



E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

110

OTOÑO 2014



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)

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

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

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
www.estudios.itam.mx



ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

30 AÑOS DE LA REVISTA <i>ESTUDIOS</i> : UN FESTEJO DE ÉPOCA <i>Juan Carlos Geneyro</i>	7
--	---

TEXTOS

TRADICIÓN POÉTICA EN LA CULTURA DE LA VIGILANCIA <i>Glenn Arbery</i>	13
--	----

THOMAS PIKETTY PARA MÉXICO <i>Miguel del Castillo</i>	35
--	----

NUSSBAUM: HUMANIDADES Y UNIVERSIDAD EN EL SIGLO XXI <i>Rafael González Díaz</i>	69
---	----

SECCIÓN ESPECIAL

ONTOLOGÍA DE UN HUMANISMO SALVADOR <i>María del Carmen Rovira Gaspar</i>	105
---	-----

DIÁLOGO DE POETAS <i>David Huerta</i>	129
--	-----

CREACIÓN

Alice Munro 135

NOTAS

FORMACIÓN HUMANA E
INTEGRACIÓN DE SABERES

María Julia Sierra 147

JOSÉ VASCONCELOS,
NAZISMO Y LA REVISTA *EL TIMÓN*

Mauricio Pilatowsky 159

EDUCACIÓN Y HUMANISMO
EN SAMUEL RAMOS

Julieta Lizaola 177

RESEÑAS

TERRY EAGLETON,
Por qué Marx tenía razón,

Patricio Sepúlveda Ortiz 189

TOM KOCH, *Thieves of virtue.*
When Bioethics Stole Medicine,

José Genina Cervantes 197

ALESSANDRO BARICCO,
Tres veces al amanecer,

José Saed Ayub 203

Estudios cumple 30 años de existir: su primer número salió en el otoño de 1984 y desde entonces no ha dejado de aparecer; si bien alguna vez hubo que hacer números dobles, a la fecha nuestra revista no ha faltado a su cita trimestral. Una publicación académica tan longeva es sumamente rara, casi excepcional.

Nacida como espacio natural de expresión para los profesores del departamento académico de Estudios Generales, pronto ensanchó sus horizontes al incluir muy distintas voces, provenientes de muy diferentes lugares. *Estudios* busca seguir siendo un espacio libre e incluyente, en consonancia con los principios que le dieron origen y la amplitud de criterios de sus colaboradores. Por ello, se respeta invariablemente el pensamiento y estilo de todos y cada uno de sus autores, que cumplen con el rigor académico necesario en una revista universitaria.

En nombre de todo el equipo que hace posible *Estudios*, agradezco sinceramente a las autoridades del Departamento y del ITAM porque nos han brindado siempre su apoyo; a nuestros numerosísimos colaboradores a lo largo de 30 años; a nuestros dictaminadores y consejeros, por su desinteresada labor; y por supuesto, a nuestros fieles lectores: ojalá podamos seguir ofreciendo nuestros esfuerzos otros tantos años y acercarnos así a cumplir con la misión del ITAM: la formación integral de la persona y el desarrollo de una sociedad más libre, más justa y más próspera.

Mauricio López Noriega.

TREINTA AÑOS DE LA REVISTA ESTUDIOS: UN FESTEJO DE ÉPOCA

*Juan Carlos Geneyro**

Festejar aniversarios de emprendimientos o producciones colectivas conlleva siempre la concurrencia de recuerdos, el atesoramiento de legados y también la oportunidad de adoptar orientaciones para emprender con ánimo renovado lo por venir, lo por hacer. Sin duda, este es el caso de la Revista *Estudios*, que cumple sus 30 primeros años de existencia. Como un manantial que se renueva constantemente y al mismo tiempo afianza la identidad clara y distinta de su fluir, este aniversario de la Revista convoca recuerdos de una gesta cultural que tuvo y tiene actores interesados, convencidos y entusiasmados por contribuir en la producción y difusión de la cultura en general y de las humanidades en lo particular. Una gesta institucional llevada adelante por el Departamento de Estudios Generales del ITAM, que preserva el valor del legado humanístico, desde su génesis siempre ávido de conocimientos, de diálogo, también de debate y polémica para ampliar las perspectivas del mirar, del discurrir, del proyectar y del obrar humanos. Basta recordar la advertencia que formula Giovanni Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate* con base en el legado de Aristóteles: “Es verdaderamente de mente estrecha encerrarse en una sola escuela, en el Pórtico o en la Academia. No puede elegir con acierto entre ellas la suya propia quien primero no se haya familiarizado con todas”; así como

7

*Profesor Titular Consulto de la Universidad Nacional de Lanús, Argentina, y Miembro de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU), Argentina. Juan Carlos Geneyro fue Profesor Numerario del Departamento de Estudios Generales del ITAM y secretario de redacción de *Estudios*

también el cierre de su discurso, invitando a sus interlocutores a la polémica con un “augurio fausto y feliz”.¹ Una advertencia y una invitación nada desdeñables para renovar el ánimo y la proyección del porvenir de la Revista *Estudios*.

Desde mi punto de vista, no puede entenderse plenamente el origen y el desarrollo histórico de la Revista sin el contexto y la referencia de sentido que ha otorgado el ITAM al Departamento de Estudios Generales dentro de su proyecto institucional. Como lo apunté en un texto para *Estudios*, en un número de aniversario que hizo homenaje a quien fuera su director por muchos años, Julián Meza (en el que consigné también un reconocimiento a Alberto Sauret), el papel del Departamento en el proceso de formación profesional de las carreras de la institución favorece en ellas una originalidad *clara y distinta*, para decirlo en términos de Descartes. Los cursos que imparte el Departamento, comunes y obligatorios para los estudiantes de todas las carreras, ostentan un ánimo humanístico que pretende incidir en las perspectivas del análisis y del hacer de cada profesional que forma el ITAM, contribuyendo con los programas curriculares profesionales de las respectivas carreras. Sus cursos de Ideas e Instituciones Políticas y Sociales, los de Problemas de la Civilización Contemporánea, así como los referidos a la historia de México, su situación actual y sus desafíos, a los que deben agregarse cursos electivos que se ofrecen para los estudiantes de la distintas carreras, conforman un acervo de contenidos humanísticos nada desdeñable. Entre otros, temas de Filosofía, Ética política, pedagogía, historia, sociología, economía, literatura, así como de otras ciencias humanas y sociales, vertebran la trama epistémica de dicho acervo.

También hay que decir que el método dialógico adoptado para abordar con los estudiantes dichos contenidos responde al mismo ánimo humanístico; máxime si se tiene en cuenta que en los grupos o comisiones de cada curso concurren estudiantes de diversas carreras, lo que añade una mayor riqueza a los análisis y los diálogos con el docente y entre ellos mismos. Por eso apuntaba en mi texto que, habiendo

¹ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 2008, Bs. As., Winograd, estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, p. 251.

conocido numerosos planes de estudios para la formación universitaria de numerosas universidades, públicas y privadas, no abundan propuestas curriculares para la formación profesional de licenciatura que tengan los atributos que poseen los planes de estudios del ITAM. Atributos que, sin desmerecer la formación profesional específica brindada por las distintas carreras –con prestigios bien ganados– constituyen un valioso aporte del Departamento a la formación profesional de todas y cada una de ellas. Todo esto viene a cuenta para una mejor comprensión de la gesta cultural que emprendió el Departamento cuando decidió editar la Revista *Estudios*.

Quienes participamos de la tarea educativa tenemos algunos importantes desafíos para atender desde nuestra vocación y nuestro trabajo. No quiero aquí solo identificar aquellos que vienen de larga data y que socavan la expresión en plenitud de los valores de libertad, de igualdad, de justicia y solidaridad. Nuestras historias de vida tienen sin duda múltiples vivencias pasadas y actuales, que pueden otorgar sentido y referencia a tal afirmación. Es indudable que la educación y sus actores cotidianos deben estar siempre implicados en convocatorias y procesos sociales orientados al abatimiento de aquellas condiciones que condenan a muchos niños, jóvenes y adultos a múltiples privaciones y carencias, a toda inseguridad prospectiva. Claro que su quehacer debería estar orientado a favorecer aquellas condiciones políticas, económicas y culturales que aseguren a todos y cada uno la disposición de bienes materiales y culturales que permiten vivir con dignidad, exentos de padecer *dependencias ilegítimas*, para decirlo en términos de Émile Durkheim. Dicho esto, quiero enunciar aquí algunos otros desafíos, más en consonancia con el propósito que alienta este escrito, que tampoco son menores en cuanto a la atención que demandan de nuestra parte. Vienen a cuenta por los nuevos lenguajes que genera el desarrollo de las tecnologías de la información, de la imagen y del sonido, así como su impacto en múltiples instancias de los procesos productivos y en distintos ámbitos sociales, especialmente en los educativos. A ello se suma la particular apropiación por parte de niños y jóvenes, especialmente de quienes pueden tener acceso a los medios y recursos que posibili-

JUAN CARLOS GENEYRO

10

tan su disposición y uso. Esta apropiación conduce a nuevas formas de relaciones interpersonales y comunicacionales, así como las que mantienen con los conocimientos y la cultura en general; de ello se derivan llamados de atención a nuestro quehacer educativo: por un lado, los nuevos lenguajes conllevan otras formas potenciales de analfabetismo, como también las del llamado analfabetismo funcional, que demanda a los procesos formativos la inclusión de aquellos saberes que permitan hacerse de dichas tecnologías y de su frecuente actualización; inclusión que no basta con algún uso ocasional de uno u otro recurso de esas tecnologías, sino que requiere su incorporación e interrelación con las distintas actividades del proceso de formación que se trate. Por otro, las clásicas instancias y recursos del proceso educativo en sus distintos niveles no son ya suficientes ni tampoco son por sí mismas muy eficientes para sus propósitos de formación. Formar para aprender por sí mismos no puede realizarse sólo desde la clásica relación presencial maestro-alumno. Tampoco el espacio aúlico es el ámbito excluyente y principal para procesos de configuración de la autonomía en cuanto al acceso, disposición y uso de los conocimientos y habilidades específicos de cada campo disciplinar o profesional. Pero tampoco lo garantiza únicamente la disposición y uso de las nuevas tecnologías y medios respectivos; las relaciones interpersonales propias de los ámbitos educativos, los diálogos y las lecturas, así como la escritura como medio de expresión personal, no deben quedar desatendidos ni depreciados, porque ello atenta contra la calidad de vida personal y social. Este es otro de los desafíos que convoca a repensar nuestro quehacer. En otras palabras, al mismo tiempo que no debemos soslayar en los trayectos educativos que emprendemos con niños y jóvenes sus nuevos mundos de vida, en buena medida producto del avance cotidiano y sostenido de las nuevas tecnologías de la información y “comunicación”, así como de los cambios culturales y las nuevas configuraciones mentales y axiológicas que orientan buena parte de sus actividades e intereses inmediatos, tampoco debemos soslayar la importancia de afianzar con ellos su dominio y uso del lenguaje. Un dominio que es esencial para su identidad y autonomía personal; también, sin duda, para la convivencia social. Tiene razón Wittgstein cuando apunta que los límites del lenguaje establecen en buena medida los límites del propio mundo.

El Renacimiento, que fue un abono sustancial para la génesis del humanismo, como también el desarrollo de medios y recursos técnicos para la impresión y divulgación de obras culturales y producciones científicas, contribuyeron a que la lectura fuese una actividad indispensable para la formación personal, y luego también para un ejercicio pleno de la ciudadanía. El dominio de la propia lengua en sus expresiones escritas y orales, como condición de ciudadanía, fue una encomienda principal para la educación en el desarrollo de las naciones en la Modernidad, sea mediante la acción estatal, sea por la acción privada. Fue también, y cada vez más, un medio indispensable para acceder a procesos de formación profesional específica. Ser analfabeto implicaba quedar excluido de muchas actividades y estar privado de bienes materiales y simbólicos indispensables para una vida digna, condiciones igualmente necesarias para proyectar, con una aceptable certidumbre, la vida futura. Nuestras historias patrias muestran cómo los procesos emancipatorios y el afianzamiento de los Estados nacionales concibieron la educación como una vía principal para producir el giro de súbdito a ciudadano en sus habitantes. El dominio de la lengua vernácula fue condición de ciudadanía plena y también recurso indispensable para acceder a conocimientos y destrezas específicas que aseguraban un trabajo calificado. Ciudadanía, libertad y autonomía son difíciles de concebir sin educación y sin un trabajo estable bien pago. Muy avanzado el siglo XX, pudieron atemperarse los elevados porcentajes de analfabetismo y mucho antes de la irrupción de los medios audiovisuales de comunicación masiva, el dominio de la lengua favoreció que la lectura también fuera un medio principal de información y recreación. Hay que recordar que el paso de la lectura pública a la lectura privada en los ámbitos educativos de las postrimerías de la época medieval, así como las mayores posibilidades para la gente común de acceder a la lectura de pocas páginas impresas, portadoras de noticias, romances y canciones populares en los albores del mundo moderno, fue la vía que abrió la posibilidad de leer, pensar y analizar por sí mismo, como también fue ejercicio indispensable para una subjetividad más plena.²

²Al respecto puede consultarse la obra de G. Cavallo y R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, 2006, México, Santillana; D. Finkelstein y A. MacCleery, *Una introducción a la historia del libro*, 2014, Bs. As., Paidós, especialmente la parte 2, “De la oralidad

JUAN CARLOS GENEYRO

Por bastante tiempo la lectura de libros y revistas tuvo una amplia incidencia en los procesos educativos y en otros ámbitos de socialización cultural de niños y jóvenes. Creo que hoy la difusión y el uso de las nuevas tecnologías de la información, la comunicación y la recreación, que se agregan a la televisión, en particular Internet, ha disminuido bastante la lectura de textos impresos, sean libros o revistas de conocimientos científicos y técnicos, sean de otras producciones culturales, en particular las literarias, que han sido portadoras de ese ánimo humanístico que antes mencionaba. John Dewey alertó muy tempranamente en una de sus obras, *Libertad y Cultura*, sobre los riesgos de depender principalmente de los medios masivos de comunicación para estar informados, dado que en buena medida ellos generaban “una producción en masa de opinión”. Algo similar advertía antes Nietzsche, cuando en una de sus *Intempestivas* apuntó que “la opinión pública es el albergue de las perezas privadas”. Creo que nuestro quehacer no puede dejar de prestar atención a las posibles consecuencias de usos intensivos e irreflexivos de tales recursos tecnológicos; la educación requiere incorporar, disponer y usar los mismos con pertinencia, reflexividad y siempre en interacción con otras producciones culturales, científicas y técnicas que requieren del dominio oral y escrito del lenguaje compartido con los demás. Lenguaje común donde se asienta la intersubjetividad y la vida social misma.

12

Por todo lo expuesto, los treinta años de la Revista *Estudios* constituyen para mí un festejo de época. Por eso, también expreso mis deseos para que por medio de quienes asumen hoy la gesta de sostenerla y especialmente los profesores del Departamento de Estudios Generales del ITAM, se redoblen esfuerzos para llegar a las juventudes que se forman en el ITAM y en otras universidades del México y de nuestra América Latina.

a la escritura” y la 3, “La aparición de la imprenta”. También E. Garín, *La educación en Europa. 1400-1600. Problemas y Programas*, 1987, Barcelona, Crítica; por último, F. Rico, “Humanismo y Ética”, en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, 1988, Barcelona, Crítica, t. 1, pp. 507-40.

LA TRADICIÓN POÉTICA EN LA CULTURA DE LA VIGILANCIA

*Glenn Arbery**

RESUMEN: A partir del poema *El mirlo oscuro* de Thomas Hardy, el autor reflexiona sobre el vínculo entre la tradición poética, los Estados totalitarios y la tiranía del mercado. El ejemplo es la novela de Orwell, *1984*, cuyo régimen de vigilancia total no impide, sin embargo, la emergencia de lo poético: la poesía como forma de escape, como reducto de la libertad. La paradoja reside en que hoy apenas se lee poesía.



ABSTRACT: Through Thomas Hardy's poem, *The Blinded Bird*, the author reflects on the connection among poetic tradition, totalitarian states, and the tyranny of the market. The reference is Orwell's *1984*, in which the regime of total vigilance does not impede the emergence of poetry as an escape and a stronghold of freedom. Paradoxically, we hardly read poetry nowadays.

PALABRAS CLAVE: tradición poética, vigilancia, Estado totalitario, *1984*, Orwell, *El mirlo oscuro*, Hardy.

KEY WORDS: poetic tradition, vigilance, totalitarian state, *1984*, Orwell, *The Blinded Bird*, Hardy.

RECEPCIÓN: 5 de noviembre de 2013.

APROBACIÓN: 20 de mayo de 2014.

*Associate Professor of Humanities, Wyoming Catholic College.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA TRADICIÓN POÉTICA EN LA CULTURA DE LA VIGILANCIA*

I

Cuando Hardy escribió “The Darkling Thrush” en 1900, lo escribió para el momento, asumiendo que podía contar con la tradición precedente. Estaba plenamente consciente de la larga historia en la literatura inglesa de poemas sobre el canto de las aves; por ejemplo, el “cuco” de las lírica medieval; o las canciones de alondras en las obras de Shakespeare; “The Garden” de Andrew Marvell, de mediados del siglo XVII y, como ejemplo más destacado, “Ode to a Nightingale” de John Keats, poema de 1819 producto de un joven consciente de la muerte que se avecina, y al escuchar al ruiseñor “vaciar fuera el alma en tal éxtasis”, se identifica con el ave. De acuerdo con el poeta ruso Joseph Brodsky, en esta tradición el *pájaro* suele identificarse con el *poeta*. El título “The Darkling Thrush”, o “El mirlo oscuro”, ya está basado en la tradición poética. Brodsky, en su ensayo acerca de la utilización por parte de Robert Frost del poema de Hardy, escribe que el lenguaje poético “tiene un rancio linaje, y cada palabra llega plagada de alusiones y asociaciones”. Eso es particularmente cierto en la palabra “darkling”, que califica a “mirlo”. Aunque es una palabra inusual, los lectores de Hardy de tradición inglesa podrían reconocerla, recordando la “Oda a un ruiseñor” de Keats. La sexta estrofa de esta oda comienza: “Oscurecido escucho. De tiempo atrás, he estado medio ena-

* Traducción de Mauricio Sanders.

GLENN ARBERY

morado de la Muerte sencilla”.¹ El narrador de Keats está en la oscuridad mientras escucha al ruiseñor, que también canta “en lo oscuro”, oculto en las sombras del bosque. ¿Por qué Keats usa esta palabra? Es que ya ha leído a Milton, me parece, quien la usa en un pasaje clave del *Paraíso perdido*. En este pasaje, Milton lamenta su ceguera (ha perdido la vista por completo antes de comenzar el poema épico), pero trata de encontrar valor en la memoria de Homero y profetas ciegos del mundo clásico, como Tiresias. A pesar de la ceguera, compone su poesía, “Como el pájaro despierto / canta *oscuro* / y escondido en el refugio más umbroso / entona su nocturna tonada”.²

En el poema de Hardy, el narrador es un hombre de edad avanzada que, tarde en un día de invierno, se detiene ante una arboleda. En la naturaleza, todo ha muerto; el paisaje completo parece afilado, como un esqueleto cuya piel se restira sobre los huesos; el año parece tan enjuto y helado como él y la naturaleza parece reflejar su propia falta de fervor; entonces, escucha de pronto a un mirlo que canta alegremente, y la experiencia lo azora, llevándolo a esta meditación poética. He aquí el poema completo:³

Me detuve a la entrada de un bosquecillo
cuando la escarcha se hizo gris espectral
y los restos del invierno desolaron
el rostro demacrado del día.

¹“Darkling I listen; and, for many a time / I have been half in love with easeful Death”.

²“As the wakeful Bird / Sings *darkling* / and in shadiest Covert hid / Tunes her nocturnal Note”.

³Thomas Hardy, *The Darkling Thrush*, The Poetry Foundation (<http://www.poetryfoundation.org/poem/173590>): “I leant upon a coppice gate / When Frost was spectre-grey, / And Winter’s dregs made desolate / The weakening eye of day. / The tangled bine-stems scored the sky / Like strings of broken lyres, / And all mankind that haunted nigh / Had sought their household fires. // The land’s sharp features seemed to be / The Century’s corpse outleant, / His crypt the cloudy canopy, / The wind his death-lament. / The ancient pulse of germ and birth / Was shrunken hard and dry, / And every spirit upon earth / Seemed fervourless as I. // At once a voice arose among / The bleak twigs overhead / In a full-hearted evensong / Of joy illimited; / An aged thrush, frail, gaunt, and small, / In blast-beruffled plume, / Had chosen thus to fling his soul / Upon the growing gloom. // So little cause for carolings / Of such ecstatic sound / Was written on terrestrial things / Afar or nigh around, / That I could think there trembled through / His happy good-night air / Some blessed Hope, whereof he knew / And I was unaware”.

Los tallos de las trepadoras rayaban el cielo
como cuerdas de liras rotas
y el género humano todo, que cerca rondaba,
buscaba el calor de sus hogares.

Los afilados rasgos de la tierra parecían
el cadáver enjuto del siglo,
su cripta el cielo nublado,
el viento su lamento de muerte.
La antigua pulsión de germen y nacimiento
se encogió dura y seca,
y todo espíritu sobre la tierra
sin fervor parecía, como yo.

De pronto una voz se elevó
entre las sombrías ramas superiores
en un profundo himno de vísperas
de alegría ilimitada;
un viejo mirlo, frágil, delgado y pequeño,
con el plumaje herido por la ráfaga,
eligió lanzar así su alma
sobre la creciente tristeza.

Poco motivo pues para júbilos
de sonidos extáticos
escrito estaba en las cosas terrestres
cerca o lejos de aquí,
y pude pensar que ahí se estremecía
a través de su feliz canto de despedida
alguna bendita Esperanza, que él conocía
y que yo ignoraba.

En el poema de Hardy, el mirlo canta “en lo oscuro”; no obstante, la verdadera oscuridad viene de la penumbra creciente del mundo posterior a la Ilustración, donde falta la presencia divina y donde no hay razón para “cantar villancicos” de Navidad, ni natividad milagrosa, ni esperanza en la resurrección del “cadáver del Siglo”. Los lectores ingleses

GLENN ARBERY

del poema de Hardy podrán reconocer en él el metro usual de los himnos y villancicos navideños (versos alternados de ocho y seis sílabas, por ejemplo el famoso himno “Joy to the World”:⁴ “Joy to the world, the Lord is come:/Let earth receive her King”. Compárese esto con “Some blessed hope, wherof he knew,/And I was unaware”. No por accidente, *El mirlo oscuro* fue publicado el 29 de diciembre de 1900. Mira atrás hacia el siglo XIX, pero también hacia adelante en el siglo XX, como lo sugiere de manera irónica la “bendita esperanza” del pájaro. Resulta difícil no leer en el poema de Hardy un comentario oscuro acerca de lo que adivina. Parece anticipar que adelante no queda nada más que un mundo muerto cuya imaginaria llegará a cobrar realidad en *The Waste Land* de T. S. Eliot.

Para cualquiera que reflexione sobre el pasado desde nuestra perspectiva presente, desde un siglo de guerras mundiales, totalitarismo ideológico y exterminio masivo, la “alegría ilimitada” del mirlo parecería cruelmente irónica. El mirlo introduce al narrador, a pesar de éste, en la tradición poética del solaz en el canto de las aves; no obstante, el narrador mina el solaz al decir que “pudiera pensarse” (nótese el subjuntivo) que “alguna esperanza bendita” “tiembla” por medio del canto del ave. *No* afirma que sea *así*, lo piensa. Le atrae el hecho de que *parezca* ser esperanzador, porque se da cuenta de que no es sino casualidad; el hecho de que el pájaro cante es un accidente de la selección natural que, no obstante, lo azora y le hace cambiar de humor. Encuentra que el episodio alcanza para un poema, si bien no se rinde a la esperanza, pues no encuentra razón para ello.

Sin embargo, lo paradójico es que el poema no nos deja así, como el poeta bien lo sabe. A pesar de la “penumbra creciente”, el pájaro suelta para el mundo su “sonido extático”, como si en realidad supiera más que el narrador, o más de lo que sabe el propio poema con todo y su ironía, como si estuviera afirmando algo acerca del impulso poético por sí mismo. Por parafrasear a Pascal, acaso el poema tenga razones que la razón no entiende.

⁴“Gozo en el mundo / viene el Señor / que la Tierra reciba a su rey”.

II

La penumbra creciente que Hardy percibió se materializa en los Estados vigilantes del siglo XX, un sinnúmero de regímenes totalitarios que surgen a partir de lo que Nietzsche llamó “la muerte de Dios”. Por su naturaleza misma, el Estado totalitario trata de suplir con una ideología de su invención aquello a lo que Emily Dickinson llamó “el Todo ausente”, el significado que da sentido a todo. La ideología sirve para dar orden y sentido a un Estado; en un sentido utilitario, es *cierta* siempre y cuando todos la crean, por lo que los disidentes representan una amenaza extraordinaria, pues socavan la adherencia ideológica que está en la base misma del poder estatal. En ausencia de un Dios omnisciente, se hace imperativo supervisar a todos, para asegurarse de que no traicionan la ideología. Entonces el Estado se convierte en un dios inmanente cuyas exigencias de ortodoxia exceden por mucho a las de las religiones que viene a suplantarse; la tecnología permite a los observadores humanos ejercer poderes cuasi-divinos de vigilancia: en otras palabras, es la habilidad para traspasar desde lejos las fronteras limítrofes de la privacidad y la confidencialidad, de violarlas en secreto con extensiones de los sentidos, de forma que cualquier palabra o acción supuestamente privada pueda ser documentada y evaluada.

El uso de la vigilancia exige que aquellos a quienes se observa o escucha no sospechen que hay una presencia que se les oculta. No obstante, puesto que también tiene utilidad como medio de disuasión, también puede exigir que sea sabido que hay alguien que observa o puede observar. Nadie ha dado una visión más convincente de ambos tipos de vigilancia que George Orwell, en *1984*, la famosa novela distópica publicada poco después de la Segunda guerra mundial. En las primeras páginas Winston Smith, el protagonista, llega a su departamento después de un día de labores en el Ministerio de la Verdad, donde trabaja alterando notas y proyecciones de periódico, para que el registro del pasado se conforme con las necesidades políticas del momento. Al comenzar a subir la escalera, se encuentra con un afiche que retrata “un rostro enorme, de más de un metro de ancho: el rostro de un

GLENN ARBERY

hombre de cuarenta y cinco años más o menos, con un grueso bigote negro y facciones atractivas pero toscas... Era uno de esos retratos que fueron concebidos para seguirte con la mirada a donde quiera que te muevas. EL GRAN HERMANO TE OBSERVA, reza la leyenda debajo del rostro”.⁵ Al llegar a su departamento, de inmediato Winston escucha una voz que desde la telepantalla, “una placa metálica oblonga, como un espejo opaco, que formaba parte de la superficie de la pared derecha”,⁶ exhorta al público a unirse al Noveno Plan Trienal. A pesar de que puede controlarse el brillo de la pantalla, es imposible apagarla. Su función no es solo transmitir, sino también recibir. “Podrá detectar el más mínimo ruido que hiciera Winston por encima del más suave murmullo; más aún, mientras estuviera dentro del campo de visión dominado por la placa metálica, podría ser visto así como oído. No había modo de saber si eras observado en un momento cualquiera”.⁷

A no saber si se está siendo observado, Michel Foucault lo llamó el fenómeno del “panoptisimo”, término que deriva del Panóptico inventado por Jeremías Bentham: una prisión circular en el que hasta el último rincón de cada una de las celdas es visible desde una torre central. De acuerdo con Foucault, el propósito del panoptisimo es “inducir en el recluso un estado de visibilidad consciente y permanente que asegura el funcionamiento automático del poder, de forma tal que la vigilancia resulte permanente en sus efectos, si bien puede ser discontinua en la acción”.⁸ La novela de Orwell describe una sociedad sobre la cual se ejerce el influjo de esta vigilancia totalitaria de manera permanente. El verdadero crimen para el que se erige esta vigilancia es el *crimental*: la presencia en la mente de uno de pensamientos en contra del Partido, en especial el odio al Gran Hermano.

Sesenta y cinco años después de su publicación, *1984* sigue siendo el paradigma de la cultura de vigilancia. Por ejemplo, el novelista contemporáneo Cory Doctorow titula a su novela acerca de la cultura de los *hackers*, *Little Brother*, jugando evidentemente con una alusión

⁵ George Orwell, *1984*, 2004, New York, Penguin Modern Classics. Todas las citas son de esta edición.

⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 1995², New York, Vintage Books, trad. Alan Sheridan, p. 201.

al símbolo principal del Estado-celador de Orwell. La idea de una “cultura de vigilancia” ha surgido durante la última década, en buena medida a causa de la amenaza terrorista. Como se sabe, en junio de 2013 *The Guardian* publicó revelaciones acerca de cómo Verizon, una gran empresa de telecomunicaciones estadounidense, había estado proporcionando registros de millones de estadounidenses a la Agencia Nacional de Seguridad (NSA por sus siglas en inglés), debido a una orden judicial ultra secreta. Tomando como fuente a Edward Snowden, *The Guardian* reveló la manera en que la vigilancia se extendía también a otras áreas. No obstante, un año antes de que Snowden se acercara a *The Guardian* con esta información, un periodista llamado James Bamford escribió en *Wired Magazine* acerca de los peligros de las crecientes facultades de la NSA. Bamford se concentró en un nuevo complejo de la NSA, conocido como el Centro de Información de Utah, ubicado en Bluffdale, Utah; en esas instalaciones es posible almacenar un “iotabyte” de información, el equivalente a un millón de billones de páginas. En su artículo, Bamford no puede resistir bosquejar la analogía entre los mormones polígamos de Bluffdale, Utah, y el nuevo centro: “Más que Biblias, profetas y fieles, llenarán este templo servidores, expertos en inteligencia computacional y guardias armados. En vez de escuchar las palabras del cielo, los recién llegados estarán capturando, almacenando y analizando en secreto formidables cantidades de palabras e imágenes lanzadas a través de las redes mundiales de comunicación”.⁹ Hace poco tiempo, Maureen Dowd, columnista del *New York Times*, visitó Bluffdale; su reacción frente al Centro de Información puede servir como medida de los temores que, acerca de la privacidad y las libertades civiles, está causando esta clase de acopio irregular de información. Ella escribió el mes pasado: “Este complejo de edificios chaparros y feos es el símbolo espeluznante de las inescrupulosas indagaciones de la NSA en nuestras vidas”.¹⁰

Este sentimiento de indagación inescrupulosa en nuestra vida es lo que describe a la cultura de la vigilancia. No obstante, a diferencia

⁹James Bamford, “The NSA Is Building the Country’s Biggest Spy Center (Watch What You Say)”, *Wired.com*, Conde Nast Digital, 13 de marzo de 2012 (Web 16 de octubre de 2013).

¹⁰Maureen Dowd, “Creeping Cloud”, *Nytimes.com*, 29 de septiembre de 2013 (Web 16 de octubre de 2013).

GLENN ARBERY

de los ciudadanos de los Estados totalitarios, los estadounidenses no pasan el día preocupándose acerca de posibles actos de espionaje gubernamental. Parece faltar la ideología totalitaria, aunque algunos podrían decir que se muestra en ciertas manifestaciones de la corrección política; como quiera, pende la amenaza de abusos por parte del gobierno. Sin embargo, lo que quiero decir con “cultura de la vigilancia” tiene menos que ver con abusos cometidos que con un sentimiento creciente de estar expuesto a grandes fuerzas anónimas, a menudo a causa de nuestras decisiones. El mundo interconectado se ha convertido tanto en parte de nosotros que nos resulta difícil sentirnos completamente reales cuando el teléfono celular pierde la señal o internet se va en un apagón. Estamos acostumbrados a encontrarlo todo con rapidez; realizamos transacciones financieras por medio de la banca en línea; compramos ginseng en línea; bajamos películas y, por mera curiosidad, descubrimos en segundos cosas que, hace treinta años, hubieran necesitado de una visita a la biblioteca y horas de investigación. Nos hemos acostumbrado a una mente comunal, cuya base de conocimientos es amplia, y que siempre está *justo ahí*, como conciencia intoxicante, infinitamente variada, pasiva, adictivamente sumisa, que nos arrastra dentro de sí y se *convierte en nosotros*, en el sentido de que, a lo largo de muchas horas del día, *se convierte en nuestra conciencia*.

22

Como nos resulta familiar, nos revelamos ante esta red de información, en facebook, tuits, correos electrónicos, mensajes de texto, llamadas en teléfono celular. No obstante, no se trata únicamente de lo que deliberadamente revelamos: mientras estamos en línea, somos tan asociativos como cualquier paciente en el diván de Freud; somos curiosos e infinitamente distraídos. La historia de nuestro uso de internet demostrará el flujo mercurial de nuestros gustos e intereses, de más a menos. Siempre estamos más o menos conscientes de que este universo de intercambio, información y entretenimiento podría volverse contra nosotros de repente. Supongamos que deja de ser pasiva y dócil, que se convierte en una conciencia malévola que nos percibe singularmente. Por ejemplo, un *hacker* competente podría obtener acceso a todo lo que alguna vez hemos revelado sobre nosotros en línea. Obviamente, esta súper-conciencia que

nos contiene podría llegar a convertirse en la red de vigilancia que controla a Winston Smith.

En un sentido, ya nos está controlando. De diversas formas nos libera, puesto que tenemos mayor acceso a información, pero también nos hace más sumisos, más accesibles, involuntariamente dóciles, visibles, siempre *disponibles*, de modos que solían parece insospechables. Es un fenómeno sobre el cual es necesario reflexionar, porque se convierte en la metáfora contemporánea de la omnisciencia: de la misma manera en que la intención declarada de la Stasi es “saberlo todo”, el objetivo implícito de la era del internet es una transparencia universal en la que cada calle ha sido mapeada y digitalizada, se puede acceder en línea a cada libro o fotografía, todo el conocimiento está en los dedos de cualquiera y, al mismo tiempo, las preferencias personales de cada quien están compiladas y valuadas, con anuncios comerciales sintonizados con los contenidos de las búsquedas, adaptados al lugar y al usuario por medio de algoritmos. En la nueva novela distópica de Eggers, uno de los fundadores de El Círculo, una empresa semejante a Google con sede en California, expone las posibilidades a un neófito:

Pues mira, tú y yo sabemos que, si puedes controlar el flujo de información, entonces lo controlas todo. Puedes controlar casi todo lo que cualquiera ve y conoce. Si quieres enterrar un poco de información para siempre, en dos segundos lo hiciste. Si quieres provocar la ruina de cualquiera, te basta con cinco minutos de trabajo. ¿Cómo va a poder alguien rebelarse contra el Círculo, si controlan toda la información y el acceso a la información? Quieren que todo mundo tenga una cuenta en el Círculo y ya casi consiguen que sea ilegal no tenerla. ¿Entonces qué va a pasar? ¿Qué va a pasar cuando puedan controlar todas las búsquedas y tengan acceso total a todos los datos acerca de todas las personas? ¿Cuándo conozcan el más mínimo movimiento de todos? ¿Cuando todas las transacciones financieras, toda la información sobre salud y genética, todas las partes de la vida de uno, las buenas tanto como las malas, cuando toda palabra fluya a través del mismo canal?¹¹

¹¹ Dave Eggers, *The Circle*, 2013, New York, Alfred A. Knopf, p. 482.

GLENN ARBERY

En la visión de Egger, esta empresa gigantesca que innova incesantemente, cuyos empleados laboran en un enorme panóptico de vidrio, rápidamente se apodera de toda la información, contando con el entusiasta consentimiento de un público que no se percata de la amenaza que El Círculo representa. Los lemas de la compañía hacen eco a los de 1984. En el mundo del Gran hermano, “la Guerra es la Paz, la Libertad es la Esclavitud, la Ignorancia es la Fuerza”. En El Círculo, “los Secretos son Mentiras, Compartir es Cuidar y lo Privado es Robado”. Eggers percibe que, en el mundo de facebook, de alguna manera resulta anti-social resguardar la vida privada de la vista del público: las posibilidades de una nueva tiranía totalitaria no están demasiado lejos.

III

¿Cómo se relaciona la cultura de vigilancia con la tradición poética? Permítaseme volver al poema de Hardy pasando por una gran película alemana en la que la poesía desempeña un papel central, *Las vidas de otros*.¹² La trama se concentra en el capitán Gerd Wiesler, un agente de la Stasi maestro del interrogatorio, quien vigila a un dramaturgo y a su novia en Berlín Oriental, por insistencia de un alto funcionario del Partido comunista, el ministro Bruno Hempf. La acción está datada en los créditos iniciales. El primer cuadro de la película dice: “1984. Berlín Oriental. La glasnost aún no se vislumbra. La Stasi, policía secreta de Alemania del Este, mantiene bajo estrecha vigilancia a la población de la RDA.” De acuerdo con el segundo cuadro, el objetivo declarado de la Stasi es “saberlo todo”. El siguiente texto, impuesto sobre la primera imagen del film, un prisionero atado a quien se lleva a rastras por el pasillo de la cárcel central hacia un cuarto de interrogatorio, dice: “Noviembre de 1984”.

Por supuesto, la fecha reiterada alude literal e ineludiblemente a la novela de Orwell. A diferencia de Winston Smith, el capitán Wiesler trabaja para la policía secreta. Es un creyente fervoroso, un asceta sin

¹² Película de Florian Henckel von Donnersmarck, director, *Das Leben der Anderen*, protagonizada por Martina Gedeck, Sebastian Koch y Ulrich Mühe. Wiedemann & Berg Filmproduction, 2006.

sentido del humor que detesta a los enemigos del socialismo, pues cree firmemente en sus principios. A diferencia de sus cínicos supervisores, vive sin lujos en un feo departamento. Bajo las órdenes de su jefe, un viejo compañero de escuela en lucha constante por el poder, supervisa al grupo que instala, por todo el departamento del dramaturgo, el equipo de vigilancia (micrófonos en este caso). Mientras busca información que incrimine a Dreyman, el capitán Wiesler descubre que el ministro Hempf es quien realmente ha ordenado la vigilancia, y no porque Dreyman esté bajo sospecha de ser un enemigo del socialismo, sino porque desea a la novia de Dreyman, una famosa actriz. Mientras tanto, Wiesler descubre que Dreyman y su novia son dos personas que llevan vidas plenas e imaginativas, las cuales, poco a poco, él comienza a admirar. La noche que festejan el cumpleaños 40 de Dreyman, escucha a un dramaturgo proscrito mencionar que está leyendo a Brecht. Uno o dos días después, Wiesler se introduce al departamento de Dreyman y roba el libro. La escena de Wiesler leyendo a Brecht, solo en su apartamento, es el punto de inflexión de la película. Precisamente porque no se trata de un poema político, parece resonar con mayor fuerza en Wiesler, como si ni siquiera sospechara de la existencia del orden de la belleza que se abre frente a él. Comienza entonces a proteger a Dreyman hasta donde le es posible e interviene para mantenerlo a salvo, a pesar de los costos para su propia carrera.

Más que cualquier otro comentarista de Orwell, el guionista y director Florian Henckerl von Donnersmarck ha comprendido la importancia central de la tradición poética en el mundo del Gran Hermano; o mejor dicho, la necesidad de suprimir tal tradición que tiene una organización totalitaria. Percy Bysshe Shelley lo expresó memorablemente: “La poesía es una espada de rayo siempre desenvainada, pues consumiría la vaina donde se guarda”. En 1984, el Partido sabe que la poesía destruirá cualquier vaina que pretenda utilizar, así que simplemente se deshace de aquello que constituye la poesía. Winston trabaja con un hombre llamado Ampleforth, “una criatura soñadora, mansa e incompetente [...] con orejas muy peludas y un talento sorprendente para malabarear rimas y pies”. Ampleforth trabaja en el Departamento de

GLENN ARBERY

Registro del Ministerio de la Verdad, donde produce “versiones embrolladas (les llamaban textos definitivos) de poemas que se habían vuelto ofensivos ideológicamente pero que, por alguna razón, debían ser conservados en las antologías”.¹³ Con el paso del tiempo, Ampleforth termina en el temido Ministerio del Amor porque no puede encontrar nada que rime con “Dios” en un poema de Rudyard Kipling. Otro colega de nombre Syme es experto en nuevahabla, el lenguaje desmantelado, de utilidad práctica, que vino a reemplazar al inglés cotidiano. Su único propósito es “reducir el horizonte del pensamiento” para llegar a “hacer literalmente imposible el crimental”.¹⁴ En palabras de Syme, “la Revolución estará completa cuando la lengua sea perfecta”.¹⁵ Cuando eso haya sucedido, “toda la literatura del pasado habrá sido destruida. Chaucer, Shakespeare, Milton, Byron existirán únicamente en nuevahabla, transformándose no solamente en algo diferente, sino en algo opuesto a lo que alguna vez fueron”.¹⁶

Ni por un momento se ha pensado en abolir el entretenimiento en Oceanía. Una de las principales facultades del Ministerio de la Verdad consiste en “proporcionar a los ciudadanos de Oceanía periódicos, películas, libros de texto, programas para la telepantalla, obras de teatro, novelas, con todas las formas imaginables de información, conocimiento o diversión”. Una larga cadena de departamentos produce entretenimiento proletario: “periódicos llenos de basura, con prácticamente nada excepto deportes, crímenes y astrología, noveluchas sensacionalistas, películas que escurren sexo, canciones sentimentales que se componían por entero por medios mecánicos, en una especie de caleidoscopio llamado el versificador”.¹⁷ En otras palabras, la industria del entretenimiento sirve a los fines del Partido, al impedir que todo lo que fomente el crimental pueda alcanzar a los miembros del Partido y al mantener a los proles, a quienes Syme considera menos que humanos, idiotizados con chatarra. Al parecer, el peligro verdadero yace en la

26

¹³ Orwell, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

poesía inadulterada e intacta: la visión de la vida de poetas como Chaucer, Shakespeare, Milton y Byron.

Una vez que Winston ha aceptado sin ambages su crimental, a sabiendas de que lo conducirá a la tortura y la muerte en el Ministerio del Amor, tiene un sueño, en el que ve a la joven que ama desnudarse de sus ropas:

Lo que más lo abrumó en ese instante fue admirar el gesto con el cual ella se deshizo de sus ropas. Con gracia pero con descuido, pareció aniquilar toda una cultura, todo un sistema de pensamiento, como si el Gran Hermano, el Partido y la Policía del Pensamiento pudieran ser anonadados con un espléndido movimiento del brazo y no más. Ese también era un gesto que pertenecía a los tiempos antiguos. Winston se despertó con la palabra “Shakespeare” en la boca.¹⁸

Orwell podría haber escrito que Winston se despertó “con el nombre de Shakespeare en los labios”; no obstante, escribió “la palabra Shakespeare”, lo cual prepara al lector para el entusiasta comentario de Syme: “Qué cosa tan hermosa es la destrucción de las palabras”. Winston reconoce que la tragedia “pertenecía a un tiempo remoto, un tiempo en el que todavía existían privacidad, amor y amistad, cuando los miembros de una familia se sostenían mutuamente sin necesidad de conocer la razón”.¹⁹ No es necesario decir que, en nuevahabla, no existe la *palabra* “Shakespeare”, lo cual implica que, incluso como posibilidad, han desaparecido todas las variedades poéticas de la tragedia humana: Macbeth al conocer la noticia del suicidio de su esposa; Hamlet en el cementerio con el cráneo de Yorick; el viejo Lear cargando el cuerpo de Cordelia. Por supuesto, al desaparecer la tragedia también la comedia lo hace.

Para Orwell, la poesía es importante porque enmienda o remedia las ambiciones del Estado vigilante, que todo lo reduce y estandariza. Quizá no resulte paradójico que, en el siglo pasado, donde más seriamente se consideraba a la poesía fuera bajo regímenes opresores (la Unión

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

GLENN ARBERY

Soviética, Checoslovaquia y Polonia, entre otros) donde la vigilancia y la censura prevalecían. Seamus Heaney, ganador del premio Nobel, escribió con elocuencia acerca de lo que llama “enmiendas de la poesía” en tales regímenes. No obstante, en las democracias contemporáneas, donde no se suprime ningún lenguaje sino el “discurso de odio”, y donde domina el mercado, resulta difícil imaginar cuán importante solía ser la poesía. Hay que forzar la imaginación histórica para ver cómo fue que el poeta inglés Shelley pudo haber aseverado, en 1821, que los poetas son los “legisladores indiscutidos del mundo.” En la esfera pública, ¿quién buscaría sabiduría en Shakespeare, como lo hizo Abraham Lincoln?

Si ampliamos el significado de poesía o *poiesis*, de forma que incluya novelas, programas de televisión y películas (cualquier medio de entretenimiento que use de forma imaginativa la narración), tiene entonces una función más preponderante que nunca. No obstante, la poesía en el sentido más restringido casi no tiene lugar, ni siquiera en las vidas de los más educados. El presidente puede citar a un poeta en su discurso inaugural, usualmente a causa del origen étnico o las preferencias sexuales del poeta; sin embargo, la poesía por sí misma rara vez es memorable. Un puñado de poetas como Heaney dejan huella en la cultura general, pero casi siempre se debe a que las tensiones políticas les proporcionan el contexto en el caso de Heaney, su estrecha relación con los disturbios en Irlanda del Norte durante los 1970. La mayoría de los poetas escribe en la oscuridad, para un público reducido, a menudo otros poetas; aunque nadie les discute nada, no tienen que preocuparse por ser legisladores del mundo; es más, a menudo carecen por completo de sentido de responsabilidad pública.

Para el mercado, la poesía no es más que otro bien de consumo; por si fuera poco, como bien no es muy deseado. En mayo del 2013, Salt, una editorial británica, discontinuó su colección de libros de poetas individuales. “El año pasado vimos descender las ventas [de antologías de un mismo autor] en 25%”, dijo el director, “y nuestras ventas se han reducido a la mitad durante los últimos cinco años. Simplemente no es viable seguir haciéndolos sin financiamiento”. En otras palabras, para

los consumidores la poesía no es suficientemente importante como para pagar por ella. En el mercado, donde virtualmente es posible decirlo todo, donde nada queda restringido, el lenguaje de la poesía no tiene valor económico. Una extraña semejanza parece dibujarse entre el estado totalitario del Gran Hermano y un mercado ahído de entretenimiento, que llega a neutralizar la tradición poética por medio de su indiferencia.

No es que la tradición poética no esté disponible, pues se encuentra hasta poesía que podría iluminar nuestras actuales circunstancias. La tradición poética está directamente al alcance. Basta con buscar en línea un verso, incluso una frase, y se obtienen docenas de resultados. Resulta sencillamente difícil imaginar cómo es que, en un mundo saturado de conectividad, alguien puede encontrar razones para buscar los placeres peculiares de la poesía, teniendo tantas opciones a la mano. ¿Por qué un moderno Winston (conectado, en línea siempre, eternamente entretenido) podría querer leerla o escucharla? ¿Cómo la haría suya? En 1984, Winston utiliza un estrecho cuarto de su apartamento porque es el único reducto dónde puede “quedar fuera del alcance de la telepantalla”. En el primer capítulo del libro, se sienta ahí a escribir su diario, acto que ya es considerado criminal. “De pronto se le ocurrió preguntarse para quién estaba escribiendo el diario. Para el futuro, para los que no nacen todavía, decidió”.²⁰ Llama mi atención la semejanza con un pasaje del ensayo de Seamus Heaney titulado “The Government of the Tongue”, en el que describe a un escritor ruso “en la cúspide del terror de Stalin [quien] solía sellar y preservar sus manuscritos dentro de frascos que enterraba en el jardín durante la noche.” Escribe Heaney que “todo estaba ahí, sugiriendo el poder curativo del arte, de conservar la bondad, y su atractivo incontestable para el ‘lector de la posteridad’”.²¹

Winston no tiene frascos vacíos y duda de la existencia de un futuro que tenga sentido, pero el impulso de escribir en su diario —este pequeño pero crucial hurtarse al control del Gran Hermano— es

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹ Seamus Heaney, “The Government of the Tongue”, *The Government of the Tongue: Selected Prose 1978-1987*, 1988, Nueva York, The Noonday Press, p. 97.

GLENN ARBERY

uno esencialmente poético; sin saber bien a bien qué quiere busca, en palabras de Heaney “la vitalidad e indiferencia de la poesía lírica”.

Cuando Winston sostiene su primer encuentro romántico con su novia Julia, salen muchos kilómetros de Londres para llegar a un lugar en el bosque. Durante la tarde, se desalientan ante su inadecuación y salen a dar un paseo. Justo delante de ellos, a unos pocos metros de distancia, un mirlo se posa sobre una rama:

Estaba en el sol y ellos en la sombra. Abrió las alas y luego las volvió a plegar cuidadosamente, inclinó la cabeza por un segundo, como gesto de obediencia al sol, y entonces dejó salir un torrente de canto. En el silencio de la tarde el volumen del sonido los dejó atónitos. Winston y Julia se abrazaron apretadamente, fascinados. La música siguió y siguió, minuto tras minuto, con variaciones sorprendentes que jamás se repetían, como si el ave estuviera haciendo alarde deliberado de su virtuosismo. Winston lo admiraba con vaga reverencia. ¿Para quién estaba cantando el pájaro? ¿Qué le llevaba a posarse a la orilla de un bosque solitario para soltar su canto en la nada?²²

30 | Nótese que su pregunta repite en esencia lo que se ha preguntado en esencia en su diario: ¿para quién o por qué lo escribe? Lo que hace el pájaro es darle lecciones de alegría. No piensa en el futuro. Tan adoctrinado está Winston por el Partido que lo primero que imagina es que el canto del ave ha sido captado por un micrófono oculto, al otro lado del cual “un hombre pequeño con apariencia de escarabajo estaba escuchando”;²³ muy pronto sus sospechas se desvanecen: “gradualmente la inundación de música ahuyentó todas las especulaciones de su mente. Pareció como si fuera una especie de materia líquida que le derramaban encima y se mezclaba con la luz del sol que se filtraba entre las hojas. Dejó de pensar y comenzó a sentir”.²⁴ Este momento marca su primera experiencia con la poesía, a pesar de que no necesariamente lo reconoce como tal: es meramente lírica en, para decirlo como Heaney, “el deleite de su propia inventiva, su placentera tensión”.²⁵

²² Orwell, *op. cit.*, p. 126.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibid.*, p. 126-7.

²⁵ Heaney, *op. cit.*, p. 53.

Aunque pudiera parecer mera coincidencia que Orwell haga que Winston y Julia escuchen un mirlo, lo cierto es que de forma compleja y deliberada está invocando a la tradición poética que el Partido de la novela ha alterado hasta la inexistencia. Si conocemos *The Darkling Thrush* de Hardy, entonces resulta evidente que Orwell alude al poema. Winston y Julia prácticamente replican la vivencia del narrador de Hardy, al experimentar un mundo sin esperanza que de pronto se ve interrumpido por el canto de un mirlo; a partir de aquí, las relaciones y referencias comienzan a multiplicarse. Nótese que Winston y Julia están “en la sombra”, mientras que el pájaro está en la luz. En otras palabras, *son* oscuros, como Keats y Milton, en la oscuridad de una época deshumanizante, de un régimen absolutamente opresivo.

¿Qué pretende Orwell con esta alusión? Si conocemos a Hardy, ya sospechamos que la promesa de esperanza del pájaro es aparente. La cosmovisión de Hardy tiene fama de pesimista. En sus novelas y poemas, el destino humano está dominado por la “tosca casualidad”, un mero accidente que se produce a través del tiempo. Irónicamente, sus mejores novelas tienen un plan bellamente trágico. Las cosas terribles que le suceden a sus héroes y heroínas se desarrollan con perfecta inevitabilidad a partir de las más brillantes esperanzas y los más valerosos empeños por volver a comenzar. Se lee a Hardy con una extraña duplicidad: es casi como si el oscuro pesimismo de su visión le diera una libertad irónica para cumplir a cabalidad con la belleza, así como la desolación desesperada de “The Darkling Thrush” hace que la “alegría ilimitada” del canto del mirlo sea más vívida, al mismo tiempo que socava la esperanza por medio de la ironía.

