo bello es un óptimo antídoto contra la convicción errónea [...] de que sólo lo que se puede definir con exactitud y cuantificar sea real.

Konrad Lorenz⁶

Cierro esta noticia con una cita de la introducción, que resume el espíritu con el cual Bersanelli y Gargantini nos han querido regalar esta obra:

En el origen del fenómeno del conocimiento científico está el estupor y la contemplación de la realidad, tal y como la encontramos en la creación frente

⁵ Denis Brian, *Einstein: A Life*, 1996, New York, Wiley, p. 234 en *Solo lo stupore conosce*, p. 8. Edición en español: *Einstein*, Acento Editorial, colección Las Luces.

⁶ Konrad Lorenz, *Il declino dell'uomo*, 1984, Milán, Mondadori, p. 202-3. Edición en español: *Decadencia de lo humano*, 1985, Barcelona, Plaza & Janés.

a nosotros, y no conforme a nuestra propia sensibilidad o nuestras imágenes preconcebidas. Por ello, decir que en el científico hay algo de niño no es una expresión meramente retórica, sino la indicación de un rasgo distintivo de todo aquel que quiere comprender la realidad: saber mirar, dejarse sorprender por lo que hay. Se trata de una disposición que acompaña no sólo el arranque de la investigación para luego dejarle su lugar al razonamiento y la deducción: cada paso de la investigación –desde la observación hasta el experimento, desde el descubrimiento hasta la verificación– es ‘inicio’ y se sostiene por la atracción que despierta lo que existe.⁷

ARTURO ORTEGA IBARRA
Escuela de Ciencias Económicas y Empresariales
Universidad Panamericana

⁷ *Solo lo stupore conosce*, p. XIII.