En otras palabras, cualquiera que conozca la alusión sabe ya que Winston comete una tontería al creer en la “bendita Esperanza” que parece prometer el pájaro al cantar; de hecho, Winston mismo sabe que la esperanza es tonta, pero no le importa. El efecto del canto del pájaro es conducirlo a cometer numerosos crímenes contra el Partido, crímenes que lo llevan a verse atrapado por la red de vigilancia, y después a ser torturado y a un lavado total de cerebro. No obstante, también hay una ironía que apunta hacia lo alto, pues la alegría gratuita del canto, por su

GLENN ARBERY

sola existencia, cancela de antemano al Gran Hermano, al Partido y al resto del aparato estatal. El escucha se transforma en el poeta al convertirse en el pájaro que deja escapar el canto en un raptó de esperanza ciega. No puede resultar más deliberado que Orwell utilice esta ave en particular para el despertar de Winston. Evidentemente, recuerda a Hardy, pero mediante Hardy, también a Keats, a Milton, a Homero y a una visión del espíritu humano que resulta completamente amenazante para cualquier totalitarismo, sea el Estado guardián como tal, sea la economía total, en la que el individuo se convierte en mero receptor e instrumento de la cultura consumista.

La poesía siempre advierte contra el mismo peligro: la reducción del hombre a una versión disminuida y utilitaria de su ser, a ser parte de una totalidad, meramente una función para el Estado o para la economía. La poesía hace pedazos este mundo totalizador; lo desmiembra y desgarrá, como el canto del mirlo desgarrá con su “sonido extático” el mundo desolado del poema de Hardy. En este sentido, la poesía tiene una *congruencia filosa*, una forma nítidamente percibida, cuya sola existencia hace imposible cumplir la ambición “de saberlo todo”, por medio de su belleza repentina y de su atractivo para las profundidades desconocidas de nuestra naturaleza espiritual. Utiliza el lenguaje corriente, pero también arranca a las palabras de su uso habitual, al permitirles que resuenen plenamente e invoquen su pasado. No es información, sino la experiencia del lenguaje en complejo juego de evocaciones.

Aunque el sueño de un mundo transparente de vigilancia total sugiere la conquista final de la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana, la poesía en su naturaleza más íntima se resiste a ser conquistada; es profundamente mimética, esto es, está urgida de hacerle justicia al ser, de revelar toda su complejidad y su misterio. No trata de saberlo todo conscientemente; antes bien, prospera en aquello que John Keats llamó la capacidad para estar en “incertidumbres, dudas, misterios, sin irritarse al perseguir hechos o razones”. El lenguaje poético genuino destila y rehace la percepción. He aquí lo que dice Joseph Brodsky acerca de “Come In”, poema de Robert Frost que también habla de un mirlo y alude a Hardy: “Quisiera urgirles a poner mucha atención a cada una de sus letras y cesuras, pues trata acerca de un pájaro, y los trinos del pájaro son cuestión de pausas y, si se quiere, caracteres. Al ser predo-

minantemente monosilábico, el inglés es muy apto para esta [mímesis] y, cuanto más corto el pie, mayor la presión sobre cada letra, cada cesura, cada coma.” Pienso en pausas y trinos, en el fluir de diversos tonos, en la tercera estrofa de Hardy:

De pronto una voz se elevó
entre las sombrías ramas superiores
en un profundo himno de vísperas
de alegría ilimitada;
un viejo mirlo, frágil, delgado y pequeño,
con el plumaje herido por la ráfaga,
eligió lanzar así su alma
sobre la creciente tristeza.

Este es un lenguaje en el cual el sonido de cada pausa, vocal y consonante es parte del significado mimético.

Si la cultura de la vigilancia se trata de atrapar todo el pensamiento, de poseer todos los secretos, de controlar todas las comunicaciones, la poesía se trata de atender a un lenguaje tan concentrado que desafía la captura a cada momento y mantiene una sorprendente frescura durante siglos. Pienso en los poemas rusos enterrados en frascos de vidrio. Más aún, pienso en el Salmo 137, que paradójicamente se niega a compartir su poesía con los captores, pues solo la quieren como entretenimiento:

Junto a los ríos de Babilonia,
allí nos sentábamos, y aun llorábamos,
acordándonos de Sion.

Sobre los sauces en medio de ella
colgamos nuestras arpas.
Y los que nos habían llevado cautivos nos pedían que cantásemos,
y los que nos habían desolado nos pedían alegría, diciendo:
Cantadnos algunos de los cánticos de Sion.

¿Cómo cantaremos cántico de Jehová
en tierra de extraños?²⁶

²⁶Sal 137, 1-4, trad. Reina Valera.

GLENN ARBERY

Aunque el salmo mismo es “cántico de Jehová en tierra de extraños”, no es un canto que pueda ser utilizado por los captosres. Tampoco es el canto del mirlo ni el del ruiseñor. Pienso que tampoco es la lírica de un poeta que canta en la oscuridad de la historia y registra una “Esperanza sagrada” en la naturaleza misma de las cosas, aunque no pueda sentirse esperanzado.

THOMAS PIKETTY PARA MÉXICO

*Miguel del Castillo**

RESUMEN: Se analizan las principales ideas del libro *El capital en el siglo XXI* de Thomas Piketty: las fuerzas que inciden en la desigualdad de la riqueza y el ingreso; la primera ley del capitalismo y el aumento en la proporción del capital en la economía; la segunda ley del capitalismo y el aumento en la proporción de riqueza respecto al ingreso nacional; la desigualdad en los ingresos del trabajo y del capital; el cambio en la composición de la riqueza y las recomendaciones del autor para salvar la globalización y el sistema de mercado de los problemas sociales y políticos que la inequidad ha producido. Se confrontan estas ideas con México. Se concluye que el libro de Piketty puede ayudar a diseñar un mejor futuro para México, siempre y cuando nos atrevamos a pensar diferente.



ABSTRACT: In this article, we will analyze the main ideas from Thomas Piketty's book, *Capital in the Twenty-First Century*. They consist of the following: the elements causing inequality in wealth and income, the first law of capitalism and the increase of the proportion of capital in the economy, the second law of capitalism and the increase in the proportion of wealth with respect to national income, the inequalities in the division of income of labor and capital, and the changing forms of wealth. Moreover, the author gives recommendations to save both globalization and the market economy from the social and political problems brought on by inequality. All these ideas are contrasted with the Mexican economy and it is concluded that Piketty's contributions are helpful to devise a better future for our country, as long as we dare to think differently.

PALABRAS CLAVE: Thomas Piketty, riqueza, desigualdad, cuentas nacionales, coeficiente de Gini, globalización.

KEY WORDS: Thomas Piketty, wealth, inequality, national accounts, Gini coefficient, globalization.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 23 de junio de 2014.
APROBACIÓN: 4 de julio de 2014.

THOMAS PIKETTY PARA MÉXICO

Introducción

El libro de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*,¹ merece una lectura cuidadosa. Los malos entendidos en torno al autor se deben, a mi manera de ver, a lecturas parciales, así como a la proliferación de reseñas elaboradas con base en otras reseñas;² por ejemplo, afirmar que Piketty es el “moderno Marx”.³ Una lectura completa su libro demuestra que Piketty está lejos de serlo. El propio autor confiesa, en las primeras páginas del libro, formar parte de una generación que no siente nostalgia por la Unión Soviética y que ha sido vacunada contra la retórica anti-capitalista. Y agrega: “No tengo ningún interés en la denuncia de la desigualdad o el capitalismo en sí, sobre todo porque las desigualdades sociales no son en sí mismas un problema, siempre y cuando estén justificadas, es decir, ‘fundadas sólo en la utilidad común’”.⁴

37

¹ Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, 2014, Cambridge (MA), Harvard University Press, The Belknap Press, traducción del francés al inglés de Arthur Goldhammer.

² Cfr. Jorge Castañeda, “El impuesto de Piketty”, *Reforma*, jueves 29 de mayo del 2014. En este artículo Jorge Castañeda, increíblemente, comienza afirmando “No he leído aún el libro de Thomas Piketty...”.

³ Cfr. “A modern Marx” y “Bigger than Marx” en revista *The Economist*, 3 de mayo del 2014, p. 13, 14 y 67.

⁴ *Ibidem*, p. 31. La cita en inglés dice: “I have no interest in denouncing inequality or capitalism per se, especially since social inequalities are not in themselves a problem as long as they are justified, that is, ‘founded only upon common utility’”.

MIGUEL DEL CASTILLO

Y más delante, en el capítulo uno, afirma: “Para que quede claro, mi propósito aquí no es defender la causa de los trabajadores contra los propietarios, sino tener una visión de la realidad lo más clara posible”.⁵ Frases que difícilmente pronunciaría un marxista.

En una entrevista realizada por Isaac Chotiner, director ejecutivo de la revista *New Republic*, Piketty deja en claro la cuestión. En un momento, Chotiner pregunta: “¿puedes hablar un poco sobre el efecto de Marx en tu pensamiento y cómo empezaste a leerlo?” Ante lo cual, un poco sorprendido, Piketty contesta: “¿Marx?” y a continuación agrega, “yo nunca conseguí leerlo realmente. Quiero decir que yo no sé si usted ha tratado de leerlo. ¿Ha probado?”. Piketty concluye “el *Manifiesto Comunista* de 1848 es una pieza corta y fuerte. *Das Kapital*, creo, es muy difícil de leer y para mí no fue muy influyente”.⁶

El libro, pienso, debe ser leído y estudiado porque tiene muchas enseñanzas y reflexiones para nuestro país; por ejemplo, la mayoría de los estudiosos de la desigualdad en México concluyen o parten del hecho de que en nuestro país la desigualdad ha permanecido estable. Incluso algunos se han atrevido a afirmar que ha bajado.⁷ Tesis difíciles de sostener después de haber leído la obra de Piketty.

38 | Por ello, hemos decidido presentar a continuación un análisis de las principales ideas del autor de este libro, acompañadas de una reflexión con base en estadísticas, cuando sea posible, para México.

⁵ *Ibidem*, p. 40: “To be clear, my purpose here is not to plead the case of workers against owners but rather to gain as clear as possible a view of reality”.

⁶ Isaac Chotiner, “Thomas Piketty: I Don’t Care for Marx. An interview with the left’s rock star economist”, *New Republic*, 5 de mayo 2014: “IC: Can you talk a little bit about the effect of Marx on your thinking and how you came to start reading him? TP: Marx? IC: Yeah. TP: I never managed really to read it. I mean I don’t know if you’ve tried to read it. Have you tried? IC: Some of his essays, but not the economics work. TP: *The Communist Manifesto* of 1848 is a short and strong piece. *Das Kapital*, I think, is very difficult to read and for me it was not very influential”.

⁷ Cfr. Fernando Cortés, *Medio siglo de desigualdad en el ingreso en México*, presentado en el Seminario “Las desigualdades y el progreso en México: enfoques, dimensiones y medición”, COLMEX/INEGI, México D.F., 20 y 21 de marzo de 2013; Gerardo Esquivel, Nora Lustig and John Scott, *A Decade of Falling Inequality in Mexico: Market Forces or State Action?*, 2012, Bureau for Development Policy Poverty Group, United Nations Development Programme; y Miguel Székely, *Pobreza y desigualdad en México entre 1950 y el 2004*, 2005, México, Secretaría de Desarrollo Social, .

Fuerzas de convergencia y divergencia

De acuerdo con Piketty, su estudio presenta dos resultados principales.⁸ Primero, nos invita a ser cautelosos ante cualquier determinismo económico, al hablar de la desigualdad en la riqueza y en los ingresos. Reconoce que la historia de la desigualdad económica ha sido siempre profundamente política, es decir, moldeada por el poder de los actores económicos, sociales y políticos. Por ejemplo, para el autor, el incremento en la desigualdad económica a partir de 1980 ha tenido como causa el cambio en las políticas, en especial de aquellas relacionadas con impuestos y finanzas.

El segundo resultado emerge y forma parte del eje de análisis principal del libro; según Piketty, la dinámica de la distribución de la riqueza revela dos poderosos mecanismos. Uno de convergencia y otro de divergencia.

Las principales fuerzas de convergencia son la difusión del conocimiento y la inversión en educación (habilidades y adiestramiento); ambas tienden a disminuir la desigualdad en la sociedad. Piketty reconoce que la ley de la oferta y la demanda, así como la movilidad del capital y la fuerza de trabajo que de ahí se deriva, tienden a la convergencia. No obstante, afirma que su influencia es menos poderosa y sus implicaciones son ambiguas y contradictorias, a diferencia del conocimiento y la educación. Si bien el proceso de convergencia se apoya en mecanismos de mercado (apertura de fronteras para el comercio, no para el capital), la difusión y el intercambio del conocimiento son un bien público por excelencia.

⁸ La investigación de Piketty tiene como soporte registros históricos sobre impuestos al ingreso y a la propiedad, e información de las cuentas nacionales, para Francia, Reino Unido, Alemania y Estados Unidos, así como la base *World Top Income Database* (<http://topincomes.g-mond.parisschoolofeconomics.eu/>). Incluye sólo a estos países en su investigación porque son los únicos con datos históricos confiables. El caso de Francia es de especial importancia para el autor porque ha terminado su transición demográfica. La estructura de la inequidad es muy diferente en un país con crecimiento demográfico alto. Por ejemplo, en un país con crecimiento de población el factor de la herencia es menos importante; en el caso de los Estados Unidos no ha jugado un papel relevante; el caso francés es más pertinente para entender el futuro.

MIGUEL DEL CASTILLO

Para Piketty son ilusas tanto la hipótesis del crecimiento del capital humano, como la idea del cambio de la lucha de clases a la lucha entre generaciones. La primera afirma que la racionalidad tecnológica conduce automáticamente al triunfo del capital humano sobre el financiero; la segunda sugiere que la lucha de clases es ahora entre generaciones, los jóvenes contra los adultos y viejos. Como todos transitamos por estas etapas de la vida, esta lucha es más suave; sin embargo, Piketty no encuentra evidencia empírica que las soporte. No ha aumentado la proporción del ingreso por trabajo en el ingreso nacional y la desigualdad en la riqueza existe, principalmente, al interior de las generaciones. Estos dos aspectos se observan de igual manera en México.

Para Piketty, en el largo plazo, la principal fuerza a favor de la igualdad es la difusión del conocimiento y las habilidades. No obstante, esta fuerza puede ser retada y derrotada por aquellas que operan en sentido inverso. Es claro que una inversión inadecuada en capacitación puede excluir a grupos sociales enteros de los beneficios del crecimiento económico; además, este crecimiento puede dañar a unos y beneficiar a otros (como por ejemplo en China). En síntesis,

40

la principal fuerza de convergencia, la difusión del conocimiento, es sólo en parte natural y espontánea. Además, depende en gran medida de las políticas educativas, acceso a la formación y a la adquisición de las habilidades adecuadas, e instituciones asociadas.⁹

No creo que en México la reforma educativa, cuyo propósito ha sido más laboral, genere una enseñanza que permita a los conocimientos ser una fuerza de convergencia.

Las fuerzas de divergencia son dos: a) los que perciben ingresos altos se separan rápidamente del resto; y, b) el aumento en la acumulación y la concentración de riqueza, cuando el crecimiento económico es bajo y las ganancias de capital son altas; esta segunda fuerza es para Piketty mucho más desestabilizadora que la primera.

⁹Piketty, *op. cit.*, p. 22: "In short, the principal force for convergence, the diffusion of knowledge, is only partly natural and spontaneous. It also depends in large part on educational policies, access to training and to the acquisition of appropriate skills, and associated institutions".

Las fuerzas de divergencia las explica a partir de las leyes fundamentales del capitalismo; para comprenderlas debemos primero entender la contabilidad nacional que llevan los países en lo que se conoce como Sistema de Cuentas Nacionales.

El Sistema de Cuentas Nacionales

Piketty nos presenta en su texto una breve historia del Sistema de Cuentas Nacionales, cuyo antecedente fueron los primeros cálculos de los economistas con el interés de estimar la riqueza, principalmente de la tierra, en los siglos XVII y XVIII.¹⁰ El propósito era establecer un adecuado sistema de impuestos, que terminara con los privilegios de la nobleza.

Después de la Segunda guerra mundial, las oficinas gubernamentales se encargaron de compilar y publicar el producto interno bruto y el ingreso nacional; la riqueza se encontraba en niveles muy bajos, por ello pasó a segundo plano. El propósito cambió. Había que terminar con la depresión y organizar bien los asuntos económicos.

A finales del siglo XX y principio del XXI el interés en medir la riqueza ha regresado. El capitalismo financiero, nos dice Piketty, no podría ser analizado adecuadamente con las herramientas de los años anteriores. Las cuentas nacionales son el reflejo de la época. En palabras del autor:

Una de las conclusiones que se destaca en esta breve historia de la contabilidad nacional es: las cuentas nacionales son una construcción social en perpetua evolución. Siempre reflejan las preocupaciones de la época en que fueron concebidas.¹¹

Uno de los conceptos presente en las cuentas nacionales que utiliza Piketty en sus fórmulas es el ingreso nacional. Para comprenderlo conviene recordar qué es el producto interno bruto (PIB). El PIB es la suma del valor de mercado de todos los bienes y servicios que se producen

¹⁰ William Petty y Gregory King en Inglaterra; Pierre la Pesant y Sébastien Le Prestre en Francia, en el siglo XVII. Antonio Lavoisier, en Francia, en el siglo XVIII.

¹¹ Piketty, *op.cit.*, p. 58: "One conclusion stands out in this brief history of national accounting: national accounts are a social construct in perpetual evolution. They always reflect the preoccupations of the era when they were conceived".

MIGUEL DEL CASTILLO

en una nación, en un momento determinado. Su crecimiento o decrecimiento (en términos reales, es decir, descontando el incremento en los precios), nos indica si la economía crece o está en recesión.

La producción de los bienes y servicios genera ganancias para las empresas, remuneraciones para los hogares, impuestos para el gobierno, ingresos para las asociaciones sin fines de lucro y dividendos para los extranjeros que operan en el país.

Para obtener el ingreso nacional debemos restar al PIB la depreciación de la maquinaria y los equipos (consumo de capital fijo), que si bien genera valor, no representa un ingreso para ninguno de los actores de la economía. De igual manera, se requiere restar las ganancias que obtienen en el país los extranjeros y sumar los ingresos que obtienen fuera del país los ciudadanos.

En el año 2012, de acuerdo a los cálculos de Piketty,¹² el ingreso nacional promedio mensual de cada habitante del mundo fue de 760 euros (cerca de 13,000 pesos al mes). Los países de la Unión Europea tienen un nivel por arriba de este promedio (2.6 veces más que el promedio mundial), al igual que Estados Unidos y Canadá (4 veces más). En cambio, cada poblador del África Subsahariana recibe en promedio tan sólo 150 euros al mes (menos del 20% del promedio mundial). A pesar de los avances, China e India siguen por debajo del promedio mundial, con 580 y 240 euros, respectivamente. En síntesis, para Piketty la inequidad mundial fluctúa de regiones con ingresos mensuales por persona de 150-250 euros al mes, a regiones con un ingreso promedio de 2,500-3,000 euros al mes.

42

En México, el ingreso nacional fue de 13.5 billones de pesos, es decir, cada habitante recibió en promedio 9,600 pesos al mes de ingreso nacional (550 euros), monto que representa el 75% de la media mundial (ver cuadro 1).

¹²Piketty obtuvo el ingreso nacional para cada país aplicando una depreciación del 10% al producto interno bruto. Es decir, no tomó en cuenta el saldo de flujos con el extranjero. Además, el autor reconoce que las cifras tienen un margen de error importante, ya que se expresan en euros PPA (paridad de poder adquisitivo), es decir, ajustadas al poder de compra de los habitantes de cada país. Acepta que al presentar la cifras en euros PPA se duplica el ingreso nacional de los países pobres, en virtud de que tienen menores precios en artículos locales, que no compiten o no tienen equivalentes en el mercado internacional (productos intensivos en mano de obra y no en capital, en países donde la mano de obra es barata).

Cuando el ingreso nacional es mayor que el PIB el país tiene un saldo positivo con el exterior, es decir, obtiene más ingresos afuera de lo que los foráneos generan en su territorio. En esta situación han estado todos los países que han tenido colonias, por ejemplo, España y la Nueva España (México), en el siglo XVIII. Según Piketty, en los países ricos el saldo con el exterior es positivo. Representa entre el 1% y 2% del PIB, en Estados Unidos, Francia y Reino Unido, y llega a ser entre 2 y 3% del PIB, en Japón y Alemania. En cambio, en países pobres, en especial en el caso de África, este saldo es negativo: el ingreso nacional es 5% menor al PIB. La riqueza, principalmente los activos productivos y financieros, están en manos de extranjeros.

En México el ingreso nacional es 13% menor al PIB (véase cuadro 1). Si bien la riqueza total que poseen los extranjeros es de tan sólo 5%, el 65% de los títulos representativos de deuda y el 23% de acciones y participaciones en sociedades de inversión son de su propiedad, al igual que cada vez más activos productivos (minas, banca, telecomunicaciones, cerveceras, cementeras y en breve, el petróleo y la electricidad).

CUADRO 1
México: Ingreso nacional, 2003-2012
(millones de pesos)

Año	Producto Interno Bruto (PIB)	Consumo de capital fijo	Ingresos con el exterior			Ingreso Nacional
			Entrada de ingresos de capital	Salida de ingresos de capital	Remuneraciones del exterior	
2003	7,696,035	826,376	26,047	182,589	16,362	6,729,479
2004	8,690,254	914,752	47,742	189,093	17,291	7,651,442
2005	9,424,602	969,342	54,393	232,344	11,477	8,288,786
2006	10,520,793	1,059,175	49,182	277,280	10,635	9,244,155
2007	11,399,472	1,153,540	74,017	332,893	8,970	9,996,026
2008	12,256,864	1,292,327	84,491	305,161	9,991	10,753,858
2009	12,072,542	1,461,122	81,918	283,997	10,416	10,419,757
2010	13,266,858	1,500,521	125,996	279,946	9,804	11,622,191
2011	14,508,784	1,618,962	120,691	357,812	9,780	12,662,481
2012	15,561,472	1,796,739	131,054	420,740	12,203	13,487,250

Fuente: elaborado con datos de Instituto de Estadística y Geografía (INEGI), *Sistema de Cuentas Nacionales de México, Base 2008, Cuentas por sectores institucionales*, México, 2014.

MIGUEL DEL CASTILLO

Piketty reconoce que, en teoría, el hecho de que los países ricos posean parte del capital de los países pobres puede promover la convergencia. El exceso de ahorros y capital de las personas de los países ricos reduce la “productividad marginal del capital”; una parte puede ser invertida afuera, en otros países con menos recursos, en donde obtendrán un mayor retorno por su inversión.¹³ Los países pobres incrementarán su productividad, lo que reducirá la brecha con los ricos:

Según la teoría económica clásica, este mecanismo, basado en el libre flujo de capitales y la equiparación de la productividad marginal del capital a nivel mundial, debería dar lugar a la convergencia de los países ricos y pobres y a una eventual reducción de las desigualdades a través de las fuerzas del mercado y la competencia.¹⁴

No obstante, el autor reconoce que esta teoría tiene dos defectos importantes. Primero, el mecanismo igualador no garantiza una convergencia en el ingreso nacional per cápita. A lo mucho puede generar una convergencia a nivel del producto, es decir, del PIB; siempre y cuando exista una perfecta movilidad del capital y, lo más importante, una igualdad a nivel de capital humano entre los países, supuestos que no siempre se cumplen. En cualquier caso, una vez que los países ricos inviertan en sus vecinos pobres, continuarán haciéndolo hasta llegar a tener una proporción muy grande de los activos. La proporción ingreso/producto irá creciendo en los países ricos y reduciéndose en los pobres, año tras año. Los ciudadanos de los países menos favorecidos terminarán aportando buena parte de su producto al extranjero, como ha sucedido por décadas en África.

Segundo defecto. Piketty considera que la historia nos ha demostrado que la movilidad del capital no es el principal factor que promueve

¹³ Como veremos más adelante en México la tasa de ganancia era del 17.3% en el año 2010, mientras que con los cálculos de Piketty dicha tasa es del 5% en los países ricos.

¹⁴ Piketty, *op. cit.*, p. 69: “According to classical economic theory, this mechanism, based on the free flow of capital and equalization of the marginal productivity of capital at the global level, should lead to convergence of rich and poor countries and an eventual reduction of inequalities through market forces and competition”.

la convergencia. De hecho, los países asiáticos que se han acercado a los países ricos, han avanzado gracias a que han financiado por ellos mismos las inversiones en capital físico y humano; han abierto su economía sólo a los bienes y servicios bajo tratados que les dan ventajas; por ejemplo, Japón, Corea del Sur o Taiwan, y recientemente China; en cambio, aquellos países que han dependido para su desarrollo del capital foráneo, tanto en la época colonial como en la actualidad, han sido menos exitosos, por ejemplo África.¹⁵

Piketty agrega una advertencia. Cuando buena parte de los activos de un país la detentan los extranjeros “hay una demanda social recurrente y casi incontenible por la expropiación”.¹⁶ Los inversionistas extranjeros exigen, por lo tanto, protección incondicionada a sus derechos de propiedad.¹⁷ El conflicto se resuelve con la llegada de gobiernos revolucionarios (cuya oferta de mejorar las condiciones de vida de sus ciudadanos es limitada) o con gobiernos dictatoriales y/o militares:

La desigualdad en la propiedad del capital es de por sí difícil de aceptar y mantener en paz dentro de una misma comunidad nacional. A nivel internacional, es casi imposible de sostener sin un tipo colonial de dominación política.¹⁸

El autor concluye esta reflexión proponiendo la difusión del conocimiento y la tecnología, “el principal mecanismo de convergencia internacional, así como nacional”.¹⁹

¹⁵ Yo agregaría a Latinoamérica, si bien Piketty no la menciona en esta sección de su estudio.

¹⁶ Piketty, *op. cit.*, p. 70: “When a country is largely owned by foreigners, there is a recurrent and almost irrepressible social demand for expropriation”.

¹⁷ Aunque se violen los derechos de propiedad de los ciudadanos; por ejemplo, permitir las expropiaciones de propiedad para la explotación petrolera y eléctrica. Los derechos de propiedad deben respetarse, tanto la de los inversionistas nacionales y extranjeros, como la de los ciudadanos, comunidades y pueblos indígenas.

¹⁸ Piketty, *op. cit.*, pp. 70-1: “Inequality of capital ownership is already difficult to accept and peacefully maintain within a single national community. Internationally, it is almost impossible to sustain without a colonial type of political domination”.

¹⁹ *Ibidem*, p. 71.

MIGUEL DEL CASTILLO

El segundo concepto que conviene aclarar es el de la riqueza. Piketty usa los términos riqueza y capital como sinónimos. Les define como:

el valor total de mercado de toda propiedad de los residentes y del gobierno de un país determinado en un momento dado en el tiempo, siempre que pueda ser objeto de comercio en algún mercado. Se compone de la suma total de los activos no financieros (tierras, viviendas, inventario comercial, otros edificios, maquinaria, infraestructura, patentes y otros activos profesionales de propiedad directa) y activos financieros (cuentas bancarias, fondos mutuos, bonos, acciones, inversiones financieras de todo tipo, pólizas de seguros, fondos de pensiones, etc.), menos el importe total de los pasivos financieros (deuda).²⁰

Las fuentes y los dueños de la riqueza han cambiado en los últimos cuatro siglos en Reino Unido y Francia, países que analiza Piketty en virtud de que tienen una serie de datos históricos confiables.²¹

La tierra agrícola, principal riqueza del siglo XVIII, ha ido perdiendo importancia ante los bienes inmuebles, el capital industrial y el capital financiero invertido en empresas y el gobierno. La caída en el valor de la tierra (como proporción del ingreso), se compensó por el incremento en el valor de los bienes inmuebles, por la mayor importancia que ha tenido la vivienda (mayor calidad y por lo tanto mayor valor), y por el crecimiento substancial en edificios cuyo propósito es la empresa, el gobierno y los servicios desde la Revolución industrial; y del capital financiero, la riqueza del siglo XXI, en la actualidad.

De la misma manera, los dos países acumularon montos muy significativos de activos públicos en los sectores industrial y financiero,

²⁰ *Ibidem*, p. 48: "I define 'national wealth' or 'national capital' as the total market value of everything owned by the residents and government of a given country at a given point in time, provided that it can be traded on some market. It consists of the sum total of nonfinancial assets (land, dwellings, commercial inventory, other buildings, machinery, infrastructure, patents, and other directly owned professional assets) and financial assets (bank accounts, mutual funds, bonds, stocks, financial investments of all kinds, insurance policies, pension funds, etc.), less the total amount of financial liabilities (debt)."

²¹ Piketty analiza también el caso de Alemania y encuentra, salvo algunas diferencias (un incremento mayor del capital privado desde la Segunda guerra mundial, por ejemplo), un patrón similar al de Francia.

en el período de 1950-1980. En Francia el gobierno llegó a tener entre el 25 a 30% de la riqueza total. No obstante, a partir de los años ochenta, después de las olas masivas de privatización de estos activos, la mayor parte de la riqueza es privada: 95% en Francia y 99% en Reino Unido.²²

En los siglos XVIII y XIX, según Piketty los gobiernos de Reino Unido y Francia incrementaron la riqueza privada por medio de la deuda pública; sin embargo, después de la Segunda guerra mundial en los dos países el endeudamiento comenzó a reducirse, a la par del crecimiento del sector público. En cambio, en la actualidad Reino Unido y Francia tienen, de nuevo, una deuda pública enorme. Para el autor, este pasivo beneficia a la riqueza privada, en virtud de que se financia con recursos privados (compra de particulares de bonos del gobierno, por ejemplo) y las tasas impositivas no aumentan.

Entre 1913 y 1950 en Francia, a diferencia de la actualidad, la deuda gubernamental fue absorbida por medio de la inflación y pagada con dinero que disminuía en su valor (el interés real era muy bajo), sin necesidad de incrementar impuestos.²³ Esta redistribución de la riqueza, vía inflación, fue mucho más significativa en Francia que en Reino Unido. Sin embargo, tuvo dos defectos: 1) no sólo afectó a los más ricos, perjudicó también a los pequeños ahorradores que tenían depósitos bancarios (ligados indirectamente a bonos gubernamentales); y, 2) el mecanismo no podía funcionar durante mucho tiempo. La mezcla de incremento en los precios, creciente desempleo y bajo crecimiento económico creó un nuevo consenso alrededor de la idea de tener baja inflación.

En la actualidad, la riqueza del Reino Unido y Francia ha llegado a los 180 mil euros por persona (3 millones de pesos per cápita). La mitad de ella está conformada por bienes inmuebles y la otra mitad por activos financieros, principalmente capital invertido en firmas.

La riqueza total en México, en el año 2012, fue de 49 billones de pesos, es decir, cerca de 400 mil pesos por persona (23,000 euros per cápita, monto 87% menor al de Francia y Reino Unido). No obstante, debemos tomar en cuenta que estas son cifras globales, como el propio

²² *Ibidem*, pp. 125 y 137.

²³ Al igual que en México durante el desarrollo estabilizador.

MIGUEL DEL CASTILLO

Piketty reconoce cuando analiza a Europa. En un país como México, en donde ocho de cada diez personas son pobres o vulnerables de acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL),²⁴ la riqueza no está muy bien distribuida. Según Credit Suisse, el 54% de la población mayor de 19 años en México tiene una riqueza menor a 130 mil pesos (7,300 euros per cápita) y únicamente el 6% de los adultos tiene una riqueza mayor a 1.3 millones de pesos (73,000 euros per cápita).²⁵

Vayamos ahora a las leyes fundamentales del capitalismo.

Las leyes fundamentales del capitalismo

Piketty nos presenta en su libro dos leyes fundamentales del capitalismo. La primera es, como el propio autor reconoce, una igualdad contable. Su fórmula es:

$$\alpha = r * \beta$$

en donde:

- α = Ingreso de capital como proporción del ingreso nacional,
- r = Tasa de ganancia del capital (no financiero y financiero), y
- β = Proporción de riqueza/capital en el ingreso nacional.

48

Es decir, la proporción del ingreso nacional que proviene de ganancias por la renta de la propiedad, rendimientos de acciones y dividendos, depende de la tasa de ganancia y de la proporción de riqueza que hay en la sociedad. En un país con mucha riqueza relativa y una tasa de ganancia alta, los ingresos de capital representarán una proporción importante del ingreso nacional total.

De acuerdo a Piketty, en el año 2010, en los países desarrollados la tasa de ganancia del capital era del 5% y la relación riqueza/ingreso se ubicaba en 600%, por ello la proporción de capital en el ingreso fue de 30%. En los siglos XVIII y XIX esta proporción era mayor en Reino Unido y Francia, se ubicaba en el orden de los 35-40%. Se redujo a

²⁴ Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, *Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2012*, México, 2013, p. 20.

²⁵ Credit Suisse, *Global Wealth. Databook 2013*, Zurich, Research Institute, p. 100.

20-25% a mediados del siglo XX, para crecer de nuevo a finales de ese siglo y a principios del siglo XXI.

En México, para el 2012, las cantidades son: a) tasa de ganancia del capital: 16.7%; relación riqueza/ingreso nacional: 366%; y, c) proporción de capital en el ingreso nacional: 61%.

Resaltan varios aspectos. La tasa de ganancia es tres veces mayor, por ello la proporción de capital/ingreso se invierte. Mientras que en Europa son mayoría los ingresos por trabajo (representan alrededor del 70% del ingreso nacional), en México la mayor tajada del pastel se la lleva el capital (el trabajo tan sólo suma el 35% del ingreso nacional).²⁶

No sólo la proporción de ingreso por capital es mucho mayor en México a la observada en Europa por Piketty, además su tendencia es al alza pues creció diez puntos porcentuales entre 2003 y 2012. El alto rendimiento de capital en el país y el estancamiento de los salarios reales de la población asalariada figuran entre sus causas (véase cuadro 2).

CUADRO 2
**México: La primera ley fundamental
del capitalismo de Piketty, 2003-2012**

Año	<i>Capital como porcentaje del ingreso nacional</i>	<i>Tasa de ganancia</i>	<i>Riqueza total (millones de pesos)</i>	<i>Ingreso nacional (millones de pesos)</i>	<i>Veces que representa la riqueza en el ingreso nacional</i>
	α	r			β
2003	51.5%	23.8%	14,580,362	6,729,478	216.7%
2004	55.5%	24.4%	17,383,151	7,651,442	227.2%
2005	56.8%	23.4%	20,155,052	8,288,786	243.2%
2006	58.7%	23.1%	23,523,957	9,244,154	254.5%
2007	59.2%	21.7%	27,220,468	9,996,027	272.3%
2008	61.0%	20.6%	31,766,317	10,753,858	295.4%
2009	56.8%	16.6%	35,584,069	10,419,757	341.5%
2010	59.4%	17.3%	39,796,525	11,622,192	342.4%
2011	60.9%	17.3%	44,591,309	12,662,480	352.2%
2012	61.2%	16.7%	49,403,460	13,487,249	366.3%

Nota: Al igual que Piketty, he distribuido el ingreso mixto entre el capital y el trabajo.

Fuente: Elaborado con datos del Instituto de Estadística y Geografía (INEGI), *Sistema de Cuentas Nacionales de México, Base 2008, Cuentas por sectores institucionales*, México 2014.

²⁶ Tómesese en cuenta que, al igual que Piketty, hemos distribuido el ingreso mixto, es decir, las percepciones que obtienen los trabajadores independientes (pequeños propietarios y profesionistas), que no son ni patrones (capital), ni subordinados (trabajo). Las proporciones de todos los conceptos para México, sin la distribución del ingreso mixto, son: capital, 55.2%; trabajo, 31.2%; ingreso mixto 9.4%; impuestos menos subsidios: 4.2%.

MIGUEL DEL CASTILLO

La segunda ley fundamental del capitalismo²⁷ de Piketty es:

$$\beta = s / g$$

en donde:

β = Proporción de riqueza/capital en el ingreso nacional,

s = Proporción que representa el ahorro en el ingreso nacional, y

g = Tasa de crecimiento de la economía.

Esta fórmula sólo es válida en el largo plazo y bajo los supuestos de que los valores se mantengan durante un espacio de tiempo amplio; la acumulación de capital se da en el tiempo.²⁸

La ley establece que el monto relativo de la riqueza dependerá del ahorro y el crecimiento de la economía. Por ejemplo, si un país ahorra el 12% de su ingreso nacional cada año y la tasa de crecimiento de la economía es 2%, en el largo plazo la relación entre el capital y el ingreso será de 600%. Una reducción del crecimiento de la economía del 1% provocará que la relación capital/ingreso se eleve a 1200%. Por ello, en una economía que no crece, la riqueza acumulada en el pasado obtendrá una importancia enorme.

De acuerdo a Piketty, en Japón, entre 1970 y el 2010, su ahorro representó el 14.6% promedio anual y el ingreso nacional creció 2.5% (1.8% per cápita), cada año, por lo que su relación capital/ingreso fue de 5.8 veces.²⁹ En cambio, Estados Unidos tuvo, en el mismo periodo, una tasa de ahorro menor (17%), y un crecimiento del ingreso nacional mayor (2.8%), por ello su relación capital/ingreso es menor a la del país asiático.³⁰

En México, de acuerdo a cálculos propios, el ahorro representó el 9.3% del ingreso (promedio anual entre 2003 y 2012), y la economía

²⁷ Propuesta originalmente, como reconoce Piketty, por Roy Harrod y Evsey Domar a finales de los años treinta del siglo pasado.

²⁸ Otros dos supuesto son: a) que una proporción muy poco significativa del capital sean recursos naturales, b) que el precio de los activos evolucione a la par del promedio de precios de la economía.

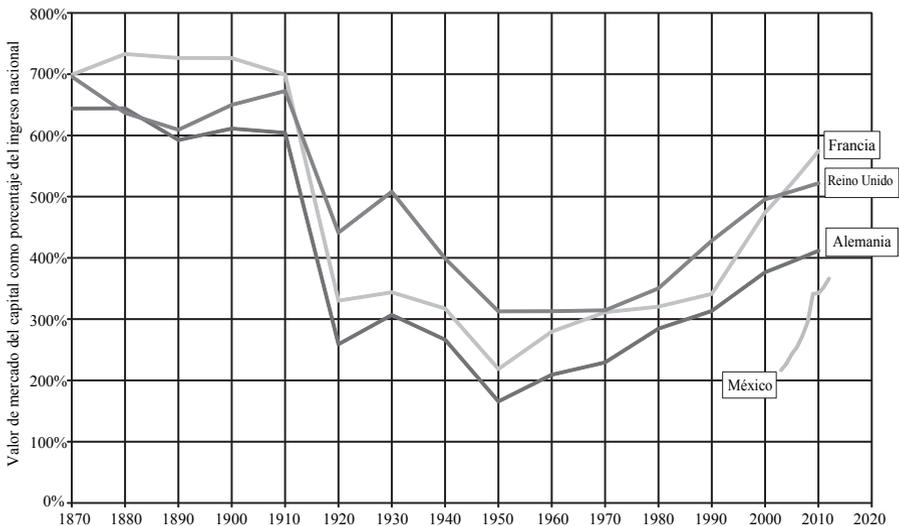
²⁹ Cifra muy similar a la proporción que obtenemos si, para 2010, dividimos su capital entre el ingreso directo de las cuentas nacionales.

³⁰ Piketty, *op. cit.*, p. 175.

creció 2.8% (en términos reales en el mismo lapso).³¹ La relación capital/ingreso (representada por la letra griega β en Piketty), estimada con la fórmula es igual a 339.2%, muy cercana a la que obtenemos a partir del Sistema de Cuentas Nacionales (366.3% del cuadro 2).

¿Cuál ha sido la tendencia? El valor de mercado de la riqueza (activos físicos y financieros menos deuda), como proporción del ingreso nacional, para Reino Unido, Francia y Alemania, muestra una tendencia muy similar (veáse gráfica 1).³²

GRÁFICA 1
Proporción capital/ingreso
en Europa y México, 1870-2010



Fuente: Elaboración propia, con datos de Thomas Piketty obtenidos en: <http://piketty.pse.ens.fr/en/capital21c2> y datos del Cuadro 2 para México.

³¹ Para calcular el ahorro hemos tomado la cuenta II.4.2, código B.8n “Ahorro neto” del Sistema de Cuentas Nacionales y lo hemos dividido entre el Ingreso nacional neto (cuenta II.1.2, código B.5n “Saldo de ingresos primarios netos/Ingreso nacional neto”).

³² Piketty encuentra un patrón similar también en Italia, España, Bélgica, Holanda y Austria, a pesar de que para estos países la estadística es más limitada. En el caso de Estados Unidos, la relación entre capital/ingreso es más estable (la relación permanece alrededor de 500%, cuando se incluye el valor de los esclavos, entre 1770 y 1865); no obstante, se observa, de la misma manera, una reducción en el capital privado entre 1930 y 1970.

MIGUEL DEL CASTILLO

A finales del siglo XIX y los primeros años del XX, la riqueza representó entre seis y siete años de ingreso nacional, lo cual es mucho. Más tarde tuvo una fuerte reducción, llegó a dos o tres años en los años treinta y cuarenta del siglo XX; sin embargo, a partir de 1950 para Alemania y Francia, y de 1970 para Reino Unido, esta proporción muestra un aumento importante.

Para Piketty, en términos generales, la reducción relativa de la riqueza a mediados del siglo XX se debió a: 1) la destrucción de activos físicos por los bombardeos, en mayor medida en Francia y Alemania y, en menor medida, en Reino Unido; 2) el colapso de la inversión extranjera en acciones y bonos (mayor en Reino Unido), y una menor tasa de ahorro en el período; 3) una valuación menor de los activos físicos en la postguerra, por su composición pública y privada;³³ y, 4) al proceso de descolonización, que implicó una reducción de los activos del exterior. Este cambio creó la ilusión de que el capitalismo se había transformado estructuralmente. Para Piketty la caída representó, más bien, la “historia del suicidio de Europa y particularmente la eutanasia de los capitalistas europeos”.³⁴

El aumento reciente en la proporción de riqueza se debe a que, cuando hay un bajo crecimiento en la economía, el ahorro permite incrementar la cantidad de riqueza de manera sostenida (según la segunda ley fundamental del capitalismo). Aquellos que tienen activos pueden ahorrar una cantidad pequeña de su ingreso y con ello lograr que su capital aumente por arriba del crecimiento de la economía. Cuando esto sucede, la tasa anual de retorno del capital (denominada con la letra r , como hemos visto), es mayor a la tasa de crecimiento anual de la economía (representada por la letra g). A esta “desigualdad fundamental” Piketty la denomina $r > g$.

Sin embargo, este mecanismo no debe oscurecer la presencia de otros dos factores, que juegan un papel importante: a) la transferen-

³³ Así como por las regulaciones; por ejemplo, el control de rentas que mantuvo bajo el precio de las casas, la regulación financiera y el impuesto a las ganancias y dividendos, que redujeron el poder de los accionistas y el valor de sus acciones.

³⁴ Piketty, *op. cit.*, p. 149: “Ultimately, the decline in the capital/income ratio between 1913 and 1950 is the history of Europe’s suicide, and in particular of the euthanasia of European capitalists”.

cia de activos públicos a manos privadas, por medio de las privatizaciones de los años ochenta; y, b) el aumento en el precio de los activos, inmobiliarios y del mercado accionario. Esta fuerza de divergencia se refuerza porque la tasa de rendimiento del capital aumenta conforme crece el monto de inversión y cuando la escasez produce aumentos en los precios de los bienes raíces o del petróleo.

El autor afirma que bajo estas circunstancias es inevitable que la riqueza heredada domine sobre la riqueza acumulada durante la vida laboral. La concentración de capital llega, por lo tanto, a niveles muy altos. Niveles que son incompatibles con los valores y principios meritocráticos de justicia social fundamentales de las sociedades democráticas.

No obstante, Piketty afirma que sus conclusiones no son apocalípticas como las de Marx. La divergencia para él no es permanente y es tan sólo uno de los posibles futuros en la distribución del ingreso; no obstante, las posibilidades no son alentadoras. El autor reconoce que el libre mercado no es la solución, sino el problema:

En concreto, es importante tener en cuenta que la inequidad fundamental $r > g$, la fuerza principal de divergencia en mi teoría, no tiene nada que ver con ninguna imperfección del mercado. Todo lo contrario: cuanto más perfecto es el mercado de capitales (en el sentido de los economistas), más probable es que r sea mayor que g .³⁵

Lamentablemente, no disponemos de datos para México que nos permitan conocer el cambio en la historia. A reserva de presentar en el futuro una serie más amplia, hemos calculado la proporción riqueza/ingreso para los años del 2003 al 2012, período en el cual el INEGI contabiliza las cuentas nacionales con la misma metodología y año base.

Como hemos visto, en el año 2012 en nuestro país la riqueza ascendió a 49 billones de pesos, mientras que el ingreso nacional fue de 13.5 billones, por ello la proporción riqueza/ingreso fue de 366%. Es decir, les tomaría a los mexicanos casi cuatro años para producir de

³⁵ *Ibidem*, p. 27: “But the possibilities are not heartening. Specifically, it is important to note that the fundamental $r > g$ inequality, the main force of divergence in my theory, has nothing to do with any market imperfection. Quite the contrary: the more perfect the capital market (in the economist’s sense), the more likely r is to be greater than g ”.

MIGUEL DEL CASTILLO

nuevo el monto de riqueza del país. Ahora bien, en México, al igual que en Alemania, Francia y Reino Unido, la proporción de riqueza en el ingreso ha crecido en los últimos años. En el año 2010 casi alcanza a Alemania, país con mayores recursos que el nuestro (ver gráfica 1).

Después de analizar estas cifras, ¿podemos seguir afirmando que la desigualdad en los últimos años ha permanecido igual o disminuido en México? Difícilmente, como veremos a continuación.

No cabe la menor duda, las fuerzas de divergencia están teniendo un efecto directo, en virtud de que no han recibido ningún contrapeso en México por parte de las fuerzas de convergencia. A pesar de los esfuerzos (¿o debido a ellos?), el conocimiento, la tecnología y la educación no han ayudado a construir y acrecentar el capital humano. Debemos reconocerlo antes de que sea demasiado tarde.

El crecimiento: ilusión y realidades

Piketty incluye en su libro una reflexión sobre el crecimiento, muy pertinente para nuestro país. Nos recuerda que un crecimiento del 1.5% anual no es nada despreciable.³⁶ Implica que el tamaño de una economía se multiplique 1.6 veces en una generación (treinta años). Una tasa baja de crecimiento en el largo plazo produce un fuerte aumento; a este hecho le denomina la “ley del crecimiento acumulativo”.

El autor nos recuerda que esta ley también se aplica a la riqueza. Por ello, una diferencia, aunque sea baja, entre la tasa de ganancia del capital y el crecimiento de la economía provoca, en el largo plazo, un aumento en la desigualdad entre aquellos que poseen ahorros y capital, y los que viven al día. Todo esto se agrava cuando la población no crece y hay un bajo crecimiento económico. Un aumento en la población hace que el ingreso dependa más del trabajo y el ahorro que se produce a partir de él, y no tanto de la riqueza heredada (una herencia dividida entre muchos familiares se diluye). Un aumento en el crecimiento de la economía, principalmente cuando depende de nuevas tecnologías, incrementa la movilidad de las nuevas generaciones, más diestras y

³⁶ Como el que se registró en el PIB per cápita en México entre 1996 y el año 2012.

dispuestas a entender y asumir los avances. No obstante, afirma que es erróneo usar este último argumento para justificar la desigualdad y los privilegios de los ganadores.

¿Qué crecimiento de la economía podemos esperar para el futuro? A nivel mundial, el producto per cápita aumentó 0.8% anual entre 1700 y el 2010, y 1.3% promedio anual entre 1913 y el 2010. No hay evidencia histórica de algún país, en la frontera del desarrollo tecnológico, con un crecimiento por persona mayor al 1.5% anual, por un lapso largo.³⁷ Piketty recomienda tener esto en mente, “porque mucha gente piensa que el crecimiento debe ser de al menos 3 o 4 por ciento por año. Como se ha señalado, la historia y la lógica indican que se trata de una ilusión”.³⁸

Por ello, el autor nos presenta, como un probable escenario en el futuro,³⁹ un aumento del producto por persona de 1.2% en los países ricos, siempre y cuando se encuentren nuevas formas de energía que sustituyan a los hidrocarburos, que se están agotando. Para que los países pobres y emergentes converjan con los países ricos, deberán crecer al 5%, entre 2012 y 2030, y al 4%, del 2030 al 2050 cada año.

Para Piketty, “una tasa de crecimiento del producto per cápita del orden de 1% es, de hecho, extremadamente rápida, mucho más rápida de lo que piensan muchos”;⁴⁰ equivale a un crecimiento compuesto del 35% en treinta años (una generación). Si bien este aumento implica,

³⁷ En México ha causado preocupación el ajuste de crecimiento de 3.9% a 2.7% anual (2.7% a 1.5% anual per cápita), que ha realizado el gobierno para este año. ¿Debemos estar preocupados? Para los políticos, empresarios y la mayoría de los analistas sí hay preocupación. Consideran al crecimiento como el gran remedio para muchos de nuestros males: falta de empleo, pobreza, malnutrición, violencia, etc. No nos hará mal crecer más. Pero ¿el crecimiento de la economía garantizará por sí solo el desarrollo humano esperado? Lo dudo. Probablemente, tan sólo provocará mayor desigualdad en la riqueza y el ingreso, de acuerdo a las ideas de Piketty.

³⁸ Piketty, *op. cit.*, p. 93: “It is important to bear this reality in mind as I proceed, because many people think that growth ought to be at least 3 or 4 percent per year. As noted, both history and logic show this to be illusory”.

³⁹ Bajo el supuesto de que la productividad en los países ricos continúe creciendo a una tasa del 1% anual y que los países en desarrollo continúen su convergencia sin impedimentos políticos y/o militares.

⁴⁰ Piketty, *op. cit.*, p. 95: “In my view, the most important point, more important than the specific growth rate prediction (since, as I have shown, any attempt to reduce long term growth to a single figure is largely illusory), is that a per capita output growth rate on the order of 1 percent is in fact extremely rapid, much more rapid than many people think”.

MIGUEL DEL CASTILLO

en la práctica, cambios importantes en la forma de vida y el empleo, Piketty afirma que el crecimiento económico, las fuerzas del mercado y la tecnología son incapaces de satisfacer las demandas de la población; se deben crear, por lo tanto, instituciones para este propósito.

¿Cuál es el impacto de estas leyes en la desigualdad?

La naturaleza de la inequidad

Piketty nos recuerda que la desigualdad del ingreso tiene dos componentes: la inequidad en los ingresos por trabajo y la inequidad por ingresos de capital. Los mecanismos que provocan una desigualdad en el ingreso por trabajo son la oferta y la demanda de trabajos con diferentes habilidades, el estado del sistema educativo y las reglas e instituciones que afectan al mercado de trabajo y la determinación de los salarios. En el caso del capital, los mecanismos son el comportamiento de ahorro e inversión, las leyes que regulan la herencia y la operación de los mercados de bienes raíces y financieros.⁴¹

El autor nos muestra una primera conclusión de su estudio: la distribución de los ingresos de capital está siempre más concentrada que la distribución de ingresos por trabajo. En los países que él analizó, el 10% más rico en la distribución del ingreso recibe entre 25-30% de los ingresos totales por trabajo; mientras que el 10% más acaudalado en la distribución del capital tiene el 50% de la riqueza total:⁴²

La inevitable realidad es la siguiente: la riqueza está tan concentrada que un gran segmento de la sociedad está prácticamente despreocupada de su existencia, por lo que algunos se imaginan que pertenece a una entidad surrealista o misteriosa. Por eso es tan esencial estudiar el capital y su distribución de una manera metódica y sistemática.⁴³

⁴¹ *Ibidem*, p. 243.

⁴² *Ibidem*, p. 244.

⁴³ *Ibidem*, p. 259: "The inescapable reality is this: wealth is so concentrated that a large segment of society is virtually unaware of its existence, so that some people imagine that it belongs to surreal or mysterious entities. That is why it is so essential to study capital and its distribution in a methodical, systematic way".

De acuerdo a Modigliani, hay mayor inequidad en la riqueza debido a que las personas acumulan activos físicos y financieros durante su vida, en proporción a su ingreso, para mantener un mismo nivel de vida en su jubilación; sin embargo, para Piketty, el ahorro durante el ciclo de vida no explica las altas concentraciones de capital que él ha observado en la práctica. Si bien las personas con mayor edad tienen más activos, la concentración de la riqueza al interior de las generaciones es tan alta como la concentración a nivel global. Por ello, concluye que en lugar de hablar de lucha de generaciones, hay una “lucha de centiles”:⁴⁴ el 1% contra el resto. Recordemos que los ciudadanos del movimiento Occupy Wall Street gritaban “We are the 99%” (Nosotros somos el 99%).

A diferencia de la mayoría de los investigadores de la desigualdad, Piketty nos invita a analizar los ingresos de los diferentes grupos al interior de la distribución, en lugar de utilizar conceptos generales como el coeficiente de Gini:⁴⁵

La verdad es que cualquier representación de la desigualdad que se basa en un pequeño número de categorías está condenada a ser burdamente esquemática, puesto que la realidad social subyacente es siempre una distribución continua. En cualquier nivel de riqueza o ingreso siempre hay un cierto número de individuos de carne y hueso, y el número de estas personas varía lenta y gradualmente de acuerdo con la forma de la distribución de la sociedad en cuestión. Nunca hay una ruptura discontinua entre clases sociales o entre ‘pueblo’ y ‘elite’. Por esa razón, mi análisis se basa enteramente en conceptos estadísticos como deciles (el 10 por ciento mayor, 40 por ciento medio, menor del 50 por ciento, etc.), que se definen de la misma manera en las diferentes sociedades.⁴⁶

⁴⁴ El centil es un término que se utiliza en estadística. Si dividimos a una población en 100 partes iguales, de menor a mayor ingreso, hemos seccionado a la población en centiles. Si la dividimos en 10 partes iguales, de menor a mayor, obtenemos deciles.

⁴⁵ Coeficiente que mide la desigualdad global. Cuando su valor tiende a 0 hay igualdad, por el contrario cuando su valor es cercano a 1 hay mucha desigualdad.

⁴⁶ Piketty, *ibidem*, p. 252: “The truth is that any representation of inequality that relies on a small number of categories is doomed to be crudely schematic, since the underlying social reality is always a continuous distribution. At any given level of wealth or income there is always a certain number of flesh-and-blood individuals, and the number of such individuals varies slowly and gradually in accordance with the shape of the distribution in the society in

Piketty divide la población en: a) clase baja, representada por el 50% de las personas con menores ingresos; b) clase media, el 40% ubicado por arriba de la baja; y, c) clase alta, el 10% más rico, que se divide en el 9% con menor ingreso y el 1% más rico, al cual denomina *clase dominante*. El autor aclara que introduce estos términos con un propósito ilustrativo, sin que jueguen ningún papel en su análisis. “Podría haberles llamado ‘clase A’, ‘clase B’ y ‘clase C’”, afirma y reconoce que “la forma en que la población se divide, por lo general, refleja una posición implícita o explícita en relación con la justicia y la legitimidad de la cantidad de ingresos o la riqueza reivindicado por un grupo en particular”.⁴⁷ Por ejemplo, el uso del concepto “clase media”.

Reconoce que durante la primera mitad del siglo XX se creó una importante pero frágil “clase media patrimonial”. Si bien la reducción de la desigualdad en la riqueza fue menos substancial de lo que se reconoce, según el autor, la clase media pudo recolectar una cantidad importante de las “migajas” que dejó la reducción de la riqueza del 1% más rico en esa etapa.

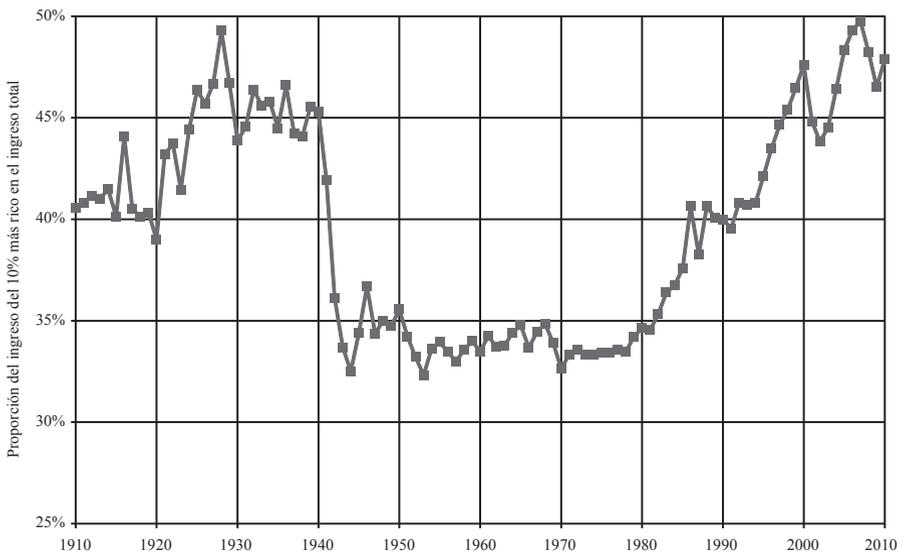
Para Piketty, tanto la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), como las agencias de estadística de los países, prefieren usar índices generales, como el coeficiente de Gini. De esta manera evitan, bajo el argumento de que la información es “imperfecta” (lo cual es cierto según el autor), el análisis al 10% más rico. En México, es prácticamente inexistente el estudio de la desigualdad al interior de este grupo, así como el análisis de la inequidad en la riqueza.

question. There is never a discontinuous break between social classes or between ‘people’ and ‘elite’. For that reason, my analysis is based entirely on statistical concepts such as deciles (top 10 percent, middle 40 percent, lower 50 percent, etc.), which are defined in exactly the same way in different societies”.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 250-51: “I might just as well have called them ‘Class A’, ‘Class B’, and ‘Class C’. In political debate, however, such terminological issues are generally far from innocent. The way the population is divided up usually reflects an implicit or explicit position concerning the justice and legitimacy of the amount of income or wealth claimed by a particular group”.

¿Cuál ha sido la tendencia en la desigualdad? Para mostrarnos la magnitud del cambio en la inequidad, Piketty analiza la proporción del ingreso total que concentra el 10% más rico en los Estados Unidos, como hemos visto, lo que en estadística se conoce como el décimo decil (véase gráfica 2).

GRÁFICA 2
Desigualdad en el ingreso
en Estados Unidos, 1910-2012



Fuente: Elaboración propia, con datos de Thomas Piketty obtenidos en: <http://piketty.pse.ens.fr/en/capital21c2>

Entre 1910 y 1930 la proporción que este grupo tuvo en el ingreso total pasó del 40% a cerca del 50%, es decir, hubo una fuerte concentración. Posteriormente, su participación en el ingreso bajó al 45% en 1940 y llegó a casi un tercio después de la Segunda guerra mundial. Se mantuvo estable, por abajo del 35%, hasta 1980, cuando se registró un notable incremento en la inequidad, para llegar a niveles similares del principio del siglo pasado.⁴⁸

⁴⁸ En Francia la tendencia es muy similar, aunque el aumento del ingreso del 10% más rico ha sido menos impresionante: pasó del 30% a principios de los años ochenta, a cerca de 35% a principios del siglo XXI.

MIGUEL DEL CASTILLO

Para Piketty el aumento en la desigualdad, en el último período, se debe al crecimiento en el ingreso de los altos directivos de las grandes empresas (los “supersueldos”, como les denomina), así como al aumento de los ingresos de capital, principalmente entre el 1% más rico. El aumento en las percepciones de los directivos tiene, para el autor, varias explicaciones. La más importante es el poder que tienen los propios directivos para fijar sus remuneraciones; en muchos casos, por arriba de la productividad individual. Aunque también reconoce que otra explicación podría ser el crecimiento en sus habilidades y la capacidad de contribución a la empresa.

El 10% más rico tiene dos grupos: a) el 9% inferior, en donde los ingresos por trabajo predominan; y, b) el 1% más rico, donde los ingresos por capital son progresivamente cada vez más importantes.

No obstante, Piketty reconoce que las cifras de la desigualdad son aproximadas y deben considerarse como el nivel mínimo al cual llega la inequidad. El autor utiliza la información fiscal para construir sus series y, lamentablemente, la evasión fiscal produce que los ingresos considerados sean menores que los reales. La evasión fiscal se da, principalmente, en los ingresos de capital, tanto por la existencia de “paraísos fiscales”, como por las exenciones que permiten a ciertos tipos de capital no pagar impuestos.⁴⁹

En México no es posible construir series a partir de la información fiscal. Los datos de la desigualdad provienen, por lo general, de la *Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares* (ENIGH) del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI); sin embargo, algo muy similar sucede en nuestro país. Los datos de esta encuesta muestran también un subregistro importante; por ejemplo, en la ENIGH del 2012 se entrevistó a 8 presidentes y directores generales de instituciones y empresas privadas, que en promedio declararon tener un sueldo de 30 mil pesos mensuales, y a 65 directores y gerentes del sector privado (de ventas, producción manufacturera, administración, recursos humanos, servi-

⁴⁹ El autor corrige este efecto, para el caso de Francia, con las cifras de las cuentas nacionales. Más adelante haremos lo mismo para México.

cios contables y financieros), cuyo sueldo promedio fue 16,150 pesos mensuales.⁵⁰

También se encuestó a 12 funcionarios gubernamentales de alto nivel (altas autoridades gubernamentales y jurisdiccionales, legisladores, presidentes y directores generales en instituciones públicas, y directores de organizaciones sindicales), quienes manifestaron tener un sueldo promedio de 34,500 pesos mensuales; a 22 funcionarios de gobierno de segundo nivel (presidentes municipales, directores de área y jueces), cuyo sueldo promedio mensual fue de 18,400 pesos; y a 22 coordinadores o jefes de área del sector público, cuyo sueldo mensual promedio fue de 12,300 pesos. Estos ingresos están muy lejos de la realidad, como cualquier especialista en sueldos y compensaciones de un área de recursos humanos, pública o privada, puede constatar.⁵¹

No obstante, la situación es aún más grave en México. No sólo se registran mal las remuneraciones por trabajo,⁵² también hay una consi-

⁵⁰ Algunos investigadores han planteado la tesis de que el problema no es el subregistro de la información de percepciones, sino el truncamiento. Es decir, afirman que el problema consiste en que las personas ricas no han sido incluidas en la muestra de la encuesta; lo cual es probable si hablamos de los 15 “billionaires” mexicanos de la lista Forbes 2014. Sin embargo, las personas simplemente ricas sí están incluidas en la muestra de la encuesta. Algunos podrán pensar que es muy poco entrevistar a 8 directores generales del sector privado, monto que representa el 0.02% de la muestra ENIGH, que fue de 33,726 personas. No obstante, se debe tomar en cuenta que en el cuestionario complementario del Censo de Población y Vivienda 2010 se entrevistó a 1,450 directores generales de empresa privada, que representaron el 0.05% de la muestra, que en este caso fue de 2,901,522 (personas a las cuales se les aplicó el cuestionario ampliado). De la misma manera, en la ENIGH las altas autoridades gubernamentales, jurisdiccionales, legisladores, presidentes y directores de instituciones públicas, y directores sindicales representaron el 0.04% de la muestra, la misma proporción que en el Censo del 2010. Por ello, he sostenido que el problema más fuerte es el subregistro de los ingresos y, en menor medida, el truncamiento a nivel de diseño y ejecución de la muestra.

⁵¹ De hecho, de acuerdo al Manual de Percepciones de los Servidores Públicos, el sueldo autorizado en el 2010 para un secretario de estado fue de 145,909 pesos mensuales; para un subsecretario de estado u oficial mayor entre 104,619 y 145,909 pesos mensuales; director general entre 54,312 y 137,093 pesos mensuales; y subdirector y jefe de área entre 12,476 y 35,856. *Cfr.* Secretaría de Hacienda y Crédito Público, “Acuerdo mediante el cual se expide el Manual de Percepciones de los Servidores Públicos de las Dependencias y Entidades de la Administración Pública Federal”, *Diario Oficial*, 31 de mayo de 2010, Sección Primera, Anexo 3c.

⁵² El Sistema de Cuentas Nacionales registra 4.2 billones de pesos como remuneración de asalariados en 2012, la ENIGH del mismo año contabiliza tan sólo 2.4 billones. La diferencia es del 178%, es decir, por cada peso que se declara en la encuesta, las cuentas nacionales contabilizan 1.78 pesos.

MIGUEL DEL CASTILLO

derable subenumeración de los ingresos de capital. Mientras que el Sistema de Cuentas Nacionales registra 5 billones de pesos como ingresos de capital en el año 2012, es decir, ingresos que provienen de la tenencia de activos financieros (interés por cuentas bancarias, pago de dividendos por acciones y retiros de ingresos de empresas no constituidas como sociedades), la ENIGH contabiliza para el mismo año tan sólo 135,700 millones de pesos, en esos mismos rubros.⁵³

Además, hay un sesgo importante en la variable que el INEGI utiliza para medir el ingreso de las familias. Con base en la información de la encuesta ENIGH, el instituto tabula una serie de cuadros estadísticos que pueden ser consultados directamente en la página Web del INEGI; se le conocen como “Tabulados básicos”. Una variable fundamental que el instituto construye a partir de la información de dicha encuesta es el *Ingreso corriente total*. Este ingreso es igual a la suma de los ingresos por un trabajo (subordinado o independiente), más los ingresos de capital, sin incluir los ingresos por rendimiento de acciones a partir del 2008,⁵⁴ y más las diversas transferencias que reciben las personas y los hogares, tanto de programas gubernamentales (Oportunidades, Procampo, programas para adultos mayores, entre otros), como de instituciones y otros hogares. La integración no es correcta. En virtud de que no se consideran los impuestos (los ingresos de la encuesta son brutos), se debería excluir a los subsidios; ambos son transferencias de dinero hacia y del gobierno. Lo correcto sería estimar un *Ingreso de mercado*, integrado únicamente por todas las percepciones provenien-

62

⁵³ Hemos sumado de la tabla de Hogares del Sistema de Cuentas Nacionales las cuentas: II.1.2, código D.41, Intereses; II.1.2, código D.42, Renta distribuida de las sociedades; y II.1.2, código D.443, Renta de inversión atribuida a los accionistas de fondos de inversión colectiva. Para la ENIGH hemos considerado las claves de ingreso: P012 y P019 Ganancias y utilidades que provienen de empresas que funcionan como sociedades, P026 Intereses provenientes de inversiones a plazo fijo, P027 Intereses provenientes de cuentas de ahorro, P028 Intereses provenientes de préstamos a terceros, P029 Rendimientos provenientes de bonos o cédulas y P050 Ingresos por rendimientos de acciones que posea de alguna empresa en la que no trabajó.

⁵⁴ El INEGI ha dejado fuera de este ingreso, a partir del año 2008, las percepciones que las personas han obtenido por el rendimiento de acciones. *Cfr.* Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2012. ENIGH. Descripción de la base de datos de la nueva construcción de variables Microdatos y descripción de tablas de bases de datos nueva construcción*, México, 2013.

tes del trabajo y del capital, que obtienen los diferentes actores por su participación en la producción de bienes y servicios, sin impuestos ni subsidios (transferencias).

Por ejemplo, si tomamos en cuenta el Ingreso corriente total oficial del INEGI, el 10% de las familias más ricas tendrían en México, en el año 2012, el 36% del ingreso total. Sin embargo, si hacemos este mismo cálculo pero con el ingreso de mercado, la proporción de recursos que concentra el 10% más rico se incrementa a 40% (ver cuadro 3).⁵⁵

En lugar de resolver el problema estructural de la pobreza en México, se ha optado por administrarla. Se otorga a las familias pobres ayudas en efectivo que, si bien son un buen paliativo para las más necesitadas, no resuelven el problema de fondo.

CUADRO 3
**México: Ingreso corriente trimestral
por hogar, 2012**

Deciles	<i>Ingreso corriente total</i>				<i>Ingreso de mercado</i>			
	<i>Oficial</i>		<i>Ajustado</i>		<i>Sin ajuste</i>		<i>Ajustado</i>	
	<i>Millones de pesos</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Millones de pesos</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Millones de pesos</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Millones de pesos</i>	<i>Porcentaje</i>
1	19,790	1.7%	19,790	0.8%	2,748	0.3%	2,748	0.1%
2	34,707	2.9%	34,707	1.4%	15,660	1.7%	15,660	0.7%
3	47,286	3.9%	47,286	1.9%	27,422	3.0%	27,422	1.3%
4	59,723	5.0%	59,723	2.5%	39,043	4.2%	39,043	1.8%
5	73,350	6.1%	73,350	3.0%	51,939	5.6%	51,939	2.4%
6	89,445	7.5%	89,445	3.7%	65,906	7.1%	65,906	3.1%
7	110,818	9.2%	110,818	4.6%	84,720	9.2%	84,720	3.9%
8	141,366	11.8%	141,366	5.8%	111,550	12.1%	111,550	5.2%
9	195,041	16.3%	422,623	17.4%	157,908	17.1%	375,516	17.5%
10	427,721	35.7%	1,425,889	58.8%	365,783	39.6%	1,373,927	64.0%
Total	1,199,245	100.0%	2,424,996	100.0%	922,680	100.0%	2,148,431	100.0%
Gini=	0.4531		0.6690		0.5240		0.7304	

Nota: En las cifras ajustadas se sumó la diferencia de ingresos de capital del Sistema de Cuentas Nacional y la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares, entre la mitad superior del decil 9 y el decil 10, proporcionalmente.

Fuente: Elaborado con datos del Instituto de Estadística y Geografía (INEGI), *Sistema de Cuentas Nacionales de México, Base 2008, Cuentas por sectores institucionales*, México 2014; y *Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares 2012*, Microdatos de la muestra.

⁵⁵En el primer caso el coeficiente de Gini (oficial) es 0.45; para los ingresos de mercado dicho coeficiente se incrementa a 0.52.

MIGUEL DEL CASTILLO

Ahora bien, a pesar de que muchos analistas en México han insistido en los años recientes que no es posible corregir el subregistro de la información, considero que sí es factible llevarlo a cabo.⁵⁶

De acuerdo con la Encuesta Nacional de Inclusión Financiera (ENIF), levantada por el INEGI en el año 2012, tan sólo el 19% de los personas mayores de 18 años tenía un ingreso por trabajo mayor a 5 mil pesos y algún tipo de cuenta bancaria, ya sea de ahorro, nómina, cheques, inversión a plazo o participación en un fondo de inversión; el 76% de ellos se ubicaba en el 20% de las personas con más ingreso.⁵⁷ Por otro lado, según la Comisión Nacional Bancaria y de Valores (CNBV), el número de cuentas de inversión registradas de personas físicas mexicanas en las casas de bolsa en México fue de 162.1 mil en diciembre del 2012, es decir, tan sólo el 0.2% de los ciudadanos mayores de 18 años tenía una inversión en instrumentos bursátiles; 20% de ellos con un inversión igual o mayor a los 15 millones de pesos.⁵⁸

Por lo tanto, es totalmente factible distribuir el ingreso de capital no registrado en la ENIGH entre los deciles nueve y diez.⁵⁹ Si hacemos este ejercicio la situación empeora. El 10% de las familias más ricas suma el 59% del ingreso corriente total y el 64% del ingreso de mercado.⁶⁰ La tendencia es muy similar a la que Piketty observa en los Estados Unidos. La proporción de ingreso del 10% más rico, después de disminuir a niveles cercanos al 45% en los años setenta, se incrementa a partir de los años ochenta, para llegar al 60% a principios del siglo XXI en México (véase gráfica 3).⁶¹

⁵⁶ Los últimos ajustes a la información de las encuestas de ingreso y gastos fueron realizados por Ifigenia Martínez de Navarrete, en los años setenta, y por Oscar Altimir, en los ochentas.

⁵⁷ Cálculo propio con base en: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Encuesta Nacional de Inclusión Financiera (ENIF) 2012*, Microdatos de la muestra.

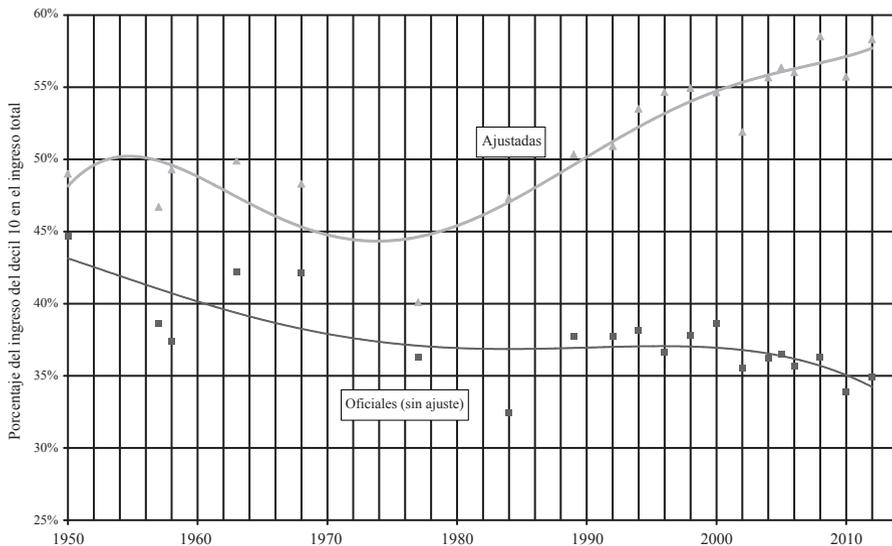
⁵⁸ Comisión Nacional Bancaria y de Valores (CNBV), *R.1 Información: número de cuentas por intervalo de inversión*, descargada de la página de Internet de la Comisión el día 6 de noviembre del 2013: [<http://portafoliodeinformacion.cnbv.gob.mx/cb1/Paginas/inf-cuentasemp.aspx>].

⁵⁹ He distribuido la diferencia de ingresos de capital entre el Sistema de Cuentas Nacionales y la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares, entre la mitad superior del decil 9 y el decil 10, proporcionalmente.

⁶⁰ El coeficiente de Gini se eleva a 0.67 para el Ingreso corriente y a 0.73 para el Ingreso de mercado (ver cuadro 3).

⁶¹ He utilizado para construir la gráfica 3 el Ingreso corriente total del INEGI.

GRÁFICA 3
México: Desigualdad en el ingreso, 1950-2012



Fuente: Elaboración propia con datos de Ifigenia Martínez de Navarrete, “La distribución del ingreso en México: Tendencias y perspectivas” en *El perfil de México en 1980, 1982*, México, Siglo XXI; Óscar Altimir, *Distribución del ingreso en México*, Banco de México 1982; e Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Sistema de Cuentas Nacionales de México. Cuentas por sectores institucionales*, Base 1993 y Base 2008, y *Encuesta de Ingresos y Gastos de los Hogares*, varios años.

Es muy probable que entre las causas del incremento en la desigualdad figuren en México, tanto el efecto de las leyes del capitalismo de Piketty, como el incremento en los sueldos de los directivos de las empresas privadas.

El fenómeno de los “supersueldos” de los “supermanagers”, que analiza el autor en su libro también ha llegado a México; con la diferencia de que el salario que recibe un empleado u obrero es mucho más bajo en nuestro país; por ejemplo, de acuerdo al Economic Policy Institute, el sueldo promedio de los Directores Generales (CEO, Chief executive officer) de las 350 corporaciones más grandes de Estados Unidos fue de 14.8 millones de dólares anuales. Este monto representó 280 veces el sueldo medio de un obrero empleado en esas firmas.⁶²

⁶²Economic Policy Institute, “CEO pay continues to rise as typical workers are paid less”, *Issue Brief*, número 380, junio 12, 2014, p. 3.

MIGUEL DEL CASTILLO

En México, la compensación del director general de uno de los principales bancos del país sumó, en ese mismo año, 11 millones de dólares anuales, monto que representó 2,100 veces el sueldo de un cajero del mismo banco.⁶³

Al igual que Estados Unidos y los países europeos que analiza Piketty, en México hemos llegado a la misma situación del siglo XIX; de hecho nuestra desigualdad en la actualidad es mayor a la de aquel entonces. El barón Alejandro de Humboldt encontró, en su visita a la Nueva España entre 1803 y 1804, que el conde de Valenciana, dueño de la mina La Valenciana en Guanajuato, tenía un ingreso que fluctuaba entre 700 y 1,200 veces el jornal medio de los trabajadores de su mina.⁶⁴

Recomendaciones

Como hemos visto, una de las principales lecciones para Piketty ha sido el hecho de que las dos guerras mundiales del siglo XX borraron el pasado y transformaron la estructura de la inequidad; sin embargo, la desigualdad ha regresado y no debemos esperar a la próxima crisis o a la próxima guerra para corregirla. La política ideal para evitar la interminable espiral de desigualdad y recuperar el control sobre la dinámica de la acumulación es por medio de un impuesto mundial progresivo al capital. Este impuesto tendría la virtud de exponer la riqueza al escrutinio público, lo que permitiría una regulación al sistema bancario y a los flujos de capital internacionales.

No se trata, para el autor, de que el Estado regrese, en buena medida porque no se ha ido. Su presencia sigue siendo muy importante; por ejemplo, en la crisis del 2008 jugó un papel fundamental al evitar el colapso del sistema financiero. Piketty propone modernizar en lugar de dismantelar al Estado social.

⁶³ Citigroup Inc., *ProxyStatement 2013*, Nueva York, p. 52.

⁶⁴ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 2011⁷¹, México, Porrúa (Sepan Cuantos, 39), pp. 83 y 355. El ingreso del conde dependía de si el año era bueno o malo para la mina. Por ejemplo, en 1797 la ganancia de La Valenciana llegó a 1,249,650 pesos y tuvo su peor nivel, dentro de los años que analiza Humboldt, en 1802, cuando los beneficios fueron de 285,321 pesos.

La manera más simple de medir el cambio en el papel del gobierno en la economía y la sociedad es analizando la proporción de impuestos en el ingreso nacional. En Suecia, Francia, Reino Unido y Estados Unidos los impuestos representaban cerca del 10% a finales del siglo XIX y principios del XX. Al finalizar la Segunda guerra mundial esta proporción comenzó a crecer, hasta llegar a un rango que va de 55% en Suecia a 30% en Estados Unidos. En México, los impuestos (ISR, IETU, IVA, entre otros), representaron en el 2012 tan sólo el 11% del ingreso nacional.⁶⁵

Cuando los impuestos consumían menos del 10% del ingreso nacional, el papel de los estados en la vida económica y social era muy reducido. Tan sólo tenía los recursos para mantener el orden, proteger los derechos de propiedad y sostener al ejército. Les quedaba muy poco para la infraestructura, las escuelas, universidades y hospitales. Por ello, los ciudadanos tenían que conformarse con servicios muy rudimentarios. En cambio, entre 1920 y 1980, el aumento en los recursos gubernamentales permitió a los estados financiar servicios públicos adecuados, necesarios para cubrir los derechos humanos fundamentales y construir un “estado social”, como le denomina Piketty. La modernización del estado social consiste en financiar servicios públicos en salud, educación, pensiones,⁶⁶ cultura, energía limpia y desarrollo sustentable, bajo los principios de los derechos humanos y del acceso igual a bienes y servicios fundamentales.

En cuanto a los impuestos, Piketty es claro. Establece, en un primer momento, que no es un problema técnico sino político y filosófico. Los gobiernos tienen, por regla general, tres tipos de impuestos: al trabajo, al capital y al consumo. Reconoce que gravar el consumo afecta principalmente a los más pobres, en virtud de que es un impuesto “proporcional”: todos pagan el mismo impuesto independientemente de su riqueza, y no “progresivo”, que depende del ingreso de cada quien. En cambio,

⁶⁵ La cifra de los impuestos se ha obtenido de: Enrique Peña Nieto, *Primer Informe de Gobierno*, Presidencia de la República, Anexo estadístico, p. 358. El 11% no considera a los ingresos no tributarios, ni a los ingresos del petróleo y sus derivados. Incluyendo estos rubros la proporción se eleva a 25.5% del ingresos nacional.

⁶⁶ Para Piketty es mejor tener sistemas solidarios de pensión administrados por el gobierno que pensiones individuales como las de México.

MIGUEL DEL CASTILLO

el impuesto progresivo, al trabajo y capital (así como leyes con relación a la herencia, que fomenten la meritocracia y desincentiven a los “rentistas”), tiene un efecto redistributivo. Por ello, propone continuar e incrementar el impuesto progresivo y subir las tasas para aquellos que tienen un ingreso y/o riqueza claramente excesivos:

Si el sistema tributario no se hace más progresivo, no deberá ser una sorpresa que aquellos que menos beneficio obtienen del libre comercio bien podrían volverse contra él. El impuesto progresivo es indispensable para garantizar que todos se beneficien de la globalización, y la ausencia cada vez más evidente de la tributación progresiva puede en última instancia socavar el apoyo a una economía globalizada.⁶⁷

Hay dos maneras como los gobiernos pueden financiar su gasto: impuestos o deuda. Los impuestos son preferibles al endeudamiento; no obstante, por diversas razones los países han tenido que recurrir a los préstamos. La deuda se puede reducir, según Piketty, por medio de los impuestos, la inflación o con austeridad (o una combinación de los tres). Un impuesto excepcional al capital privado es la solución más justa y eficiente. En ausencia de él, la inflación puede jugar un papel relevante, como se ha demostrado históricamente. Un pequeño incremento en los precios reduce la deuda pública, en virtud de que el valor real de los bonos que emite el gobierno para financiarse pierden valor en términos reales. La peor solución, en términos de justicia y eficiencia, es prolongar la dosis de austeridad. Lamentablemente, de acuerdo al autor, el tercer camino es el que se está siguiendo en Europa.

Como dijimos al inicio, no cabe la menor duda de que el libro de Piketty deberá ser estudiado a profundidad en México. Tiene enseñanzas fundamentales. Si nos atrevemos a pensar diferente, sus ideas nos permitirán diseñar un mejor futuro para las próximas generaciones.

⁶⁷ Piketty, *op. cit.*, p. 497: “If the tax system is not made more progressive, it should come as no surprise that those who derive the least benefit from free trade may well turn against it. The progressive tax is indispensable for making sure that everyone benefits from globalization, and the increasingly glaring absence of progressive taxation may ultimately undermine support for a globalized economy”.

MARTHA NUSSBAUM: HUMANIDADES Y UNIVERSIDAD EN EL SIGLO XXI

*Rafael González Díaz**

RESUMEN: ¿Qué significado tiene el humanismo en el siglo XXI? ¿Qué papel tienen las humanidades en la universidad? ¿Qué relación tiene la universidad con la sociedad? ¿Cuáles son los presupuestos de una filosofía de la educación relevante para nuestra época? Este artículo busca responder estas preguntas a partir de las reflexiones que Martha Nussbaum ha dedicado a la filosofía educativa. El reto de la educación es el reto del hombre que se bate entre el narcisismo y la interdependencia, entre vergüenza y aceptación de la propia humanidad.



ABSTRACT: What do humanities mean in this century? What role do humanities play in the university? How is the university related to our society? What is the foundation of a meaningful philosophy of education to our times? In this article, we plan to address those questions based on Martha Nussbaum's reflections on educational philosophy. The challenge of education is that of a man who is torn between narcissism and interdependence, shame, and the acceptance of his humanity.

PALABRAS CLAVE: Filosofía educativa, Martha Nussbaum, humanidades, universidad, humanismo.

KEY WORDS: Educational philosophy, Martha Nussbaum, humanities, university, humanism.

RECEPCIÓN: 26 de marzo de 2014.

APROBACIÓN: 30 de junio de 2014.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

MARTHA NUSSBAUM: HUMANIDADES Y UNIVERSIDAD EN EL SIGLO XXI*

*A mi entender, este relato del narcisismo,
la indefensión, la impotencia,
la vergüenza, la repugnancia y la compren-
sión constituyen el núcleo de aquello
en lo que debe enfocarse la educación
para la democracia.¹*

Martha Nussbaum

Preámbulo

El *Anillo del Nibelungo* es un drama operístico integrado por un ciclo de cuatro obras en las que Richard Wagner reinterpretó de manera completamente original la riqueza de los mitos germanos y escandinavos.² El proyecto se concibió en 1848 y se concluyó más de veinticinco años después, en 1876. Este largo proceso de gestación incluyó la redacción del libreto y la composición musical. Wagner se inspiró en la teoría de la *obra de arte total* (*Gesamtkunstwerk*)³

* Este artículo se basa en la ponencia presentada en el V Simposio de la Red Internacional de Estudios Generales (RIDEG), “Interconexión de saberes y formación integral en la Universidad”, Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 6 al 9 de noviembre de 2013. Dedico este trabajo a Matías, que me permite entender la frase de Hannah Arendt, “la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos”.

¹ Martha Nussbaum, *Sin fines de lucro. ¿Por qué la democracia necesita de las humanidades?*, 2010, Buenos Aires, Katz, p. 68.

² La obra está compuesta por un prólogo y tres obras: *Das Rheingold* (*El oro del Rin*), premier 1869, Munich; *Die Walküre*, (*Las Valquirias*) premier, 1870, Munich; *Siegfried*, (*Sigfrido*), premier 1876, Bayreuth; y *Götterdämmerung* (*El ocaso de los Dioses*), premier, 1876, Bayreuth.

³ La expresión *Gesamtkunstwerk*, hace referencia a la obra colectiva en el seno tanto de la polis griega como de la comunidad del futuro. Como señala Dieter Borchmayer, es un concepto

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

que pretendía “reunir” las artes, esencialmente, la poesía y la literatura con la música.⁴

En el final de la primera escena del *Oro del Rin*, prólogo de todo el *Anillo del Nibelungo*, se presenta una situación con carácter metafórico sobre la tensa relación entre el poder y el amor.⁵ La escena se desarrolla en el Rin, símbolo de la movilidad de la vida y de la naturaleza. En el fondo del río el oro brilla a través de las aguas cristalinas; su belleza reside en el hecho de que no representa otro valor que a sí mismo y en que todavía no ha sido tocado por la codicia de creatura alguna. Las hijas del Rin, las ninfas Woglinde, Wellgunde y Flosshilde, nadan libremente en el río mientras lo custodian. Wellgunde dice: “La riqueza del mundo podría ser para aquel que con el oro del Rin hiciera un anillo que le otorgara un poder incalculable”.⁶ En realidad, están seguras de que nadie querría sacarlo, porque según Woglinde: “sólo a aquel que solemnemente abjure del poder del amor, a aquel que renuncie a los placeres del amor, sólo aquel recibirá la magia para forjar un anillo con el oro”;⁷ Wellgunde añade: “entonces, estamos a salvo y no debemos preocuparnos, pues todo lo que vive, quiere amar y nadie renunciará al amor”.⁸ Mientras tanto, Alberich, jefe de la raza de los Nibe-

72 | cuasi-político, así como artístico, o tal vez mejor un llamamiento político a la acción, que se contrajo en un lema artístico. El concepto, objeto de múltiples interpretaciones, no tenía la intención de anunciar una unificación de todas las artes. Como imperativo artístico, su implicación fue poco más allá de la unión de la música y la poesía. Así lo comprendió Wagner, que en *Über musikalische Kritik* identifica explícitamente el *Gesamtkunstwerk* con esa unión de poesía y música. Cfr. James Garrat, *Music, Culture and social reform in the Age of Wagner*, 2010, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2010, pp. 166-8; Burton Fisher, *Wagner's the Ring of the Nibelung*, 2005, Opera Journeys Publishing, Opera Classics Library series, pp. 9-30.

⁴ Cfr. Ricardo Miranda, “Obsesiones wagnerianas o apuntes desde la niebla perfumada” en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 107, Invierno 2013, pp. 10-14.

⁵ Cfr. Deryck Cooke, *I saw the word end: A study of Wagner's Ring*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1979, pp. 88-31. Recomiendo la grabación preparada por el musicólogo inglés Deryck Cooke: *Der Ring des Nibelungen An Introduction*, una célebre introducción que se puede conseguir en castellano bajo el sello DECA, con ejemplos musicales a cargo de Sir Georg Solti dirigiendo a la Filarmónica de Viena; Warren Darcy, *Wagner's Das Rheingold*, Oxford, Clarendon Press, 1993; J. P. E. Harper-Scott, “Medieval Romance and Wagner's Musical Narrative in the Ring”, en *19th-Century Music*, vol. 32, núm. 3, 2009, pp. 211-34.

⁶ Richard Wagner, *El oro del Rin* (libreto) en: <http://www.kareol.es/obras/elorodelrin/libreto.htm> [10 de enero de 2014].

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ibidem.*

lungos, observa cautelosamente a las ninfas y se admira de su belleza. Reconoce el intenso deseo que le producen, hasta que se presenta frente a ellas y trata de seducirlas; ellas lo rechazan con sorna, haciéndole ver sus defectos físicos: es enano y deforme. Al ser rechazado, Alberich se propone la posesión del oro y el rechazo del amor.⁹ Esta escena contiene ya todo el conflicto que subyace en el drama entero: la tensa relación entre el poder y el amor, el deseo de posesión que excluye el amor y se convierte en coacción e intención de dominio. Afirma Slavoj Žižek: “en el anillo del Nibelugo, Wagner aborda la cuestión ético-política fundamental del idealismo alemán: cómo es posible unir el amor con la ley”.¹⁰ Alberich replica: “¿Todavía no tenéis miedo? ¡Pues, vayan a coquetear en la oscuridad, húmedas criaturas! [Alarga el brazo para alcanzar el oro] ¡Yo apago vuestra luz, arranco el oro de la roca y forjo el anillo de la venganza! ¡Que las aguas lo escuchen: Yo maldigo al amor!”¹¹

En esta escena cargada de dramatismo se muestra metafóricamente el núcleo de la filosofía educativa de Martha Nussbaum y ejemplifica el dilema que enfrenta todo hombre ante al carácter limitado de su existencia. La indigencia genera sentimientos de vergüenza y repugnancia, que se agravan cuando la educación no facilita la aceptación de la condición humana. El reto de la educación es el reto del hombre que se bate entre el narcisismo y la interdependencia, entre la vergüenza y la aceptación de sí mismo.

Introducción

La comprensión actual del humanismo está condicionada por los grandes acontecimientos del siglo XX y por la constante acusación de que las humanidades carecen de relevancia intelectual en el presente. Este menosprecio no sólo pone de manifiesto la dificultad de reinterpretar las humanidades, sino que refleja una crisis más profunda que no se puede

⁹ La figura de Alberich ha sido estudiada por Adorno, que la entendió como un estereotipo antisemita. V. Theodor Adorno, *In Search of Wagner*, 2005, New York, Verso, p. 14.

¹⁰ Slavoj Žižek, “Foreword: Why is Wagner Worth Saving” en Adorno, *op. cit.*, p. ix.

¹¹ Wagner, *op. cit.*

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

desligar de la crisis de la época, o como muchos historiadores la denominan, del *fin de una era*.¹²

Una de las críticas más agudas realizadas al humanismo es la de Martin Heidegger en su afamado texto *Cartas sobre el Humanismo*, publicado al final de la Segunda guerra mundial.¹³ El texto era la respuesta a las interrogantes que le hizo llegar Jean Beaufret en 1946. Las preguntas que éste formuló a Heidegger recibieron respuesta explícita: ¿Cómo devolverle un sentido a la palabra “Humanismo”? ¿Cómo salvar el elemento de aventura que hay en toda investigación, sin convertir a la filosofía en una simple aventurera? En este escrito, Heidegger advierte que el humanismo aspira a meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, pero el humanismo europeo, a diferencia de lo que se propone, no llega a experimentar la *auténtica* dignidad del hombre. El humanismo, lo mismo que todos los “ismos”, oscurecen y confunden el ser con los entes. Es lo que encontramos a lo largo de la historia del humanismo: que todos los humanismos se han fundado en la metafísica y en el olvido del ser.

74 | Por eso, Heidegger sostiene que ser anti-humanista no implica una defensa de la barbarie o la inhumanidad, como estar en contra de los valores no implica inmoralidad. Afirma que nadie puede defender la prolongación de este modo de ser hombre de la modernidad y que la humanidad europea y americana vive de cara al ser y ocupada exclusivamente en los entes que están a la mano para su dominio. Esa incomprensión del horizonte último del ser por parte de los hombres les impide reconocerse y entenderse a sí mismos y a la naturaleza.¹⁴

Ese humanismo europeo, dice Heidegger, deja a los individuos sin hogar y sin patria. Sólo un nuevo acercamiento a la verdad y el misterio podría ofrecer una alternativa, pero esta comprensión, según Heidegger, es imposible con las herramientas tradicionales y apremia la construcción

¹²Ana María Carabias Torres, *Salamanca y la medida del tiempo*, 2012, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 21-59.

¹³Cfr. Martin Heidegger, “Cartas sobre el ‘humanismo’” en *Hitos*, 2001, Madrid, Alianza, pp. 259-97.

¹⁴Cfr. Carla Cordua, *Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger*, 1999, Santiago de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello, pp. 67-78.

de un nuevo sentido para las humanidades.¹⁵ En palabras de Jean-Luc Nancy, “la inspiración del hombre, no el hombre de un humanismo medido a la escala del hombre dado —¿y de dónde sacaríamos ese dato?, ¿en qué condición, en qué estatus?—, sino el hombre que supera infinitamente al hombre”.¹⁶

La reflexión de Heidegger tiene continuidad con la de Jacques Derrida, en su luminoso texto *Universidad sin condición*. Para Derrida “la Universidad reclama y, en teoría, debería garantizársele —además de la llamada libertad académica— una libertad *incondicional* para cuestionar y aseverar, o yendo aún más lejos, el derecho de decir públicamente todo aquello que sea exigido por la investigación, el conocimiento y el pensamiento concerniente a la *verdad*”.¹⁷ Este compromiso con la verdad en la Universidad, aunque enigmático y lleno de problemas, puede ser discutido hasta el infinito justo en la universidad y en las carreras que pertenecen a las humanidades. El asunto de la verdad y de su iluminación en la universidad está ligado a la cuestión del hombre, a un determinado concepto de lo que es propio del hombre. Según Derrida, este concepto se reelabora en la *Declaración de los Derechos Humanos* (1948) y en el concepto jurídico de *crimen contra la Humanidad*: “El concepto de hombre, de lo que es propio del hombre, de derechos humanos, de crímenes contra la humanidad, organiza, como sabemos, la referida *mondialisation* o mundialización. Esta mundialización querría ser una humanización. Si este concepto de hombre parece indispensable y siempre problemático, bien puede ser [...] discutido y reelaborado, como tal y sin condiciones, sin presuposiciones, solamente dentro del espacio de las nuevas humanidades”.¹⁸

La crisis de las humanidades adquiere sentido dentro de la crisis de la educación, que en realidad es la crisis de una época; sin embargo, toda crisis abre posibilidades, tal y como lo describe Hanna Arendt:

¹⁵ Cfr. Heidegger, *op. cit.*, p. 287.

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia*, 2009, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 31-2.

¹⁷ Jacques Derrida, “El futuro de la profesión o la Universidad sin condición (gracias a las ‘humanidades’, aquello que podría tener lugar mañana)”, en Tom Cohen (coord.), *Jacques Derrida y las humanidades*, 2005, México, Siglo XXI, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

La oportunidad, nacida de la crisis misma [...] es explorar e inquirir lo que haya quedado a la vista de la esencia del asunto, y la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan *nacido* seres humanos. La desaparición de prejuicios sólo significa que ya no tenemos las respuestas en las que habitualmente nos fundábamos, sin siquiera comprender que en su origen eran respuestas a preguntas. Una crisis nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas pero, en cualquier caso, juicios directos.¹⁹

Las referencias a otros autores podrían multiplicarse, por ejemplo, Giorgio Agamben²⁰ o Peter Sloterdijk.²¹

Las aportaciones de Heidegger, Derrida y Hannah Arendt hacen patente que la cuestión sobre las humanidades, la educación y la universidad sigue siendo relevante y que la podemos caracterizar con estas preguntas: ¿Qué significado tiene el humanismo en el siglo XXI? ¿Qué papel tienen las humanidades en la universidad? ¿Qué relación tiene la universidad con la sociedad? ¿Cuáles son los presupuestos de una filosofía de la educación relevante para nuestra época? Este artículo busca respuesta a tales preguntas a partir de las reflexiones sobre filosofía educativa de Martha Nussbaum, o al menos, procura ponderar la pertinencia de sus aportaciones para una respuesta futura a tales preguntas.

76

En la primera parte, se ofrece al lector una visión panorámica de los grandes temas que han preocupado a Nussbaum; en la segunda, se analiza el núcleo de su filosofía educativa, para juzgar el alcance de su propuesta humanista.

Los principales temas de reflexión de Martha Nussbaum

En múltiples ocasiones se ha señalado que la filosofía y las disciplinas humanísticas se encuentran alejadas de los problemas inmediatos que aquejan a la sociedad. El mismo Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*,

¹⁹ Hannah Arendt, "La crisis de la educación", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 1996, Barcelona, Península, pp. 270-1.

²⁰ Cfr. Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, 2005, Valencia, Pre-textos.

²¹ Cfr. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, 2006, Madrid, Siruela.

formuló aquella famosa sentencia: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, de lo que se trata es de transformarlo”.²² La acusación probablemente no sea del todo injustificada, porque efectivamente el quehacer de muchos profesionales de la filosofía y de otras disciplinas humanísticas parece desinteresarse por otros campos del conocimiento.²³ No obstante, pedirle a la filosofía que se vuelva comentadora de cualquiera de los fenómenos sociales implicaría desnaturalizar sus objetivos. La filosofía y las humanidades tienen sus propios objetivos y métodos, pero eso no las exime de un diálogo continuo con otros campos del conocimiento, las matemáticas, las ciencias sociales y la economía, entre otros.²⁴ Un ejemplo de lo provechoso que puede resultar esta relación es la obra de la galardonada en el año 2012 con el premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales.²⁵

Su obra es extensa tanto individual como colectivamente; la mayor parte está traducida al español y comprende una variada serie de temas sobre los que se asientan sus reflexiones. El objetivo de este trabajo gira en torno a la educación, las humanidades y la universidad, por lo que solo se presentará una visión de conjunto del trabajo de esta filósofa, a la que añadiremos una extensa investigación bibliográfica para facilitar al lector futuros acercamientos. Anticipamos que la obra de Nussbaum se agrupa en torno de ciertos ejes: a) la investigación de los clásicos griegos, de Aristóteles en particular; b) la relación entre la filosofía y las ciencias económicas; c) la preocupación por la exclusión en la esfera económica, social, política y religiosa; d) la defensa de la educación liberal; y, e) la reivindicación de las humanidades y los sentimientos morales.

²² Carlos Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, 1959, Montevideo, EPU, trad. de W. Roces, p. 653.

²³ Cfr. Edgar Morin y Anne Kern, *Tierra patria*, 2006, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 57; 66-7.

²⁴ Cfr. G. W. Friedrich Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, 2010, Madrid, Gredos, pp. 14-25.

²⁵ Ver <http://www.fpa.es/es/premios-principe-de-asturias/premiados/2012-martha-c-nussbaum.html?especifica=0> [10 de enero de 2014].

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

En primer lugar, destaca el estudio de los clásicos griegos y de la interpretación de la obra de Aristóteles;²⁶ la tesis con la que obtuvo el grado de doctora, tiene como tema el movimiento de los animales en Aristóteles.²⁷ Las investigaciones sobre la filosofía política y sobre el concepto de justicia distributiva en el Estagirita le han permitido construir con el tiempo una abundante meditación y mantener debates continuos con pensadores de otras escuelas.²⁸ En segundo lugar, destacan sus esfuerzos por relacionar la filosofía y las ciencias económicas; es significativa su colaboración con el premio Nobel de economía, Amartya Sen y sus esfuerzos conjuntos en el campo de la ciencia económica para redimensionar el concepto de desarrollo humano.²⁹ Durante la década de 1980, se dedicaron a promover la noción de *capacidades* y cuestionaron los conceptos tradicionales de desarrollo; en sus trabajos promovieron el “enfoque de las capacidades” como elemento constitutivo del desarrollo y vincularon su ausencia con la pobreza.³⁰ Desde

²⁶ Cfr. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, 1995, Madrid, Visor; *La terapia del deseo: teoría y práctica de la ética helénica*, 2003, Barcelona, Paidós. En otros de sus textos hay referencias frecuentes al pensamiento clásico, vg., *Sin fines de lucro. ¿Por qué la democracia necesita de las humanidades?*, 2010, Buenos Aires, Katz; *El cultivo de la humanidad*, 2005, Barcelona, Paidós; *El ocultamiento de la humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, 2006, Buenos Aires, Katz; *Libertad de conciencia: Contra los fanatismos*, 2009, Barcelona, Tusquets; *Paisajes del pensamiento*, 2008, Barcelona, Paidós; *Justicia poética*, 1997, Barcelona, Andrés Bello; *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, 2005, Madrid, Antonio Machado Libros; *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, 2011, Buenos Aires, Katz; *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, 2007, Barcelona, Paidós.

²⁷ Martha Nussbaum, *Aristotle's De motu animalum*, 1985, Princeton, Princeton University Press.

²⁸ Martha Nussbaum, “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en Amartya Sen y Martha Nussbaum, (comps.), *La calidad de vida*, 1993, México, FCE; “Human functioning and social Justice: In defense of Aristotelian Essentialism” en *Political Theory*, vol. 20, núm. 2, Mayo 1992, pp. 202-46; *Nature, function, and capability: Aristotle on Political Distribution*, 1987, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University (publicado también por *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1988, pp. 145-85); “Aristotle, Politics, and human capabilities: A response to Antony, Aronson, Charlesworth, and Mulgan”, en *Ethics*, vol. 111, núm. 1, Octubre 2000, pp. 102-40; “Aristotelian Social Democracy” en R. B. Douglas, G. M. Mara y H. S. Richardson, (eds.), *Liberalism and the Good*, 1990, New York, Routledge, pp. 203-52.

²⁹ Véase Amartya Sen, *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, 1983, Oxford, OUP; *La idea de justicia*, 2010, Madrid, Taurus; *Sobre Ética y economía*, 1989, Madrid, Alianza.

³⁰ Cfr. Séverine Deneulin, “Recovering Nussbaum’s Aristotelian Roots” en *Revista Cultura Económica*, año XXIX, núm. 81-82, diciembre 2011, pp. 31-7.

su perspectiva, el modelo de desarrollo centrado en el aumento de la renta es insuficiente porque sólo permite un acercamiento cuantitativo a los fenómenos económicos, ignorando la dimensión cualitativa del desarrollo. El problema está en identificar el progreso de una nación exclusivamente con el incremento del producto interno bruto. Afirma Nussbaum:

Lo que nosotros hemos estado defendiendo, entonces, es que la medida correcta del desarrollo se focaliza en las personas, es sensible a la distribución y es plural; refleja el hecho de que la gente no lucha por la renta nacional, lucha por una vida con sentido para ellos mismos. Al desarrollar una lista de las capacidades humanas centrales, que afirmo son los requisitos mínimos de una vida conforme a la dignidad humana, he tratado de dar cuerpo a estas ideas y de sugerir algunas metas concretas para todas las naciones.³¹

Según este modelo, el único objetivo de toda nación debería ser el crecimiento económico, sin importar la distribución de la riqueza ni las condiciones sociales que posibilitan la concordia social; parece que los aspectos no vinculados con el crecimiento económico carecen de importancia. Esos trabajos influyeron de manera decisiva en las formulaciones del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el diseño de los Indicadores de Desarrollo Humano (IDH), fruto de la estrecha colaboración de Mahbub ul-Haq y Amartya Sen, considerados creadores de los *Informes sobre desarrollo humano*. Su enfoque ha guiado por más de veinte años el trabajo de estos organismos.³² En el discurso de recepción del premio Príncipe de Asturias, Martha Nussbaum señalaba:

Creo que este trabajo es, sin duda, una contribución a las Ciencias Sociales y a la economía del desarrollo en particular. Con frecuencia la

³¹ Martha Nussbaum, *Discurso recepción Premio Príncipe de Asturias 2012*, op. cit. Véase también el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, <http://hdr.undp.org/en/humandev> [15 de enero de 2014].

³² Cfr. Ian Gough, “El enfoque de las capacidades de M. Nussbaum: un análisis comparado con nuestra teoría de las necesidades humanas” en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 100, 2007/08, pp. 177-202.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

economía se centra de forma restringida en el crecimiento; pero en el fondo se trata de una disciplina normativa enfocada en las personas y precisa lo que tenía en sus inicios, el *input* de la filosofía, para articular los objetivos de una buena sociedad que sea sensible a las personas. La importancia que tiene la filosofía para la economía sugiere algo más, lo que constituye otro tema de mi trabajo: necesitamos una educación bien fundada en las humanidades para realizar el potencial de las sociedades que luchan por la justicia.³³

Un tercer aspecto que posibilita la comprensión de la obra de Nussbaum es su preocupación constante por la exclusión y por la defensa de la tolerancia. La reivindicación de las personas en situación de marginalidad se extiende a las esferas política, económica, religiosa y social. En este sentido, dedica una parte importante de sus escritos a la tolerancia religiosa, la equidad de género, los derechos de las niñas y las mujeres, la justicia social y la defensa de la democracia y la ciudadanía.³⁴

Su trabajo también se ha orientado en torno a un tema al que la filosofía no dedica mucha atención y que es objeto de múltiples debates: las emociones.³⁵ Acusada en algunas ocasiones de caer en explicaciones biologicistas o psicologizantes, se ha dedicado a elaborar una compleja teoría de las emociones que ha ido desarrollando a lo largo de los años en libros como *Justicia Poética*, *El conocimiento del Amor*, *La fragilidad del bien*, *Paisajes del pensamiento* y el más reciente, *Political Emotions: Why love matters for Justice*.³⁶ Incluso, para algunos inves-

³³Nussbaum, *Discurso...*, *op. cit.*

³⁴Nussbaum, *Libertad de conciencia...*, *op. cit.*; *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, 2012, Barcelona, Herder; *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*, 2012, Barcelona, Paidós; *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, 2013, Barcelona, Paidós; *Las fronteras de la justicia*, *op. cit.*; *India*, 2009, Barcelona, Paidós; *Justicia poética*, *op. cit.*; *Libertad de conciencia...*, *op. cit.*; *El ocultamiento de la humano...*, *op. cit.*

³⁵Helena Modzelewki, *La educabilidad de las emociones y su impacto para el desarrollo de un ethos democrático. La teoría de las emociones de Martha Nussbaum y su expansión a través del concepto de autoreflexión*, Tesis de doctorado, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Universidad de Valencia, 2012.

³⁶Cfr., Martha Nussbaum, *Political Emotions. Why love matters for justice*, 2013, Cambridge (MA), Harvard University Press. Las primeras impresiones y los cuestionamientos no se han

tigadores su propuesta está estrechamente vinculada con la filosofía de David Hume.³⁷

En estos trabajos se analiza la relación de las emociones con el florecimiento de la persona y su importancia en la vida ética. Ligado a todo esto, la defensa apasionada por la literatura y las artes como vehículo y medio para humanizar y “desespecializar” a los futuros abogados y economistas. No debemos olvidar que Nussbaum ocupa la cátedra de Derecho y Ética en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Derecho y la Divinity School de la Universidad de Chicago. Nussbaum ha insistido reiteradamente en que las obras de arte pueden incitar determinadas emociones que resultan muy útiles para la ética. En el discurso de recepción ya citado, manifiesta:

Las humanidades nos proporcionan no sólo conocimientos sobre nosotros mismos y sobre los demás, sino que nos hacen reflexionar sobre la vulnerabilidad humana y la aspiración de todo individuo a la justicia, y nos evitarían utilizar pasivamente un concepto técnico, no relacionado con la persona, para definir cuáles son los objetivos de una determinada sociedad. No me parece demasiado atrevido afirmar que el florecimiento humano requiere el florecimiento de las disciplinas de humanidades.³⁸

En síntesis, la obra de Nussbaum es relevante, extensa y no está exenta de polémica; se ha convertido incluso en tema de estudio especializado en muchas universidades del mundo.

hecho esperar; véase en particular Malcom Thorndike, “Intellectual motion-sickness, en *Prospect Magazine*, 1º de octubre de 2013 [<http://www.prospectmagazine.co.uk/art-books/martha-nussbaum-political-emotions-why-love-matters-for-justice-review/#.U7HphpR5OVM>], y Stanley Fisch, “Love and politics”, *The New York Times*, 4 de octubre del 2013 [http://www.nytimes.com/2013/10/15/opinion/fish-love-and-politics.html?pagewanted=all&_r=0]. También en México se ha escrito alguna crítica, aunque lamentablemente *demasiado* parecida a la de Thorndike, v. Jesús Silva Herzog M., “De emociones y premios”, *Reforma*, 4 de noviembre, 2013 [<http://criteriohidalgo.com/notas.asp?id=201436>].

³⁷Ryan Patrick Hanley, “David Hume and the ‘Politics of Humanity’”, en *Political Theory*, vol. 39, núm. 2, Abril 2011, pp. 205-33.

³⁸Nussbaum, *Discurso...*, *op. cit.*

Características generales de la filosofía educativa de Martha Nussbaum

La filosofía de la educación de Nussbaum se nutre de la reflexión de pensadores como Rousseau, Friedrich Frobel, Johann Pestalozzi, Bronson Alcott, María Montessori y Tagore³⁹ y se desarrolla de manera explícita en dos de sus obras: *El cultivo de la Humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal* y *Sin Fines de Lucro. ¿Por qué la democracia necesita de las humanidades?*⁴⁰ En ellas, Nussbaum manifiesta los rasgos de su filosofía de la educación y, de modo implícito, su noción de lo humano y de su cultivo en la universidad. Los agruparé por temas para analizarlos y poder juzgarlos más adelante: a) la pedagogía socrática; b) la crítica de sí mismo y de la propia tradición; c) el pluralismo cultural y el discernimiento moral; d) la educación para la democracia; e) el ocio y la otredad en la educación; y, f) la comprensión de la propia finitud, la compasión y la solidaridad. Analizar y criticar cada uno de ellos rebasaría la extensión debida, por lo que trataré de señalar lo más significativo.

La importancia del *diálogo* en la educación resulta evidente; sin embargo, se vuelve consejo manido de pedagogos o de especialistas en educación; para Nussbaum, la educación es diálogo pero al modo de la pedagogía socrática, un intercambio que posibilita el nacimiento y el desarrollo de la subjetividad. Una vez más, la figura de Sócrates emerge como símbolo del urgente parto de las almas.⁴¹ Carlos de la Isla, humanista y educador mexicano, lo describe de este modo:

Pienso que la gran labor del maestro es acompañar al alumno en el proceso de gestación y parto (Sócrates) de sus ideas, que son el móvil asombroso de su existencia. Colaborar con el alumno para que pueda vivir su vida

³⁹ Cfr. Martha Nussbaum, "Tagore, Dewey, and the imminent Demise of Liberal Education" en Harvey Siegel (comp.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*, 2009, Oxford, OUP.

⁴⁰ Véase el interesante volumen de Guillermo Hoyos Vázquez (ed.), *Filosofía de la educación*, 2008, Madrid, Trota, p. 20.

⁴¹ Cfr. José Vasconcelos, *Pedagogía estructuralista*, 2002, México, Senado de la República, p. 24.

en este mundo, donde los grupos de poder se han propuesto manejar a las personas como marionetas, imponiendo ideas e ideales, valores y valoraciones, modas, modos y modales. Por eso, he dicho que genio es el que logra ser él mismo a pesar de todos los condicionamientos del medio.⁴²

En la obra de Nussbaum son recurrentes los ejemplos sobre los beneficios que para los estudiantes implica el acercamiento, por medio de la lectura y la discusión, a las grandes obras de la literatura y la filosofía. Su valor no reside en la formación libresca que se pudiera presentar, sino en los frutos que produce el cuestionamiento y el diálogo.⁴³

La naturaleza del acto educativo como posibilidad para el surgimiento de la subjetividad requiere, según lo propone Nussbaum, del examen crítico de uno mismo y de la propia tradición. Resulta imperioso que la educación permita la superación de los límites de la conciencia de clase, la nacionalidad, el género y favorezca el desarrollo de la autonomía personal y la participación responsable en la sociedad. La denomina pedagogía socrática o mayéutica; se representa como una condición indispensable para que la universidad siga siendo el espacio privilegiado para la crítica y la reflexión en una sociedad.⁴⁴ Estos planteamientos coinciden también, en mayor o menor medida, además de con las propuestas de filósofos y humanistas ya mencionados, con la de algunos educadores latinoamericanos, como José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, Andrés Bello, Eugenio María de Hostos, Domingo Faustino Sarmiento, Rafael Heliodoro Valle, José Trinidad Reyes, Agustín Nieto Caballero y José Antonio Encinas Franco, entre otros.

Desde la perspectiva de Nussbaum, la educación liberal se ha comprometido históricamente con este proyecto educativo, pero el sentido

⁴² Rafael González Díaz, “Entrevista a Carlos de la Isla: el rostro humano en la educación contemporánea”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 101, Verano 2012, pp. 118-9.

⁴³ Cfr. José Barba, “La evaluación del diálogo. Su espíritu. Su método”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 79, Invierno 2006, pp. 106-121; Carlos de la Isla, “Reflexiones sobre el método dialógico” en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 70, Otoño 2004, pp. 7-19. Recomiendo Jens Peter Brune, Horst Gronke y Dieter Krohn (eds.), *The challenge of Dialogue. Socratic Dialogue and others from of Dialogue in different political systems and cultures*, 2010, Berlin, Lit Verlag.

⁴⁴ Cfr. Peter Euben, *Corrupting Youth. Political education, democratic culture and political theory*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 32-63.

de la misma no se encuentra libre de debates.⁴⁵ Su obra es un esfuerzo por reinterpretar el sentido y alcance de los atributos de la educación liberal. Sin desacreditar el valor que tiene el estudio de los clásicos, propone que esta educación no ignore las preocupaciones que se originan en una sociedad plural en la que convergen distintas culturas; por otro lado, se declara defensora de la educación liberal frente a la educación centrada en la renta y el crecimiento económico. Su reflexión guarda afinidades con la de Derek Bok, en la que advierte sobre los riesgos que estas prácticas pueden tener para los valores académicos.⁴⁶ Para Nussbaum, el modelo educativo imperante concibe como obligación convertir a la educación en la herramienta exclusiva para el aumento de la renta nacional, sin tomar en cuenta las evidencias de que el crecimiento económico no necesariamente implica una mejora en la calidad de vida de las personas y de la sociedad. Lo más grave, según ella, está en que su descuido representa un peligro real para la sociedad, puesto que no se percatan de que sin una sólida formación humanística, las democracias se debilitan y el crecimiento económico es insostenible, salvo mediante la aplicación de mecanismos violentos y autoritarios.⁴⁷

Estas presiones sobre la formación humanista provocan una disyuntiva en la organización curricular de las instituciones de educación superior que, en aras de la eficiencia, han reducido, y en algunos casos, eliminado la formación humanística.⁴⁸

De acuerdo con Nussbaum, la educación liberal ha cultivado durante siglos las humanidades sin perjuicio de la ciencia y la tecnología; el verdadero cultivo de las humanidades favorece el examen de uno mismo, la capacidad de diálogo, la imaginación, la crítica de la propia

⁴⁵ Cfr. Rodolfo Vázquez, “Un enfoque liberal de la educación” en *Revista Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 30, otoño 1992, pp. 81-92; Elizabeth Kiss y Peter Euben (eds.), *Debating moral education. Rethinking the role of Modern University*, 2010, Durham, Duke University Press, pp. 38-46; Alex Beam, *A great idea all the time. The Rise fall and curious Afterlife of the Great Books*, 2008, New York, Public Affairs, pp. 1-19.

⁴⁶ Derek Bok, *Universidades a la venta. La comercialización de la educación superior*, 2010, Valencia, Universitat de Valencia.

⁴⁷ Cfr. Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 199; *El cultivo de la humanidad*, op. cit.

⁴⁸ Cfr. Carla Cordua, “La crisis de las humanidades” en *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, vol. 68, 2012, pp. 7-9; Rafael González Díaz, “Evaluación del enfoque educativo imperante basado en el desarrollo de competencias a la luz de la educación mayéutica”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 97, Verano 2011, pp. 73-102.

tradición cultural y la comprensión mutua a pesar de las diferencias. Según nuestra filósofa, actualmente estamos en medio de una crisis silenciosa de enorme gravedad mundial, y no precisamente en la esfera económica, sino en materia educativa; con el tiempo puede resultar más perjudicial que la primera, ya que podría afectar de manera decisiva la salud de las democracias. El cambio se produce en el núcleo de lo que se enseña a los jóvenes dentro de las sociedades democráticas; sin embargo, en la mayoría de estos casos, tales transformaciones no se sometieron a un análisis detallado:

Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener vida la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo, en breve, producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y sufrimientos ajenos.⁴⁹

Entre los cambios más drásticos está la erradicación de las asignaturas y carreras relacionadas con las humanidades en muchas universidades e instituciones de educación media y superior: se les considera un ornamento dispendioso porque no parece brindar una utilidad inmediata para ser competitivos en el mercado global. La crisis ya había sido anunciada por otros especialistas, como Engell James y Anthony Dangerfield en sus trabajos sobre el modelo de mercado en la universidad y el papel de las humanidades en la era del dinero. Las investigaciones sobre la crisis futura de la educación en Estados Unidos se multiplicaron en la década de 1980.⁵⁰

Nussbaum afirma que incluso el aspecto humanístico de muchas ciencias, es decir, el relacionado con la imaginación, la creatividad y

⁴⁹Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁰Para un sumario recorrido histórico y las características de la crisis de la educación americana, recomiendo el texto de Derek Bok, *Our underachieving colleges. A Candid Look at How Much Students Learn and Why They Should Be Learning More*, 2006, Princeton, Princeton University Press; resulta conveniente consultar también Richard Levin, "El mejor de la clase. El ascenso de las universidades asiáticas", en *Foreign Affairs Latinoamérica*, vol. 10, núm. 2010, pp. 88-9.

el rigor del pensamiento crítico también está perdiendo terreno en la medida en que los países se centran en la rentabilidad a corto plazo y en la formación de capacidades utilitarias y aptas para generar renta.⁵¹ Distintos proyectos e informes coinciden en que actualmente predomina una concepción que gira en torno a la rentabilidad; este nuevo paradigma de la educación y su aparato conceptual remiten de manera inmediata a la esfera económica e industrial. Se insiste en la necesidad casi obsesiva de establecer mediciones que estandaricen la capacidad de los estudiantes para “saber hacer en un contexto”; sin duda, esta noción respondía de manera puntual a la exigencia de adecuación de las acciones educativas con las de la industria.⁵²

A pesar de las resistencias iniciales, dicha orientación se ha ido imponiendo en la mayor parte de las reformas educativas en Europa y Latinoamérica. Nussbaum reconoce esta situación y advierte los riesgos que implican tales políticas para el futuro desarrollo de la persona, la democracia y la misma economía. Como lo había dicho Robert Maynard Hutchins en su memorable texto *La enseñanza superior en Estados Unidos* (1936), el primero de los riesgos “es muy vulgar, es el amor al dinero. Es triste, pero cierto, que cuando una institución se determina hacer algo con el fin de conseguir dinero debe perder su alma, y con frecuencia no recibe el dinero”.⁵³

86

En muchos países, incluidos los Estados Unidos, esta política ha tenido que enfrentar el rechazo de un sector importante de la población, porque existe una larga tradición universitaria basada en las disciplinas humanísticas. Una característica de esa cultura educativa es la participación activa de los alumnos en la investigación de los temas, la formulación de preguntas y un espíritu crítico en la indagación. Eso explica, en parte, el motivo por el cual no ha existido nunca un modelo de educación centrado exclusivamente en el crecimiento económico.

⁵¹ Cfr. James Engell y Anthony Dangerfield, “The Market-Model University: Humanities in the Age of Money” en *Harvard Magazine*, núm. 111, 1998, pp. 45-88; *Saving Higher education in the Age of Money*, 2005, Charlottesville (VA), University of Virginia Press, pp. 79-124. Recomendando el capítulo cuarto y quinto, dedicados a las humanidades, el modelo de mercado y la destrucción de la lectura.

⁵² Cfr. González Díaz, “Evaluación del enfoque educativo...”, *op. cit.*, p. 75.

⁵³ Robert Hutchins, *The higher learning in America*, 2009, Chicago, Transaction Publishers, p. 5.

Es notoria también la resistencia del sistema educativo para adaptarse a dicho modelo; los alumnos, al ingresar a la universidad para estudiar una carrera determinada, están obligados a cursar una variedad de materias durante los primeros años de su formación, entre las que predominan las humanidades; en palabras de Nussbaum: “Nadie queda encasillado antes de tiempo en una educación puramente científica o técnica, pero jóvenes con una inclinación marcada por las humanidades tampoco pierden el contacto con la ciencia antes de tiempo”.⁵⁴ Aunque este modelo permanece anclado en la tradición americana, se encuentra sometido a una fuerte presión, especialmente a raíz de la crisis económica de 2008.

La educación liberal se relaciona con una larga tradición occidental que nace desde la época clásica, pasa por el nacimiento de la universidad y llega a su moderna configuración. Como lo señala Carlos de la Isla, refiriéndose a lo sostenido por Raymond Aron, las universidades europeas son instituciones a las que la sociedad moderna de tipo industrial impone e impondrá profundas transformaciones.⁵⁵

Las tensiones a las que se ve sujeta la universidad se han hecho más agudas a partir de la modernidad. La concepción del educador como operario necesita una reflexión sobre sus vínculos con el currículo, las representaciones sociales del educando y el modo en que se organizaron las instituciones encargadas de brindar educación.⁵⁶ La idea de que todo educador es agente de cultura pone de manifiesto la importancia que juegan los complejos dispositivos que prescriben dónde, cómo y qué se debe enseñar.⁵⁷ En Occidente, dicha rigurosa organización de los saberes coincide con una nueva manera de entender la racionalidad que desde el inicio de la modernidad fue consolidándose. Este tipo de racionalidad técnico-instrumental no tiene tanto interés en la determinación de los fines, como en la eficacia y la regulación de los medios para alcanzar el progreso material y moral de la sociedad. Es decir, se funda en la convicción de que la razón es, antes que nada, el instrumen-

⁵⁴ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁵ Carlos de la Isla, “Reflexiones en plural sobre el camino hacia lo humano en la educación superior” en *Revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México*, núm. 1, Verano 1973, p. 4.

⁵⁶ Michael Apple, *Ideología y currículo*, 2008, Madrid, Akal.

⁵⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2009, México, Siglo XXI.

to que puede y debe hacer eficientes las acciones en cualquier dimensión de la vida humana.⁵⁸ En el ámbito educativo, tal racionalidad implica que la selección de contenidos debe tecnificarse; para ello, se invoca un conjunto de disciplinas y evidencias científicas que se admiten como legítimas y objetivas para ordenar el discurso educativo e incluso la sociedad. Estos contenidos, sancionados por tal racionalidad, se perciben como un valor abstracto frente a las vicisitudes de la historia concreta de las personas. La consecuencia directa es que tiende a estimarse como insustancial lo que el educador pueda decir sobre los contenidos que ha de enseñar y, lo que parece todavía más grave, sobre la manera en que debe ser enseñado. El entorno concreto en que se desenvuelve el educador es ignorado para subordinarse al canon de conocimientos abstractos que deben alcanzarse.

Sin duda, la noción de currículo es antigua y se fue fraguando de manera simultánea con los procesos de escolarización que se desarrollaron en los siglos XVI y XVII. El término latino *curriculum*, que se refería a la pista circular de atletismo, se encuentra registrado por primera vez, según el *Oxford English Dictionary*, de 1633, en la Universidad de Glasgow, y se inserta en el marco de la Reforma protestante y la expansión del calvinismo.⁵⁹

88 El uso de la noción del currículo coincide con la difusión de nuevas creencias y preconcepciones sobre la efectividad de la escolarización, la cual, se pensaba, tenía que ser mirada como un todo estructurado y uniforme. Este nuevo énfasis acrecentó el control de los procesos de enseñanza-aprendizaje y resultó inseparable de los objetivos de la racionalidad moderna mencionada anteriormente.⁶⁰ Las promesas de una ciencia de la técnica se han convertido en el principio sobre el cual se ha asentado, a lo largo de los últimos siglos, una diversidad de proyectos que buscan simplificar y hacer más eficiente la enseñanza. Según

⁵⁸ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 1973, Buenos Aires, Editorial Sur, pp. 7-10.

⁵⁹ Stephen Kemmis, *El curriculum: más allá de la teoría de la reproducción*, 1998, Madrid, Morata, pp. 31-7.

⁶⁰ Cfr. David Hamilton, "Orígenes de los términos educativos 'clase' y *curriculum*", en *Revista Iberoamericana de Educación*, núm. 1, enero-abril, 1993, pp. 201-222 y *La transformación de la educación en el tiempo. Estudio de la educación y la enseñanza formal*, 1996, México, Trillas.

esa perspectiva, la educación necesita la organización de secuencias y métodos que garanticen la estandarización de los alumnos. Para lograrlo, el educador y los alumnos tienen que estar sujetos a una regulación escrupulosa de los tiempos, disciplinas, contenidos y técnicas que son utilizadas para aprender. Esta generalización intelectual es posible y depende de que los contenidos se formalicen, se ciñan a un método y se evalúen. El resultado conseguido fue que la enseñanza y el aprendizaje quedaron más expuestos al escrutinio y el control exterior; como lo expreso Lewis Mumford:

Con el propósito de unificar todo el sistema, las limitaciones características de la Casa del Terror fueron introducidas, dentro de lo posible, en la escuela; el silencio, la ausencia de movimientos, la pasividad completa, la reacción sólo después de haber aplicado un estímulo externo, el aprender lecciones de memoria, la verborragia y la adquisición de conocimientos fragmentarios dieron a la escuela los felices atributos de la prisión y de la fábrica combinados.⁶¹

Para Nussbaum, la educación para el crecimiento económico requiere de un conjunto de competencias que no necesariamente se traducen en garantía para la igualdad de oportunidades y la disminución de la desigualdad.⁶² Por ejemplo, en la Unión Europea, se “definieron” las competencias básicas con la aprobación parlamentaria del documento *Competencias clave. Textos aprobados por el parlamento europeo*, el 26 de septiembre de 2006,⁶³ y con la publicación de un segundo texto

⁶¹ Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, 1945, Buenos Aires, Emecé, vol. I, p. 50.

⁶² La obra del investigador Carlos Muñoz Izquierdo, pionero de la investigación educativa en México, se ha dirigido a estudiar la relación entre desigualdad social y educación. *Cfr.*, Carlos Muñoz Izquierdo, *Origen y consecuencias de las desigualdades educativas: investigaciones realizadas en América Latina sobre el problema*, 1996, México, FCE; *La contribución de la educación al cambio social: reflexiones a partir de la investigación*, 1994, México, Gernika; “El papel de la educación en el desarrollo económico y social; una perspectiva” en *Revista de la Educación Superior*, núm. 37, vol. 10, enero-marzo, 1981, pp. 18-43; “Educación y desarrollo económico y social. Políticas públicas en México y América Latina durante las últimas décadas del siglo XX”, en *Perfiles Educativos*, vol. XXIII, núm. 91, 2001, pp. 7-36.

⁶³ *Cfr.* Parlamento europeo, *Competencias clave*, 2006, Estrasburgo, texto aprobado por el parlamento europeo, Aprendizaje permanente, en <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2006-0365+0+DOC+XML+V0//ES#BKMD-11> [07 de junio de 2014].

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

de recomendaciones parlamentarias, el 18 de diciembre de 2006.⁶⁴ El Parlamento europeo estableció el proyecto asumiendo este enfoque con ocho categorías: a) competencias en lengua materna, b) comunicación en lenguas extranjeras, c) competencia matemática y competencia básica en ciencia y tecnología, d) competencia digital, e) aprender a aprender, f) competencias sociales y cívicas, g) sentido de la iniciativa y espíritu de empresa, y, h) conciencia y expresiones culturales.⁶⁵

El análisis de estos documentos revela que este tipo de educación requiere de cierto conocimiento de la historia y la economía sin la necesidad de un enfoque crítico de las nociones de raza, género, clase o de los supuestos antropológicos y epistemológicos de sus teorías. Nussbaum describe esta situación del siguiente modo:

El pensamiento crítico no sería un componente importante de la educación para el crecimiento económico y, en efecto, no lo ha sido para los Estados que persiguen esa meta sin descanso [...] La libertad de pensamiento en el estudiante resulta peligrosa si lo que se pretende es obtener un grupo de trabajadores obedientes con capacitación técnica que lleven a la práctica los planes de las élites orientados a las inversiones extranjeras y el desarrollo tecnológico.⁶⁶

90 | El ejercicio crítico del pasado y el cuestionamiento ético resulta muy difícil a partir de este modelo educativo, debido al contenido de los materiales y a los métodos pedagógicos que fomentan. Se caracterizan por no estimular el cuestionamiento sino la asimilación, la reproducción de ideas para que el orden social se mantenga sin cambio.⁶⁷ Sobre este tema en particular se ha reflexionado abundantemente; cuando la educación deja de ser crítica, la institución educativa se vuelve reproductora de sistema social, un espacio para la producción de un tipo

⁶⁴ Cfr. Parlamento europeo, *Recomendaciones del parlamento europeo y del consejo sobre las competencias clave para el aprendizaje permanente*, 2006, Estrasburgo, en http://www.mcu.es/cine/docs/Novedades/Recomendacion_Parlamento_Europeo_Consejo_Aprendizaje_permanente.pdf [07 de junio de 2014].

⁶⁵ Cfr. Parlamento europeo, *Competencias clave...*, loc. cit.

⁶⁶ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 43.

⁶⁷ Cfr. Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, 2005, México, Siglo XXI, pp. 108-124; Henry Giroux, *Teoría y resistencia en educación*, 2004, México, Siglo XXI, pp. 117-29.

particular de mercancía. El hombre como mercancía, como fuerza de trabajo calificado. La única finalidad está en “colocar” esta mercancía en el mercado de trabajo para venderla y que pueda ser consumida por el complejo sistema de producción social.⁶⁸ En algunos de esos modelos que se ocupan de manera exclusiva de la renta, se acostumbra el dogmatismo histórico, haciendo caso omiso de las desigualdades y de la responsabilidad social de los especialistas.⁶⁹

Según Nussbaum, a los estudiantes se les enseña que lo relevante es el bienestar individual o del ciudadano promedio, no el de los menos favorecidos en una sociedad, y se estimula a ubicarse como integrantes de una clase privilegiada que se encuentra en situación de progreso en relación con el resto de la población.⁷⁰ Se carece de una reflexión sensible sobre los problemas sociales y las desigualdades redistributivas y, aunque los contrastes sociales pueden ser escandalosos, no generan la más mínima respuesta de los estudiantes mientras crezca la economía. Su respuesta es exclusivamente técnica y carece, en muchos casos, de responsabilidad ética y social. Nussbaum considera que, cuando la pobreza deja de ser una cifra y adquiere rostro, las preocupaciones exclusivas por crecimiento generan discusiones. Se desvela que determinadas políticas públicas, aunque prometen un bienestar económico futuro, implican la precariedad e incluso el hambre para una parte de la población. Eso explica, en parte, el desinterés que generan las humanidades para los promotores de este modelo educativo:

Los especialistas en educación para el crecimiento económico no se limitan a hacer caso omiso de las disciplinas artísticas y humanísticas. En realidad, les tienen miedo, pues el cultivo y el desarrollo de la comprensión resultan especialmente peligrosos frente a la moral obtusa que a su vez es necesaria para poner en práctica los planes de crecimiento económico

⁶⁸ Cfr. De la Isla, *Reflexiones en plural...*, op. cit., p. 5.

⁶⁹ Sobre la importancia de la crítica en la enseñanza de la historia, v. Reynaldo Sordo, “Historia de los cursos de México” en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 97, Verano 2011, pp. 63-9.

⁷⁰ Cfr. Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 44; de la Isla, *Reflexiones en plural...*, op. cit.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

que ignoran la desigualdad. Resulta más fácil tratar a las personas como objetos aptos para ser manipulados si uno nunca aprendió a verlas de otra manera.⁷¹

En otras palabras, la educación para el crecimiento económico ofusca la conciencia moral y necesita la “producción” de personas que prefieran las abstracciones y no aprendan a reconocer lo humano; que hablen una jerga de grupo, se comporten con docilidad frente a los más privilegiados y pidan esa misma docilidad al resto del mundo. La lectura rigurosa, el diálogo y las manifestaciones artísticas son enemigos de este carácter obtuso; le piden a la imaginación que se extienda más allá de las fronteras habituales; imposibilitan que emerja la persona con sus propias ideas, cuestione el orden tradicional y, sobre todo, que no se conforme con las cosas tal y como las ha encontrado.⁷² En palabras de Carlos de la Isla:

Ciertamente, en este sistema de funciones, opuesto a creaciones, el más aplaudido, el más solicitado, el ideal es el ‘hombre bien redondeado’, porque su redondez propicia la rotación perfecta técnicamente definida. Las aristas propias, la imaginación atrevida, las decisiones originales, el riesgo, el sello de autonomía, la invención asombrosa, en una palabra, la personalidad, no tiene cabida en esta estructura herméticamente armada sobre el diseño estricto de la productividad.⁷³

Si bien no existen modelos puros de educación para el crecimiento económico, sí puede detectarse un acercamiento de los sistemas educativos de todo al mundo a este modelo, que lesiona los derechos fundamentales y los compromisos constitucionales de casi todas las naciones democráticas. Tal aproximación se ha realizado de manera irreflexiva porque no ha tomado en cuenta los peligros que entraña para las democracias, el desarrollo de las capacidades y la dignidad humana del que debe gozar

⁷¹ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 46.

⁷² Cfr. Georges Gusdorf, *¿Para qué los profesores?*, 1969, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, p. 18; Carlos de la Isla, *De esclavitudes y libertades. Ensayos de Ética, Educación y Política*, 2006, México, Porrúa-ITAM; “Ética y Universidad”, en *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, núm. 69, Verano 2004, pp. 7-18.

⁷³ González Díaz, *Entrevista a Carlos de la Isla...*, op. cit., pp. 111-34.

toda persona.⁷⁴ En sentido contrario, el modelo del desarrollo humano está comprometido con una democracia humana, sensible y dedicada a promover las oportunidades de cada uno de sus habitantes.

Según Martha Nussbaum, se deberán inculcar algunas aptitudes en todos los ciudadanos: a) la reflexión sobre las cuestiones políticas, que exigen una rigurosa argumentación y debatirlas sin complacencias hacia la autoridad o la tradición; b) la aptitud para reconocer a los otros ciudadanos como personas con la misma dignidad y derechos, independientemente de cualquier diferencia racial, religiosa, género u orientación sexual y contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios; c) la aptitud para interesarse por la vida de los otros, de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades de los demás ciudadanos e incluso de personas que viven en otras naciones; d) la aptitud para imaginar cuestiones complejas que afectan la vida humana y su desarrollo, y de reflexionar sobre las etapas de la vida y las relaciones familiares, la enfermedad y la muerte, en sus dimensiones concretas; e) la aptitud para emitir juicios críticos realistas y fundamentados sobre los actores políticos; f) la aptitud para pensar en el bien común de la nación; y, g) la aptitud para concebir a la propia nación como parte del mundo.

Si bien no hay nada que objetar a la buena calidad educativa en materia de ciencia y tecnología, ni se puede afirmar que los países deban dejar de mejorar esos campos, me preocupa que otras capacidades igualmente fundamentales corran el riesgo de perderse en el trajín de la competitividad, pues se trata de capacidades vitales para la salud de cualquier democracia y para la creación de una cultura internacional digna que pueda afrontar de manera constructiva los problemas más acuciantes del mundo.⁷⁵

Nussbaum aclara que no pretende afirmar “que las ciencias exactas y las otras ciencias sociales, como la economía, no sean esenciales también para la educación de los ciudadanos, pero nadie está proponiendo que esas disciplinas queden atrás”;⁷⁶ incluso es posible constatar que la edu-

⁷⁴ Martha Nussbaum, “Capabilities and Human Rights” en *Fordham Law Review*, vol. 66, 1997, pp. 273-300.

⁷⁵ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 25.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

cación científica busca el desarrollo, las facultades de la crítica, el análisis lógico y la imaginación. “La ciencia, si se le práctica de manera adecuada, no es enemiga sino más bien amiga de las humanidades”.⁷⁷ Además, la educación no puede preparar sólo para la ciudadanía, sino también para darle sentido a la vida y respetar otras identidades.

La educación debe promover la facultad de imaginar la experiencia del otro, que debe formarse, si se quiere vivir en sociedades pluralistas. Finalmente, demostrará que el interés económico también se nutre de las artes y humanidades, para favorecer un ambiente de innovación, responsable de los recursos. Así, no existiría verdaderamente el dilema entre la educación para la renta y la educación para la ciudadanía, puesto que la prosperidad económica requiere aptitudes necesarias para ser un buen ciudadano.

Educación y vulnerabilidad humana

Un aspecto que ocupa un lugar central en la reflexión educativa de Martha Nussbaum es el que está relacionado tanto con aprender a convivir como con la educación en los derechos humanos. En muchas ocasiones se fomenta la idea de que la identidad nacional y que la propia tradición es infalible y se considera cualquier diferencia como deficitaria. Nussbaum señala: “el choque de civilizaciones constituye un elemento interno de todas ellas: siempre existen algunas personas que están dispuestas a vivir con las demás en condiciones de respeto mutuo y reciprocidad, y otras que se conforman con la dominación”.⁷⁸ Eso hace indispensable la comprensión de las condiciones de posibilidad para formar personas dispuestas a convivir respetuosamente con los demás y evitar la intolerancia. La pregunta es cómo se adquiere la capacidad del respeto en las sociedades democráticas, qué provoca que los seres humanos aspiren a la dominación.

En el pensamiento de Nussbaum, un aspecto fundamental es analizar las fuerzas internas que dentro de cada persona se oponen al respeto mutuo y a la reciprocidad. Esto no quiere decir que las estructuras

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 53.

políticas y sociales no ejerzan una gran influencia en el comportamiento de los individuos, pero resulta más importante una explicación de lo que ocurre en cada individuo. El elemento clave se relaciona con la experiencia de vulnerabilidad de todas las personas y las herramientas que se ofrecen al individuo para enfrentar el fracaso:

La vulnerabilidad es, sin duda, una de las cuestiones centrales de mi obra. En ella se vinculan dos grandes temas de mi trabajo: las emociones y la filosofía política. Ahora mismo estoy trabajando en las emociones que debería tener una sociedad decente, en la necesidad de una educación de las emociones. Las emociones que analizo implican el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad ante elementos externos que no controlamos. Siempre que trabajo en filosofía política me pregunto cómo es posible que la sociedad enfrente la vulnerabilidad humana, cómo es posible hacer desaparecer algunas formas de vulnerabilidad, dar más seguridad, haciendo disponibles para las personas las formas buenas de vulnerabilidad a través del amor, la amistad y otras.⁷⁹

La educación necesita vencer la resistencia a reconocer la propia finitud y tener en cuenta que es un elemento central en el desarrollo de las actitudes de tolerancia.⁸⁰ Según Nussbaum, las experiencias infantiles nos permiten encontrar el espacio en el que determinadas normas e instituciones sociales inhiben y desarrollan determinadas actitudes y comportamientos. Desafortunadamente, las propuestas para la educación ignoran la psicología del desarrollo humano; las investigaciones revelan que la primera experiencia infantil es la de llegar a un mundo que no se controla y en el que el pequeño se encuentra completamente indefenso, vulnerable. Angustia y satisfacción se suceden, momentos en el que el “mundo entero” parece girar en torno a la satisfacción de sus necesidades y momentos en los que la conciencia de la propia indigencia es muy aguda y la necesidad no se puede satisfacerse oportunamente: “El ser humano presenta un nivel de indefensión física des-

⁷⁹ Martha Nussbaum, *Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto. Vivir en democracia implica respetar el derecho de las personas a elegir estilos de vida con los que no estoy de acuerdo*. (entrevista de Daniel Gamper Sachse), 2010, Bs. As., Katz, pp. 88-9.

⁸⁰ Cfr. Nussbaum, *Paisajes del pensamiento...*, op. cit., p. 94-7.

conocido en el reino animal, que se combina con un grado muy superior de complejidad cognitiva”.⁸¹ Lo anterior hace indispensable una reflexión sobre el extraño correlato entre indefensión y el deseo de ser cada día más capaces, la problemática relación que todo hombre tiene con la impotencia, la muerte, la finitud y el deseo imperioso de trascender todas las condiciones que nos parecen inaceptables.

Desde la infancia, la persona va cobrando conciencia de lo que sucede a su alrededor, de que no puede hacer nada para cambiarlo y que necesita de la atención continua de los demás. Esta experiencia de la vulnerabilidad se une, en muchas ocasiones, a la ansiedad y a la sensación de vergüenza que siente la persona al percatarse de que no se es omnipotente sino, constitutivamente limitada. “De esa ansiedad y esa vergüenza deriva entonces un deseo urgente de plenitud que nunca se pierde del todo, por más que el niño aprenda que es apenas una parte de un mundo compuesto de seres finitos e incompletos”.⁸² Esta situación requiere de una sólida formación moral, porque, al menos para el infante, las otras personas son instrumentos que lo satisfacen y no desprecia la oportunidad de controlarlas, porque lo proveen de lo que necesita. Lo comprendió Rousseau y lo expresó en su obra *Emilio o de la Educación*.⁸³ La propia debilidad del menor podía propiciar la deformación del carácter y, posteriormente, la aparición de conductas crueles e incluso inmorales, salvo que ese narcisismo infantil y la tendencia angustiosa a la dominación encontraran una manera más saludable de manejarse.

A esta vergüenza primitiva se le une otro sentimiento muy poderoso: el de la repugnancia por los desechos del cuerpo. “Como la mayoría de las emociones, la repugnancia representa un fundamento evolutivo innato, pero también supone cierto aprendizaje, pues no aparece en el niño hasta el momento en que se le enseña a ir al baño, cuando sus capacidades cognitivas han madurado lo suficiente. Por tanto, la sociedad ejerce un alto nivel de influencia en la dirección que adopta esa repugnancia”.⁸⁴

⁸¹ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 55.

⁸² *Ibid.*, p. 56.

⁸³ Jean Jacques Rousseau, *Textos completos*, 2011, Buenos Aires, Tecnibook, pp. 31-2.

⁸⁴ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 57.

En su argumentación, Nussbaum remite a las más recientes investigaciones que muestran que la repugnancia implica un componente cognitivo relacionado con las nociones de contaminación y de impureza. En otras palabras, la repugnancia representa un rechazo a la contaminación que producen determinados objetos—excrecencias, heces, cadáveres— que constatan nuestra propia condición animal y mortal. Al distanciarse de esos “desechos” se transfiere la angustia que genera “tener” o “ser” animales y mortales;⁸⁵ en otros términos, la repugnancia es la negación de nuestra propia humanidad. Esto no quiere decir que la repugnancia no sea valiosa para evitar el peligro:

Sin embargo, cuando la repugnancia se vincula con el narcisismo básico del niño, pronto comienza a causar un daño concreto. Para tomar distancia de la propia animalidad resulta eficaz proyectar los rasgos de esa animalidad (como el mal olor, la viscosidad y la suciedad) sobre algún grupo de personas; luego, se trata a esas personas como agentes de contaminación o impureza transformándolas en una clase inferior y, más concretamente, en una frontera o “zona intermedia” entre la persona que siente repugnancia y los rasgos tan temidos y estigmatizados de la animalidad.⁸⁶

Posteriormente, el infante aprende de la sociedad adulta que existen grupos sociales sobre los que puede recaer esta repugnancia, por ejemplo, sobre los pobres, los homosexuales, los afroamericanos o cualquier grupo considerado inferior.⁸⁷ “En efecto, esos grupos funcionan como el *otro* animal, mediante cuya exclusión un grupo privilegiado se define como superior o, incluso, trascendente. Una de las manifestaciones típicas de esta clase de repugnancia consiste en evitar el contacto físico con las personas pertenecientes al grupo subordinado y hasta con los objetos que éstas hayan tocado”.⁸⁸

De este modo, en el individuo narcisista la angustia generada por la propia vulnerabilidad encuentra satisfacción en el dominio de los demás y la creación de jerarquías sociales que garanticen la erradi-

⁸⁵ Cfr. Martha Nussbaum, *El ocultamiento de lo humano, repugnancia, vergüenza y ley*, 2006, Bs. As., Katz, pp. 90-4; 116-20.

⁸⁶ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 58.

⁸⁷ Cfr. Ryszard Kapuściński, *Encuentro con el otro*, 2008, Barcelona, Anagrama.

⁸⁸ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, op. cit., p. 59.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

cación, al menos psicológica, de su propia finitud. La intensidad del rechazo dependerá, en primer lugar, de las normas familiares y sociales; una manera de mejorar las actitudes sociales, según Nussbaum, implica resolver o moderar ese sentimiento de ansiedad generado por nuestra propia naturaleza débil y vulnerable. Una forma de hacerlo, previamente recomendada por Rousseau, supone crear las condiciones para que las personas resuelvan por sí mismas y con el mayor grado de autonomía su actividad cotidiana. Las normas sociales deben permitir “afrontar ese dolor de manera creativa, comunicando a los niños el mensaje de que todos los seres humanos somos vulnerables y mortales, pero no por eso debemos odiar ni rechazar ese aspecto de la vida humana, sino que podemos abordarlo mediante la reciprocidad y la ayuda mutua”.⁸⁹

El reconocimiento de esa debilidad nos permite transformarnos en seres sociales y construir una comunidad humana. La propia limitación y finitud puede ser el punto de partida para construir una comunidad interdependiente y respetuosa; sin embargo, para Nussbaum existen sociedades que enseñan el deseo de ser invulnerables y de reinar sobre los demás. Mediante un conjunto de normas familiares y sociales, se transmite continuamente el mensaje de que la perfección y el control sobre los demás son el fundamento del éxito en la vida profesional. En algunas ocasiones, estos mensajes se transmiten de manera no consciente, como creencias que prometen la prosperidad a cambio de tener la capacidad de controlar cualquier eventualidad; en este proceso, la escuela juega un papel fundamental: es una fuerza crítica frente al “nosotros” puro y sin falla alguna y el “ello”, lleno de elementos contaminantes y dignos de repugnancia. Permite una mirada a la complejidad de la experiencia humana, que evita la dicotomía y favorece la comprensión de las otras personas como fines y no como medios, como Nussbaum asevera: “esta capacidad de sentir interés y de responder con empatía e imaginación constituye un elemento básico de nuestra herencia evolutiva”.⁹⁰ En muchas ocasiones, darle

98

⁸⁹ *Ibid.*, p. 60.⁹⁰ *Ibid.*, p. 63.

rostro concreto a las personas, percibir su sufrimiento y hacer el esfuerzo de ponerse en su lugar posibilita una respuesta más considerada y respetuosa hacia el otro. No cabe duda de que empatía no equivale a moral, pero puede brindar elementos esenciales; según Nussbaum, “a medida que se va formando la capacidad de interés por el otro, aumenta el deseo de controlar la propia agresividad. El niño reconoce que los otros seres no son sus esclavos, sino que son personas separadas con derecho a vivir su vida”.⁹¹

En ese mismo sentido transitan las filosofías del reconocimiento, para las que el *yo* es el resultado de un nosotros original.⁹² Empero, la comprensión y la empatía, por sí mismas, no pueden considerarse como el único criterio que permite el trato “decente” en la vida social. Es perfectamente compatible ser comprensivo con los miembros del propio grupo y no serlo con alguien ajeno: “también se puede contener el sentimiento de comprensión por motivos erróneos, como por ejemplo cuando responsabilizamos a la víctima por su desgracia. En los Estados Unidos muchas personas creen que los pobres son los culpables de su propia pobreza por haraganería y falta de esfuerzo. Por tanto, aunque gran parte de las veces se equivocan, no sienten comprensión por esos sectores”.⁹³ Como se ha dicho, cultivar la comprensión no basta para que una persona aprenda a convivir: al contrario, puede ponerse al servicio de las élites intolerantes.

La cultura debería ofrecer a las personas la posibilidad de mirar sin angustia su propia limitación, inhibir los efectos indeseables del narcisismo y aceptar con pudor la propia finitud para construir una sociedad interdependiente y solidaria. Desafortunadamente, los modelos culturales y educativos insisten, todavía y de manera casi exclusiva, en la necesidad de convertirse en una persona absolutamente independiente, que tenga todo bajo su control, hasta que en el intento llegue

⁹¹ *Ibid.*, p. 64.

⁹² Por ejemplo las referencias de Axel Honneth sobre Martha Nussbaum en relación al concepto de “reificación” para designar formas extremas de utilización instrumental de otras personas o de los esfuerzos de una etiología social de la reificación. V. Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, 2007, Buenos Aires, Katz, pp. 16; 31; 130.

⁹³ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, *op. cit.*, p. 65.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

a corroerse a sí mismo.⁹⁴ Esto es paradójico, justo cuando el individuo se desenvuelve en un mundo que no controla realmente:

La vida misma se ocupa de desenmascarar esa ficción casi todos los días, cada vez que el futuro “hombre de verdad” siente hambre, cansancio, ansiedad, malestar físico o temor. Así, en la psique de la persona que vive este mito se genera una oleada de vergüenza: se supone que debo ser un “hombre de verdad”, pero siento que no controlo mi entorno, ni siquiera mi propio cuerpo. Si bien la vergüenza es una respuesta casi universal ante la impotencia humana, se torna mucho más intensa en las personas criadas bajo el mito del control absoluto, en lugar del ideal de la interdependencia y la ayuda mutua”.⁹⁵

La educación debe tener entre sus objetivos que las personas no aspiren sólo al control ni a la invulnerabilidad, sino que aprender a reconocer la experiencia de la debilidad humana en las distintas circunstancias sociales y cómo las decisiones políticas pueden afectarla. El deseo narcisista se debe combatir, por un lado, con el fomento de la sana autonomía y, por otro, al ofrecer la oportunidad de identificarse con los demás: “ver el mundo a través de los ojos ajenos y a sentir mediante la imaginación el sufrimiento de las otras personas. Sólo de ese modo será posible que éstas, a la distancia, le parezcan reales e iguales a él”.⁹⁶

Un último aspecto sobre el que merece la pena reflexionar es el referido a las conductas de obediencia y servilismo que manifiestan las personas frente a las disposiciones o normas recibidas del líder o de los pares del grupo al que pertenecen. Estas conductas parecen acrecentarse por la sensación de invulnerabilidad que les proporciona la solidaridad con sus iguales. Por eso, no es extraño que la persecución de un grupo ajeno se origine de la “solidaridad” con el propio grupo. Al respecto, la educación juega un papel fundamental, como reflexión y crítica de las prácticas culturales que contradicen a la conciencia o que justifican la intolerancia y la exclusión: “la sumisión o el servilismo ante la autoridad caracterizan muchas veces la vida grupal, y la confianza

⁹⁴ Byung-chul Han, *La sociedad del cansancio*, 2012, Madrid, Herder.

⁹⁵ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, *op. cit.*, p. 67.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 68.

de un líder que se supone invulnerable es uno de los modos en que el ego frágil se protege de la inseguridad”.⁹⁷

Incluso personas que en ciertas condiciones pueden tener una conducta respetuosa y considerada, cuando las estructuras sociales lo permiten, son capaces de humillar y estigmatizar a los demás, especialmente cuando se les hace creer que son superiores. En otras palabras, las actitudes intolerantes e inclusive crueles no derivan sólo de una crianza limitada o de una sociedad en crisis moral, sino de algunas disposiciones que promueven o afectan el proceder de personas que se consideran decentes.⁹⁸ “No obstante, la situación también importa, pues la conducta de una persona imperfecta sin duda será mucho peor si se la ubica en determinadas estructuras”;⁹⁹ en general, los ambientes en los que los individuos no se sienten personalmente responsables de sus actos son más proclives de desarrollar conductas inapropiadas e intolerantes. Es común que los individuos se comporten de manera desconsiderada bajo la protección del anonimato, cuando nadie manifiesta una opinión crítica o cuando se justifique algún acto, deshumanizando al grupo que recibe las acciones.

La historia demuestra que resulta fácil conducirse de manera desconsiderada si el “otro” que se tiene frente a sí es representado como alguien que no tiene nombre, como un animal o como “algo” carente de dignidad, es decir, cuando el otro es objetivizado e instrumentalizado en aras de valores abstractos más importantes, como el orden social o la justicia. La educación puede ayudar a las personas a descubrir tanto que los demás miembros de una sociedad merecen y tienen dignidad, como su propio sentido de responsabilidad individual.

Consideraciones finales

El problema de las humanidades que Martha Nussbaum busca comprender no consiste en el cierre de programas y cursos sobre humanidades,

⁹⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁸ Theodor Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antisemitismo*, 2005, Barcelona, Paradiso; Kurt Lewin, *Resolving social conflicts: and field theory in social science*, 1997, Washington, American Psychological Association.

⁹⁹ Nussbaum, *Sin fines de lucro...*, *op. cit.*, p. 71.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

ni siquiera en los procesos de mercantilización que describe en sus libros –asuntos que no son originales y que esta investigación intenta mostrar–, sino en la necesidad de *repensar* verdaderamente lo que es propio del hombre en el siglo XXI. La crisis de la educación no comenzó con la crisis económica de 1998: es una manifestación del malestar de un conflicto que ha ocurrido por décadas y que en realidad se relaciona con la crisis que de las humanidades; el conflicto de las humanidades es, en realidad, la crisis de la época. A la luz de lo que hemos dicho, las reflexiones de Nussbaum en *El cultivo de la humanidad* y en *Sin fines de lucro* son descripciones y críticas que proporcionan un acercamiento filosófico al problema de las humanidades y de la educación en el siglo XXI.

Un aspecto fundamental en la obra de Nussbaum tiene que ver con la capacidad que tiene la Universidad para comprender y aceptar la propia vulnerabilidad y el fracaso. Las dificultades para comprender las diferencias en una sociedad pluralista se deben a la dinámica perniciosa entre vergüenza y repugnancia, respuestas espontáneas ante la impotencia humana. Según la filósofa, las sociedades y los sistemas educativos que inculcan el “mito del control absoluto” dificultan la cooperación y la comprensión mutua y generan un aumento de la ansiedad y de conductas intolerantes. Siguiendo las reflexiones de Rousseau, insiste en que los estudiantes deben aprender a identificarse con las dificultades de la condición humana: desarrollarse en la autonomía y en la aceptación de sí mismo; sólo de ese modo pueden mirar a los demás como personas en su realidad concreta. La comprensión de la interdependencia es un eje de la democracia que la educación en humanidades puede fortalecer, porque una democracia que esté repleta de ciudadanos sin empatía e indiferentes generará marginalización y violencia.

Su planteamiento tiene el mérito de proponer la finitud y la vulnerabilidad como puntos de partida para repensar lo humano y la educación; no obstante, su visión es reduccionista porque se sustenta en la “existencia” de un fenómeno natural y pretendidamente universal. Invoca expresiones como narcisismo, vergüenza, repugnancia y poder, como si tales sentimientos o realidades pudieran existir independientemente de la cultura, como si la esencia “natural” del hombre se redujera a la

biología y los sentimientos y careciera de importancia la dilucidación epistemológica de las nociones que propone. El uso de los conceptos es el mismo del sentido común y no tienen otro examen que las investigaciones empíricas que le sirven de sustento. Lo mismo ocurre con las ideas de multiculturalismo, repugnancia y tolerancia.

Parece que las “nuevas humanidades”, como las llama Derrida, requieren repensar lo que es propio del hombre y explorar nuevas herramientas conceptuales para nombrarlo. La propuesta de Martha Nussbaum no es estéril en su diagnóstico, pero quizá lo es en relación a la explicación y la validez de una determinada propuesta de solución. La mayoría estará de acuerdo con Nussbaum en cuanto a la vigencia de los conceptos “otredad”, “diálogo”, “pluralismo cultural”, “liberalismo”, “derechos humanos”, pero sin una reflexión que los clarifique y los integre son de poca utilidad.

Si se acepta que la “finitud” y la “vulnerabilidad” son experiencias existenciales del hombre, se hace indispensable comprenderlas más ampliamente y ligarlas con el fenómeno de la consciencia de sí mismo y con la noción de *creaturalidad*. Peter Berger lo dice de este modo: “El hombre, tal como lo conocemos empíricamente, no puede ser concebido fuera de su continuo vuelco hacia el mundo en el cual se encuentra [...] porque justo el mundo natural le resultó insuficiente al hombre y construyó ese segundo mundo de la cultura. En ella el hombre se hace a sí mismo y puede expresar sus necesidades. Es ella el espacio en el que cada uno se desenvuelve como partícipes de una comunidad humana”.¹⁰⁰

La expresión “humanidades” incluye un núcleo duro de contenidos que no se podrían confundir con otras disciplinas de las ciencias experimentales o las ciencias sociales. La expresión refiere a un determinado contenido y a una serie de áreas relacionadas con la cultura humana, tales como la filosofía, la literatura, la filología, la historia, la antropología, el arte, el estudio de las religiones y otras relacionadas. Esta expresión no hace referencia exclusivamente al cuerpo de contenidos, sino a los métodos de enseñanza y sobre todo a la finalidad de los mismos. Las humani-

¹⁰⁰Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 1969, Buenos Aires, Amorrortu, p. 15.

RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

dades no se pueden concebir como el estudio minucioso y libresco, sino que deben ser, siguiendo la expresión de Mortimer Adler, una *gran conversación* con otros hombres. La importancia de la conversación es indiscutible como ruta para el mutuo reconocimiento. Las humanidades, en ese sentido, no enseñan sólo un canon, sino que lo interrogan, imaginan posibilidades y le permiten al hombre la capacidad de auto-distanciarse de sí mismo, pensar alternativas y, por ende, saber que se cuenta con opciones y con la capacidad de elegir.

Las humanidades representan y constituyen el pensamiento crítico indispensable para el actuar independiente y para el desarrollo de una inteligencia resistente a todo tipo de dogmatismo y a cualquier tradición ciega. Otro de los beneficios que ofrece la educación en humanidades es que las personas que las cultivan aprenden a imaginar situaciones en la que se encuentran otros seres humanos.

¿Acaso podría concebirse mundo humano que careciera completamente de las humanidades? La única respuesta posible es no: no sería posible concebir un mundo auténticamente humano sin el espacio en el que el hombre se puede realizar. Imaginar un mundo en el que no hubiera espacio para lo humano sería una nueva forma de barbarie.

104

Epílogo

Una vez más, nos referimos al final del primer acto de *El oro de Rin* de Wagner. La figura del nibelungo, Alberich, se enfrenta al dilema que nos plantea nuestra propia humanidad: aceptar la finitud y la interdependencia o negarla de manera narcisista y concentrarse en el dominio de los demás. El nibelungo negó su humanidad y por ende la humanidad de los demás. Efusivo gritó: “¡Yo renuncio al amor!” El otro camino sería el reconocimiento de sus límites y abrirse al otro: “¡Renuncio al poder y elijo el amor!”

ONTOLOGÍA DE UN HUMANISMO SALVADOR

*María del Carmen Rovira Gaspar**

RESUMEN: Este texto destaca la importancia filosófica de los jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII: Andrés Cavo, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre y Pedro José Márquez; asimismo, enfatiza su humanismo, entendido como respeto “al otro”. Se hace un crítica al esclavismo y se responden a las confusas y erróneas opiniones de los europeos sobre las tierras y el hombre del nuevo mundo.



ABSTRACT: In this article, we will highlight the philosophical importance of the 18th century Jesuit Criollo Mexicans, namely Andrés Cavo, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, and Pedro José Márquez. Furthermore, we emphasize their view of humanism as a respect to “the other.” We will also criticize slavery and address the Europeans’ confused and mistaken opinions regarding the New World and its people.

PALABRAS CLAVE: Jesuitas criollos mexicanos, Humanismo, anti-esclavismo, crítica a Europa, otredad.

KEY WORDS: Jesuit Criollo Mexicans, humanism, antislavery, criticism of Europe, otherness.

RECEPCIÓN: 14 de junio de 2014.

APROBACIÓN: 3 de julio de 2014.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

©ITAM Derechos Reservados.

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

ONTOLOGÍA DE UN HUMANISMO SALVADOR

En cierto modo puede afirmarse que se ha estudiado muy poco al grupo de nuestros jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII, calificados por mí como *nuestros clásicos*.

Desde un principio advierto que en estas páginas me permito enfocar solamente a algunos jesuitas de dicho grupo y no a los miembros de la Compañía de Jesús que llegaban de España. Entre los integrantes del grupo jesuita criollo que se caracterizaron por una labor propia y original en los espacios filosófico-pedagógico-político y humanista se encuentran: José Rafael Campoy, Francisco Javier Clavijero, Agustín Castro, Diego José Abad, Francisco Javier Alegre, Serdán, Pedro José Márquez y Andrés de Guevara y Basoazábal.

Procuraré analizar brevemente el pensamiento filosófico-político-pedagógico, pero principalmente humanista, de los siguientes jesuitas criollos mexicanos del siglo XVIII: Campoy, Clavijero, Alegre y Márquez, profundizando mucho más en los dos últimos. Pero antes de entrar en materia es necesario recordar algunos hechos históricos relacionados íntimamente con la Compañía de Jesús que vendrán a aclarar algunas tonalidades que me permito hacer. En el año de 1759 sube al trono de España Carlos III, representante del llamado “despotismo ilustrado”; realizó importantes innovaciones en los planes de estudio y en la enseñanza en general. Conocía las ideas de los enciclopedistas y, orientado por ellas, decidió llevar a cabo reformas en las instituciones educativas

españolas, esto es, actualizar y modernizar la enseñanza con base en las nuevas ideas filosófico-científicas.

Todo ello trajo como consecuencia un choque con la Compañía de Jesús. Sin embargo, el problema que se provocó no era tan simple: en las miras y fines económico-políticos de Carlos III en relación con los jesuitas existía algo más profundo. La compañía tenía grandes riquezas, poder y cultura; esto indudablemente preocupaba al rey y a sus ministros, a lo que se sumaba la poca simpatía y la desconfianza que el rey sentía por los jesuitas, desconfianza que se debía a muchos motivos y problemas, entre los que pueden citarse el choque que tuvo lugar entre los jesuitas y los defensores de las “regalías”¹ de la Corona, choque que obedecía al interés por el poder político-religioso del rey, y sobre todo, por el poder económico. Los jesuitas se proclamaron contra dichas regalías.

Otro problema fue la rebeldía que tuvo lugar en las misiones jesuitas españolas en tierras de la América del Sur, al no respetar los límites entre las colonias españolas y las portuguesas.

Puede citarse también el célebre “motín de Esquilache” o de “las capas y los sombreros”, el cual se debió a que el italiano Leopoldo de Gregorio, Marqués de Esquilache y ministro de Carlos III, tuvo la peregrina idea de prohibir a la clase popular madrileña el uso de “sombrosos redondos y capas largas”.

Se acusó a los jesuitas de haber intervenido en dicho motín. Asimismo, no debe olvidarse la oposición de la mayoría de los jesuitas al interés y propuesta de Carlos III por canonizar al obispo Juan de Palafox y Mendoza. En el siglo XVII, en la ciudad de la Puebla de los Ángeles, se dieron polémicas muy violentas entre dicho obispo, que llegaría a

¹“*Regalía*, del latín *regalis-regio del rey*. Prerrogativas que tenían los reyes de disfrutar las rentas de los obispados vacantes en sus estados y disponer de los beneficios [...] hasta que el nuevo obispo tomara posición [...] es un privilegio que concede el Papa a los monarcas en alguna cuestión relativa al gobierno y administración de la iglesia. *Regalía* (de *regalía*). Corriente ideológica y legislativa basada en la defensa de las regalías de la Corona en detrimento de la autoridad y soberanía de la Santa Sede, particularmente importante en España a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.” Cfr: Miguel A. Sobrino Ordóñez, *Incienso, Imágenes, Diezmos y otras cosas. Nociones fundamentales de ética, dogma, legislación y ritual de la Iglesia Católica Colonial en América Latina*, Tomo II, obra inédita, p. 543.

ser arzobispo, y los jesuitas, polémicas y choques que no habían olvidado los jesuitas españoles del siglo XVIII. Por todo lo anterior y según nuestro parecer, el motivo principal de la expulsión fue el gran poder económico y político de la Compañía de Jesús.

Por otra parte y siguiendo su línea de absolutismo “radical”, Carlos III nunca expuso ni dio a conocer los motivos de la expulsión de la Compañía de Jesús de España y sus colonias. La mayoría de los historiadores, al tratar y analizar el hecho de la “expulsión”, coinciden en que en dicha orden no se señalaron en forma concreta las razones de la misma:

Ha causado extrañeza a todos los historiadores que no se consignara en ella (en la orden de expulsión) las razones determinantes de tan importante decisión. Por el contrario, el Rey declaró que eran estas (las causas) de tal magnitud que las guardaba en su “real ánimo” y no contento con esto exigió a los miembros del Consejo extraordinario, secreto absoluto sobre los resultados de sus investigaciones [...] los partidarios de los jesuitas sostienen que Carlos III carecía en buena ley de razones para realizar la expulsión.²

Francisco Javier Alegre, el jesuita mexicano del siglo XVIII, reflexionó prudentemente sobre el hecho de que no se dieran “las causas” de la expulsión señalando que “asimismo se dio a entender a los preladados, ayuntamientos, cabildos y cuerpos políticos, que en la Real persona quedaban reservados los justos y graves motivos a aquella necesaria provincia”.³

Indudablemente, Carlos III y sus ministros sentían temor ante el poder de la Compañía de Jesús; ahora bien, podemos preguntarnos ¿temor a qué? En relación a ello me permito plantear la siguiente hipótesis: ¿recordaban y sentían temor e inquietud por lo afirmado un siglo antes por el gran jesuita Francisco Suárez, en su extensa obra *La defen-*

²Víctor Ricardo González, *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, 1949, México, UNAM, Instituto de Historia, p. 6.

³Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, 1941, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario 24, p. 80.

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR

sa de la fe? Exactamente, en el libro VI, capítulo IV, afirmaba Suárez: “cualquier persona privada siendo miembro de la república que padece la tiranía, puede dar muerte al tirano de título, si no hay otro recurso para librar de él a la república”.⁴

El mismo tono de poder absoluto se encuentra en el bando de expulsión de la Compañía, bando que se leyó en la Ciudad de México:

Don Carlos Francisco de Croix, Marqués de Croix, Caballero de la Orden de Calatrava... Gobernador y Capitán General del Reyno de Nueva España, Presidente de la Real Audiencia, fue el encargado de comunicar “a todos los habitantes de este Imperio que el Rey Nuestro Señor por resultas de las ocurrencias pasadas y para cumplir la primitiva obligación con que Dios le concedió la Corona de conservar ilesos los Soberanos Respetos de ella y de *mantener sus leales y amados Pueblos en subordinación, tranquilidad y justicia*, además de otras gravísimas causas que reserva en su Real ánimo: se ha dignado mandar a Consultar de su Real Consejo y por decreto expedido el veinte y siete de febrero último se extrañen de todos sus Dominios de España e Indias, islas y Philipinas y demás adyacentes a los Religiosos de la Compañía, así Sacerdotes como Coadjutores, o Legos que hayan hecho la primera Profesión, y todos los Novicios que quieran seguirlos y que se ocupen todas las temporalidades de la Compañía en sus Dominios... asigné el día de hoy para la intimación de la Suprema Sentencia a los Expulsos en sus Colegios y Casas de Residencia de esta Nueva España y también para anunciar a los Pueblos de ella, con la prevención de que, estando estrechamente obligados todos los Vasallos de cualquier dignidad, clase y condición que sean, a respetar y obedecer las siempre justas sanciones de su Soberano, deben venerar, auxiliar y cumplir esta con la mayor exactitud y fidelidad porque S.M. declara incursos en su real indignación a todos los inobedientes, o remisos en coadyuvar a su cumplimiento, y me veré precisado a usar del último rigor, y de ejecución Militar contra los que en público o secreto hicieren, con este motivo, conversaciones, juntas, asambleas, corrillos, o discursos de palabra o por escrito; *pues de una vez, para lo venidero deben saber los súbditos de el gran Monarca que ocupa el trono de España, que*

⁴Francisco Suárez, *La defensa de la fe*, libro VI, cap. IV, en Carlos Herrejón Peredo, *Textos políticos en la Nueva España*, 1984, México, UNAM, p. 60.

nacieron para callar y obedecer, y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del Gobierno. México, veinticinco de junio de 1767. El Marqués de Croix.⁵

Si reflexionamos, aunque sea brevemente, sobre el texto transcrito, podemos distinguir algunas ideas interesantes. En primer lugar, hay cierto temor a cómo sería recibido el bando, su contenido y las ideas que en él se encuentran; en segundo lugar, se insiste en la necesidad de *mantener sus leales y amados Pueblos en subordinación y tranquilidad y Justicia*, ¿se temía acaso la injerencia de los jesuitas, sobre todo de los jesuitas criollos, en asuntos políticos tales como la *soberanía de los pueblos*, planteada siglos antes por los grandes teólogos de la universidad de Salamanca y posteriormente, un siglo después, por el jesuita Francisco Suárez?; por último, en el contenido de dicho “bando”, si se lee cuidadosamente, puede advertirse la represión y el absolutismo ejercido en la sociedad colonial de la Nueva España. Al hombre americano se le negaba, se le prohibía lo más esencial de la naturaleza humana, aquello que propiamente la distingue de los animales: *el discurso*, esto es, el razonar, como también se prohibía el *opinar*, formar una opinión sobre algo o en relación a algo, que se deduce y se forma gracias al ejercicio del razonar, del discurrir. Dicho bando, por lo mismo, era inicuo, en él no había equidad ni respeto a la persona humana.

Y, sin embargo, el pueblo habló y protestó contra la expulsión de los jesuitas; en relación a ello y por los documentos de la época, puede deducirse que el pueblo más humilde de la Nueva España fue el que se opuso a dicha expulsión. La Compañía de Jesús mantuvo durante la Colonia una cercanía con el pueblo más humilde y desvalido; a su vez, el pueblo confiaba en ellos, sobre todo en los jesuitas mexicanos criollos. El mismo jesuita mexicano Francisco Javier Alegre relató que, habiéndose sublevado los negros esclavos en los montes de Orizaba, al no poder someterlos por la fuerza la armada española, se recurrió a los padres de la Compañía; fue al P. Juan Laurencio a quien los negros sublevados

⁵ *Documentos Históricos. La expulsión de los jesuitas. Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, núm. 55 y 56, enero 31 y febrero 28 de 1908, p. 6. Se ha conservado la ortografía y la redacción del original. El subrayado es mío.

permitieron entrar a su territorio y mantener con él pláticas de paz; dicho padre jesuita planteó a los españoles las propuestas para rendirse del grupo de los esclavos, consiguiéndose, en cierto modo, la paz, y planteando y defendiendo en lo posible los derechos del grupo de color. Alegre en este relato se inclina abiertamente por la defensa de dichos esclavos sublevados, señalando *los malos tratamientos de sus amos* y ante la petición que en aquella situación y tiempo hicieron los negros de recobrar su libertad, Alegre comenta: “singularmente levantaban la voz muchos de los amos de los Ingenios y ricos-hombres del país, que tenían mucho que perder en la libertad de los negros”.⁶ En todo este interesante relato se advierte la franca y decidida posición de Alegre en relación con la defensa del grupo negro.

Por otra parte, en la provincia y sobre todo en las minas, hubo revueltas y movimientos de protesta ante la expulsión. Me permito transcribir el relato de algunos de estos sucesos. Hay noticia concreta *del alboroto y griterío de la gente*, que tuvo lugar en Guanajuato: “así de plebe como de minas [...] corrían por las calles como brutos desenfrenados en tumulto grande [...] cargados con hondas y armas de fuego [...] que urgidos y estrechados (los soldados) se vieron precisados a descargar sobre la multitud de chusma que desde abajo y mejorados en las azoteas y terrados nublaban el aire de piedras, saliendo heridos en la primera refriega el Alcalde Mayor, y otros oficiales”. Se afirma en dicho documento que hubo varios muertos y heridos y que “el alboroto duró desde las tres de la tarde hasta la media noche”. Según el documento consultado, algunos de los mineros se retiraron a las minas, llevando consigo a algunos padres jesuitas que habían intentado calmarlos y que a estos trabajadores mineros se les hizo saber que “no había ninguna intención de perjudicarlos y menos a los Padres”; asimismo, se afirma que “los hombres antiguos (al parecer se refiere a los antiguos residentes españoles) de aquí, de común sentido, afirman que jamás se había verificado tanto insolencia y que según prudentes cálculos pasarían de ocho mil los que hacían cuerpo de tumulto hasta ahora y aún faltan las de otras Minas”.⁷

⁶ Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 43 y ss.

⁷ *Documentos Históricos. La expulsión de los jesuitas. Boletín de la Biblioteca Nacional de México*. Documento fechado el 2 de julio de 1767 en Guanajuato. Se ha conservado la ortografía del original.

En San Luis Potosí, San Luis de la Paz y Pátzcuaro, “la chusma e ínfima plebe de los reales de minas de San Luis Potosí ha sido lo propio que la de Guanajuato, propensa siempre a sediciones, tumultos, y otros excesos [...] así lo mismo fue publicar el bando para la expulsión de los padres que haber hecho oposición formal con ánimo constante de resistirse con la mayor temeridad”.⁸ Se desprende de los anteriores documentos que las protestas de los trabajadores de minas fueron las más violentas.

Cuando los jesuitas iban camino a Jalapa y Veracruz para embarcarse hacia Europa, el pueblo los regresó a su convento:

y roto el freno de la obediencia cometieron los mayores insultos y llevaron la osadía hasta el punto de saquear las tiendas de los mercaderes, las oficinas Reales y de acometer a los Jueces; y al honrado vecindario en el Sagrado de los Templos [...] haciendo que los Religiosos expulsados volvieran a ejercer sus funciones en el Altar, los confesionarios y el Púlpito de sus mismos Colegios, donde tenían cercado al Alcalde Mayor y algunos Particulares que le acompañaban [...] El número de los que habían entrado en el motín pasaba ya de catorce a quince mil capitaneados por los Reos de distintas capitales que sacaron de la prisión de la ciudad.⁹

Por todo lo anterior puede deducirse que los jesuitas, principalmente los mexicanos, tenían relación con los grupos más humildes de la sociedad colonial; baso mi afirmación en los muchos testimonios que hay de ello y en las páginas del propio Alegre, no solamente al relatarnos la rebelión de los esclavos negros en Orizaba, sino también, como veremos más adelante, en su continua crítica de la esclavitud. En general, todo este grupo de jesuitas mexicanos se opuso siempre con energía a la esclavitud y así lo proclamaron abiertamente en la mayoría de sus obras.

Se ha dicho que este grupo jesuita criollo del siglo XVIII no se abrió totalmente a la filosofía y a la ciencia modernas; sin embargo, esta opinión hay que analizarla y medirla con cuidado, tomando en cuenta

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, núm. 53 y 54, noviembre 30 y diciembre 31. p. 571 y ss.

muchos de los tópicos del mundo criollo-socio-histórico-político en que vivieron y escribieron sus obras.

Los jesuitas mexicanos del siglo XVIII se distinguieron por haber planteado, tratado y desarrollado tres temas fundamentales: a) *La respuesta a la crítica europea sobre América y el hombre americano*; b) el humanismo, entendido no como *studia humanitatis* (aún cuando también fueron grandes humanistas en este sentido del término), sino como posición que se caracteriza por el respeto absoluto al hombre; y, c) la idea de nación.

Asimismo, nuestros jesuitas dieron una gran importancia a la educación filosófica y cultural de la juventud mexicana, y en este espacio es necesario recordar la tarea, entusiasmo y dedicación que puso el jesuita mexicano José Rafael Campoy, llamado por muchos el “Sócrates mexicano”. Al parecer fue Campoy quien recibió más críticas de sus superiores españoles que llegaron incluso a retirarlo de la cátedra que impartía; me inclino a pensar que este hecho y situación es sumamente importante y necesaria de estudiar con detenimiento.

Se le acusó de introducir “peligrosas innovaciones” entre sus jóvenes alumnos; “su nombre era proscrito por no pocos como introductor de muy peligrosas novedades, como partidario de vanas fantasías científicas y como estudioso de infantiles naderías”. Sin embargo, Maneiro, también jesuita y contemporáneo de Campoy, afirma que éste fue “digno de toda admiración por su excelso talento que lo hacía aparecer como nacido para llevar a cabo el progreso de las ciencias, pero fue aún más admirable por la extraordinaria constancia con que valerosamente se opuso al torrente de agitaciones levantadas contra él para hacer que siguiera el acostumbrado método de enseñanza”. El provincial de los jesuitas se opuso e hizo una política contra nuestro jesuita con el fin de que no impartiera la cátedra de literatura en el colegio de Tepotzotlán, arguyendo que debía ser rechazado ante “el peligro” de que introdujera “entre los jesuitas jóvenes el nuevo método de enseñanza o un gusto no aprobado por sus mayores”. Con estas palabras se refería a la inclinación que mostraba Campoy por algunos literatos modernos e innovadores franceses, como Boileau en su obra *Arte poética*, y por el jesuita Bouhours, autor de la obra *Conversaciones de Eugenio y*

Aristo sobre el bello espíritu. Por “bello espíritu” entendían estos literatos y también Campoy *el buen gusto, consistente en la aplicación de la razón a los temas en general literatos y por lo mismo a los sermones que de acuerdo con el buen gusto debían caracterizarse por la sencillez, naturalidad y estar escritos y pronunciados conforme a la razón.* Esto, indudablemente, nos habla de la franca inclinación de Campoy por la modernidad, separándose del gusto literario y oratorio recargado de metáforas que algunos predicadores empleaban, representante de una escolástica decadente.¹⁰

Por otra parte, creo oportuno señalar que Campoy guardó una relación epistolar con el español José de Isla, también jesuita. Como es conocido, el padre Isla escribió una célebre novela titulada *Fray Gerundio de Campazas*, de estilo irónico y crítico; en ella se refería a los muchos abusos que en el género literario cometían los españoles de su tiempo, principalmente los predicadores en sus Sermones, valiéndose de metáforas por demás barrocas.

Al parecer, había una coincidencia entre Campoy y el padre Isla pues ambos se oponían al estilo recargado de la mayoría de los Sermones y Oraciones fúnebres de la época. Campoy aceptó y pretendió enseñar a sus discípulos el modernismo literario, esto es, “el buen gusto” planteado y defendido por los modernos autores europeos.

Pasemos a ver, aunque en forma breve, la respuesta que el jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero (1731-1787), dio a las opiniones críticas que algunos europeos lanzaban contra la Nueva España y el hombre que habitaba en las nuevas tierras.

Clavijero escribe su extensa y excelente obra *Historia Antigua de México* mientras sufre el destierro en Italia, en el año de 1779; se publica en la ciudad de Cesena en 1781. Dedicó su obra “A la Real y Pontificia Universidad de México”; líneas más adelante reconoce y se refiere al problema que es para él escribir sobre México, tan lejano de él y sobre todo “privado de muchos documentos necesarios” [...] “Fácilmente reco-

¹⁰ Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, 1948, México, El Colegio de México, p. 65ss. Navarro advierte que la fuente de estas citas es la obra de Juan Luis Maneiro, *De Vitis aliquot mexicanorum aliorumque*, 1791-1792, Bononiae, ex Typographia Laelii Avulpe.

noceréis, leyendo esta obra que más que una historia es un ensayo, una tentativa, un esfuerzo atrevido de un ciudadano que, a pesar de sus calamidades se ha empleado en esto por ser útil a su patria”.

Para Clavijero su patria es México y la historia de ese México no es la española, ni la de la Conquista, sino la historia del México antiguo, o lo que es lo mismo, la historia de un país y de un pueblo anterior a la conquista, que él, a momentos, si no siempre, siente como suyo.

Divide su obra en diez libros; después de ellos vienen unas páginas dedicadas “Al lector” en las que anuncia “las Disertaciones” que presenta a continuación; advierte que son “no sólo útiles sino necesarias para ilustrar la *Historia Antigua de México*”, y sobre todo para “disuadir a los incautos lectores de los errores en que han incurrido muchos autores modernos que sin suficientes conocimientos han escrito sobre la tierra, los animales y los hombres de América”. Indudablemente, Clavijero se refiere principalmente a Pauw y a Buffon.

La respuesta a tales autores que denigraron a América y al hombre americano es sumamente clara, directa, severa y elegante. Por otra parte, Clavijero estaba perfectamente informado de dichas críticas; había leído las obras y otras similares; él mismo se refiere a ellas, citando con rigor la obra de Buffon y la de Pauw: “en las citas de la *Historia de los cuadrúpedos* de Buffon, me he valido de la edición de París, en la imprenta real, en treinta y seis tomitos (1749-1788). De las *Investigaciones* de Pauw, he usado la edición de Londres (1771) en tres tomos, con la impugnación de Dom Pernety y la respuesta de Pauw”.¹¹

Tanto Pauw como Buffon hablaban de la debilidad, falta de estatura e inteligencia del hombre americano y plantean en relación a él ideas absurdas, tales como que el hombre de América tenía leche en sus pechos; negaban también cualquier tipo de cultura a los pueblos del Nuevo Mundo.

Por último, creo necesario añadir en esta breve visión sobre Clavijero una opinión, según él aclaratoria, que da en la “Quinta Disertación”, opinión que tiene gran importancia en relación con el problema

¹¹ Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, 1982, México, Porrúa, “Sepan Cuantos” 29, prólogo de Mariano Cuevas, edición del original escrito en castellano por el autor, p. 422.

de *identidad* en el criollo y con la postura e inquietud de nuestros jesuita en relación a ello. Por lo mismo, prefiero transcribir sus palabras con el fin de realizar un breve comentario sobre ellas y resaltar la importancia de un tema tan discutido actualmente como el de la *identidad en el criollo*. Afirmo Clavijero:

Si al escribir esta disertación nos moviera alguna pasión o interés hubiéramos emprendido *más bien la defensa de los criollos, como que a más de ser mucho más fácil debía interesarnos*. Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que el amor a la verdad y el celo por la humanidad *nos hace abandonar la propia causa para defender la ajena con menos peligro de errar*.¹²

Estas palabras de Clavijero me parecen tan importantes que necesitan un comentario, aunque sea breve: puede advertirse en su postura una dualidad, fruto de un sentimiento de inquietante identidad. Clavijero se siente criollo y afirma su interés por la defensa del grupo criollo; sin embargo, no lo hace y prefiere hablar con todo detalle de la civilización y cultura del México antiguo o más bien, del México anterior a la Conquista. Por otra parte, afirma que ellos, los criollos, nacieron de padres españoles y que no tienen “consanguinidad con los indios”. En sus palabras está clara y perfectamente planteada la angustia existencial del criollo: ¿a qué tradición se acoge?, ¿cuál es propiamente su tradición cultural? Narra y defiende las costumbres, la naturaleza y la cultura de los antiguos mexicanos y, según afirma, lo condujo a escribir sobre ello “el amor a la verdad” y “el celo por la humanidad”. De todo lo anterior puede concluirse que a todas luces en él se da el “humanismo” presente en todo el grupo; pero ¿no sería acaso también el sentimiento, la necesidad de plantear la posibilidad criolla de acogerse a la antigua cultura mexicana?

Clavijero deja sin resolver o quizá no quiere enfocar directamente el problema del criollo, “la propia causa”, defendiendo la ajena, la del indígena “con menos peligro de errar”; ¿por qué ese temor a equivocarse?

¹² *Ibid.*, “Quinta Disertación”. p. 503. El subrayado es mío.

Lo cierto es que el problema del criollo está presente en nuestro jesuita como un problema existencial.

En relación con lo anterior no hay que olvidar que en el Libro X de su *Historia Antigua de México*, habla especialmente de la Conquista y sus palabras contienen una crítica al imperialismo español, haciendo quedar bastante mal a sus habitantes: “El rey de México, a pesar de las grandiosas promesas del general español (*sc.* Hernán Cortés) fue pocos días después ignominiosamente en tortura para que declarara donde paraban las inmensas riquezas de la corte y del templo, la cual sufrió con admirable constancia y al cabo de tres años fue por ciertos recelos ahorcado”.¹³

Después de esta referencia a Clavijero pasemos a lo que podría llamarse “lo esencial y más importante”, esto es, el *humanismo* en Francisco Javier Alegre y en Pedro José Márquez. Su “humanismo” es el respeto absoluto “al otro” y “el reconocimiento de sus derechos como hombre”; este humanismo no está basado en la caridad ni en la fantasía, sino en la realidad social concreta en que vivían. Creo necesario recordar las palabras de Adolfo Sánchez Vázquez:

No existe el *Humanismo* así con mayúsculas, en abstracto, sino los humanismos que han surgido y predominado en situaciones históricas concretas [...] Es la realidad social en la que surgen los diferentes humanismos la que les imprime su limitación a sectores sociales dominantes [...] Pero cualquiera que sea la forma en que se manifiesta históricamente el humanismo, éste se presenta como una actitud filosófica que afirma el valor del ser hombre [...] cierta reivindicación del hombre.¹⁴

Lo anterior confirma el carácter del humanismo planteado por Alegre y Márquez, un humanismo que enfoca, analiza y critica la realidad social de su contexto y plantea una “praxis” transformadora de dicha realidad, basándose en el respeto y los derechos que por su naturaleza tiene cualquier hombre. El humanismo mexicano planteado por los jesuitas criollos del siglo XVIII es muy distinto en su idea y en su relación con el hombre al humanismo renacentista italiano y español,

¹³ *Ibid.*, p. 417.

¹⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y Política*, 2007, México, FCE-UNAM, FFYL, p. 94 ss.

esto es, a la referencia al hombre que hace dicho humanismo. En el pensamiento humanista mexicano del siglo XVIII no aparece ni funciona el intento por deificar la naturaleza humana ni por enaltecerla idealmente, al estilo de Pico della Mirandola, quien en su obra *Discurso sobre la dignidad del hombre* afirma: “he leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el Sarraceno, interrogado acerca de cuál era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre. Con esta afirmación coincide aquella famosa de Hermes: *Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre*”.¹⁵

Sobre esta idealización del hombre puede citarse también como ejemplo al humanista español Fernán Pérez de Oliva, nacido en Córdoba el año de 1494 y muerto en Medina del Campo en 1531. Pérez de Oliva fue Rector de la Universidad de Salamanca en 1529, estudió en París y más tarde fue a Roma. Afirma en su obra *Diálogo de la dignidad del hombre*: “Porque como el hombre tienen en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quiere ser [...] que si el hombre sale llorando del vientre materno, no es porque sea aborrecido de la naturaleza o porque este mundo no le sirva: sino es, como bien dijiste tú, Aurelio, porque no se halla en su verdadera tierra. Quien es natural del cielo en que otro lugar se puede hallar bien: aunque sea bien tratado según su manera”.¹⁶

También confirma esta idea del hombre en los italianos renacentistas la obra que en el año de 1452 escribe el humanista florentino Giannozzo Manetti, *De la dignidad y excelencia de los hombres*, en respuesta a lo afirmado, también en relación al hombre, por el papa Inocencio III en su obra *La miseria de la vida humana*. Sus palabras eran las siguientes: “Tú hombre andas investigando hierbas y árboles, pero estos producen flores, hojas y frutos y tú produces liendres, piojos y gusanos; de ellos brota aceite, vino y bálsamo, y de tu cuerpo, esputos, orina y excrementos”. Manetti responde en su obra ya citada

¹⁵ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, 2004, México, UNAM, presentación de Carlos Llano Cifuentes, segunda reimpresión, p. 11.

¹⁶ Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, 1982, Madrid, Editorial Nacional, edición preparada por María Luisa Cerrón Puga, p. 96.

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR

mencionando que los frutos del hombre son los de su inteligencia y acción creadora: “nuestras, vale decir humanas, son todas las cosas, los castillos, las ciudades, los edificios... las pinturas, las esculturas, nuestras todas las artes... las ciencias... la sabiduría... Nuestros todos los inventos... los géneros de lenguas, nuestros todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el esfuerzo del ingenio humano han logrado producir y construir... el hombre es como un Dios mortal”.¹⁷

Este humanismo del Renacimiento está dirigido al hombre libre, al hombre europeo, exaltando lo admirable de su naturaleza frente a una escolástica decadente que se ocupa en denigrarlo. En este humanismo no tenía lugar el hombre esclavo, el hombre de otras latitudes, el hombre de color, facciones y religión distintas del europeo; este hombre no tenía cabida en los escritos de los humanistas italianos que planteaban un humanismo, una excelencia del hombre *para sí* y en *razón de sí*, no *para el otro* ni en *razón del otro*.

Es un humanismo que responde, entre otras cosas, a una escolástica decadente en su visión del hombre; el humanismo mexicano del siglo XVIII es un humanismo que surge en un grupo representativo de la gran escolástica, esto es, de un grupo de jesuitas. Este humanismo enfoca y responde a una realidad social, la colonial esclavista; es el hombre esclavo, dominado por el imperialismo, al que desea darle la dignidad que como ser humano y de acuerdo con el derecho natural siempre tuvo y le corresponde como tal. Me permito afirmar que es también un humanismo distinto al de los eminentes teólogos del siglo XVI, la mayoría de ellos salmantinos, como Francisco de Vitoria, Alonso de la Veracruz, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas. Su humanismo se basa principalmente en “la caridad”, por el contrario, el humanismo de nuestros jesuitas se basa principalmente en el respeto absoluto al otro, sin intentar imponer valores de carácter religioso o de conducta.

Todos los integrantes del grupo jesuita ya nombrado se distinguieron por este sentido del humanismo, pero principalmente Cavo, Alegre

¹⁷En Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*, 1968, Buenos Aires, Losada, p. 11. A su vez, Mondolfo ofrece el título de la obra de Manetti: *Ianotii Manetti de Dignitate Et Excellentia Hominis*. 1975, Padova, Antenore.

y Márquez, a los que trataré a partir de sus palabras, con el interés de que el lector las conozca o recuerde y pueda interpretar este humanismo jesuita en su esencialidad. Afirma Andrés Cavo:

El arbitrio de hacer a las naciones del nuevo mundo esclavas para su reducción a la fe y a la obediencia del Rey, es *sin duda inicuo, porque Dios prohíbe a los hombres toda abominación, bien que de ella hubiesen de resultar los mayores bienes. Los sacrificios jamás son gratos si las manos que los ofrecen son impuras. Menor mal es que ningún habitante del nuevo mundo se convierta a nuestra santa Religión, y que el señorío del Rey se pierda para siempre que el obligar a aquellos pueblos a lo uno y a lo otro con la esclavitud.*¹⁸

Si leemos con atención el párrafo transcrito puede advertirse la valentía de su ánimo al criticar la Conquista y su humanismo: ésta es “inicua”, como también esclavizar a los indios con el fin de que puedan recibir la fe; para Cavo, el hombre es lo primero en el problema histórico-social y el respeto debido está por encima de cualquier interés político y religioso. Plantea claramente la “libertad de los pueblos” y por ende del hombre del nuevo mundo; como puede advertirse, esta libertad y este respeto al hombre están por encima de la “santa Religión” y por encima de la persona del rey; es preferible “que el señorío del Rey se pierda para siempre”, que obligar a aquellos pueblos a aceptar la religión católica y el poder del rey mediante la esclavitud. Por lo mismo, para Cavo el hombre, sea de la tierra o país que sea, tenga la religión que tenga o el color de piel que sea, merece un absoluto respeto por su naturaleza esencialmente humana.

El respeto al hombre que plantea Cavo está por encima del poder del rey y de la religión, o lo que es lo mismo, el respeto absoluto al hombre

¹⁸ Andrés Cavo, *apud* Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII. Antología*, 1941, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario 24, introducción y selección de Gabriel Méndez Plancarte. p. 92. El subrayado está en las páginas de la obra. El título de la obra de Cavo es *Historia civil y política de México*, escrita en Roma y publicada más tarde con notas y un suplemento por el Lic. Carlos María de Bustamante, bajo el título de *Los tres siglos de México durante el gobierno español, hasta la entrada del Ejército Trigarante*; la dedica a los señores suscriptores y protectores de la Literatura Mexicana, tomo I (II), 1836, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés. Aclara Méndez Plancarte que la obra del Padre Cavo ocupa sólo los dos primeros tomos, el tercero es el *Suplemento* añadido por Bustamante.

y a su libertad están por encima de las instancias política y religiosa. El hombre al que Cavo se refiere es el hombre al que injustamente se ha hecho esclavo; nuestro jesuita es un antiesclavista. Puede advertirse la forma, por demás inteligente, en que Cavo se refiere a la Conquista: “Los sacrificios jamás son gratos si las manos que los ofrecen son impuras”. No idealiza al hombre, sus palabras se refieren al hombre que sufre la injusticia y que por desgracia vive en ella. Según mi parecer, Cavo fue en su tiempo un revolucionario, que lanza desde Italia un terrible “yo acuso” al imperio español e incluso a la Iglesia católica española. En su humanismo no se idealiza al hombre, por el contrario, es un humanismo que enfoca y critica el contexto socio-económico-político-religioso de su momento histórico, rescatando el valor de lo humano.

En Francisco Javier Alegre encontramos también este humanismo antiesclavista que plantea, como hemos dicho, un respeto absoluto al otro. Alegre comienza afirmando la libertad del hombre en el espacio social y político, señalando cuándo y cómo esta libertad puede estar condicionada a otro: “para que los hombres sufran alguna disminución de *la natural libertad que todos por igual gozan, menester es que intervenga su consentimiento, expreso, tácito o interpretativo*, o algún hecho de donde otros adquieran el derecho de quitársela aún contra su voluntad. La desigualdad, por tanto, de ingenios no pudo por sí sola dar derecho a mandar”.¹⁹

Alegre critica veladamente a Juan Ginés de Sepúlveda, al que ya se había referido en páginas anteriores, en las que le dedicaba a Bartolomé de las Casas palabras de alabanza y reconocimiento. Pasa a referirse al tráfico de esclavos, a las rutas y países que lo realizaban, y concluye:

¿Qué debemos decir de la multitud innumerable de esclavos etíopes que durante estos doscientos años han sido llevados a las colonias españolas, lusitanas y otras de América, y que todavía siguen siendo llevados? [...] Por tanto, siendo así que estos etíopes ni son esclavos por su nacimiento, ni por sí mismos o por sus padres, fueron vendidos por causa de urgente necesidad, ni han sido condenados a la servidumbre por sentencia

¹⁹Francisco Javier Alegre *apud* Méndez Plancarte, *op. cit.*, p. 44-5.

de legítimo juez, ni pueden ser considerados como cautivos en guerra justa [...] síguese que esa esclavitud, como expresamente escribió Molina, es del todo injusta e inicua.²⁰

Habla de las rutas marinas que seguían los comerciantes de esclavos y sus palabras valientes y enérgicas son otro “yo acuso” a los europeos: “después de que los europeos establecieron aquel comercio [*sc.* el de esclavos], las más de las veces hacen la guerra solo por coger hombres para venderlos, como claramente se ve por las mismas historias de los portugueses, ingleses y holandeses, de los cuales los últimos dedícanse con tan empeño a tal comercio”.²¹ Como puede advertirse, Alegre crítica directa y concretamente, desde su destierro en Italia, a los países que se dedicaban a dicho comercio; esta crítica responde a su humanismo por demás admirable, ya que nuestro jesuita no teme comprometerse denunciando a los países europeos.

Por otra parte, al interior del pensamiento teológico de Alegre se encuentra, según nuestro parecer, la propuesta más auténticamente humanista. Alegre, gran y erudito teólogo, afirma en el libro VII, proposición IV: *El hombre ha podido y puede querer y obrar el bien moral sin el auxilio de la gracia sobrenatural*. En esta proposición Alegre no afirma, ni niega, sino simplemente plantea; más adelante, en su desarrollo la afirmará. Su comentario nos parece de lo más sugerente; transcribo sus palabras: “La verdadera doctrina de la iglesia sostiene que el hombre, aún en estado de pecado, puede hacer alguna buena obra moral, y aunque no todas las obras del pecador son pecado”.²² Alegre está dando a su humanismo una base teológico-filosófica. Asimismo, afirma “de donde muchos sin fe y sin el Evangelio de Cristo hacen sabiamente algunas cosas, o santamente”. Juzgo admirables estas palabras de Alegre, pues en ellas se plantea y reconoce lo valioso y bueno en todos los hombres, aun en el ateo o en el de otra religión. Por otra parte,

²⁰ Alegre *apud* Méndez P., *op. cit.*, p. 55-6. Luis de Molina (1535-1601), jesuita español.

²¹ *Ibidem*.

²² Francisco Javier Alegre *apud* María del Carmen Rovira Gaspar y Carolina Ponce Hernández (comp. y estudio), *Instituciones Teológicas de Francisco Javier Alegre. Ejercitaciones Arquitectónicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*. Pedro José Márquez. *Antología*, 2007, México, UNAM, FFyL, DGAPA, UAEMex, p. 213.

entre esos hombres que “sin fe y sin el Evangelio de Cristo” hacen cosas humanas, estarían los indígenas del nuevo mundo. Demostrando su profundo conocimiento de la naturaleza humana, Alegre sostiene: “nadie es tan bueno que no obre a veces mal; luego, nadie es tan malo que no obre a veces bien”.²³ “Persigamos lo que nos habíamos propuesto, a saber, que el hombre había podido en el estado de justicia original, y también ahora, sin el auxilio de la gracia sobrenatural, hacer algún bien moral. Este aserto es común entre los doctores católicos, aunque no han faltado quienes hayan negado que también sin el auxilio sobrenatural de dios pudieron hacerse las obras moralmente buenas de los pecadores y los infieles”.²⁴ Alegre va demostrando y consiguiendo la restitución de la naturaleza humana frente a una escolástica tradicional que la negaba. Es más, Alegre propone y acepta que los infieles pueden hacer obras moralmente buenas. Así, su humanismo con base en la teología católica abraza a todos los hombres, aún a los infieles, los cuales sin “la gracia sobrenatural” pueden realizar obras morales y actuar moralmente bien, ya que todo hombre tiene libre albedrío. Alegre afirma “el libre albedrío es una potencia natural al hombre”.²⁵

El criollo mexicano está en la línea de la teología católica que plantea la dignificación y restitución de la naturaleza humana como algo positivo y valioso por sí misma. Ahora bien, esta línea teológica tiene influencia y viene de la tradición nominal del siglo XVI, en la que pueden citarse al teólogo escocés John Maior (1469-1550), que enseñó en París, –Vitoria asistió a sus clases– y sobre todo a Gabriel Biel y a Jacobo Almain, cuya obra *Theologi Parisiensis Moralia* fue citada y aceptada, aunque criticada a veces por el dominico español Francisco de Vitoria en su *Comentario a la Secunda Secundae* de Santo Tomás, *De Caritate*.²⁶

²³ *Ibid.*, p. 217.

²⁴ *Ibid.*, p. 221.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Francisco de Vitoria, O. P., *Comentarios a la Secunda Secundae. De Caritate* de Santo Tomás, 1952, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, edición preparada por el R. F. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., dirigida por los dominicos de la provincia de España. En relación con la influencia de la tradición nominal en Francisco de Vitoria puede consultarse a Ricardo Villoslada, S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522)*, 1938, Roma, Universidad Gregoriana, Analecta Gregoriana, Cura Pontificiae.

En cuanto al tema de la gracia, la influencia nominal llega al jesuita Luis de Molina mediante de Vitoria (1483-1546), y de Molina pasa al también jesuita Francisco Suárez (1584-1617).

El jesuita mexicano criollo Pedro J. Márquez (1741-1820), en sus importantes obras plantea, además de un admirable humanismo, el interés de que los europeos, dejando a un lado sus innumerables prejuicios sobre el nuevo mundo, conozcan el arte antiguo mexicano.

En 1946, Justino Fernández dedicaba palabras de reconocimiento a Márquez: “Consideró la belleza como algo relativo al medio, a la circunstancia [...] logra su verdadero propósito que es concretar y admitir las culturas y bellezas de los otros pueblos [...] su intención fue introducir, con plena conciencia, en la estética del siglo XVIII las culturas y las obras del mundo indígena precolombino y en particular las de México.”²⁷

Entre sus obras pueden citarse dos principales: *Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*, Roma, 1804, y *Ejercitaciones arquitectónicas sobre los espectáculos de los antiguos mexicanos. Con un Apéndice sobre lo bello*, Roma, 1808.

Márquez fue reconocido en Italia y en varios países de Europa por su interés en la historia de las culturas del mundo antiguo, por su tarea como arqueólogo, así como por sus reflexiones sobre “lo bello”. Entre estos intereses de nuestro jesuita debemos rescatar y referirnos a uno principal: dar a conocer en Europa el arte mexicano.

En relación con el humanismo, éste adquiere y presenta matices y propuestas más significativas que en los anteriores jesuitas mexicanos. Márquez, después de señalar el error en que caen algunas naciones al sentirse superiores a otras, afirma:

Empero *el verdadero filósofo* del mismo modo que no admite tales opiniones (las de superioridad o inferioridad nacional), tampoco rechaza de inmediato a todos sin distinción. *Es cosmopolita, tiene a todos los hombres por compatriotas*, y sabe que cualquier lengua, por exótica que parezca, en virtud de la cultura puede llegar a ser tan docta como la griega y que cualquier pueblo gracias a la educación, puede llegar a ser tan pulido como

²⁷ Justino Fernández, “Goya Contemporáneo 1746-1946”, *Revista de Filosofía y Letras*, núm. 23, 1946.

aquel que se crea que lo es en mayor grado. En relación con esto, *la verdadera filosofía no conoce incapacidad en ningún hombre, ni porque haya nacido blanco o negro, ni porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida*. Si se le brinda la conveniente instrucción (ella nos enseña esto), en cualquier clima el hombre es capaz de todo.²⁸

Las afirmaciones de Márquez son por demás significativas y merecen atención y estudio. En primer lugar, reafirma su discurso humanista con base en la filosofía; por lo mismo es significativa la tarea que asigna a la filosofía y al filósofo, por cierto, muy distinta a la que se le asignaba en la escolástica tradicional. Márquez abre un nuevo camino a la tarea filosófica, ofreciendo una visión original de la misma, visión que los ilustrados franceses, ingleses y españoles no tuvieron y nunca pensaron. Márquez, como el lector puede advertir, le concede a la filosofía una importante tarea y proyección sociocultural, planteando con ello la necesidad de una transformación en el pensamiento y en la práctica, otorgando una responsabilidad social y cultural al filósofo.

Márquez, más filósofo y menos teólogo que Alegre, abre el camino a una praxis transformadora en la que la filosofía debe desempeñar un papel esencial. Se opone a la relación con “el otro” basada en una polaridad superior-inferior; por lo mismo, rechaza cualquier tipo de apriorismo valorativo que otorgue a un grupo social una supuesta validez cultural sobre otro grupo, planteando así un valioso pluriculturalismo. Por otra parte, concede gran importancia a la educación. Como sabemos, el pluriculturalismo propone un respeto y reconocimiento a las diversas culturas. Ambrosio Velasco, en su excelente obra *Republicanismo y multiculturalismo*, habla del “ejercicio hermenéutico de comprender culturas distintas y distantes desde la formación humanista”,²⁹ refiriéndose a algunos teólogos españoles como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas; a ello me permito añadir que Márquez realizó ampliamente este “ejercicio hermenéutico”, no sólo por su formación humanista, sino más bien por su sentido humanista de total respeto al otro y a su cultura. El jesuita mexicano no sólo realizó el

²⁸ Pedro José Márquez, en Rovira Gaspar y Ponce H., *op. cit.*, p. 450.

²⁹ Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, 2006, México, Siglo XXI, p. 89.

“ejercicio hermenéutico” de comprender distintas culturas, sino que lo propuso y aconsejó a los europeos que, al realizar el estudio de la cultura y el arte mexicano, “lo hicieran con imparcialidad”.³⁰

Aconseja la necesidad de “poner en claro” no solamente ciertas confusiones sobre las costumbres de los antiguos mexicanos, sino también lo dicho equivocadamente por otros muchos autores sobre el mismo tema. Aquí Márquez está realizando una acertada y fina crítica a los autores españoles y europeos, que habían escrito sobre las costumbres de los americanos, calificándolos como pueblos salvajes. Márquez propone una revisión y opinión de dichas obras; dicha revisión es sumamente relevante en relación a lo escrito y publicado sobre los mexicanos, desde una hermenéutica de corte humanista y pluriculturalista, entendiendo por ello la necesidad de comprender al otro respetando y reconociendo su cultura, en una palabra, su alteridad.

Es necesario tener en cuenta que Márquez publica todas estas noticias sobre el arte y costumbres de los antiguos mexicanos en Roma, en el año de 1804, lo cual viene a confirmar, una vez más, su interés por acabar con la colección de leyendas y opiniones negativas que sobre el hombre del nuevo mundo se habían urdido en Europa. Por lo mismo, y conducido por su interés, realiza una detallada exposición de las pirámides de Tajín y de Xochicalco, y según nos indica, tomó datos publicados en la *Gaceta Ordinaria de México* del 12 de julio de 1785.

A continuación la parte nodal, pero quizá más problemática y compleja de la obra de Márquez, aquella en la que puede advertirse una conciencia de identidad sobre lo mexicano y una idea de nación. Márquez dedicó su obra “A la muy noble ilustre e imperial ciudad de México”; en ella afirma: “A quién si no a vos, ilustre, imperial ciudad que dais nombre a un vastísimo reino donde ha tiempo floreció la singular cultura de sus primeros fundadores y toda especie de erudición europea, ¿a quién digo sino a vos debía dirigirse una obra que habla precisamente de *vuestros antepasados*, y que une una pequeña parte de la una y de la otra, ramas de su ciencia?”³¹

³⁰ Márquez, en *ibid.*, p. 507.

³¹ *Ibid.*, p. 505. El subrayado es mío.

MARÍA DEL CARMEN ROVIRA GASPAR

En esta dedicatoria Márquez reconoce a los antiguos mexicanos como *los antepasados* de los nacidos en México. Más adelante, vuelve a referirse a la *nación mexicana* al nombrar las luces que tenía; hace referencia a la *nación mexicana*, situada en el gran país del Anáhuac llamado actualmente Nueva España.

Algo llamativo en Márquez es que en esta obra no menciona ningún monumento de arte español en la Colonia, sino que, por el contrario, siempre menciona el arte de los antiguos mexicanos, empleando muy comúnmente los términos de *nación mexicana* y *nuestros antepasados*; esto es, se presenta y existe una identificación entre la civilización mexicana precolonial y el término *nación*, lo cual muestra un sentimiento de *identidad* con lo mexicano en cuanto tal. Desde su posición criolla, posición por demás problemática en muchos aspectos, y concretamente en cuanto al problema de la identidad, Márquez plantea cierta relación con la antigüedad clásica mexicana. Podría hablarse de una identidad como criollo con la cultura antigua mexicana. Por lo mismo, se encuentra en Márquez una *idea* y un sentimiento de *nación* basado en la identidad cultural con los antiguos mexicanos, sentimiento mucho más preciso, que el que se encuentra en Clavijero y en Alegre.

Queda mucho por estudiar en relación con nuestros jesuitas; vayan estas páginas como un anticipo de un estudio más amplio que realizo.

DIÁLOGO DE POETAS

En *Los adagios*, el estadounidense Wallace Stevens señaló que “el poeta es el sacerdote de lo invisible”. Con palabras que celebran la misa de lo que existe, pero se esconde a simple vista, el poeta habla de lo que la imaginación revela sobre la realidad. Una realidad súbitamente enriquecida que no sólo contempla la cara o la superficie de las cosas, sino su dorso o envés; donde las presencias se ven iluminadas por el discreto resplandor de lo fantasmagórico e, incluso, de lo posible.

Nacido en la Ciudad de México en 1949, David Huerta es uno de esos sacerdotes señalados por Stevens. Voz protagónica de la poesía mexicana de nuestro tiempo, su veintena de títulos publicados coinciden, aun desde su diversidad formal y tonal, en una curiosa fenomenología: si bien el poema se ampara filosóficamente en el conocimiento del mundo mediante la evidencia o la intuición, también lo hace, de acuerdo con la física de partículas, en “un cuerpo de conocimiento que relaciona entre sí distintas observaciones empíricas de fenómenos”, incluidos aquellos que permanecen ocultos. Los sentidos, ya inflamados, dejan de ser mediadores para convertirse en plataformas de la realidad. De ahí que su impulso, la imaginación —no el sueño, sino la lucidez de la razón poética— forme parte sustantiva de tal empirismo.

“Diálogo de poetas” celebra este número de aniversario con los siguientes poemas inéditos de Huerta. Si en uno de ellos se afirma que “Las cosas cierran los ojos, empapadas”, es para resguardarse de la intemperie y volver a su profundidad elemental, donde las cosas, como el propio autor y los lectores, podrán abrirlos.

Hernán Bravo Varela.

DAVID HUERTA

DAVID HUERTA

NO ESTOY DE ACUERDO

Situado el puño sobre la mesa,
procédase a decir con una voz tonante
las cuatro palabras mágicas: “No estoy de acuerdo.”

Una sombra, un rumor, una música tenue
invadirán el sitio
de la proclamación. Una personalidad

se ha afirmado, una voz real
se ha escuchado, una idea o el asomo
de una ideas han conseguido abrirse paso

entre la confusión reinante

y el dueño de esa voz se ha transformado
en un patricio del sentido común, la civilidad
y la cultura, de las buenas maneras
y del heroísmo del pensamiento.

Cómo ha ocurrido ese fenómeno múltiple
es asunto que rebasa el poder
de estos versitos, que no están
seguros de nada.

Luego se apagan las luces
y la gente se va a otra parte.

El héroe del pensamiento cavila desde entonces
y deja caer hasta el suelo imparcial
una duda en forma de lágrima.

Sus 15 segundos de fama han terminado. Han terminado
hace mucho. Desde entonces ha estado de acuerdo

y ya nadie lo solicita con urgencia

en las asambleas, los cocteles
y los simposios sobre no estar de acuerdo.

DAVID HUERTA

EL VIENTO AL AMANECER

El viento borra las facciones del triste
y levanta la falda de los cerros más púdicos.

El viento es poderoso como una serpiente de cristal.

El viento le roba la calma a los místicos
y luego los eleva sobre los edificios y las penas

en un envolvente girar de fenómenos,
en un caudaloso y espiralado abrazo de seda y piedra.

El viento se te acerca y te lame las manos
mientras recreas en la mente azorada

un cuadro tempestuoso de Turner,
una nota sobre huracanes en el Atlántico,

el feroz amanecer en las dunas enceguecedoras.

SUNT LACRIMÆ RERUM

Un anciano desnudo, de pie en un charco,
susurra endechas,
se dobla lentamente en la feroz intemperie,
dibuja un agudo lamento
en la entraña agridulce de la brisa matinal.

Habla con la voz de un colibrí;
tiene un gesto de águila derrotada.

Pasa el viento invisible.
Pasan objetos sin nombre.
Pasa un perro de ojos heroicos.

En la boca del tiempo
el anciano comienza
a tiritar.

Da la hora en el verdor
de las 9 de la mañana.

Las cosas cierran los ojos, empapadas.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL PERDÓN EN LAS FAMILIAS

*Alice Munro**

Seguido he pensado: supongamos que tuviera que ir al psiquiatra; él querría conocer mis antecedentes familiares, naturalmente, así que yo tendría que empezar contándole de mi hermano, y él, el psiquiatra, ni siquiera esperaría a que yo terminara, ¿verdad?, me internaría.

Le dije eso a mamá; ella rió. “Qué dura eres con ese muchacho, Val”. “Muchacho,” contesté. “Hombre”.

Rió y lo admitió. “Pero recuerda,” dijo, “nuestro Señor ama a los locos”. “¿Y tú que eres atea, cómo lo sabes?” le pregunté.

Hay cosas que él no pudo evitar. Nacer, por ejemplo. Nació la semana que empecé a ir a la escuela, ¿qué tal? ¿oportuno? Yo estaba asustada, no era como ahora que los chicos tienen años de ir a la guardería y al jardín de niños. Iba a la escuela por primera vez y todos los demás tenía a sus madres con ellos. ¿Dónde estaba la mía? En el hospital teniendo un bebé. Qué vergüenza. Ésas eran cosas vergonzosas entonces.

No fue culpa suya nacer y no fue culpa suya vomitar en mi boda. Hace falta imaginárselo: el piso, la mesa, ni el pastel se le escapó. No estaba borracho, como algunos pensaron, de veras tenía algún violento tipo de gripa, del que Haro y yo, de hecho, nos contagiamos en nuestra luna de miel. Yo jamás escuché de alguien más que, con el tipo de gripa que fuera, vomitara una mesa con mantel de encaje y cande-

* Premio Nobel de Literatura 2013. Traducción de Diego Gilbert, a partir del volumen *Something I've Been Meaning to Tell you*, 2004, New York, Vintage.

ALICE MUNRO

las de plata y pastel de bodas sobre ella, pero podría decirse que fue mala suerte. Tal vez todos los demás, cuando les llegó la urgencia, estuvieron más cerca de un retrete. Tal vez todos los demás se aguantaron con poquitas más ganas, porque nadie es tan tan especial, tan tan ombligo del mundo como mi hermanito. Llamémosle un hijo de la naturaleza. Así sería como, después, se llamaría a sí mismo.

Voy a brincar me lo que hizo entre nacer y vomitar en mi boda excepto para contar que tuvo asma y pudo faltar a la escuela semanas enteras escuchando radionovelas. A ratos hubo tregua entre nosotros y yo lo convencí de que me contara lo que pasaba en *Big Sister* y *Road of Life* y en la que salían *Gee Gee* y *Papa David*. Era buenísimo para recordar a todos los personajes y desenredar todas las complicaciones, eso se lo concedo, y sí leyó mucho de *Gateways to Bookland*, aquella preciosa colección que mamá nos compró y que él después sacó de la casa a escondidas para vendérsela, por diez dólares, a un comerciante de libros usados. Mamá decía que pudo haber sido brillante en la escuela si así lo hubiera querido. Es profundo, tu hermano, solía decir ella, nos tiene algunas sorpresas guardadas. Tuvo razón: nos las tenía.

136 | Empezó a quedarse en casa de manera permanente en el décimo grado, tras un problemilla: lo sorprendieron en un grupo de tramposos que estaba sacando los exámenes de matemáticas del escritorio de algún profesor. Uno de los conserjes lo había dejado entrar al salón después de clases porque él le dijo que estaba trabajando en un proyecto especial. Sí que lo estaba, a su manera. Mamá dijo que lo hacía por ser popular, porque tenía asma y no podía participar en las actividades deportivas.

Ahora, empleos. La pregunta es natural: ¿qué va a hacer una persona como mi hermano —y debería cuando menos darle un nombre, su nombre es Cam, de Cámeron, mamá pensó que ése sería un nombre apropiado para un presidente universitario o un magnate honesto (que era el tipo de cosa que ella planeaba que fuera)— ¿qué va a hacer, cómo va a ganarse la vida? Hasta hace poco el Estado no le pagaba a uno por resignarse a no trabajar y llamarle a eso adopción de un estilo de vida creativo. Su primer empleo fue de acomodador en un cine. Mamá se lo consiguió,

conocía al encargado. Era en el viejo *International Theater* en la calle Blake. Pero tuvo que renunciar, porque le dio fobia a la oscuridad. Decía que toda esa gente sentada en lo oscuro le daba ñañas, la cosa más rara. Solamente le estorbaba para trabajar de acomodador, no le estorbaba para ir a las películas él solo. Le tomó mucho cariño a las películas. De hecho, se pasó días enteros en cines, viendo cada función dos veces, luego pasándose a otro cine a ver lo que hubiera allí. Tenía que hacer algo con su tiempo, porque mamá y los demás creíamos que estaba trabajando en las oficinas de la terminal de autobuses *Greyhound*. Se iba a trabajar a la hora correcta cada mañana y regresaba a casa a la hora correcta cada noche, y contaba mil cosas acerca del viejo corajudo que estaba a cargo de la oficina y de la mujer con desviación de columna que llevaba ahí desde 1919 y cuánto se enojaba ella con las jóvenes que mascaban chicle, vaya, una vivaz historia. Se hubiera vuelto tan buena como las radionovelas si mamá no hubiera llamado para quejarse de que estuvieran demorando su paga —debido a un error ortográfico en el registro de su nombre, según él— y no hubiera descubierto que había renunciado a la mitad de su segundo día.

Bueno. Más vale sentado en el cine que sentado en la cantina, decía mamá. Por lo menos no estaba en las calles metiéndose con pandillas. Le preguntó cuál era su película favorita y él contestó que *Seven Brides for Seven Brothers*. ¿Lo ven?, dijo ella, le interesa la vida al aire libre, no tiene madera de oficinista. Así que lo mandó a trabajar con unos primos suyos que tienen una granja en el valle Fraser. Conviene explicar que nuestro padre, mío y de Cam, para entonces había muerto, se murió cuando Cam tenía asma y escuchaba radionovelas. No importó mucho, su muerte, porque trabajaba de conductor en *P.G.E.* cuando empezó en Squamish, y vivía parte del tiempo en Lillooet. Nada cambió, mamá siguió trabajando en *Eaton's* como siempre, cruzando en el ferry y luego en el camión; a mí me tocaba la cena y ella batallaba para subir la colina en la oscuridad invernal.

Cam se largó de la granja, se quejaba de que los primos fueran religiosos y estuvieran siempre intentando salvarle el alma. Mamá entendía el problema, a fin de cuentas, lo había criado librepensador. Se

ALICE MUNRO

fue al Este de aventón. De vez en cuando llegaba una carta. Una petición de fondos. Que había un empleo en el norte de Quebec si pudiera juntar suficiente dinero para llegar allá. Mamá se lo envió. Que lo del empleo se había venido abajo, pero no regresó el dinero. Que él y dos amigos suyos iban a empezar una granja de pavos. Nos enviaron planes y estimados. Se suponía que estaban haciendo contrato con la *Purina Company*, nada podía salir mal. Que los pavos se habían ahogado en una inundación, después de que mamá le había enviado dinero y nosotros, contra toda prudencia, también. Donde sea que caiga ese muchacho se convierte en zona de desastre, decía mamá. Si lo leyeras en un libro no lo creerías, decía. Es tan terrible que es cómico.

Ella sabía. Los miércoles por la tarde –su día libre– yo solía ir a visitarla y ella empujaba a Karen en la carreola, luego a Tommy con Karen caminando al lado, a lo largo de Lonsdale y de King’s Road, ¿y de qué terminábamos hablando siempre? Ese muchacho y yo nos vamos a divorciar, decía. Sin duda lo voy a desheredar. ¿Cómo se va a enseñar a hacer las cosas si no deja de depender de mí?, preguntaba. Yo callaba, más o menos. Ella conocía mi opinión. Sin embargo, siempre terminaba diciendo, “pero era bueno tenerlo en la casa. Buena compañía. Ese muchacho siempre podía hacerme reír”.

O, “tuvo mucho con que lidiar, su asma y sin papá. Jamás le hizo daño a alguien a propósito”.

“Una buena cosa sí hizo,” decía, “un buen acto, se le podría llamar. Esa chica”.

Se refería a la chica que vino y nos contó que habían estado comprometidos en Hamilton, Ontario, hasta que él le dijo que jamás podría casarse porque se acababa de enterar de que había un mal de riñón fatal y hereditario en la familia. Se lo escribió en una carta. Ella vino a buscarlo para decirle que no importaba. No era mal parecida, ella. Trabajaba para la *Bell Telephone*. Mamá decía que fue una mentira piadosa, para no lastimar sus sentimientos cuando él ya no quiso casarse con ella. Yo decía que en todo caso le hizo un favor, porque ella hubiera tenido que mantenerlo por el resto de su vida.

Aunque quizá eso nos hubiera aliviado un poco a los demás.

Pero eso fue entonces y ahora es ahora y como todos lo sabemos los tiempos han cambiado. Cam la tiene más fácil. Vive en casa, a ratos, así lo ha hecho durante año y medio. Le queda poco cabello enfrente, lo cual no sorprende en un hombre de treinta y cuatro, pero largo hasta los hombros en la parte de atrás, desgreñado, canoso. Usa una especie de túnica que pareciera estar hecha de tela de costal (¿así es la arpillera, entonces?, le pregunté a Haro. Yo le pongo el tizne), y colgándole del cuello usa todo tipo de cadenas, medallones, cruces, dientes de alce y otros colgijes. Unas sandalias de cuerda en los pies. Algún amigo suyo los hace. Recibe prestaciones del seguro social. Nadie le pide que trabaje, ¿quién podría ser tan grosero? Si para algún documento le piden su ocupación, él escribe sacerdote.

Es cierto. Hay toda una escuela y todos se hacen llamar sacerdotes, y tienen una casa en Kitsilano donde Cam se queda a veces. Compiten con los *Hare Krishna*, sólo que aquéllos no salmodian, nomás caminan de un lado a otro sonriendo. Empezó a hablar con un tono que no soporto, todo débil, meloso, monótono. Me dan ganas de parármele enfrente y decir, “hay un terremoto en Chile, dos mil personas acaban de morir, quemaron otra aldea en Vietnam, como de costumbre hay hambruna en la India,” sólo para ver si sigue diciendo “qué boniiiito, qué boniiiito,” en su tono meloso. No come carne, por supuesto, come cereales integrales y hortalizas. Entró a la cocina mientras yo partía betabel —el betabel, un tubérculo, está prohibido— y “espero entiendas que estás cometiendo asesinato,” me dijo.

“No,” le contesté, “pero te doy sesenta segundos para largarte o quizá sí lo cometa.”

Bueno, como dije, pasa parte del tiempo en casa y ahí estaba el lunes por la noche en que mamá se enfermó. Estaba vomitando. Un par de días antes él la había convencido de empezar una dieta vegetariana —ella siempre le prometía que lo iba a interntar— y él le dijo que estaba vomitando todos los viejos venenos que se habían juntado en su organismo por comer carne y azúcar y esas cosas. Le dijo que era buena señal y que se sentiría mejor cuando lo echara fuera todo. Ella siguió vomitando y no se sintió mejor, pero él tenía que salir. Los lunes por la noche tienen sus juntas en la casa de los sacerdotes y salmodian y

ALICE MUNRO

queman incienso u ofician la misa negra, qué sé yo. Estuvo fuera casi toda la noche y cuando llegó a la casa encontró a mamá inconsciente en el piso del baño. Me llamó por teléfono.

“Pienso que deberías venir a ver si puedes ayudar a mamá, Val.”

“¿Qué tiene?”

“No se siente bien”.

“¿Qué tiene? Pásamela”.

“No puedo”.

“¿Por qué no puedes?”

Juro que soltó una risilla. “Pues porque está desmayada”.

140 | Pedí una ambulancia y así llegó al hospital, a las cinco de la madrugada. Le hablé a su médico, él llegó allá y le habló al doctor Ellis Bell, uno de los mejores cardiólogos de la ciudad, porque eso habían decidido que era el problema: su corazón. Me vestí y desperté a Haro y le conté y luego manejé al hospital *Lions Gate*. No me dejaron entrar hasta las diez. La tenían en terapia intensiva. Me senté afuera, en su liso y horroroso cuartito de espera. Tenían unas sillas rojas resbalosas, alfombra barata y unas plantas de plástico verde en un recipiente con grava. Estuve sentada ahí hora tras hora leyendo el *Reader's Digest*. Los chistes. Pensando: así es, está pasando, de veras, está muriéndose. Ya, en este momento, detrás de esas puertas, muriéndose. Nada se detiene ni te espera del modo que, de alguna manera y contra toda lógica, te imaginas que lo hará. Pensé en la vida de mamá, la parte que conocí. Al trabajo todos los días, primero en el ferry y luego en el camión. Haciendo el mandado en el viejo *Red-and-White*, luego en el nuevo *Safeway* —¡Nuevo! ¡Si tenía quince años! A la biblioteca una noche a la semana, yo con ella, y regresábamos en camión con nuestra pila de libros y una bolsa de uvas que comprábamos con los chinos, por antojo. También los miércoles por la tarde, cuando mis niños estaban chiquitos y yo iba allá a tomar café y ella nos liaba cigarros con aquel aparato que tenía. Y pensé, todas estas cosas no le parecen a uno la vida mientras está haciéndolas, sólo son lo que uno hace, como pasa los días, todo el tiempo pensando que algo se va a abrir y uno se encontrará, entonces sí se encontrará, en la vida. Ni siquiera es que uno de veras quiera que esto

suceda, que se abra aquel asunto, uno está cómodo con las cosas como están, pero uno sí espera que suceda. Luego, uno está muriéndose, mamá está muriéndose, y son las mismas sillas de plástico y plantas de plástico y un día ordinario afuera y la gente haciendo el mandado y lo que uno ha tenido es todo lo que hay; ir a la biblioteca, una cosa como esa, nomás, subir la colina de regreso, en el camión con libros y una bolsa de uvas parece algo digno de quererse, por Dios que sí, uno podría romperse el corazón queriendo estar ahí de regreso.

Cuando me dejaron entrar a verla tenía la cara gris azulada y los ojos a medio cerrar, pero sólo se les veía lo blanco. Siempre se vio terrible sin la dentadura puesta, en todo caso no nos dejaba verla sin ella. Cam se burlaba de su vanidad. Ahora no la tenía puesta. Así que todo el tiempo, pensé, todo el tiempo, aun cuando era joven, llevaba en sí verse como se ve ahora.

No tenían mucha esperanza. Haro vino y la vio y me abrazó y dijo, “Val, vas a tener que estar preparada.” Lo dijo de buena fe, pero yo no podía hablarle. Ni era ella su madre, ni él tenía los recuerdos. No era su culpa, pero yo no quería hablarle ni escucharlo decirme que tenía que estar preparada. Fuimos por algo de comer a la cafetería del hospital.

“Debes llamarle a Cam,” dijo Haro.

“¿Por qué?”

“Va a querer saber.”

“¿Qué te hace pensar que va a querer saber? La dejó sola anoche y ni se le ocurrió llamar a una ambulancia cuando entró y la encontró en la madrugada.”

“De todos modos tiene el derecho. Tal vez debas decirle que venga”.

“Probablemente esté ocupado preparándole un funeral *hippie*”.

Pero Haro me convenció, como siempre puede hacerlo, y fui a llamar. Nadie contestó. Me sentí mejor por haber llamado porque Cam no estaba en casa, justificada en lo que había dicho. Regresé y esperé, sola.

Como a las siete Cam apareció. No estaba solo. Había traído a una tribu de sus amigos sacerdotes (supuse que eso eran) de aquella casa. Todos usaban las mismas vestimentas que él, el camisón de costal café y las cadenas y las cruces y toda la bendita herramienta. Todos tenían

ALICE MUNRO

el cabello largo y eran muchos años más jóvenes que Cam, excepto un viejo, viejísimo, de barba gris rizada y descalzo —en marzo, descalzo— y chimuelo. Juro que el viejo no tenía idea de qué estaba pasando. Pienso que lo recogieron cerca del *Salvation Army* y le pusieron esa indumentaria porque necesitaban algún tipo de mascota, o santidad extra, o algo.

Cam dijo, “ésta es mi hermana Valerie. Éste es el hermano Michael. Éste es el hermano John, éste el hermano Louis” etc., etc.

“No han dicho nada que me dé esperanzas, Cam. Se está muriendo”.

“Esperemos que no,” dijo Cam con su sonrisa secreta. “Pasamos el día trabajando por ella”.

“¿Quieres decir orando?” pregunté.

“Trabajo es mejor palabra para describirlo que oración, si entiendes lo que es”.

Claro, jamás entiendo.

“La verdadera oración es trabajo, créeme,” dice Cam y todos me sonríen como él. No pueden estarse quietos, como niños que necesitan ir al baño, se mueven de un lado a otro dando pasitos.

“Bien, ¿cuál es su cuarto?” pregunta Cam con tono de voz práctico.

142 Pensé en mamá muriéndose y con esos ojos entreabiertos —quién sabe, tal vez pudiera ver a ratitos— viendo a esta bola de derviches endemoniados celebrando alrededor suyo. Mamá, quien perdió su fe cuando tenía trece y fue a la iglesia unitaria y renunció cuando tuvieron el desacuerdo acerca de borrar a Dios de los himnos (ella estaba a favor), mamá teniendo que pasar sus últimos minutos conscientes preguntándose qué había pasado, si había viajado atrás en el tiempo a cuando los lunáticos retozaban en ceremonias desquiciadas, mamá intentando poner en orden sus últimos pensamientos racionales en medio de todo eso.

Gracias a Dios la enfermera dijo que no. Trajeron al médico residente y dijo que no. Cam no insistió, sonrió y asintió como si le estuvieran dando permiso y luego trajo a la tropa de regreso a la sala de espera y ahí, justo frente a mí, empezaron. Pusieron al viejo en medio, sentado con la cabeza agachada y los ojos cerrados —tuvieron que darle

un empujoncito y recordarle cómo hacerlo— y, en cuclillas, más o menos formaron un círculo a su alrededor, unos de cara hacia adentro y otros hacia afuera, alternados. Luego, con los ojos cerrados empezaron a menearse hacia adelante y hacia atrás gimiendo muy quedito unas palabras, sólo que no las mismas palabras, sonaba como si cada uno tuviera palabras diferentes, y no en inglés, claro, sino en *swahili* o sánscrito o algo. Subió el volumen, subió gradualmente, un zumbido que aporreaba, y a medida que lo hizo se pusieron de pie, todos menos el viejo, quien se quedó quieto y parecía haberse quedado dormido, sentado, y empezaron a hacer una especie de baile arrastrando los pies, aplaudiendo, más bien a destiempo. Hicieron esto un buen rato y el ruido que estaban haciendo, aunque no era mucho, atrajo a las enfermeras de su puesto, y a los ayudantes de las enfermeras y a los camilleros y a algunos que esperaban, como yo, y nadie parecía saber qué hacer, porque todo era tan inverosímil, tan disparatado en esa pequeña y ordinaria sala de espera. Sólo los miraban fijamente como si estuvieran dormidos y soñando y esperando despertar. Luego, una enfermera salió de terapia intensiva y dijo, “no podemos tener este alboroto aquí. ¿Qué creen que están haciendo?”

Tomó a uno de los jóvenes y lo sacudió del hombro, porque de otro modo no hubiera podido hacer que nadie se detuviera y pusiera atención.

“Estamos trabajando para ayudar a una mujer que está muy enferma,” dijo él.

“No sé a qué le llamen trabajar, pero no están ayudando a nadie. Ahora les pido que se larguen de aquí. Perdón, no se los pido: se los ordeno.”

“Está muy equivocada si cree que nuestro tono de voz lastima o molesta a los enfermos. Toda esta ceremonia tiene un tono que alcanza y consuela el inconsciente y saca las influencias demoníacas del cuerpo. Es una ceremonia que se remonta cinco mil años atrás”.

“Dios santo,” dijo la enfermera, pasmada (y no era para menos), “¿quién es esta gente?”

Tuve que ilustrarla, diciéndole que era mi hermano y los que podrían llamarse sus amigos, y que yo no era parte de su ceremonia. Pregunté acerca de mamá, que si había algún cambio.

ALICE MUNRO

“No hay cambio,” dijo. “¿Cómo hacemos para sacarlos de aquí?”

“Dales con la manguera”, dijo uno de los camilleros y en todo este tiempo la danza o ceremonia jamás se había detenido, y el que se había parado a explicar siguió bailando también y le dije a la enfermera, “llamaré luego a ver cómo está, me voy a ir a casa un rato.” Salí del hospital y descubrí, para mi sorpresa, que estaba oscuro. Todo el día ahí dentro, de oscuro a oscuro. En el estacionamiento empecé a llorar. Cam hizo de esto un circo para darse gusto, pensé, y lo repetí en voz alta cuando llegué a casa.

Haro me preparó un trago.

“Va a salir en el periódico,” dije. “La oportunidad de ser famoso de Cam”.

Haro llamó al hospital para ver si había alguna novedad y dijeron que no había. “¿Tuvieron alguna dificultad con unos jóvenes en la sala de espera anoche? ¿Se fueron sin alborotar?” Haro es diez años mayor que yo, un hombre cauteloso, demasiado paciente con todos. Antes yo pensaba que, a veces, daba dinero a Cam sin que yo lo supiera.

“Se fueron sin alborotar,” me dijo. “Que no te apure el papeleo. Duérmete un rato”.

144 | No quería, pero me quedé dormida en el sillón, después del trago y el largo día. Me despertaron el teléfono sonando y el amanecer que iluminaba la habitación. Entré a la cocina a tropezones, arrastrando la cobija que Haro me había puesto y vi que el reloj de la pared daba cuarto para las seis. Se fue, pensé.

Era su médico.

Dijo que tenía buenas noticias, que estaba mucho mejor esta mañana.

Arrastré una silla y me desplomé sobre ella, con ambos brazos y la cabeza apoyados sobre la barra de la cocina. Cuando recogí el auricular lo escuché decir que aún estaba en condición crítica y que las próximas cuarenta y ocho horas serían determinantes, pero sin levantarme los ánimos demasiado quería que supiera que estaba respondiendo al tratamiento. Dijo que esto era especialmente sorprendente, tomando en cuenta que se había tardado en llegar al hospital y que las cosas que habían intentado al principio no parecían dar resultado,

aunque por supuesto el hecho de haber sobrevivido las primeras horas en sí era buena señal. Nadie dirigió mi atención a esta buena señal ayer, pensé.

Estuve ahí sentada durante al menos una hora después de haber colgado el teléfono. Me preparé una taza de café instantáneo y las manos me temblaban tanto que apenas pude ponerle agua a la taza; no pude acercarme la taza a los labios; dejé que se enfriara. Por fin, Haro salió en pijama. En cuanto me vio dijo, “tranquila, Val. ¿Se fue?”

“Está un poco mejor. Está respondiendo al tratamiento”.

“Por como te ves pensé lo opuesto”.

“Estoy asombradísima”.

“Ayer al mediodía no hubiera apostado un quinto que sobreviviera”.

“Ya sé. No lo puedo creer”.

“Es la tensión,” dijo Haro. “Ya lo sé. Uno se mentaliza para que pase algo malo y cuando no pasa viene una sensación rara, uno no puede sentirse bien enseguida, es casi como una desilusión”.

Desilusión. Ésa fue la palabra que me siguió. Estaba contentísima, de veras agradecida, pero por debajo pensaba, así que Cam no la mató después de todo, con su descuido y su locura y saliéndose y descuidándola no la mató, y yo estaba (sí, lo estaba, en alguna parte de mí) triste de que así fuera. Sabía, además, que Haro lo sabía, pero no hablaría nunca de ello. Eso fue lo que de veras me impresionó, lo que me hizo seguir temblando. No si mamá vivía o moría, sino lo que quedó tan a la vista acerca de mí misma.

Mamá se puso bien, se recuperó de maravilla. Después de reponerse no volvió a recaer. Pasó tres semanas en el hospital y luego regresó a casa, donde descansó otras tres, y luego volvió al trabajo, aunque con menos horas: de diez a cuatro en vez del día entero, el llamado turno de ama de casa. Le contó a todos que Cam y sus amigos habían ido al hospital. Empezó a decir cosas como “bueno, mi muchacho no tendrá mucho éxito en otros asuntos, pero para salvar vidas tiene su chiste”. O, “tal vez Cam debería entrarle al negocio de los milagros, conmigo sin duda se echó uno”. Para entonces Cam ya decía, dice ahora, que ya no le convence esa religión, que le aburren los otros sacerdotes y aquel asunto de no comer carne ni tubérculos. Dice ahora que es una etapa,

ALICE MUNRO

que le alegra haber pasado por ella, descubrirse a sí mismo. Un día lo fui a visitar y me lo encontré probándose una corbata y un saco viejos. Dice que tal vez aproveche algunos de los cursos de educación para adultos, está pensando hacerse contador.

Yo también he estado pensando en transformarme en una persona distinta a la que soy. De veras lo pienso. Leí un libro llamado *The Art of Loving*. Muchas cosas parecían quedar claras mientras lo leía, pero después quedé más bien igual. De todos modos, como una vez preguntó Haro, ¿qué ha hecho Cam que de verdad me haya lastimado? ¿Y con qué derecho me pienso superior a él si me sentí como me sentí cuando mamá vivió en vez de morir? Me prometí que lo intentaría. Fui a visitarlos un día y les llevé un pastel –que Cam ya se come con el mismo gusto que cualquiera– y oí sus voces en el jardín –ahora que es verano, les encanta sentarse al sol– mamá diciéndole a la visita “de veras, yo ya estaba puestísima para irme al otro lado cuando Cam, este tarugo, vino a bailar fuera de mi puerta con un montón de sus amigos *hippies*...”

“Válgame Dios, mujer,” bramó Cam, pero era notorio que no le molestaba, “eran feligreses de una antigua disciplina sagrada.”

Yo tenía un sentimiento extraño, como si caminara sobre brasas intentando hacer alguna brujería para no quemarme.

El perdón en las familias me resulta un misterio, cómo llega y cómo perdura.

NOTAS

UNA EXPERIENCIA EN LA FORMACIÓN HUMANA Y LA INTEGRACIÓN DE SABERES

*María Julia Sierra**

RESUMEN: Los cursos de *Problemas de la civilización contemporánea* que el Departamento de Estudios Generales del ITAM ofrece a los estudiantes intentan configurar académicamente algunas formas de comprender la realidad actual. Pero también es una apuesta por un marco teórico interdisciplinar, un método dialógico y el entendimiento de que la universidad es la conciencia crítica de la sociedad. Así, se invita a los estudiantes a valorar su responsabilidad social.

PALABRAS CLAVE: Formación humana, integración de saberes, Estudios generales, *Problemas de la civilización contemporánea*, humanismo.

ABSTRACT: The courses, *Problems of Contemporary Civilization*, given by ITAM's General Studies Department, attempt an academic approach to understanding our current reality. They constitute a venture to create an interdisciplinary theoretical framework based on dialogic teaching and the view of university as society's critical conscience. Moreover, these courses entice students to value their social responsibility.

KEYWORDS: formation, integration of knowledge, General Studies, *Problems of the Contemporary Civilization*, humanism.

RECEPCIÓN: 27 de marzo de 2014.
ACEPTACIÓN: 27 de junio de 2014.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

UNA EXPERIENCIA EN LA FORMACIÓN HUMANA Y LA INTEGRACIÓN DE SABERES*

El hombre es grande en cuanto se conoce miserable. Es demasiado peligroso hacer ver al hombre hasta qué punto es semejante a las bestias, sin mostrarle su grandeza. Y es igualmente demasiado peligroso hacerle ver su grandeza sin su miseria. Es todavía más peligroso dejarle ignorar lo uno y lo otro, pero es muy beneficioso presentarle ambas cosas.

En una palabra, el hombre conoce que es miserable.

Es, pues, miserable, por lo que es; pero es grande, porque lo conoce.

¡Qué quimera es, pues, el hombre! ¡Qué maldad! ¡Qué caos!

¡Qué sujeto de contradicciones! Juez de todas las cosas, gusano imbécil –depositario de lo verdadero– acervo de incertidumbres, monstruo incomprensible.

Gloria y desecho. ¿Quién esclarecerá esta confusión? [...]

Reconoced pues soberbios qué paradoja sois para vosotros mismos.

¡Humillaos, razón impotente! Callad naturaleza imbécil.

Sabed pues, que el hombre supera infinitamente al hombre.

Blaise Pascal**

148

Preámbulo

La cuestión primera que subyace en el fondo de los Estudios Generales en el ITAM es la preocupación por el hombre. ¿Quién soy? ¿A dónde voy? ¿Qué quiero? ¿Qué significa ser hombre hoy? Las preguntas no son

interrogantes teóricas, son existenciales. Nos interpelan a todos los seres humanos de todos los tiempos, como individuos y como sociedades. Las respuestas nunca serán definitivas, sólo definitorias, porque modelan a cada una de las culturas, en sus diferentes épocas históricas y delimitan nuestra biografía personal.

Todo proyecto educativo está obligado a contemplarlas, tanto en el diseño curricular de cada programa,

* Este artículo es una versión más extensa de la conferencia “Preocupación por el hombre, el mundo y el futuro como tarea. Una experiencia en la formación integral”, dictada en la Universidad de Puerto Rico, recinto Río Piedras, el 7 de noviembre de 2013, en el V Simposio Internacional de Estudios Generales.

** Blaise Pascal, *Pensamientos*, 1981, Madrid, Alianza, pp. 49-50 y 53-4.

como en el contenido de los mismos, con el objeto de contribuir a que los estudiantes lleguen a desarrollarse en plenitud; por esto, la filosofía educativa del ITAM define desde el principio la noción en que se inspira:

Un concepto que entiende al ser humano como ser libre, como ser social comprometido en la elevación y el progreso humano y como ser llamado por vocación esencial a buscar la verdad y el bien. Toda educación, por tanto, debe tender a mejorar al ser humano mediante el enriquecimiento de sus mejores valores, la integración de su persona, la formación de su conciencia y el acrecentamiento de su capacidad de servicio. Asimismo, reconoce la obligación que adquiere respecto al desarrollo de la comunidad en que actúa, asumiendo su lealtad a México, a sus tradiciones y valores, entendidos como patrimonio colectivo.³

El maestro José Ramón Benito, director de la División Académica de Estudios Generales y Estudios Internacionales, explica que la genuina educación debe llevar al alumno a descubrir y reflexionar acerca de los valores desde los cuales vive un hombre:

La formación del hombre es la aspiración de todo humanismo y de toda cultura [...] la eficacia profesional

³ <http://www.itam.mx/es/acerca/mision/mision.php>

y el desarrollo personal, lejos de ser cosas opuestas, resultan en realidad insolubles. Y así, el desempeño de una actividad específica dentro de la sociedad no puede lograrse sino dentro de una auténtica formación humana [...] A partir de lo que un hombre piensa y de cómo ve el mundo, es que habrán de derivar sus acciones, sus afanes y sus actitudes. Al menos son sus convicciones más hondas las que lo animan y le dictan las normas o imperativos que dan sentido a su responsabilidad. Es en función de una cierta jerarquía de valores más o menos implícita, pero real, que un hombre vive. El concepto de hombre, de mundo y de vida que se tenga será lo que fundamenten un cierto modo de comportarse y de “justificar” los fines que se persigan y las técnicas profesionales que se utilicen.⁴

Aunque el ITAM plantea que la formación integral es quehacer de todas las entidades académicas, sin embargo, el Departamento de Estudios Generales tiene una responsabilidad sustancial, en tanto que busca la integración de la persona y su desarrollo social desde la perspectiva humanista fundamental. Por ello, se entiende a sí misma como la entidad académica más propiamente orientada a formar

⁴ José Ramón Benito Alzaga, *Estudios Generales en el ITAM*, ponencia presentada en la Asamblea Nacional de ANFECA, julio de 1973, <http://generales.itam.mx/docs/ESTUDIOS%20GENERALES%20EN%20ITAM.pdf>.

NOTAS

en la persona un tipo de cualidad que le permita su desarrollo completo y le capacite, para ubicarse significativa y responsablemente en el mundo a partir de una trayectoria histórica.⁵

Por otra parte, el Departamento es una entidad auténticamente interdisciplinaria, tanto por la variada formación de los profesores que lo constituyen, como por el contenido del área académica que, al centrarse en lo humano, comprende:

- 1) Toda expresión del hombre cuya consideración intelectual no se limite exclusivamente al campo de los métodos y explicaciones de las ciencias particulares.
- 2) A un conjunto de áreas específicas constituido por lo que podría seguirse llamando “humanidades”: antropología, historia, literatura, arte, educación, religión y filosofía.
- 3) En lo académico, se busca abrir horizontes, ofrecer criterios para la integración y permitir la síntesis vital y personalísima de cada estudiante.⁶

Asimismo, debido a la dimensión histórica del hombre, tenemos que situarnos desde el presente para ver el pasado y proyectar el futuro. Las circunstancias presentes, es decir,

⁵ <http://generales.itam.mx/contenido/filosofia.html>.

⁶ *Ibidem*.

nuestra época, se caracterizan por lo que algunos pensadores llaman el final de un tiempo.⁷ En el último siglo han ocurrido profundos cambios. La existencia humana se ha transformado de múltiples maneras, que incluyen las concepciones del mundo, del espacio, del tiempo, de la naturaleza y, por ende, las significaciones de la propia existencia. En este sentido, el papel que debe jugar la educación hoy es inédito, porque además de superar los errores del pasado, debe afrontar los retos del futuro.

Introducción

Los cursos de Problemas de la Civilización Contemporánea I y II pertenecen al conjunto de las siete materias obligatorias que imparte Estudios Generales en el ITAM. El Departamento define la temática general de estos cursos como: “Todas aquellas expresiones y manifestaciones del hombre o aspectos de la realidad actual que se prestan a la discusión”.⁸

⁷ Cfr. José Ortega y Gasset, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Madrid, 1971, Revista de Occidente, t. IX, pp. 645-63; Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, 1998, Buenos Aires, Crítica-Grijalbo-Mondadori, p. 13; Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, 2009, México, Siglo XXI; Luis González, “El linaje de la cultura mexicana” en *Vuelta*, 1982, núm. 52, pp. 14-23, entre muchos otros.

⁸ <http://generales.itam.mx/contenido/filosofia.html>

En términos generales, se busca que el alumno analice los múltiples factores que han influido sobre la problemática contemporánea, para lo cual se recurre a las explicaciones de las diversas ciencias particulares; pero se busca presentarlos no sólo vinculados entre sí, sino interrelacionados con los aspectos humanos y con las serias implicaciones que pudieran tener en la dignidad del hombre. Los materiales que se analizan en ambos cursos son seleccionados por su actualidad, buscando siempre que los autores que los presentan sean de reconocida autoridad en su campo, independientemente de su postura ideológica. En casos de concepciones controvertidas, se presentan las más contrastantes a fin de que los alumnos tomen postura, dentro de un ambiente de pluralismo ideológico.

Con estas materias se intenta superar la fragmentación de saberes, la causalidad unilineal, la rigidez de ciertas lógicas y la reducción del conocimiento. Se procura construir una nueva imagen del mundo para comprender los problemas fundamentales, las cuestiones globales, situar los conocimientos parciales, relacionar los niveles locales, regionales, nacionales y mundiales. Además, se intenta desarrollar y enseñar métodos que permitan interpretar las relaciones mutuas y las influencias recíprocas entre las partes y el todo para entender la

complejidad de la realidad, a fin de que los alumnos sean conscientes de los retos fundamentales e ineludibles frente a los cuales deben actuar con responsabilidad. Entre ellos, cabe mencionar la consecución de un desarrollo equitativo y sustentable que incorpore a los diversos grupos humanos y, al mismo tiempo, respete sus particularidades. En síntesis, se trata de formar a los alumnos para que puedan decidir con lucidez.⁹

I. Objetivos

Docentes

Problemas de la Civilización Contemporánea en realidad es una materia que se cursa en dos semestres y, como todas las materias de Estudios Generales, los objetivos tienen tres niveles: contenidos, destrezas mentales y responsabilidad social.

- a) En el nivel de *contenidos* se busca dar una información que permita al estudiante la comprensión de ideas, problemas, hechos y sus relaciones, en la interrelación del pasado con el presente y hacia el futuro.

⁹ ITAM, *Taller de reflexión estratégica*, División Académica de Estudios Generales y Estudios Internacionales, Jurica, febrero 2001, México, p. 5.

NOTAS

- b) En el nivel de *destrezas* mentales se busca dar al estudiante una formación que incremente su capacidad de razonamiento y expresión, su pensamiento crítico y su creatividad.
- c) En el nivel de *responsabilidad social* se busca propiciar en los estudiantes la coherencia intelectualmente fundada entre el pensamiento y las actitudes, fomentando su capacidad de respuesta hacia el desarrollo de una sociedad más libre y más próspera y de un mayor progreso social¹⁰.

Método de enseñanza

Supone la participación de los estudiantes. Antes de cada lección el alumno debe leer y analizar los textos y materiales cuidadosamente seleccionados por los profesores del departamento. La clase se desarrolla conforme a los criterios del *método mayerúutico*, semejante a la modalidad de seminario. El docente coordina la discusión grupal en la que los estudiantes reconstruyen el sentido del texto, clarifican su contenido y a medida que van expresándose ordenan, asimilan y paulatinamente descubren

¹⁰<http://generales.itam.mx/contenido/filosofia.html>.

su significado; así, pueden emitir juicios fundados y responsables sobre los tópicos estudiados.

Diálogo

Con el *diálogo participativo* los alumnos obtienen los siguientes resultados pedagógicos:

1. En el nivel de los conocimientos; gracias al diálogo el alumno afirma lo que comprendió de las fuentes originales, aclara los conceptos oscuros, asimila mejor las aportaciones de su profesor y de sus compañeros en un contexto vivo y concreto y, así, se apropia de lo que aprende para iluminar su existencia personal y comunitaria.
2. En el ámbito de las destrezas, el diálogo ordenado y con rigor intelectual afirma las capacidades de análisis, síntesis, pensamiento crítico del alumno y le permite el desarrollo de capacidades mentales; favorece la madurez intelectual, lo hace capaz de pensar por sí mismo y sostener sus convicciones, que se ponen en duda para confirmarse o modificarse al analizar las discrepancias y argumentaciones, obligándolo a fundamentar sus propios juicios.
3. En términos de la responsabilidad social, el diálogo sitúa a los

interlocutores, profesores y estudiantes, como personas comprometidas con sus juicios sobre el mundo, su sociedad y su historia.

Finalmente, los ensayos y exámenes buscan la integración de los aprendizajes adquiridos y habilidades desarrolladas.

II. Estructura

Los cursos de Problemas de la Civilización Contemporánea tienen una doble estructura, una temática y otra metodológica.

Estructura metodológica

Todos los temas tratados en los dos cursos, excepto la introducción llamada “Educación y Universidad” y la conclusión titulada “Educación y Desarrollo”, cuentan con las siguientes partes: Introducción, Planteamientos, Áreas de Conflicto e Interpretaciones y Perspectivas.

De esta manera, cada tema está estructurado de acuerdo a los principios del método científico, con el objetivo de que los alumnos aprendan la manera de trabajar en la Universidad y en qué consiste el rigor académico; así, pueden elaborar sus juicios y respuestas de manera fundada y responsable.

Introducción

Contiene una serie de textos literarios, para que los estudiantes formulen preguntas acerca de los asuntos a tratar.

Planteamientos generales

Los textos que se leen están escritos por diversos autores, considerados expertos en esas materias, y en los que explican, definen conceptualmente y formulan teorías acerca de dichas cuestiones.

Áreas de conflicto

En esta sección se proponen algunos estudios de caso que presentan dichos problemas vivos en diversas realidades.

Interpretaciones y perspectivas

Donde los pensadores exponen, precisamente, diversas interpretaciones y perspectivas de lo que está sucediendo o podría pasar, así como algunas posibles soluciones.

Estructura temática

En este apartado se analiza las preguntas fundamentales que sirven de hilo conductor para unir las diversas temáticas y su tratamiento, con el auxilio y la integración de diversas ciencias, a fin de permitir que cada

NOTAS

estudiante llegue a entenderse a sí mismo, comprenda su mundo y sea capaz de asumir libre y racionalmente su compromiso en la construcción del porvenir.

Los temas tratados en el primer semestre son: 1) Educación y Universidad; 2) Civilización y cultura; y, 3) Individuo y sociedad. En el segundo semestre se tratan: 4) Población y hábitat; y, 5) El hombre como creador y portador de cultura. Además, hay una “Introducción general” a los dos cursos, que se estudia en Problemas I y, una conclusión general situada al final de Problemas II, llamada “Educación y Desarrollo”.

La estructura sigue un orden pedagógico, tanto por el nivel de dificultad como por la gradualidad y los requerimientos de los contenidos temáticos. Por ejemplo, no se pueden entender los problemas de Población y hábitat sin haber estudiado las diversas visiones culturales y sistemas sociales, económicos y políticos implicados.

Todos ellos, además de la importancia propia de cada contenido, cumplen con el primer objetivo general arriba mencionado, proporcionar al estudiante una información que le permita comprender el mundo en que vive y comprenderse en él.

Selección de textos y materiales de estudio

La estructura de los cursos y la selección de los materiales es una tarea de reflexión y búsqueda siempre inacabada que involucra de manera distinta a los profesores del Departamento. Para cada grupo de materias se cuenta con un comité que se reúne semanalmente para analizar y discutir sobre los acontecimientos mundiales, los nuevos materiales encontrados y para evaluar el funcionamiento de los materiales, así como los comentarios de los alumnos y profesores que imparten la materia. Diversos materiales se han incorporado por sugerencia de alumnos y profesores. Los criterios para seleccionar los materiales de los cursos son:

1. Actualidad, entendida como lo que es actuante, es decir, lo que afecta seriamente al desarrollo integral del hombre; no se trata sólo de buscar lo nuevo por ser novedoso o por estar a la moda si sólo es un tema coyuntural.
2. Textos y materiales apropiados para ser “recortados”, sin perder las ideas principales. Se busca que tanto por la longitud como por el nivel de dificultad, la exigencia de que los alumnos lean el texto completo sea realmente posible de cumplir.

3. Autores reconocidos en su campo de estudio y que muestren una perspectiva de la complejidad del problema, con un lenguaje accesible para los universitarios, no sólo para los especialistas.
4. Pluralidad de posturas ideológicas. Se busca exponer posiciones contrastantes, para que los alumnos puedan formar su criterio y elegir racional y responsablemente.
5. Análisis de en qué parte de la estructura del curso se debe colocar el material y en qué orden. Se trata de respetar la estructura, mientras se vea que funciona para explicar al hombre y al mundo y plantear futuros posibles.

La preparación de los cursos y materiales es una labor lenta y compleja, que funciona gracias a la participación de muchas personas interesadas en construir una nueva imagen del cosmos y comprender los problemas fundamentales del hombre en su tarea de construir mundos y construirse a sí mismo.

PROBLEMAS DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA I

• *Educación y universidad*

Tiene como objetivos específicos introducir a los alumnos recién llegados a la universidad, a la filosofía, la misión y los principios del ITAM, al

método del diálogo crítico y participativo de todas las materias del Estudios Generales, así como a los problemas de la civilización contemporánea. Todo esto, para que el estudiante vea que desde la universidad se piensan los problemas y se aportan soluciones. Creemos que es la misión de la universidad, tal y como la define Carlos de la Isla: “la universidad es la conciencia crítica de la sociedad”:

Conciencia crítica de la sociedad significa que la misión de la Universidad es pensar (la investigación no es otra cosa que pensar al mundo y a nosotros en el mundo), enseñar a pensar (y ésta es la esencia de la educación universitaria), transmitir y acrecentar el pensamiento (en esto consiste la extensión de la cultura). La Universidad como conciencia crítica de la sociedad debe conocer la realidad social en su totalidad, esta es la materia de su pensamiento, pero esta acción reflexiva sobre la sociedad no termina en el pensamiento, ha de juzgarla y con actitud crítica, denunciar, anunciar, inventar.¹¹

• *Civilización y cultura*

Las inquietudes que trata este apartado se resumen en las siguientes cuestiones: ¿Las diferencias entre los hombres son esenciales o accidenta-

¹¹ Carlos De la Isla, *La Universidad: conciencia crítica*, México, ITAM, 1991, en <http://generales.itam.mx/docs/UNIVERSIDADCONCIENCIA%20CRITICA.pdf>

NOTAS

les? ¿Qué tenemos en común a pesar de nuestras diferencias? ¿Se justifican actitudes como el etnocentrismo, racismo, segregación o dominio cultural? ¿Cómo vemos a los otros? ¿Cómo los otros nos ven a nosotros? ¿Cómo y de qué maneras nos influimos mutuamente? ¿Qué implican planteamientos tales como homogeneidad y pluralidad? ¿Es posible la tolerancia? ¿En qué aspectos? Y, en última instancia, ¿podremos vivir juntos? Es decir, se trata de reflexionar sobre nuestro destino común y nuestra responsabilidad en la construcción de la humanidad.

• *Individuo y sociedad*

Los temas que se tratan en este apartado interpelan a los estudiantes en los siguientes aspectos: ¿Cuáles son las relaciones entre el individuo y la sociedad? ¿La sociedad es una suma de individuos o es una comunidad? ¿Si el hombre es producto de la sociedad, cómo puedo llegar a ser yo mismo? ¿La sociedad me determina o me condiciona? ¿Existe una armonía o una tensión entre los distintos ámbitos de la sociedad, tales como la economía, la política, la familia? ¿Por qué estoy obligado a decidir? ¿Existen sistemas políticos, económicos o sociales perfectos? ¿Tengo responsabilidades sociales? ¿Qué es el cambio social? ¿Cuál es el papel del indivi-

duo al respecto? Se trata de analizar críticamente los defectos de todos los sistemas políticos y sociales en relación con sus implicaciones en el desarrollo humano de todos los hombres y de todo el hombre.

**PROBLEMAS DE LA CIVILIZACIÓN
CONTEMPORÁNEA II**

• *Población y Hábitat*

Tal parece que la cultura de los próximos años será ecológica, si queremos sobrevivir; sin embargo, las posturas existentes son muy diversas y contradictorias por lo que se requiere de una reflexión crítica y seria de todas sus implicaciones poblacionales, sociales, económicas, políticas, éticas, humanas. Por ello, en este apartado se plantean interrogantes como las que aquí se enumeran: ¿Qué es la naturaleza? ¿Qué relaciones existen entre el hombre y la naturaleza? ¿Cuáles son las razones para conservar a la naturaleza, con el hombre o contra el hombre? ¿Qué relaciones existen entre población y recursos? ¿Cuánto es suficiente? ¿Qué significa la sustentabilidad? ¿Todas las formas de vida, producción, distribución y consumo son sustentables? ¿Qué es el calentamiento global? ¿Qué es la vida humana y cuál es su valor?

• *El hombre como creador y portador de cultura*

En este apartado se busca que el estudiante se descubra a sí mismo, en su integralidad, que vea las dimensiones de lo humano que se manifiestan en la cultura; que analice los ámbitos de su hacer y obrar, a fin de que asuma con lucidez su propia vida y las circunstancias y retos que le toca vivir. Las preguntas que lo llevan a este análisis pueden sintetizarse: ¿Qué es la persona? ¿Qué significa la acción libre? ¿Por qué el hombre debe construirse a sí mismo? ¿Qué es lo específicamente humano? ¿Por qué el hombre necesita contemplar y reflexionar? ¿Qué importancia tienen las consideraciones éticas, estéticas, técnicas y científicas? ¿Por qué aprender a ponerme en el lugar de otras personas? ¿Qué permite imaginar y crear? En resumen, se trata de asumir el significado y sentido de la propia existencia, de capacitar al estudiante para que pueda desarrollar de manera coherente y no exclusivamente racional su síntesis vital.

• *Educación y desarrollo*

A manera de conclusión de los dos cursos se llega a la cuestión de la responsabilidad social que tienen los universitarios, no sólo en su ejercicio profesional, sino también como un compromiso para el logro del desarrollo integral que implican todos los

ámbitos de la persona y las sociedades, tal y como los cursos intentan mostrar. Se trata de reflexionar sobre el bien común y la justicia. Pero, a diferencia de las discusiones sobre este tema en los países desarrollados de Occidente, como bien dice Villoro, en países como México, en lugar de partir del consenso para fundar la justicia, tenemos que “partir de su ausencia... de la percepción de la injusticia real para proyectar lo que podría remediarla”.¹² Se trata de mostrar que a pesar de todo, el futuro no está determinado, sino que es tarea en cuya construcción estamos obligados a participar.

Reflexiones finales a manera de conclusión

Los cursos de Problemas de la Civilización Contemporánea del ITAM contribuyen a la formación integral de los alumnos mediante contenidos interdisciplinarios que integran las ciencias particulares en una perspectiva humanista.

Así, todos los temas tratados se unen en la preocupación por el hombre, en este conocimiento siempre antiguo y siempre nuevo del ser humano, de su integralidad, de sus obras,

¹² Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, 2009, México, Siglo XXI, p. 12-3.

NOTAS

de sus motivaciones; de las formas, características y configuración de sus relaciones; sus coordenadas, su finitud, su trascendencia, sus valores; sus posibilidades de acción para transformar la naturaleza; el medio que lo rodea, tanto físico como sociocultural; los riesgos que ocasiona con las modificaciones de su ambiente ecológico y social; más aún, su capacidad de transformarse a sí mismo, cambiando el curso de la historia y de los condicionantes de su conducta y acción, enjuiciando así la validez del “progreso”.

El método docente que se aplica en estos cursos subraya la importancia de la reflexión crítica, ordenada y fundamentada de cada estudiante. Se entiende que la formación integral es principalmente una educación para la libertad y su correlato en la responsabilidad personal y social.

Este es el motivo por el cual los cursos no dan respuestas, sólo plantean

preguntas y señalan caminos posibles, aunque no todos ellos deseables, que interpelan al alumno y lo urgen a tomar postura y comprometerse. Porque la auténtica libertad, como dice José Ramón Benito:

Sólo puede darse a partir de una coherencia entre el pensamiento y la vida, las convicciones y las actitudes, coherencia que sólo puede ser intelectualmente fundada por una profunda revisión que permita tomar una sólida posición frente al sistema de ideas que se sustenta y que haga patente su reclamo para la vida.¹³

La síntesis final y vital es obra del propio estudiante. En última instancia, el uso que los estudiantes puedan hacer de estos conocimientos y destrezas depende de la responsabilidad que cada uno quiera asumir.

¹³ José Ramón Benito Alzaga, *Notas sobre el sentido social de la formación humanista en el ITAM*, México, ITAM, <http://generales.itam.mx/docs/FORMACION%20HUMANISTA.pdf>

EL ACERCAMIENTO
DE JOSÉ VASCONCELOS AL
NAZISMO Y SU DIRECCIÓN
DE LA REVISTA *EL TIMÓN*

*Mauricio Pilatowsky**

RESUMEN: Aunque José Vasconcelos es considerado uno de los próceres de la educación en México, su participación en la revista *El Timón*, en el contexto histórico del México de 1940, hace que el autor cuestione su figura, por los vínculos que la publicación y otras actividades guardaban con el nazismo.

PALABRAS CLAVE: José Vasconcelos, *El Timón*, nazismo, racismo, franquismo.

ABSTRACT: Although José Vasconcelos is considered one of the founding fathers of education in Mexico, his role in *El Timón* during the 1940's causes this author to challenge his image, due to his ties to Nazism evident in his magazine and in other activities.

KEYWORDS: José Vasconcelos, *El Timón*, Nazism, racism, Francoism.

EL ACERCAMIENTO DE JOSÉ VASCONCELOS AL NAZISMO Y SU DIRECCIÓN DE LA REVISTA *EL TIMÓN*

Presentación

160

En el primer semestre de 1940, Europa se encontraba en los inicios de lo que se habría de conocer como la Segunda guerra mundial; en México, el presidente Lázaro Cárdenas terminaba su gestión. En esos momentos la guerra europea estaba muy lejos de las calles de la Ciudad de México, por las que circulaba una publicación que se llamaba *El Timón*, *Revista Continental* cuyo director era José Vasconcelos. Han pasado más de setenta años desde entonces y este episodio sigue enterrado en la Hemeroteca Nacional, oculto entre los anaqueles y restringido para su consulta, esperando que el tiempo termine de desintegrar su recuerdo.

José Vasconcelos es considerado en la historiografía oficial uno de los próceres de la educación en México, y no sin razón, ya que al final de la revolución impulsó una campaña de alfabetización, promovió bibliotecas públicas y fue el impulsor del muralismo mexicano. Sin embargo, la lectura de su texto *La Raza Cósmica*, su trabajo intelectual al servicio de los nazis y sus apoyos a Franco o los regímenes dictatoriales en América Latina nos llevan a cuestionar los valores humanistas que se le adjudican por sus defensores.

No es nuestra intención abordar en este breve ensayo todos los aspectos

que envuelven la polémica en torno a la persona y la obra de José Vasconcelos; nos limitaremos a recoger algunos de los elementos más relevantes que encontramos en la revista *El Timón* y trataremos de entenderlos a partir de su ubicación en el contexto histórico del México de 1940.

Información sobre la publicación:

Héctor Orestes Aguilar en un ensayo que tituló *Ese olvidado nazi mexicano de nombre José Vasconcelos*¹ nos ofrece un estudio muy completo de la publicación *El Timón*; en cuanto a su presentación, comenta:

Su proyectado nicho de mercado era el mismo que el de los magazines de moda y las revistas deportivas. Su presentación era muy semejante a las de las publicaciones semanales en boga por esos años en Estados Unidos: formato tabloide, portada a colores, 48 páginas impresas en offset que utilizaban al menos tres familias tipográficas diferentes y ocho planas enteras de publicidad; en cuanto a la distribución de contenidos, se favorecía la fluidez de la lectura con un orden basado en el equilibrio entre la longitud y la densidad de los materiales escritos: un editorial, seis

¹Héctor Orestes Aguilar, “Ese olvidado nazi mexicano de nombre José Vasconcelos”, *Istor*, año 8, núm. 30, 2007, pp. 148-57. Quiero agradecer a Priscila Pilatowsky por haberme proporcionado esta referencia bibliográfica.

secciones fijas, diez articulistas invitados en promedio, una serie de “cartones de la guerra”, caricaturas políticas, columnas irregulares de moda, deportes, salud, consejos para la vida familiar, un apartado literario y una miscelánea variable sobre cine, religión, ciencia, ópera, filatelia, toros, escultura y pintura. Ya que los periódicos de la época costaban en promedio 3 centavos, podemos decir que *Timón*, por contenido, precio (50 centavos) y periodicidad (semanal), cabalmente era un lujo destinado para la alta clase media.²

La revista se publicó semanalmente del 22 de febrero al 15 de junio de 1940, en total 17 números. La razón por la que dejó de publicarse fue la censura, por órdenes del gobierno se prohibió su edición. El responsable era José Vasconcelos y también aparece como el editor y aporta algunos ensayos; los otros colaboradores eran simpatizantes del nazismo, del franquismo y de otras ideologías. Entre los que se destacan podemos encontrar a Andrés Henestrosa, Alfonso Junco, Eduardo de Otañón, Rafael Aguayo Spencer, David Niño Arce, Adolfo León Osorio, Guillermo Haro, Gabriel García Cuevas, Carlos Roel, Islas Bravo, Efraín Ancona Rosas, Antonio López Estrada, José Calero, Fernando de Euzkadi, Wilhem Ziegler, Enrique Monasterio, Francisco Struck, Jorge Paganuel, Pable Herrera Carrillo,

²*Ibid.*, p. 152.

NOTAS

Raymundo Pardo, Francisco Margal, El Dr. Atl, María Elena Sodi de Pallares, Teodoro Schumacher y Francis de Miomadre.

La revista no era autofinanciable, se requirió de un fuerte subsidio para mantenerla. Orestes Aguilar encontró que el dinero provenía directamente de Alemania, de su maquinaria de propaganda; para llegar a esta conclusión cita un informe confidencial que obra en el Archivo General de la Nación,³ según explica, en el apartado dedicado a la “Propaganda destinada a Mexicanos” inciso ‘Publicaciones Propias’:

La tercera y a la vez más hábil publicación de esta naturaleza es la nueva revista “Timón” cuyo director es José Vasconcelos y cuyo “gerente” (pero extra-oficialmente en funciones de director) es el cubano César Calvo. El periódico dedica el 80% de su espacio a propagar las tesis alemanas. En el número antepasado se publican fotografías de un fraternal tête-à-tête entre Vasconcelos y Dietrich.⁴ La presentación de la revis-

ta es excelente, y después de “Hoy” es la más costosa de México. Todavía no tiene circulación ni anuncios que valgan la pena, por lo que es casi totalmente costeadada por la Legación Alemana. César Calvo ha dicho públicamente que la revista “Timón” tiene todo el dinero que necesita para mucho tiempo. El compañero Rubio ha sabido que la Legación Alemana se ha comprometido a pagar el costo de la revista durante seis meses, para encarrilarla.⁵

Del contenido hablaremos más adelante; lo que queda claro fue que Vasconcelos, al ser el director general de la revista, conocía perfectamente de dónde provenía el financiamiento y, por lo que sabemos hoy en día, la postura de Hitler con respecto a la propaganda era muy clara y no dejaba margen para la “libre expresión”; en otras palabras, podemos estar seguros de que el Ulises criollo recibía instrucciones precisas de lo que debía publicar. Sobre el título de la revista sabemos lo que escribió el propio Vasconcelos en el primer número:

En las marejadas y torbellinos del momento actual, más que época alguna, hace falta, a la nave de los destinos colectivos, un timón que la dirija en la marcha. Pero el manejo del timón supone conocimiento de

propaganda, espionaje y sabotaje en el país (nota de Héctor Orestes Aguilar).

⁵En Orestes Aguilar, *op.cit.*, pp. 156-7.

³“El nazismo en México”, expediente 704.1/174-1, reporte de los inspectores PS-10 y PS-24 con fecha del 23 de mayo de 1940. Grupo documental: Archivo Administrativo Lázaro Cárdenas, AGN.

⁴Hace referencia al número 12 de *Timón*, del 11 de mayo de 1940, p. 2. “Dietrich” es Arthur Dietrich, antiguo Ortsgruppenleiter del Partido Nacional Socialista Obrero Alemán en México, agregado de prensa de la Embajada alemana y el agente más importante en todo lo concerniente a

la ruta, firmeza de puño y audacia de la voluntad.[...] Por el momento nuestro interés reside en el debilitamiento de la hegemonía anglosajona en el Planeta. [...] Detrás de nuestras fracasos se ha alzado sonriente el poinsetismo, más poderoso cada día. Por eso mismo nuestro esfuerzo combativo ya no se limitará al presente y a la situación local, sino que buscará más bien la raíz de nuestros males para prender en ella el fuego purificador.⁶

Contexto mexicano

El escenario político en México durante el primer semestre de 1940 correspondía al último año de la presidencia de Lázaro Cárdenas, quien había expropiado el petróleo a las compañías norteamericanas y británicas el 18 de marzo de 1938; esto es un factor importante que nos ayuda a comprender por qué Vasconcelos y sus colaboradores pensaron que la propaganda antibritánica tendría buena recepción. Para justificar la expropiación, el gobierno de Cárdenas utilizó una estrategia nacionalista que se acompañó de una postura antisajona, buen caldo de cultivo para el fomento de una germanofilia. A esto habría que añadirle lo que nos comenta Alicia Gojman con respecto

⁶“Timón se define”, en la revista *Timón*, 22 de febrero de 1940, vol. I, núm. 1, p. 5.

a la relación de México con Alemania en esos años:

El acercamiento temporal entre los dos países, a raíz de la expropiación petrolera en 1938, fue posible por el distanciamiento que hubo entre Estados Unidos y nuestro país y por el boicot inglés. La postura de Roosevelt permitió un mayor marco de acción política al gobierno mexicano, y la actitud intransigente de las compañías expropiadas obligó a los mexicanos a vender su crudo al mejor postor, que en esos momentos fue el Tercer Reich.⁷

Para 1940 ya había en México espías alemanes que trabajaban con simpatizantes mexicanos. Lázaro Cárdenas le dio instrucciones al Secretario de Gobernación para que investigara a estos grupos.⁸ Hoy sabemos que el gobierno alemán consideraba a México un punto estratégico, dada su colindancia con los Estados Unidos y por su petróleo; de ahí que haya invertido en la infiltración de agentes y reclutamiento de simpatizantes locales;⁹ Vasconcelos

⁷Alicia Gojman, *Camisas, escudos y desfiles militares; Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, prólogo de Friedrich Katz, 2000, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, p. 268.

⁸*Ibid.*, p. 284.

⁹Gojman, “Judíos y alemanes durante la Segunda Guerra Mundial en México. Lugares de descanso y esparcimiento, distintos enfoques”, en A. Gojman (coord.) *La Memoria Archivada*;

NOTAS

fue uno de ellos y sin lugar a dudas uno de los más importantes.

Contexto mundial

Ya se ha señalado que tan sólo se pudieron publicar 17 números de la revista antes de ser retirada por el gobierno, del 22 de febrero al 15 de junio de 1940. Para comprender el giro que tomó la propaganda para la que fue creada la revista, es importante tener muy presente lo que estaba sucediendo en Europa. El ejército alemán invadió Polonia en septiembre de 1939 forzando a Inglaterra y Francia a responder. Debemos puntualizar que Hitler había firmado un pacto de no agresión con Stalin el 23 de agosto de 1939 y que los Estados Unidos no entraron a la guerra hasta diciembre de 1941; México entró a la guerra del lado de los norteamericanos el 22 de mayo de 1942.

Estos datos son importantes para comprender cómo se manejaba la propaganda nazi. El enemigo en esos momentos era Inglaterra; si bien había una fuerte antipatía hacia los Estados Unidos, por razones estratégicas no se le atacó francamente, los alemanes no estaban interesados en abrir ese frente; algo similar sucedía

con la Unión Soviética: al tener firmado un pacto de no agresión, no querían provocarlos.

Otro aspecto que podemos observar en esos cinco meses del año 1940 fue la velocidad con la que las tropas alemanas se apoderaron de Europa occidental; conquistaron Dinamarca y Noruega en abril y Luxemburgo, Holanda, Bélgica y Francia en mayo. En la historia militar se conoce la estrategia utilizada para este éxito militar como *blitzkrieg* o “guerra relámpago”; a diferencia de la Primera guerra mundial donde las tropas estaban atrincheradas y los avances eran muy lentos, en el inicio de la Segunda los militares alemanes utilizaron unidades bélicas motorizadas, como tanques, vehículos blindados, cañones sobre ruedas y apoyo aéreo para una rápida y eficiente movilización. En pocos meses, los británicos vieron cómo los alemanes estaban muy cerca de invadirlos y lo que los separaba era el canal de la Mancha.

Estos datos son relevantes porque nos explican el sentimiento de triunfo que prevalecía entre los aliados mexicanos de los nazis; Vasconcelos y sus colaboradores veían muy próxima la victoria de los alemanes y esperaban ser recompensados por su participación. Las ambiciones presidenciales del Ulises criollo, frustradas en 1929, podrían verse realizadas si los germanos ganaban la guerra.

Los Judíos en la Configuración del México Plural, 2011, México, UNAM, CDICA, pp. 257-80; ver también Juan Alberto Cedillo, *Los Nazis en México*, 2007, México, Debate.

Algunos de las líneas ideológicas de la revista

A continuación presentaremos en forma breve algunos de los aspectos de la propaganda nazi realizada por Vasconcelos y su círculo de colaboradores.

Catolicismo

El catolicismo conservador de José Vasconcelos fue un factor determinante en sus posturas políticas desde su infancia, tal y como lo relata en sus memorias. En ellas narra que cuando era niño se fueron a vivir al norte del país y que existía un miedo a que los indios apaches secuestraran a los niños, por lo que su madre le decía:

Si vienen los apaches y te llevan consigo, tú nada temas, vive con ellos y sírvelos, aprende su lengua y háblales de Nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros y por ellos, por todos los hombres. Lo importante es que no olvides; hay un Dios Todopoderoso y Jesucristo, su único hijo. Lo demás se irá arreglando solo.¹⁰

Ya de adulto nos encontramos otra clara manifestación de su postura católica y de su admiración por la empresa de la conquista española;

¹⁰José Vasconcelos, *Ulises Criollo*, 2001, México, Editorial Porrúa, prólogo de Sergio Pitlor, p. 5.

en el discurso que pronunció cuando fue nombrado Rector de la Universidad Nacional, en 1921, relacionó el proyecto educativo con la evangelización; en ese momento se acuñó el conocido lema “Por mi raza hablará el espíritu”. Entonces, dijo lo siguiente:

Seamos los iniciadores de una cruzada de educación pública, los inspiradores de un entusiasmo cultural semejante al fervor que ayer ponía nuestra raza en las empresas de la religión y la conquista [...] esto que teóricamente parece muy sencillo es, sin embargo, una de las más difíciles empresas, una empresa que requiere verdadero fervor apostólico. Para resolver de verdad el problema de nuestra educación nacional, va a ser necesario mover el espíritu público y animarlo de un ardor evangélico, semejante, como ya se ha dicho, al que llevara a los misioneros por todas las regiones del mundo a propagar la fe.¹¹

En el número siete de la revista Vasconcelos reivindica el fascismo de Mussolini y el nacionalsocialismo de Hitler desde una postura católica. Sus argumentos son interesantes porque primero descalifica a los franceses por haber hecho una revolución liberal, la cual, según él, per-

¹¹José Vasconcelos, *Discursos. 1920-1950*, 1950, México, Ediciones Botas, p. 12.

NOTAS

mitió que los países hicieran reformas religiosas. Para el editor de la revista *El Timón*, el liberalismo anticlerical debe entenderse como el causante del “tumor capitalista”. Como conclusión, propone un retorno a la estructura católica tradicional tal y como la planteaba Franco. De aquí podemos colegir cuál era el proyecto político que planteaba para México en caso de que los nazis triunfaran. Por eso, lo que escribe en la revista, que a continuación reproducimos, se titula *La expectativa*.

La expectativa

Y todos los pueblos del mundo tendrán que agradecer a Mussolini y a Hitler el haber cambiado la faz de la historia, el habernos libertado de toda esa conspiración tenebrosa que a partir de la Revolución Francesa, fue otorgando el dominio del mundo a los imperios que adoptaron la Reforma en religión, la engañifa del liberalismo en política. Un liberalismo que les dio, nos dio a todos, como tumor el capitalismo [...] Comprenderemos por fin que, a menos de esperar a que nuestra patria torne a ser cristianizada, pero en inglés y por misioneros irlandeses, deberemos dejar en libertad al clero católico para que sea él quien continúe, en español, la cruzada civilizadora que ya en el siglo dieciocho estuvo a punto de crearnos una patria.¹²

¹² José Vasconcelos, “La expectativa”, en *El Timón*, 6 de abril 1940, vol. 1, núm. 7, p. 5.

Lo que en esa época era importante para Vasconcelos y sus colaboradores era presentar al nazismo como un movimiento católico y pretender desmentir los argumentos donde se le presentaba como antirreligioso. Uno de los colaboradores, llamado Fernando de Euzkadi, en el número 12 de la revista escribió un artículo titulado “Judaísmo vs catolicismo: quince millones contra dos mil millones” en donde presenta una extraña vinculación entre la expulsión de los judíos de España a finales del siglo XV y el antisemitismo de Hitler. Lo que escribe es lo siguiente:

Cuando los Reyes Católicos, con clarividencia magnífica del peligro, los expulsan para siempre de España [sc. los judíos]. Se marcharon; pero conservaron las letras de cambio a largo plazo, que habían de cobrarse [...] Alemania fue Meca fácil para el judaísmo. [...] Fue el judaísmo germano el que, pactando tenebrosamente con las grandes organizaciones bancarias y políticas, permitió una paz vergonzosa y refrendó unas deudas de guerra, que iban de bolsillo en bolsillo, hasta llenar las arcas, al final de la cadena, de las grandes empresas judaicas. [...] El Führer de la Magna Alemania, clarividente hombre de acción, no tuvo temblores en el pulso ni debilidades en la conciencia cuando repitió el gesto gallardo de Isabel y de Fernando. [...] La cruzada antisemítica no es airón

flotante al viento de una religión. Es el valladar sólido de siglos de civilización, es la lucha por las convicciones que mansamente oímos en la cuna de labios maternos, es la gallardía de la virilidad ante la bajeza zigzagueante del reptil.¹³

Lo que nos parece importante destacar es la forma en la que se construye una narrativa histórica que justifica la expulsión de los judíos que hicieron los reyes católicos y, de ahí, se reivindicaban también las acciones antisemitas del tercer Reich. Si bien es cierto que todavía no se había iniciado el exterminio masivo, ya para entonces los alemanes habían comenzado su plan de deportaciones y expropiaciones. El contenido religioso no deja de estar presente cuando, al final de la cita, vemos cómo se asocia a los judíos con “el reptil”, haciendo alusión a la serpiente que tienta a Eva en el paraíso para que convenza a Adán a pecar y frente a éste se presenta al nazi con su “gallarda virilidad”.

Vasconcelos a favor del fascismo y contra la democracia

La postura de Vasconcelos a favor del fascismo y contra la democracia es un tema que la historiografía oficial

¹³Fernando de Euzkadi, “Judaísmo vs catolicismo: quince millones contra dos mil millones”, en *El Timón*, 11 de mayo 1940, vol. 2, núm 12, p. 34-5.

mexicana ha querido borrar; se hace siempre hincapié en la derrota que sufrió en las elecciones de 1929 frente a Pascual Ortiz Rubio, quien era el candidato de Calles. Lo que encontramos en *El Timón* desmiente por completo la postura oficial; en el número cinco y como parte de su valoración del fascismo alemán critica la democracia, asociándola con lo que los antisemitas de la época llamaban *mafias judeomasónicas*. Escribió entonces:

Ante el destino:

Los acontecimientos bélicos se precipitan con tal rapidez que nada puede pronosticarse con una hora de anticipación. Pero lo que sí va apareciendo evidente, aun para los empeñados, es el triunfo de Alemania sobre sus rivales [...] Hasta las piedras saben ya, que la democracia quedó enterrada desde el día en que los principales pueblos de la época entregaron sus destinos, ya no a la libertad del sufragio, como en las pequeñas repúblicas medioevales de Italia, o de España, sino de las mafias [*sic*] judeomasónicas que han venido explotando el afán y la angustia, la inocencia y la desventura de las naciones. [...] Desde una desunión y anarquía parecidas a la que hoy padecemos las naciones españolas de América. Alemania se levantó a la voz de sus poetas y sus filósofos para constituir lo que será, ya mañana, el primer imperio de la época.¹⁴

¹⁴José Vasconcelos, “Ante el destino”, en *El Timón*, 25 de mayo 1940, vol. 2, núm. 14, p. 5.

NOTAS

En este pasaje se puede ver cómo Vasconcelos habla del fascismo y la agresión de Hitler como la construcción de un imperio frente a lo que estábamos viviendo en Hispanoamérica, lo cual describe como “desunión y anarquía”. Otro elemento digno de destacar es su aseveración de la inminente victoria de Alemania, lo cual coincide con lo que ya se había expuesto anteriormente. Lo que refleja este extracto son dos cosas: que Vasconcelos y sus colaboradores veían próximo el triunfo nazi, lo cual los llevaría al poder, y que lo que pensaban instaurar en México era un régimen de corte fascista.

Para reforzar esta aseveración encontramos un artículo en el número 15 de la revista, donde agrega otro elemento a lo anteriormente expuesto, su emulación por el franquismo, que era más cercano a sus creencias católicas conservadoras que el nazismo, pero que seguía siendo un Estado de corte fascista y aliado de Hitler. En este ensayo reitera su convicción de la inminente victoria de Alemania y, en ese sentido, prepara a la población mexicana para recibir con buen agrado al “nuevo Imperio Germano”.

Vivir engañados. Debemos estar preparados para el futuro

No se nos oyó cuando advertimos hace pocos años, que el mosaico de

los partidos republicanos españoles perdería la guerra que llevaba adelante Franco. Y de igual manera, ante el conflicto europeo actual, no ha faltado quien se irrite por la seguridad con que nosotros enfocamos, desde el principio, la situación internacional. [...] Porque desde el principio creímos que ganaría Alemania, nos hemos dedicado a preparar los ánimos para la actitud que habrá de adoptarse al final del conflicto. [...] Decirle por lo mismo a una nación, que va a suceder tal cosa, que va a ganar Alemania y que se prepare para aprovechar ese evento hasta donde pueda ser aprovechable, no es hacer propaganda por Alemania.¹⁵

Por supuesto, la última línea del texto no es más que una confirmación de lo que niega; frente a nosotros un clara muestra de un panfleto propagandístico financiado directamente por el aparato de propaganda nacionalsocialista. Lo que no podemos perder de vista es el momento en el que se escriben estas líneas; el número 15 fue distribuido en el mes de junio de 1940; para entonces, los alemanes ya habían invadido Francia y se especulaba sobre la posibilidad de que Inglaterra frenara su avance.

¹⁵ José Vasconcelos, “Vivir engañados. Debemos estar preparados para el futuro”, en *El Timón*, 1 de junio 1940, vol. 2, núm. 15, p. 5.

Propaganda nazi

El régimen nacionalsocialista estaba construido a partir del culto y seguimiento de su líder Adolfo Hitler; su figura se asociaba con la de un redentor que llegó para salvar al mundo de sus males. Ya que la revista estaba financiada por los alemanes y su propósito era hacer propaganda, uno de los aspectos centrales era la exaltación de la personalidad del Führer. Uno de los colaboradores de Vasconcelos, Antonio Islas Bravo, dedicó un artículo completo a esta función con el título “Adolfo Hitler”:

Ese hombre es Adolfo Hitler, el destinado por la Providencia, como éste mismo lo ha afirmado tantas veces, para sacar a su pueblo de la esclavitud y llevarlo al cumplimiento de sus altos destinos. Cuando las pasiones políticas, desencadenadas hoy por causa de la guerra, hayan sido apagadas, cuando todas las conciencias hayan llegado a su equilibrio y el pensamiento universal se eleve sobre la miseria humana, será unánime el reconocimiento hacia Hitler. [...] Hitler salvando a Alemania ha salvado un sector imprescindible en la obra del progreso del mundo. [...] Inglaterra y sus aliados están frente a un hombre: el más grande de todos los siglos, y frente a un pueblo, el más poderoso de la historia.¹⁶

¹⁶Antonio Islas Bravo, “Adolfo Hitler”, en *El Timón*, 1 de junio 1940, vol. 2, núm. 15.

Podemos encontrar un matiz religioso en estas loas al dictador cuando se menciona que ha sido enviado por la providencia para sacar a su pueblo de la esclavitud; se le equipara a Moisés en el libro del Éxodo. El discurso va dirigido al pueblo mexicano y se busca transmitir la voluntad del líder alemán de buscar la emancipación de los oprimidos. En el siguiente número de la Revista, otro de los colaboradores, Francisco Struck, continuó con el mismo discurso y se encargó de complementarlo, señalando a los culpables del deterioro de las condiciones que hicieron necesaria la intervención del salvador. “Hitler es la escoba de Dios que está barriendo de la superficie de la Tierra todo lo malo que se había acumulado durante siglos, pero sobre todo, la concepción judaica del mundo de aprovechar a la humanidad diezmado sus legítimas riquezas mediante la usura y la creación de valores ficticios”.¹⁷

Antisemitismo

El antisemitismo fue un tema recurrente que apareció en la revista editada por Vasconcelos. No es de extrañar en una publicación financiada por los nazis; ya lo hemos visto en varias de las citas que hemos presentado y hay

¹⁷Francisco Struck, “Hitler”, en *El Timón*, 8 de junio 1940, vol. 2, núm. 16, p. 22.

NOTAS

también caricaturas donde esto puede observarse. Encontramos la mezcla de descalificaciones utilizadas generalmente por los antisemitas: haber sido los asesinos de Dios, su carácter de usureros, conspiradores internacionales para apoderarse del mundo, ser dueños de los medios y controlar la información. En un artículo escrito por el mismo Vasconcelos con el título “Contra los planes ocultos, la luz de la verdad”, podemos leer:

Los estorbos a la circulación de las revistas que no son del agrado del judaísmo, fue una de las causas determinantes del antisemitismo alemán. Durante muchos años, un monopolio de los kioscos de publicaciones, permitía a cierta mafia berlinesa excluir de la circulación, condenar a extinción a todos aquellos órganos de publicidad que caían bajo la corona del Sanedrín. [...] Ya no es hoy la acción gubernamental quien se opone, sino la audacia de ciertas mafias que aprovechan la hospitalidad del país para enriquecerse a costa de los trabajadores y en seguida para poner mordaza disimulada a las publicaciones independientes.¹⁸

A la propaganda antisemita se sumó otro aspecto fundamental: evitar que el gobierno mexicano re-

¹⁸ José Vasconcelos, “Contra los planes ocultos, la luz de la verdad”, en *El Timón*, 18 de mayo 1940, vol. 2, núm. 16, p. 11.

cibiera a los refugiados judíos que huían de la persecución nazi. Según una investigación que realizó Daniela Gleizer, justo en el primer semestre de 1940, el gobierno mexicano se decidió a aceptar a los refugiados españoles republicanos que huían del franquismo;¹⁹ para agosto se autorizó y miles de ellos lograron entrar al país. Lo que sucedió con los judíos fue diferente: “Del total de medio millón de refugiados que intentaron escapar de la suerte que les esperaba dentro del Tercer Reich, México recibió durante los años que corresponden al nazismo cerca de 2,000”.²⁰

Vasconcelos utilizó la revista *El Timón* como un medio de presión para que el gobierno mexicano les negara el asilo a los refugiados judíos. Más allá de la influencia efectiva de la publicación, lo que nos parece importante es destacar su posición en este debate. En el número 8 escribe un artículo con el título “¡Hay que hacer limpieza!” Donde se pronuncia al respecto:

El buen tino de los países que, como Alemania, han sabido lanzar un torrente de desinfectante sobre estas gentes, poniéndolas en las fronteras y obligándolas a que busquen otros horizontes y otros ambientes para

¹⁹ Gleizer Daniela, *El exilio incómodo, México y los refugiados judíos 1933-1945*, 2011, México, COLMEX-UAM, pp. 180-3.

²⁰ *Ibid.*, p. 307.

su equívoco modo de vivir. [...] Hace pocos días se ha hablado de la expulsión de gentes llegadas de no sé qué judería, permitiéndoles contraer matrimonio, fuera de toda ley, con súbditas mexicanas. No podemos consentir que este país [...] se transforme en la cloaca máxima de todos los detritus que arrojan los pueblos civilizados [...] ¡Hay que hacer limpieza a tiempo, porque quizá después sea tarde!²¹

En estas líneas podemos observar su lenguaje agresivo y de carácter antisemita; los llama *detritus* que significa desperdicio, resultado de la descomposición, y al asociarlo con la palabra *cloaca* los asocia con los desechos humanos. Otro elemento que podemos observar proviene de las leyes raciales promulgadas en Núremberg por los nazis el 15 de septiembre de 1935, donde se prohibía el matrimonio entre alemanes cristianos y judíos. Esto puede entenderse como un anuncio de lo que se proponía hacer si los alemanes ganaban la guerra, ya que en México no existía ninguna ley que prohibiera el matrimonio entre miembros de religiones distintas. A la luz de lo que sucedió años después, la frase “¡Hay que hacer limpieza!” no puede considerarse solamente una expresión desafortunada.

²¹ José Vasconcelos, “¡Hay que hacer limpieza!”, en *El Timón*, 13 de abril 1940, vol. 1, núm. 8, p. 44.

Anti-indigenismo

En el imaginario colectivo, Vasconcelos es considerado un defensor del mestizaje y por lo mismo sorprende a muchos que se le considere racista. Esta percepción responde a la interpretación equivocada que se le ha dado en la historiografía oficial a su texto *La Raza Cósmica*,²² en donde sugiere que la humanidad debe aspirar a la formación de una *quinta raza* que, supuestamente, sería el producto de la mezcla de las que él entiende por las otras cuatro: “la blanca”, “la roja”, “la amarilla” y “la negra”.²³ La razón por la que afirmamos que la interpretación oficial distorsiona la propuesta original se basa en lo que escribe el autor en dicho texto.

Lo que sostiene es que gracias a las mixturas existe un proceso de “depuración”, que permite que las razas “inferiores” reciban los atributos de las “superiores” y se alcance una raza cósmica con atributos universales. Este proceso de “depuración”, según Vasconcelos, obedece al gusto estético; él considera que la elección de la pareja para el matrimonio va conservando lo bello y descartando lo feo. Lo estético está determinado también por lo económico; la belleza, riqueza y educación son elementos que

²² José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, 2001, México, Porrúa.

²³ *Ibid.* p. 5.

NOTAS

se relacionan en oposición a la fealdad, miseria e ignorancia. La selección por medio del buen parecer, la ubicación social y la educación, va permitiendo que se alcance un ideal de perfección que desemboca en lo que vendría a ser la quinta raza:

Donde manda la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán, ¿Qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? La pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro. Se verá entonces repugnante, parecerá un crimen el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria. El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras, que no hay por qué perpetuar, y se convertirá en una obra de arte.²⁴

En este “racismo estético” no hay una misma manera de valorar a cada raza; según el Ulises criollo “los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas”.²⁵ En este sentido vemos cómo no está hablando de una mezcla equi-

tativa de todas las razas, aunque afirme que propone una “raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal”²⁶ ya que sostiene que “quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y, no resultado de la violencia o la presión económica”²⁷.

En la revista *El Timón*, escrita quince años después de *La raza cósmica*, las posturas racistas de Vasconcelos se expresan en forma más radical y sin ambigüedades, como pudimos constatar cuando se refiere a los judíos. En el número 10, y con el título “Indigenismo político”, escribe un artículo donde se pronuncia con respecto al indigenismo:

En México el problema de la educación del indio se vuelve desconsolador, si se reflexiona en que no acertamos a dar escuela a toda la población infantil de las ciudades principales, mucho menos podemos atender la educación rural, de la cual es el indio porción [sic] la más difícil de alcanzar, si no es que también la más numerosa.²⁸

²⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ José Vasconcelos, “Indigenismo político”, en *El Timón*, 27 de abril 1940, vol. 1, núm 10, p. 7.

Es interesante este comentario, si recordamos que en 1921 impulsó una ambiciosa campaña de alfabetización, en la que llegó también a las áreas rurales y la que le granjeó un reconocimiento en la historiografía oficial. La forma en que lo presenta da la impresión de reconocer que su campaña no tuvo éxito y desalienta a los que se lo propongan.

Como parte de sus consideraciones sobre la imposibilidad de educar a los “indios” encontramos una postura antirrevolucionaria que responde a la ideología fascista que inspiraba la publicación. En esta faceta vemos cómo sus posturas antidemocráticas se acompañan de una descalificación de las revoluciones como medio para conseguir cambios sociales y, en el caso de México, sostiene que los “indios” mal educados se vuelven una amenaza para la estabilidad:

De nuestra impotencia para educar a las masas rurales, procede ese pavoroso riesgo que cada revolución agrava, en vez de corregir, el riesgo implícito en el hecho de que se arme y gane el poder, la porción impreparada, que por lo mismo, en vez de construir logra únicamente destruir.²⁹

De acuerdo con los mismos programas de los nazis y de los fascistas italianos, hay una invitación a que el proletariado se sume a la causa. Lo

²⁹ *Ibidem*.

que agrega Vasconcelos tiene que ver con su racismo y su exaltación de la cultura española; ya en 1925 escribió: “nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España”.³⁰ En este artículo hace una diferenciación entre el proletariado mestizo de las ciudades y los “indios” de las zonas rurales.

De allí también que, quien va mereciendo con mayor justicia que el indio la piedad de los observadores, es precisamente toda esta leve capa de sangre española o semiespañola que constituye nuestra clase media de ciudad y campo. Clase con más necesidades que el indio y tan proletarizada, y a veces más aún que el aborigen. [...] Pues a propósito de esta tan pregonada explotación del indio, cabe aclarar que no existe hoy en México clase acomodada que se dedique a explotar indios o criollos, como no sea la clase de los políticos y los líderes. Lo cierto es que nadie explota al indio con preferencia de otro sector de la población. La calamidad principal del indio está en la pobreza de sus tierras, la escasez de su técnica y su miseria.³¹

Lo que también podemos observar en esta postura antiindigenista de Vasconcelos es su profunda admira-

³⁰ Vasconcelos, *La raza cósmica*, *op. cit.*, p. 7.

³¹ José Vasconcelos, “Indigenismo político”, en *El Timón*, 27 de abril 1940, vol. 1, núm. 10, p. 7.

NOTAS

ción por el proyecto colonial español y en particular por la evangelización. “Por otra parte, el desamparo del indio y su ignorancia han aumentado desde que quitamos a la Iglesia el derecho de educar y con ello interrumpimos la labor gloriosa de tres siglos de colonización que logró, ella sí, la incorporación del indio a lo mexicano, es decir, a lo español mismo”.³² La conclusión en este rubro es que, de haber triunfado los alemanes, el que fuera Rector de la Universidad Nacional y Secretario de Educación hubiera restablecido el sistema de privilegios que tenía la Iglesia Católica antes de la Reforma.

El Vasconcelos de la posguerra

Al finalizar la Segunda guerra mundial, Vasconcelos no abandonó sus posturas, al contrario, se radicalizó aún más. Prueba de ello es un prólogo que escribió en el año de 1955 al libro de Salvador Borrego, *Derrota Mundial*.³³ En éste lo que se argumenta es que lo sucedido en la Segunda guerra mundial no es lo que todos conocemos: los aliados distorsionaron todo e inventaron una versión ajena a la realidad. Según se relata, Alemania nunca quiso invadir Polonia; lo que realmente sucedió fue que “el movi-

miento político judío decidió asirse firmemente del último obstáculo y convertirlo en un ‘casus belli’ para desencadenar la guerra entre Alemania y los países occidentales. La comunidad israelita radicada en Polonia jugó en esa maniobra un papel decisivo”.³⁴

Otra de las cuestiones que se sostienen en este texto es la negación del Holocausto, que se presenta como una invención de los judíos; el argumento es que durante la guerra, los judíos buscaron debilitar la moral de los alemanes por medio de “pinturas estrambóticas, la música sensualista, los bailes vulgares, la pornografía y las teorías disolventes y debilitadoras de los valores morales eternos.” Entonces, según este texto, “a los líderes hebreos se les impidió seguir realizando esa hábil política, sus monopolios de propaganda gritaron mundialmente que eran objeto de persecución”.³⁵ El libro acusa a los judíos de haber conspirado para unir a norteamericanos, ingleses y rusos contra los alemanes, italianos y japoneses. Se recurre a la acusación de utilizar sus recursos y la prensa y de ser prácticamente los líderes del bolchevismo.

Vasconcelos escribe el prólogo a la segunda edición y en él comenta que “la obra de Salvador Borrego E., que hoy alcanza su segunda

³² *Ibidem*.

³³ Salvador Borrego, *Derrota Mundial. Supracapitalismo y Marxismo en Pareja Globalizadora*, 1955, México, Tipografías Editoriales.

³⁴ *Ibid.*, p. 121.

³⁵ *Ibid.*, p. 308-9.

edición, es una de las más importante que se hayan publicado en América”.³⁶ Y más adelante agrega:

La difusión del libro de Borrego es del más alto interés patriótico en todos los pueblos de habla española. Herederos, nosotros, de la epopeya de la Reconquista que salvó el cristianismo de la invasión de los moros, y de la Contra-Reforma encabezada por Felipe II, que salvó al catolicismo de la peligrosa conjuración de luteranos y calvinistas, nadie está más obligado que nosotros a desenmascarar a los hipócritas y a contener el avance de los perversos.³⁷

Conclusiones

En 1940 José Vasconcelos fue un colaborador de los nazis en México; recibió financiamiento y apoyo logístico para promocionar la ideología nacionalsocialista y preparar el terreno para una eventual conquista alemana. En sus postulados queda claro que era fascista, antidemócrata, anti-indígena, católico fundamentalista y antisemita.

Como lo señalamos al inicio de estas líneas, los hechos están a las vista de todos. A los que buscan rescatarlo aduciendo la temporalidad del documento frente a la exaltación de su contribución en el pasado como educador humanista y democrático, basta con leer lo que escribe en *La Raza Cósmica* en 1925, o en sus discursos y memorias, para confirmar sus posturas racistas y católicas fundamentalistas. Para los que sostienen que hubo un cambio después de la Segunda guerra mundial hemos presentado su prólogo al libro de Borrego, donde se confirman sus posturas racistas, antisemitas y de un catolicismo conservador de extrema derecha.

No es nuestra intención reducir la obra de este autor a ese momento de su vida; por esta razón, invitamos al lector a que lea las otras obras de su autoría, así como sus memorias, para que pueda percatarse de que hay una continuidad en su manera de pensar. Queda abierta una pregunta que no tendrá respuesta nunca: ¿Qué hubiera sucedido con Vasconcelos si Hitler hubiera ganado la guerra? Sólo queda especular que nuestro ilustre Ulises criollo se sentiría orgulloso del lema que acuñó para la UNAM.

³⁶ José Vasconcelos, “Prólogo a la segunda edición”, en Borrego, *op. cit.*, p. 5.

³⁷ *Ibid.*, p. 6.

©ITAM Derechos Reservados.

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

IDEA DE EDUCACIÓN Y HUMANISMO EN SAMUEL RAMOS

*Julieta Lizaola**

RESUMEN: A partir de los textos sobre educación reunidos en *Veinte años de educación en México*, se intenta una reflexión sobre los temas que Samuel Ramos trató con especial interés: la revolución educativa de Vasconcelos y el papel que Narciso Bassols jugó en el gobierno de Calles.

PALABRAS CLAVE: Samuel Ramos, educación, humanismo, Narciso Bassols, José Vasconcelos.

ABSTRACT: In our analysis of the educational texts in the anthology, *Veinte años de educación en México*, we reflect on the topics that Samuel Ramos took a particular interest in, namely, Vasconcelos' educational revolution and Narciso Bassols' role in Calles' government.

KEYWORDS: Samuel Ramos, education, humanism, Narciso Bassols, José Vasconcelos.

IDEA DE EDUCACIÓN Y HUMANISMO EN SAMUEL RAMOS

*Para mí, la educación en todos sus grados
—desde la escuela primaria hasta la Universidad—
debe orientarse hacia lo que llamo y llamaría
“el conocimiento de México”.*

Samuel Ramos

I

178

Las siguientes líneas pretenden una aproximación a las reflexiones que realizó Samuel Ramos en sus textos que conforman “Veinte años de educación en México”, recopilado en su *Obra Completa* y en *El perfil del hombre y la cultura en México*.¹ Para adentrarnos en el tema realizaremos primero un contexto de la situación de la educación mexicana en los primeros años del siglo XX y después retomaremos las temáticas principales que preocuparon a Ramos: una, la “revolución educativa” de José Vasconcelos

¹ Samuel Ramos, *Obra Completa*, t. II, 1976, México, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana; *El perfil del hombre y la cultura en México*, 2001, México, Planeta (colección Austral).

durante el gobierno del general Álvaro Obregón; otra, el papel de Narciso Bassols durante el gobierno del general Calles.

II

México logra salir del conflicto revolucionario con una claridad: tendría que conformarse como un Estado moderno, donde el gobierno se haría cargo de la enorme tarea de consolidar la paz, es decir, de alcanzar la legitimidad política que requería la nación. Para realizar esta tarea era imprescindible, fundamental, contar

con la reestructuración del sistema educativo, el cual no sólo se haría cargo de la instrucción escolarizada y laica, sino que tendría un carácter fundamental: estar bajo la supervisión centralizada del Estado.

Resultaba entonces vital construir las posibilidades reales de ofrecer una educación que, como se había perfilado desde la Constitución de 1857, con la instauración de la libertad de la enseñanza; la Ley de Instrucción pública de 1861, con Juárez, y las Leyes Orgánicas de Instrucción Pública de 1867-1869, fuera necesariamente laica, gratuita y, finalmente, obligatoria. Si bien esto cubría desde la educación Primaria hasta la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México, establecida por Justo Sierra, Samuel Ramos tenía presente la necesidad de romper con la idea de una educación restringida a una parte de la sociedad. Recordemos que para Sierra sería un grupo, una élite primero, la que realizaría la revolución pensante, la difusión paulatina pero incesante de una nueva forma de pensar, libre de supersticiones y prejuicios. No olvidemos que en el México de Porfirio Díaz, se da la práctica de los valores de la cultura francesa como ideales supremos. La educación sería la vía del orden y el progreso, el cumplimiento de los principios positivistas; sin embargo, había otra necesidad contenida en la labor educativa que era abrir camino al ciudadano para hacerse mexicano;

un ciudadano mexicano debería ser sinónimo de un hombre libre y por lo tanto poseedor no sólo de conocimientos positivos, sino fundamentalmente de una conciencia nacional. Y en estos afanes de Justo Sierra, me atrevería a decir, encuentro alguna de las raíces de las preocupaciones de Samuel Ramos:

La educación es un problema de interés nacional que no debe subordinarse a las pasiones políticas de partido, porque en él va involucrado el destino de millones de seres humanos, que esperan la preparación adecuada para afrontar la vida en el porvenir.²

El revuelto siglo XIX y la revolución de 1910 dejaban un paisaje sombrío; la estructuración de una sociedad mexicana cohesionada con instituciones que dieran cauce a la vida social y política aparecía como un deseo muy difícil de realizar. Era imprescindible que surgiera algo que lograra unificar y curar las heridas de una sociedad endeble y maltratada por muchos años y múltiples factores. Sería la educación el bálsamo y la medicina. En las circunstancias que dominaban al país parecía necesario enseñar qué era ser mexicano y cuáles eran los diferentes contenidos de la posible identidad nacional. No era la nación la que derivaba legítimamente en la conformación legal de un Estado, sino

²Samuel Ramos, *Obra completa, op. cit.*, p. 79.

NOTAS

un Estado que requería de la legalización de ciertas formas de vida social y educativa que le condujeran a una posible homogenización cultural, es decir, a una unidad cultural que legitimara la existencia del Estado-Nación mexicano. La educación aparecía, entonces, como el fundamento del urgente pacto social cuyo propósito debía ser “la aglutinación de la Patria, la formación de los lazos que hagan posible a la nación. Una nación por encima de todas las creencias particulares de los mexicanos”.³

Así, la instrucción cívica se alzaba como el factor esencial que haría posible a la nación mexicana. Para ello, no bastaban las leyes ni la acción de los legisladores; para transformar al país era necesario transformar a los hombres. Sólo la educación podría salvarnos como pueblo frente a los más poderosos, en específico frente a la amenaza que significaba el progreso de Estados Unidos. Situación también señalada por Justo Sierra en *La era actual*, donde realiza una interpretación sobre la situación del país, ofreciendo su proyecto educativo como el medio más profundo y eficaz de dejar atrás las continuas guerras civiles que habían desgastado a México durante el siglo XIX. No sólo la amenaza constante de las guerras era motivo de preocupación para Sierra,

también consideraba que México se encontraba en peligro real de desaparecer como nación por su factible asimilación a los Estados Unidos.

El fortalecimiento de las instituciones educativas era pues una necesidad que apremiaba, desde ahí se podría enfrentar los retos que la sociedad mexicana atravesaba: sin cohesión social, México continuaría siendo un país ingobernable, carente de ciencia e industria, sin capacidad de enfrentar el progreso con que los Estados Unidos acechaban a México.

El Congreso Constituyente de 1917 elevó a rango constitucional por primera vez el precepto de educación laica, obligatoria y gratuita. El Congreso estableció la prohibición al clero y a las asociaciones religiosas de organizar o dirigir escuelas de educación primaria. La Constitución otorgó mayores facultades educativas al Estado, el cual debía vigilar las escuelas primarias, oficiales y privadas. Sin embargo, la supresión de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes determinada por el Congreso dificultó al gobierno federal impulsar el sector educativo. Los municipios tuvieron a su cargo la educación, pero muchas escuelas cerraron por falta de recursos técnicos y humanos. Esta situación cambió en 1921, cuando por iniciativa de José Vasconcelos fue creada la Secretaría de Educación.

³Leopoldo Zea, *Del liberalismo a la revolución de la educación mexicana*, 1956, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, p. 187.

La enseñanza había quedado establecida como laica y obligatoria. La razón laica de Estado era algo a defender y promover; de igual forma, una educación científica que traería beneficios tecnológicos a nuestro país y una difusión y aprendizaje de los contenidos de la identidad nacional mexicana. Todo ello aportaría una necesaria, urgente y fundamental defensa de lo mexicano, de la patria y la nación. El Estado aparecía necesariamente como educador, como el regulador pedagógico necesario para el advenimiento de un México libre.

Durante la época cultural del porfirismo —nos aclara Mario Magallón—, Ramos había vivido los efectos de la imposición cultural. La élite gobernante estaba endiosada con lo extranjero, al que consideraba como “superior” a todo lo nacional. Así, todo aquello que procedía de fuera era admirado: lecturas, formas de hablar, modas, vestido, costumbres, eran “máscaras vanas” que se oponían al “rostro de múltiples rostros y expresiones humanas” de la nación mexicana.⁴

III

Al ocupar la presidencia el general Álvaro Obregón, se restableció legal-

⁴Mario Magallón, “Samuel Ramos y su idea de la cultura en México”, *Revista Temas de Ciencia y tecnología*, vol. II, núm 33, CCyDel/UNAM, 2007, septiembre/diciembre, p. 13.

mente la Secretaría de Educación Pública, el 20 de julio de 1921. Buscando una esfera de acción común para todos los mexicanos, según sus palabras, nombró como titular a José Vasconcelos. Ambos elementos darían pie a una amplia acción educativa.

El primer paso de Vasconcelos fue combatir el analfabetismo y después modificar las orientaciones y métodos de la escuela primaria. Creó también la escuela de la pequeña industria, la escuela técnica, la escuela agrícola y la escuela rural. Ideó el proyecto “Maestro Misionero” para llevar la enseñanza a las regiones del país más alejadas de la civilización. Muchas de sus ideas fracasaron o no se llevaron a cabo, ya sea por el poco tiempo que tuvo para realizarlas o por la magnitud de sus proyectos. Durante el régimen de Calles, Vasconcelos tuvo que abandonar el Ministerio de Educación debido a algunos incidentes políticos en su contra.⁵

Si bien Vasconcelos fue reconocido y admirado por Ramos por la afanosa tarea de su “revolución educativa” es necesario tomar en consideración que Ramos distingue entre la intención y la realización. La intención, desde su punto de vista, fue admirable; la realización sólo pudo

⁵Jonatan Gamboa, *La revolución mexicana y sus políticas educativas*, en gamboajonatan.wordpress.com/2006/12/01/la-revolucion-mexicana-y-sus-politicas-educativas/

NOTAS

ser defectuosa por el poco tiempo con que se contó para realizarla. Samuel Ramos señala explícitamente que es su intención y propósito tratar los problemas de la educación en México haciendo una revisión crítica de los diversos sistemas que se han sucedido a partir de la reforma educativa de Vasconcelos.⁶

Vasconcelos concebía la educación como la fuerza motora de la sociedad, pero la unidad nacional sólo tenía un camino: la acción educativa por parte del nuevo Estado y la vía para lograr el verdadero mestizaje, la raza cósmica, la auténtica incorporación social a un proyecto nacional. Desde el punto de vista de Samuel Ramos, esto no logró realizarse al faltar continuidad en dichos propósitos.

Cuando Vasconcelos llevaba cuatro años de gestión interrumpió bruscamen- te su obra a causa de incidentes políticos que le obligaron a salir de la Secretaría [...] Dejó señalados los lineamientos esenciales, pero aún imprecisos los detalles. Señalaba los ideales de la educación mexicana, pero la tarea para realizarlos era un gran esfuerzo de improvisación.⁷

IV

Durante el período de Ortiz Rubio en 1931, en pleno Maximato (Calles), fue designada otra figura como Se-

⁶ Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 80.

⁷ *Ibid.*, p. 83.

cretario de Educación Pública, considerada por Ramos como singular en la historia de la educación en México: Narciso Bassols, quien tuvo como primera necesidad enfrentar la situación caótica que se vivía en todo el sector educativo. Impulsó la escuela rural y la escuela técnica, y tenía como intención central destruir los privilegios de la educación elitista para favorecer a los más necesitados. Por otro lado, cuando logró superar ciertas limitaciones administrativas y de infraestructura, pudo plantearse la orientación ideológica de la educación mexicana. Bassols no logró retomar los ideales y el espíritu educativo de Vasconcelos; esto, al entender de Ramos, redujo su batalla a la lucha antirreligiosa que se realizaba en el momento y toma forma en el campo educativo con la aparición de las persecuciones a las ideas religiosas al interior de las escuelas, hiriendo y agravando —considera Ramos— los sentimientos más sensibles y profundos del pueblo mexicano. Las acciones de Bassols no lograron avanzar en la urgente estructuración y consolidación de un proyecto pedagógico nacional.

El 11 de octubre de 1934, en su redacción definitiva y aprobada por el Senado, el primer párrafo del artículo tercero decía que la educación que imparta el Estado sería socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa, combatiría el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela orga-

nizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social. “El sistema de educación —señala Samuel Ramos— que debe regir en un país no puede elegirse abiertamente de acuerdo con ideas y gustos personales, como si el hombre fuera una materia dócil a cualquier forma de cultura”.⁸

Desde su perspectiva, Ramos rechazaba la educación socialista, ya que la contemplaba como un proyecto de implantación extranjera, absolutista y retrógrado:

¿Qué doctrina científica o filosófica es capaz de ofrecer tal concepción del universo? La ley pedía a la escuela mexicana lo que ninguna ley en el mundo se atrevería: enseñar la verdad absoluta. [...] La escuela socialista debe enseñar una concepción científica del universo, pero entonces ¿en qué se distingue la escuela socialista del positivismo?⁹

Estas argumentaciones sobre el carácter y los contenidos de la educación socialista conducen a Ramos a observar que está fundada en varios equívocos, teniendo como principal la confusión de la educación con la propaganda y la del maestro con el líder.

No creo que pueda llamarse “educación socialista” a la pura enseñanza

⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁹ *Ibid.*, p. 92.

del socialismo. En suma: no hay, no puede haber educación socialista, lo único que puede haber y es cosa muy distinta, es una política socialista en la educación. Esto le parece que muestra un síntoma que denuncia la honda crisis social y espiritual que sacude al mundo contemporáneo [...] Los movimientos de reforma en la educación no representan otra cosa que intentos frustrados para salir de la crisis. Lo único real en estos movimientos es la inquietud y la necesidad de una reforma que no deje las cosas como antes estaban.¹⁰

Ramos sostenía enérgicamente y, sin perder oportunidad de señalarlo, que si de algo estaba convencido era de que:

No nos salvaremos de la crisis con doctrinas importadas, con fórmulas hechas de antemano. Nos aguarda una tarea difícil, pero ineludible [...] sin preocuparse si nos llaman reaccionarios o revolucionarios [...] Lo importante es pensar objetivamente los problemas del país [...] Mientras vivamos del plagio y la imitación de lo extranjero estamos perdidos. [...] No debemos intentar ya resolver nuestros problemas de cultura y educación a ciegas, porque sería imperdonable reincidir en los mismos errores. Demos una prueba de madurez de pensamiento reconociendo honradamente nuestros fracasos

¹⁰ *Ibid.*, p. 94.

NOTAS

y convirtámoslos en normas de lo que no debemos hacer. De ellos depende la salvación de México.¹¹

En el párrafo anterior encontramos el diagnóstico de lo que Ramos pensaba sobre la realidad mexicana; con ello daba respuesta al conflicto que le abatió por largo tiempo: salir del complejo de inferioridad que consumía al pueblo mexicano y no le permitía darse un lugar propio. Abandonar, vía la educación, la débil conformación ontológica a la que se había visto obligado por las circunstancias y experiencias históricas.

V

Como podemos observar, ni el período de José Vasconcelos y su revolución educativa, ni el trabajo de Narciso Bassols resultaron mínimamente suficientes para los enormes propósitos y expectativas que se habían depositado en el ejercicio educativo. Tanto uno como otro tuvieron impedimentos y limitaciones para hacerse cargo de la tarea de dar al mexicano no sólo educación, sino imbricada en ella, la seguridad que necesitaba para dejar de sentir complejo de inferioridad que, para Ramos, es ontológico en el mexicano. Este aspecto será una de sus grandes preocupaciones y temas

¹¹ *Ibid.*, p. 95.

de filosofía antropológica, pues lo considera una losa que paraliza y niega al mexicano, quien no es inferior, pero así se siente y es lo que habría que resolver.

En síntesis, para Samuel Ramos ni la propuesta de Vasconcelos ni la de Bassols pudieron acercarse a comprender y resolver las necesidades educativas del México de la primera parte del siglo XX. La cuestión permanece sin ser resuelta, pero no ha dejado su carácter de necesidad. Ramos buscará en las profundidades de la psique mexicana el punto donde se rompe su seguridad. Su esperanza: alejarnos de nuestros demonios, que nos paralizan e impiden de la capacidad de acción.

Las propuestas educativas de Samuel Ramos surgen de la necesidad de fortalecer y liberar el espíritu del mexicano y ello sólo puede surgir de una concepción filosófica. Si bien su idea sobre de la cultura mexicana es psicologista, afortunadamente esta preocupación va tomando cuerpo en una propuesta propia de filosofía antropológica, tal como la sugerida por Max Scheler, en la que después de establecida y consolidada la modernidad, se pregunta cuál es el puesto del hombre en el cosmos. La respuesta es, en sí, un trayecto filosófico, una vía de pensamiento y reflexión que culmina

en lo que Ramos denomina *Nuevo Humanismo*.¹²

Entre la confusión de ideas en que hemos vivido en los últimos decenios de este siglo, se ha perdido la noción del *humanismo*. Ahora bien, si queremos dar satisfacción a esa voluntad nueva que se ha levantado, es preciso orientar la educación en un sentido humanista; el humanismo tiene una perenne actualidad, porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y creer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanistas que vienen del pasado.¹³

La educación, una vez conocidas las características culturales del mexicano y realizada una especie de terapia psicológica cultural, tendrá por fin eficacia, podrá otorgar resultados, haciendo del mexicano un ser capaz de encontrar su sitio en este mundo, sin tener que copiar ni imitar a las corrientes de pensamiento extranjeras que no tienen por qué

¹² Julieta Lizaola “Samuel Ramos y el nuevo humanismo”, *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, Segunda época, núm. 7, 2012, pp. 477-84.

¹³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre...*, *op. cit.*, p. 102.

responder a las necesidades de un pueblo con una historia propia y singular. “La educación debe concebirse como un esfuerzo de la vida misma que se defiende contra una civilización, la cual aparentemente prepara muy bien a los hombres para vivir, convirtiéndolos en autómatas perfectos, pero sin voluntad, ni inteligencia, ni sentimiento; es decir, sin alma”.¹⁴

Carmen Rovira afirma en sus estudios sobre Ramos:

En Ramos resurge una tradición humanista propia y original del pensamiento filosófico mexicano; esta tradición puede confirmarse en el seguimiento de la historia de las ideas filosóficas en México desde el siglo XVIII hasta nuestros días; dicha historia podemos encontrarla en los distintos momentos del discurso humanista mexicano coincidente con el contexto histórico en el que se da [...] El humanismo mexicano se ha caracterizado siempre por el respeto a la esencialidad del otro, por el interés de conocer al hombre como ser distinto a la simple naturaleza, por su proyección en la política y en la cultura. Éste es el humanismo que encontramos en Samuel Ramos, con su propia originalidad en su planteamiento. Ciertamente que Ramos quiso resolverlo e incluso fundamentarlo con categorías del pensamiento

¹⁴ *Ibid.* p. 89.

NOTAS

europeo, pero el planteamiento primario, esto es, el planteamiento del que parte Ramos es totalmente original y propio, lástima que nuestro filósofo no tuviera presentes los lineamientos y propuestas del humanismo mexicano del siglo XVIII y XIX, adaptables, en mucho, al siglo XX.¹⁵

Ramos logra mostrar las dificultades que recorría la definición de una política educativa en México, las discrepancias y controversias que surgían, fundamentalmente de diversas y diferentes concepciones de país. Desconfiaba de los intentos de hacer de un maestro, un apóstol de Vasconcelos; desconfiaba de la educación socialista, del positivismo y, en suma, para él lo más urgente era poder pensar como mexicanos, a partir de la vida y la realidad mexicana, de sus características propias, buscando insistentemente alejar el ejercicio educativo del influjo enfermizo de la imitación de lo extranjero.

Por otro lado, –en palabras de su discípulo Juan Hernández Luna– su prestigio como filósofo y maestro lo llevaron en 1945 a la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras, cargo que desempeñó hasta 1952. Durante esos 8 años, ofreció un ambiente de libertad académica que hizo posible la convivencia de las corrientes filosóficas más encontradas. Sin ser

¹⁵ Carmen Rovira, *Samuel Ramos ante la condición humana*, en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>

escolástico, neokantiano, marxista, historicista, ni existencialista, ofreció un ambiente que estimuló el desarrollo de todas esas corrientes filosóficas. Mientras estuvo al frente de la Dirección de FFyL ésta fue el refugio de los filósofos españoles y americanos desterrados de su patria. Sin hipérbolo puede decirse que nuestra facultad fue un oasis de la libertad del mundo. Mientras el nazismo ofrecía la camisa parda a Heidegger, mientras el fascismo perseguía a Benedetto Croce, mientras el bolchevismo condenaba a Bujarin y expatriaba a Trotsky, mientras el franquismo exiliaba a José Gaos, a García Bacca, y Joaquín Xirau, y mientras el peronismo exiliaba a Francisco Romero y Risieri Frondizi, la FFyL que dirigió Samuel Ramos abrió de par en par sus puertas y brindó al filósofo transterrado un refugio de libertad que le permitió continuar sus especulaciones. Ese mismo prestigio lo llevó a desempeñar en 1954 el cargo de Coordinador de Humanidades de la UNAM y a ser designado miembro en el Colegio Nacional.¹⁶

VI

Por último, cabe mencionar el interés que Samuel Ramos sostiene frente a las consecuencias de la modernidad

¹⁶ *Cfr.*, Juan Hernández Luna, “Presentación”, en Ramos, *Obras completas*, *op. cit.*

y el capitalismo en la vida espiritual de hombre contemporáneo. El panorama cultural, social y político que percibe, derivado de un debilitamiento espiritual en la civilización contemporánea, le lleva a considerar la urgencia de un nuevo humanismo, donde el pensamiento filosófico aparece como elemento fundamental. Cabría en estos momentos en que la SEP ha pretendido eliminar la enseñanza y práctica de la filosofía de la enseñanza media, recordar el pensamiento de Samuel Ramos:

En esta crisis mundial que parece envolver una cuestión de vida o muerte para la civilización, podría considerarse inoportuno e ineficaz la meditación y pensamiento [...] Sin embargo, tras de los acontecimientos reales actúan fuerzas invisibles, factores ideales que sólo con las armas del pensamiento se pueden combatir. La filosofía contemporánea ha buscado afanosamente el contacto con la realidad y su puesto en la lucha para servir a la vida del hombre y la civilización.¹⁷

En síntesis, la propuesta educativa, articulada filosóficamente por un nuevo humanismo, será la consideración —a mi juicio— más relevan-

te de las preocupaciones que Samuel Ramos elaboró sobre el conflicto cultural de México. Así, lejos de la vía educativa no existen posibilidades de salvación para el país; dicho de otra forma: es en la educación y en la difusión e implantación de un nuevo humanismo que el hombre en general, y el pueblo mexicano en particular, podrá encontrar nuevas posibilidades de sobrevivencia y desarrollo, alejándonos de la improvisación y de la inmediatez.

Con la más superficial inspección de nuestro contorno social observaremos que la vida mexicana, en todas partes, se ha orientado a la consecución de resultados inmediatos. Los programas de vida individual o social están calculados para el presente, o para el futuro más próximo. Poco importa que la realidad no responda satisfactoriamente a esta impaciencia del afán humano; al menos, la intención es ésa. Esta vida hace la impresión de una actividad irreflexiva, sin ninguna finalidad precisa, con todos los caracteres de la conducta instintiva. Los nuevos planes de educación nacional así como las vagas nociones sobre el significado de la cultura en que pretenden justificarse son el reflejo del estado colectivo.¹⁸

¹⁷ Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸ Ramos, *El perfil del hombre...*, *op. cit.*, p. 84.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Terry Eagleton, *Por qué Marx tenía razón*, 2011, Barcelona, Península, traducción de Albino Santos Mosquera, 256 pp.

RECEPCIÓN: 27 de junio de 2014.

ACEPTACIÓN: 7 de julio de 2014.

Caminando en Santiago de Chile por la comuna de Providencia, por la calle del mismo nombre en dirección a un café en donde había quedado de encontrarme con un amigo de la Universidad y de la vida, me tropecé con una librería de cuyo nombre no quiero acordarme. En una de sus vitrinas sobresalió a mis ojos un libro con un título que me resultó especialmente llamativo, otros lo podrían definir como provocador o nostálgico: *Por qué Marx tenía razón*. El nombre del autor no me decía nada y el título mucho, entré y pedí que me lo mostraran; vi el índice, prefacio, los capítulos del uno al diez, señalados en sus páginas correspondientes, la conclusión, notas e índice analítico. Junto con esto, otro elemento, si bien no decepcionante, sí desalentador: su precio, treinta y tres mil pesos chilenos, aproximadamente setenta dólares, cerca de mil pesos mexicanos. Haciendo honor a mi mujer, que decía que yo soy muy peligroso para la economía familiar en una librería y con tarjeta de crédito, lo compré. Era diciembre del 2012; se podrá decir que me he tomado mi tiempo para leerlo. Y es verdad, pero en mi caso no es raro. Soy desordenado en general y más como lector, leo simultáneamente varios libros y entre el 2012 y el 2014 he terminado algunos, entre ellos éste. Agregaré que, además de mi desorden, en mi concepto ésta es una obra desafiante, que uno tiene que leer y releer, polemizar, acordar, discordar; también asumir que podemos sacar distintas conclusiones sobre afirmaciones del autor y de Marx, y que podría ser posible que en la actualidad sea necesario repensar y poner en duda todo lo que Marx propuso, o suponemos que propuso, o interpretamos que afirmó en su tiempo. Pero como el propósito del autor

RESEÑAS

es demostrar que Marx tenía razón y sus críticos están equivocados, es un desafío para mí tratar de reseñar su planteamiento ya que, en general, creo tener una gran coincidencia con muchas de sus afirmaciones, aunque también algunas diferencias.

En los primeros cinco renglones del prefacio, Eagleton se pregunta por lo que será el núcleo de todo su planteamiento: “¿Y si todas las objeciones sobre Marx que se plantean habitualmente estuvieran equivocadas o, cuando menos aun sin ser desatinadas del todo, sí lo fueran en su mayor parte?” Dos suposiciones como éstas en las condiciones actuales en que la respetabilidad intelectual de Marx ha sido arrastrada por los suelos por todos aquellos que, conociendo o no su obra, son capaces de jurar que todo lo planteado por él se ha demostrado falso, equivocado o, en el mejor de los casos, como utopías irrealizables; que no responde a ninguna realidad, sino a supuestos, invenciones de un soñador, o a la perversidad de un resentido social que odiaba la clase social de la que era originario.

La sola hipótesis de que esta proposición de Eagleton pudiera ser posible me resulta espeluznante: ¿qué haríamos con tanto demolidor gratuito o interesado de la obra de Marx (Engels)? ¿Con los miles de sepultureros que han conducido el cadáver de Marx a cuanto panteón existe en el planeta, sin tanto drama, con aquellos que han concedido que el pensador socialista (comunista) del siglo XIX pudo haber tenido alguna validez en su tiempo, pero que en la actualidad, en el mejor de los casos es solo una pieza de museo? La verdad, siento que hay que tener valor para hacer una afirmación como ésta, y más todavía para intentar fundamentarla cuando todos o casi todos los expertos en temas políticos, económicos y sociales, sin duda descalificarían si se tomaran la molestia de leerlo.

Así, inicié mi lectura de este autor alejado de la prudencia y carente de autoestima (es posible que yo también lo sea). Quiero agregar que no he leído ni reseñas ni comentarios sobre esta obra: hice una rápida revisión en Internet, pero nada encontré —no voy a presumir de mi conocimiento en el uso de la red, pero tampoco es tanta la ignorancia—; seguramente existen, pero no tuve la suerte o la habilidad para encontrarlas. Imagino que más de algún sabio habrá puesto a este presumido hijo de la pérfida Albión en su sitio.

En el ya citado prefacio, el autor deja claro qué fechorías intenta cometer: “Me propongo exponer no la perfección de las ideas de Marx, sino su plausibilidad”; nos ofrece considerar además “las diez objeciones más convencionales formuladas contra el pensador alemán, sin ningún orden concreto

de importancia y trato de refutarlas una por una”. Para no aburrir a nadie he tratado de reducir al mínimo estas diez objeciones:

- 1° El marxismo está acabado, si tuvo alguna relevancia en su tiempo hoy todo es distinto: en las sociedades occidentales postindustriales con diferenciaciones sociales cada vez menores, el mundo ha cambiado para siempre y para mejor.
- 2° La gran distancia que existe entre el marxismo teórico y la brutalidad de su práctica puede resultar bueno para algunos académicos occidentales acomodados, que dan la libertad y la democracia por descontado, pero que para la inmensa mayoría de la sociedad han significado hambre, penurias, torturas, trabajos forzados. El socialismo significa ausencia de libertad, privación de bienes materiales, pues tal es la consecuencia irremediable de la abolición de los mercados.
- 3° El marxismo es determinismo. Hombres y mujeres son objetos de la historia, carecen de libertad e individualidad. Marx creía en la existencia de ciertas leyes de hierro de la historia que se manifiestan con fuerza inexorable que ninguna acción humana puede resistir.
- 4° El marxismo es un sueño utópico. En él todo será perfecto, todos seremos buenos, no habrá sufrimiento, ni violencia ni conflicto. Todo será armonía. Cándida visión del futuro.
- 5° El marxismo reduce todo a la economía. Todo lo valioso, el arte, la religión, la política, el derecho, la moral, etc., son entendidos como meros reflejos de la economía y la lucha de clases.
- 6° Marx era un materialista. No le interesaban los aspectos espirituales de la humanidad, despreciaba la religión y su moral; se regía por el principio simple de que los fines justificaban los medios. Por esto, sus seguidores (discípulos), basados en estas enseñanzas, han cometido atrocidades, como Stalin.
- 7° Nada hay más obsoleto en el marxismo que su tediosa obsesión por la clase. La clase obrera ha desaparecido. Vivimos en un mundo social donde la clase importa cada vez menos. El obrero revolucionario, como el malvado capitalista de sombrero de copa, no existen más que en la imaginación marxista.
- 8° Los marxistas abogan por la acción política violenta. Optan por el caos sangriento de la revolución: marxismo y democracia son conceptos antagónicos.

RESEÑAS

9° El marxismo cree en un Estado todopoderoso: así lo muestran las sociedades que lo han puesto en práctica.

10° El marxismo hoy no tiene un lugar en la historia: todos los movimientos sociales importantes se sustentan en principios diferentes.

La primera “ocurrencia” es que no es fácil ser marxista; esta forma de entender el mundo puede ser cuestionada desde los más diversos puntos de vista. De esto no son culpables sus detractores, sino tanto Marx como Engels y, por supuesto, todos aquellos que se han atrevido a definirse como marxistas. No cualquiera puede proveerse de tanta cantidad de elementos para construir un sistema que trate de explicar tan variada cantidad de situaciones históricas, económicas, políticas, ideológicas. Engels, a su vez, hace responsable de esta desmesura al espíritu del siglo XVIII, que acometió contra toda manera de pensar vigente en ese momento: “Los grandes hombres que en Francia iluminaron las cabezas para la revolución en puerta obraron ellos mismos de un modo sumamente revolucionario. No reconocieron ninguna autoridad externa, del tipo que fuera. Lo sometieron todo a la crítica más despiadada: religión, concepción de la naturaleza, sociedad, orden estatal; todo tenía que justificar su existencia ante el tribunal de la razón, o renunciar a esa existencia. El entendimiento que piensa se aplicó como única escala de todo”.¹

192 | Tampoco es fácil criticar con sustento a autores que dejan en claro que es imposible establecer de manera definitiva ningún sistema que explique de una vez y para siempre “las conexiones del mundo físico, espiritual e histórico”.² Los seres humanos tenemos que aventurarnos a realizar una empresa que, por principio, es imposible pero necesaria. “Los hombres se encuentran, pues, situados ante una contradicción: reconocer, por una parte, el sistema del mundo de un modo completo en su conexión de conjunto, y, por otra, no poder resolver jamás esa tarea completamente, tanto por su propia naturaleza humana cuanto por la naturaleza del sistema del mundo”.³ Decir que la pretensión de Marx (Engels) era responder a cualquier tema divino o humano es falso; establecer que el futuro será de una manera y no de otra resulta no sólo falso, sino también un insulto a la inteligencia. La defensa del marxismo de Marx que pretende Eagleton no parte de la devoción del creyente, sino de “mis propias dudas acerca de algunas de las ideas marxianas”.

¹ Friedrich Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring. Anti-Dühring*, 1968, México, Grijalbo, p.17.

² *Ibid.*, p. 38.

³ *Ibidem.*

La idea en esta reseña no es ir objeción por objeción, ni tampoco por cada una de las aclaraciones y dudas planteadas por Eagleton, pero sí de aquello que pienso valioso para abrir el apetito de sus probables lectores. Este libro bien documentado se apoya, además, en el buen sentido del humor británico. Parece insólito que se esté produciendo una especie de resurrección de Marx como intelectual válido para explicar nuestra realidad actual. Esto tiene que ver también con la primera objeción a que hace referencia el autor sobre que “el marxismo está acabado”. El autor responde sin ambages que ojalá fuera así, ya que eso significaría que las causas del origen del pensamiento de Marx habrían desaparecido y no tendríamos que enfrentarnos con las terribles lacras de la sociedad decimonónica, en donde el capitalismo empezaba a consolidarse como modo de producción y, lo más terrible, como forma de vida miserable para la inmensa mayoría de la población del mundo, ya que este modelo de producción cumplió su destino de no dejar un centímetro de planeta fuera de su dominio. Consecuente con este deseo, el autor utiliza la metáfora de que los marxistas son como los médicos cuya tendencia es (o debiera ser) eliminar la fuente misma de su trabajo; en esencia, dice que el marxismo es una empresa estrictamente provisional; su propósito es superar las condiciones creadas por el capitalismo, de apropiación de los bienes comunes debida a una propiedad privada que se enfoca sólo en el lucro, a diferencia de lo que plantea John Locke en *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*. Por lo cual, podemos decir que el problema no es Marx; si el liberalismo, u otra tendencia política, tuviera el propósito o hubiera logrado terminar con la lucha de clases, la explotación del hombre por el hombre, y organizar la sociedad de manera democrática, levantaríamos con orgullo esas banderas y encaminaríamos nuestros esfuerzos a tareas más dignas y elevadas. Pero en más de doscientos años, ni ha sido el propósito ni hemos logrado superar nuestras peores lacras.

A diferencia de aquellos que afirman con certeza absoluta que el marxismo es una nueva fe, o que tiene todos los elementos de una religión, Eagleton sostiene que los marxistas lo único que desean es dejar de ser marxistas: no es una manera de interpretar y cambiar el mundo para la eternidad. Tendrá la vigencia que tenga este sistema de dominación; una vez que haya desaparecido, también lo hará el marxismo. Dicho de otra manera, cuando la sociedad se libere de las imposiciones del modelo capitalista de producción, de la división del trabajo, de la propiedad privada de los medios de producción, del Estado de la clase dominante y de las diversas formas bajo las cuales ha

RESEÑAS

mutado el sistema dominante: mercantil, agrario, industrial, financiero, monopolístico etc., entonces no se necesitará del marxismo para denunciar y combatir tales injusticias. Marx no predijo en ninguna parte de su obra el fin de la historia, sino al contrario, su inicio; así lo sostiene con claridad en el *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* de 1859: “Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana”.⁴ Así iniciaría la verdadera historia de la humanidad, pero bajo condiciones absolutamente distintas, como lo sostiene en *La crítica del programa de Gotha*: “En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!”⁵

¿Surgirán otros problemas? Probablemente. ¿Habrán injusticias? ¡Seguramente! ¿Cuáles serán estos problemas e injusticias? Puedo imaginarme algunos, simples y elementales, otros más complejos y sofisticados. Temo que deseos insatisfechos, amores no correspondidos, celos, envidias y todo aquello que hoy nos perturba y nos hace sentir insatisfechos seguirán estando presentes, y mucho más. Mientras seamos seres humanos nos preguntaremos por las cuestiones fundamentales, Dios y la fe, la bondad o la maldad, la generosidad o el egoísmo, la libertad y la esclavitud.

El pensamiento de Marx no pretende ser una filosofía total. “Por lo tanto no responde por los actos privados y públicos en general, que son incumbencia de las relaciones entre individuos y que discrepan o coinciden según su real saber y entender”. Dice Eagleton que si dos personas riñen o discuten por lo que sea, no tenemos por qué remitir este incidente a la lucha de clases. “La lucha de clases no puede abarcarlo todo”. Pero es claro que Marx plantea que, para entender la sociedad, tenemos que tener en cuenta que su característica es la división, no la unidad, y que esta división tiene su origen en los intereses diversos: “la sociedad está formada de intereses mutuamente

⁴ Carlos Marx y Federico Engels, *Obras completas*, Tomo I, 1955, Moscú, Editorial Progreso, p. 344.

⁵ Marx y Engels, *Obras completas*, t. II, 1955, Moscú, Editorial Progreso, p. 16.

incompatibles”. No hay Estado ni sistema político que pueda borrar estas diferencias, seamos conscientes de ellas o no; ninguna ilusión sobre la unidad del género humano o del interés general de un contrato social, o de la seguridad de la vida o la propiedad, impedirá que la sociedad entre en conflicto hasta que resuelva esas diferencias; mientras sigan subsistiendo, se requerirá de la violencia —y de su monopolio por la clase dominante— para mantener su legitimidad.

Marx no era partidario del Estado ni su defensor. Para él, es siempre un instrumento de violencia de la clase dominante. En la sociedad burguesa, el Estado se encuentra al servicio de esa clase; el Estado nunca es imparcial: puede ser mediador o jugar a favor de una u otra opción dentro de la misma clase dominante, pero jamás en contra de ella. Por esto, es iluso pensar que sea neutral o que no reprima a aquellos que amenazan o puedan amenazar los intereses que representa.

¿Quiere decir esto que Marx proponía su supresión? Dice Eagleton que no: “Lo que Marx espera ver desaparecer es el Estado en su faceta de instrumento de violencia [...] El Estado que Marx aprobaba era el del gobierno de los ciudadanos sobre sí mismos, y no el de una minoría sobre una mayoría [...] El Estado según Marx, se ha apartado de la sociedad civil hasta el punto de que, entre ambos, existe una contradicción manifiesta. Por ejemplo, como ciudadanos de este Estado, somos iguales en abstracto, y, sin embargo, no hemos dejado de ser extraordinariamente desiguales en nuestra existencia social diaria.” El gran tema con los anarquistas será el de la abolición del Estado; esto Marx lo considera una posición infantil, voluntarista: el Estado no puede ser suprimido por decreto; será en esta polémica que surgirá el concepto de “dictadura del proletariado”.

En la sociedad burguesa, el Estado y la sociedad son entidades opuestas; se trata de establecer unas condiciones absolutamente nuevas, inéditas en la existencia humana: que el Estado esté, realmente y en la práctica, al servicio de la sociedad, subordinado a ella. “El socialismo es la culminación de la democracia, no su negación”; esta referencia de Eagleton está presente en Marx en época tan temprana como en el *Manifiesto* y será referencia continua a lo largo de toda su obra.

Un par de apuntes finales. ¿Cuál será la clase que hoy se pueda encargar de llevar a cabo esta tarea? En los tiempos de Marx resultaba claro que era la clase obrera, que no tenía nada que perder, excepto sus cadenas; en estos tiempos no queda tan claro como en el siglo XIX. La clase obrera, como fuerza única consciente y liberadora de todas las clases explotadas, aparece en estos momentos como una opción limitada. Parece que la noción de clase trabajadora, que también emplea Marx, es más adecuada para integrar la idea y las tareas

RESEÑAS

que proponía y que se encuentran destacadas a lo largo de toda la obra de Eagleton, pues tienen que ver con la acción humana orientada a alcanzar su libertad. Dicho en palabras de Marx, pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad, alcanzar su pleno desarrollo material y espiritual, entendiendo como lo señala Eagleton, que los materialistas no niegan el espíritu, sino que recuerdan que la realización del espíritu precisa de ciertas condiciones materiales. Dichas condiciones no garantizan nuestra satisfacción espiritual, pero ésta no puede tener lugar sin aquélla.

Por último, ¿es Marx un personaje conocido, del cual podamos tener certeza para calificarlo de tal o cual manera, como un monstruo sin sentimientos movido por su resentimiento o como el creador de una ideología perversa que engendró tiranos como Stalin? Nadie puede ser responsable de los crímenes que se cometan en su nombre; tenemos ejemplos de sobra a lo largo de la historia. Tampoco Marx. Lo muestran, por ejemplo, unas líneas que encontré al revisar algunas viejas lecturas para escribir estas palabras, una referencia de Franz Mehring, en la biografía que escribió de Marx en 1918, a cien años de su nacimiento; en el apartado titulado “Familia y amigos” da cuenta de una carta dirigida a Lassalle, en agradecimiento del pésame por la muerte de su hijo Edgar (el viernes santo del año 1855). Marx escribía el 28 de julio: “Dice Bacon que el hombre verdaderamente grande tiene tantos lazos que le atan a la naturaleza y al mundo, tantos objetos que solicitan su interés, que puede fácilmente perder uno sin dolor. Yo no me cuento entre esos hombres grandes. La muerte de mi hijo me ha sacudido el corazón y el cerebro, y sigo sintiendo la pérdida tan vivamente como si hubiera ocurrido ayer mismo. Mi pobre mujer está también destrozada”.⁶

¿Cómo será el mundo del futuro? ¿Cómo imaginó Marx que sería el mundo del futuro? No lo tengo claro, pero creo que se puede afirmar que no será como lo pensó él, ni como lo pueda pensar cualquiera persona. Pero se parecerá en algo, seguramente, a lo que hemos soñado todos los que nos hemos permitido el lujo de soñar.

PATRICIO SEPÚLVEDA ORTIZ

Departamento Académico de Estudios Generales,
Instituto Tecnológico Autónomo de México

⁶Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, 1967, Barcelona, Grijalbo, p.258.

Tom Koch, *Thieves of virtue. When Bioethics Stole Medicine*, 2012, Cambridge (MA), The MIT Press, 350 pp.

RECEPCIÓN: 20 de junio de 2014.

ACEPTACIÓN: 4 de julio de 2014.

Leyendo este novedoso volumen salido de las prensas del Instituto Tecnológico de Massachusetts se encuentra uno en esos raros pero venturosos momentos en donde confluyen la reflexión académica y una serie de observaciones de carácter laboral oportunas, pertinentes y coherentemente hilvanadas que brindan una refrescante y luminosa pausa a quienes nos hemos dedicado a la Medicina y dentro de ella a la Ética médica y, por ende, a la Bioética. Con una notable peculiaridad de la que me congratulo con el autor y que reservo para el final de este pequeño trabajo.

Antes de comenzar es necesario saber que se trata de la obra de un médico ya entrado en años. Es geriatra clínico, profesor y con labor asistencial en hospitales de Estados Unidos y Canadá. En el gremio los vemos como lo que son: leones maduros, ya curtidos, en quienes es posible apoyarse frente a dilemas que nos dejan perplejos: en cualquier sentido que se obre, el desenlace será trágico. Por sus tesis, Tom Koch es de esos doctores severos de los que uno prefiere alejarse si no tiene algo serio qué consultar, pues conocen a cabalidad el precio del tiempo. Son espíritus preciosos e insustituibles eslabones de una sabiduría milenaria y un sentido común categórico. Su escrito lo constata al describir con precisión cómo son y cómo trabajan los comités de bioética hospitalaria, y al referirse a la paciencia necesaria si se pertenece a uno de ellos, indispensable para la serenidad y la vocación de enseñante frente a otros autodenominados “colegas” del comité, que ni son médicos ni tienen idea, en la mayoría de los casos ahí discutidos, de lo que estamos tratando: el padecer de nuestros pacientes. Inicialmente fueron vistos como una buena opción, pero Koch prueba que luego fueron ellos los que se creyeron necesarios y, al final, indispensables, cuando no es así. Es cierto, sus aportacio-

RESEÑAS

nes en veces son valiosas pues nos ayudan a ver otros ángulos del asunto; algunos cuentan con más tiempo para reflexionar ciertos problemas filosóficos, consultar fuentes y visitar bibliotecas. Esto les permite compartimos contribuciones importantes para algún caso determinado y enriquecer así la memoria del equipo de salud en el futuro para otros, en el campo de su especialidad, sea el trabajo social, el derecho, la psicología, sea la antropología y, sobre todo, la filosofía moral.

El libro sintetiza magistralmente en su título, su valor y su tesis central. En un español coloquial hablado entre médicos mexicanos contemporáneos se podría plantear así el sentido de la obra: “*¿Desde cuándo una sarta de filósofos, antropólogos o abogados nos vienen a decir qué debemos hacer, decir o decidir los médicos, en circunstancias enteramente clínicas o quirúrgicas, personalísimas con nuestros pacientes y que van contra reloj?*” Y sopeso el término “sarta” pues, a lo largo de sus diez capítulos, el tenor de la obra es de dura crítica, inflexible y veraz, cuajada de ejemplos con nombres y apellidos y, cuando lo requiere, de cifras puntuales, desde un par de unidades de alta especialidad hasta miles de millones de dólares, contra quienes han buscado —y logrado en ocasiones— cambiar el centro indiscutible e inmemorial de la Medicina: el bienestar del paciente, y trasladarlo al flamante, disfrazado y prostituido núcleo actual: el deseo del mejor postor. Ya no es la arena donde los estudiantes, recorriendo todo el día los pasillos y las salas hospitalarias, aprendíamos en cada segundo, en cada comentario y en cada olvido, lecciones de vida. Nuestros maestros se batían a muerte por curar, aliviar, por esperar y, desde luego, por salvar vidas, llevándonos de la mano e infundiéndonos, enérgicos, la confianza necesaria para ver la seriedad de nuestra profesión. Era transmitirnos lo original y vigente de la moral hipocrática. Koch cita a dos ilustres médicos y sus trabajos para mostrar que, pese al paso del tiempo, esto se puede lograr cabalmente: Osler y Virchow. La bioética busca otra cosa, al menos en la medicina anglosajona. Para algunos es una sala de subastas. Y el Estado también juega, así que entre menos gaste, mejor.

El autor nos introduce al tema recordándonos cuándo y por qué apareció esta “demidisciplina”, como la llama Albert Jonsen, en el sentido de ser un conjunto de opiniones serias o tesis filosóficas debidamente bien fundadas en la verdad ontológica del acto médico y que se nos ofrecería a los clínicos como una ayuda para la resolución de dilemas planteados por nuevas tecnologías. Sin embargo, Koch demuestra cómo la bioética poco a poco se fue alejando de este propósito y ha terminado en una estructura de poder para ahorrar y ganar más

dinero para unos cuantos y abandonar a aquellos cuya pobreza les impide ser tratados por este nuevo estilo de Medicina. Sin el menor empacho denomina este tiempo como la era “Reaganomics” y la ubica en 1987; su principal motor fue un brutal giro en la idea de todo estadounidense respecto al sistema sanitario: ha llegado la era de la escasez de recursos para afrontar los problemas de salud. Fue el primero de cuatro dogmas falsísimos para suplantar los principios hipocráticos relativos al beneficio del paciente. Es obligado citar en esta reseña un ejemplo palmario de esto: se lee cómo un médico en Chicago, Harry Haiselden, a principios del siglo XX se rehusaba a tratar niños “defectuosos” por considerarlo tiempo perdido y apoyando la eugenesia que, según Koch, los Estados Unidos promovieron por todo el mundo. Aúna el caso del juez Oliver Wendell Holmes, de la Suprema Corte de Justicia, quien en 1927 falló en favor de la esterilización forzada de una mujer blanca con debilidad mental, argumentando que la sociedad tiene el derecho de eliminar a quienes puedan portar deficiencias incurables. Koch parangona lo anterior con el trabajo en pro de la eugenesia y eutanasia del régimen nazi, hecho por Karl Binding, profesor de Derecho y Filosofía del Reich y del psiquiatra Alfred Hoche, cuya obra *Permitting the Destruction of Unworthy Life* suena benigna y considerada, si se compara con las argumentaciones del juez Wendell Holmes.

Tom Koch invita al lector a que siga un camino donde se revelan las intenciones *neoliberales* (*sic*) de los primeros centros de bioética de los Estados Unidos, como el Hastings Center en Nueva York, dirigido de 1969 a 1996 por Daniel Callahan, quien, bajo el sofisma de la escasez de recursos, sostuvo que debían suspenderse ciertas ayudas a todos los individuos a partir de cierta edad, para destinar más recursos a las nuevas generaciones. Además, sostiene hasta la fecha la idea de dar cuidados paliativos, en vez de curativos, a quienes ya no pueden ser útiles: “sacrificar las necesidades presentes en beneficio de bienes futuros”. El segundo y tercero de estos falaces dogmas fueron propuestos por filósofos del Centro Kennedy de la Universidad de Georgetown: ir desplazando por dos vertientes los núcleos de la relación médico paciente; el primero fue toda la campaña de Beauchamps y Childress, quienes en su obra *Principles of Bioethics* (1989) fundaron el “principialismo”, que fue repetido y aplaudido miles de veces en todos los foros internacionales, sobre todo por quienes no eran médicos. Se reducían a cuatro los valores de la ética médica: autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia. Cambiaron el antiguo precepto hipocrático de cuidar al paciente por respetar su autonomía. Así, los médicos debemos respetar la autonomía del paciente, no al paciente. Claro, ni Beauchamps ni Childress son médicos. Koch señala

RESEÑAS

que, con un poco de Kant libérrimamente interpretado, se consolidaba dicha tesis; esto ahorraría millones de dólares en pacientes con problemas neurológicos. A mediados de los años noventa, sólo en los Estados Unidos se encontró que, del 15 al 34% de los pacientes inconscientes o en coma, habían sido mal diagnosticados, y se dejaron como “estado vegetativo persistente”. A muchos se les abandonó y no faltaron los pacientes que, sin poder expresarse, fueron “desconectados”, estando plenamente conscientes pese a su total inmovilidad, posiblemente reversible. Peor aún, hubo casos como el de la profesora de Neuroanatomía de Harvard, Jill Bolt Taylor, quien sufrió una hemorragia cerebral masiva que la dejó clínicamente inconsciente y con RMN que mostraba daño del hemisferio cerebral izquierdo, es decir, donde se alojan el habla, el movimiento del hemicuerpo derecho y otras funciones superiores. Tras años de rehabilitación de un cuerpo que no respondía, se recuperó casi totalmente y en 2006 escribió un libro donde detalló cómo su autoconsciencia no sólo no se perdió, sino que aumentó. En cambio, Koch cita el clásico caso de una joven de 16 años, Nancy Cruzan, quien tras un accidente en 1983 quedó inconsciente y se le mantenía en la llamada vida vegetal; sus familiares pelearon en la Corte el derecho de suspender estas ayudas, bajo el supuesto de que “ella lo hubiera querido así”: fue desconectada el 26 de diciembre de 1990. Un año más tarde su padre se suicidó.

A los “principios” se sumarían las conclusiones del famoso *Reporte Belmont*, así llamado por haber congregado a un grupo multidisciplinario de científicos en el salón Belmont del Centro Elkrige, para rediseñar las guías éticamente adecuadas de la investigación en humanos; esto, tras la nota de la revista *Rolling Stone* (1976), donde se reveló cómo usaron las células de un tumor extraído a una paciente negra, Henrietta Lack, sin su autorización, y cómo continuaban ganando grandes ganancias al cultivarlas y comercializarlas con el nombre de células HeLa. Aquí, el Consejo Belmont y demás bioeticistas facilitaron las cosas al substituir el nombre de pacientes por el de “sujetos de investigación”, independientemente si estuvieran enfermos o no, hospitalizados o no. Este tercer dogma facilitaría en el futuro —de hecho lo hace actualmente— la investigación y el desarrollo de nuevos fármacos o nuevas terapias: la *autonomía como sujeto de investigación* para firmar el consentimiento informado (el cual puede firmar otra persona si el sujeto no lo puede hacer, como son los menores, los incapaces, etc.), y *el principio de justicia social* del sujeto en quien se investiga, pues seguramente éste se verá beneficiado con los avances. No obstante, el autor plantea tres ejemplos que nos demuestran las fallas de los comités de bioética: en 1999, un joven de 19 años muere al admi-

nistrársele un medicamento experimental para tratar un raro problema hepático del cual adolecía; en el 2000, una comisión del Senado de los Estados Unidos comprobó que en los últimos siete años sólo se habían reportado 39 de las 691 reacciones adversas, incluyendo muertes, registradas en los Institutos Nacionales de Salud; en 2002, una sana y joven voluntaria fallece mientras se probaba un medicamento contra el asma.

Kock cuestiona también qué hacer con terapias costosas, como la cura para una enfermedad cancerosa en niños, llamada leucemia crónica mielógena (LCM) que durante años fue mortal; los equipos de salud se veían impotentes frente a ella. Por fin, tras años de investigaciones se obtuvo el medicamento que la curaba, el Gleevec; sin embargo, el costo del tratamiento en 2010 alcanzaba los cien mil dólares anuales, dependiendo de la dosis, la ubicación del paciente y de su seguro médico; en Ontario, Canadá, el costo fluctuaba, en cambio, entre doce mil quinientos y treinta y dos mil dólares canadienses. Lógicamente, las compañías de seguros preferían tratamientos menos caros, aunque costara la vida de sus pacientes. Koch es lapidario: ¿Por qué ante estos dilemas los miembros de los comités de ética, los autores de los *Principios* o del *Reporte Belmont* no dicen nada? ¿Por qué no defienden *caninamente* (*sic*) los precios más bajos y el mejor tratamiento en sus reuniones de comité?

Por último, el autor nos presenta un espléndido diálogo en un escenario real, universitario, histórico —Princeton, 2003— que muchos en la bioética quisieron estestiguar: un filósofo hedonista y defensor del derecho de los animales, a quien le repugna el sufrimiento humano y quien considera que existen vidas humanas indignas de ser vividas, que deben ser llevadas a su cancelación, como lo declaraba Peter Singer frente a una abogada y autora de varios libros, Harriet McBride Johnson, quien padece una distrofia muscular congénita que la mantuvo en una silla de ruedas desde su infancia, totalmente dependiente en muchos aspectos de su vida diaria, como el aseo, transportación, ejercicios especiales, etc. Esta mujer, después de escuchar las argumentaciones de Singer, con calma y alegre le respondió que entendía sus puntos de vista, pero que no los compartía, pues para ella la vida ha estado llena de retos al lado de testimonios de mucho esfuerzo y cariño. McBride Johnson murió recientemente, pero dejó en claro que las verdades de la ética hipocrática siguen vigentes. Eso involucra mucho estudio y vivir compenetrado en la sociedad donde uno es agente y autoridad moral y de salud; eso permite vigilar y trabajar por el bien del enfermo. Esta confrontación de actitudes le da al autor materia para los últimos cuatro capítulos, pues se abordan el diagnóstico prenatal y el síndrome de Down, y cómo ahora éste ya no es

RESEÑAS

motivo de interrupción del embarazo en países desarrollados (Koch mismo es miembro de la Sociedad Canadiense de Síndrome de Down y cita uno de tantos casos en que estas personas viven ordinariamente); asimismo, plantea los beneficios del paternalismo hipocrático bien entendido.

Antes de concluir deseo alertar sobre un punto que no deja de llamar la atención: este libro resume con claridad los tópicos torales de la bioética y sus soluciones, cuando las hay, mucho mejor que un sinfín de tratados, manuales, guías, cuadernos, compendios y demás, incluso obras especializadas en un solo tema, por ejemplo en aborto o eutanasia, publicados en los últimos 30 años. Lo sorprendente es que pertenece a una colección de obras similares producidas por un instituto tecnológico, no por instituciones médicas o filosóficas. Eso debe llamarnos a reflexionar a muchos de los que hemos estado trabajando en este campo.

Cuando uno expone todo esto a los demás, algunos se asombran, otros se muestran curiosos y no falta quien confronte, pero es raro el indiferente. En 1998 tuve el privilegio de fundar la primera materia optativa de bioética en el ITAM (*Bioética y Sociedad*). Pensé que sería efímera y poco frecuentada, pero si se expone esta materia con toda su historia (desde las condenas de Pío XI a los crímenes nazis hasta la nanoterapia) y como una plataforma preventiva ante posibles desviaciones en la Medicina y en uno mismo, evitando tiranizar las relaciones ontológicas entre pares, es capaz de llenar aulas enteras, como gratamente me sucedió a lo largo de 16 semestres. Ese trabajo en el ITAM, una institución educativa tan laica como el mismo Tom Koch, es el que me dio los elementos para congratularme con el autor, profesor universitario, y pensar que no pocos colegas y alumnos coincidimos con muchas de sus ideas, las cuales hemos discutido ampliamente, en otras realidades, en favor suyo y del sentido común, convencidos de que una bioética ajena al beneficio directo del paciente será una “semidisciplina” estéril, muy solitaria y a la cual le quedará muy grande su etimología.

JOSÉ GENINA CERVANTES

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina,
Facultad de Medicina, UNAM

Alessandro Baricco, *Tres veces al amanecer*, 2013, México, Anagrama (Panorama de narrativas), traducción de Xavier González Rovira, 100 pp.

RECEPCIÓN: 23 de junio de 2014.

ACEPTACIÓN: 4 de julio de 2014.

*Quien ha visto la verdad permanecerá
para siempre inconsolable.
Y verdaderamente salvado sólo
lo está quien nunca ha estado en peligro.*

Baricco, *Océano mar*¹

Las más grandes victorias literarias de Alessandro Baricco se han dado, en buena medida, gracias a la excelsa construcción de sus personajes; como señala la señora del fular impermeable al despedirse del *alter ego* de Baricco en *Mr. Gwyn*: “no todo el mundo es capaz de entrar en la cabeza de la gente como usted sabe hacer”. Esta señora del fular impermeable, otro entrañable personaje de Baricco, cuando dice ‘gente’, está hablando de personajes.

Es más: de Baricco, más que las historias, quedan los personajes. Incluso apostaría: en la memoria de quienes hemos leído sus libros, antes que las historias, aparecen ellos: Hervé Joncour, de *Seda*; Elisewin y Adams de *Océano mar*; Gould y Shatzy Shell de *City*; Jasper Gwyn de *Mr. Gwyn*. Y, más aún, los personajes ‘secundarios’ que son, precisamente, esenciales: Baldabiou con su Pernod y Hélène con su voz bellísima (*Seda*); las cartas sin destinatario de Bartleboom, los salmos del Padre Pluche, la belleza de Ann Deveria, los cuadros en que Plasson pintaba el mar con el mar (*Océano mar*); Diesel, el gigante, Poomerang el mudo y el profesor Mondrian Kilroy (*City*); Tom Bruce Shepperd el editor, la señora del fular impermeable y el maestro de Camden Town, artista de bombillas eléctricas (*Mr. Gwyn*).

¹ Alessandro Baricco, *Océano Mar*, 1994, Barcelona, Anagrama, p. 129.

RESEÑAS

Todos entrañables, tanto que es fácil enumerarlos de memoria. Y, si alguno es más principal que otro, solamente es por un papel preponderante dentro de la construcción dramática de la historia. Baricco dedica tanto tiempo a la configuración de sus personajes que él mismo, después de escribirlos, acaba extrañándolos.

Podría decirse que en Baricco, hasta antes de *Tres veces al amanecer*, la fórmula o estilo había sido esa: tomar a personajes aparentemente convencionales y hacer *zoom* a una vida engañosamente ordinaria para, por medio de narraciones poéticas, desvelar lo extraordinario que puede haber en quienes observan “su propio destino del modo en que la mayoría suele observar un día de lluvia” (*Seda*) y que, de pronto, colocados por la mano de su autor en situaciones límite, encuentran la posibilidad de volverse mágicos, entrañables. O, en palabras del mismo Baricco: inconsolables.

Y bellos.

En fin, sea lo que quieras, con tal de que sea uno y simple.

Horacio, *Arte poética*, 21.

204

Tres veces al amanecer comienza con una nota en la que su autor advierte que se trata de una “leve y lejana secuela a *Mr. Gwyn*”. No obstante —avisa— es un libro autónomo que en nada depende del anterior para su lectura. Luego, una dedicatoria que sólo entenderán quienes leyeron *Mr. Gwyn* y, a continuación, una especie de prólogo que ya da pistas sobre el nuevo experimento de Baricco: “dos personajes que se encuentran tres veces, aunque cada una de ellas es la única, y la primera, y la última”. Esto es posible porque habitan un Tiempo anómalo que es inútil buscar en la vida cotidiana y que, en este caso, queda establecido por las narraciones.

Como quien hubiera leído el *Arte poética* de Horacio, o se hubiera identificado con el hastío de Jasper Gwyn por todos los elementos accesorios que rodean a un escritor que se convierte en figura pública, o simplemente como un escritor multiforme de este siglo que escribe desde un nuevo paisaje, Baricco intenta en *Tres veces al amanecer* reinventar su propio estilo y, por mucho que pudiera doler a sus lectores aficionados, abandonar la fórmula que, empezando con *Seda*, ha llevado sus libros a las cumbres editoriales de Europa.

Todo lo contrario de los contagiosos e inolvidables ‘Gould’, ‘Hervé Joncour’, ‘Bartleboom’, ‘Shatzy’, ‘Elisewin’, ‘Ultimo’, ‘Novecento’, ‘Plasson’,

en *Tres veces al amanecer* los personajes no tienen nombre: en el primero de los tres relatos que componen el libro, todo el tiempo se habla de “la mujer” y “el hombre”. Hasta el final de la primera historia se desliza al lector, por aparente accidente, el primer nombre, el de “el hombre”: Malcolm Webster.

Son tres historias que pueden ser independientes una de otra. Comparten, sin embargo, como advierte Baricco, dos personajes: un hombre y una mujer. Se encuentran en tres momentos (tres relatos) de un tiempo que el autor llama ‘anómalo’ porque en el primer momento el hombre y la mujer son adultos de edades semejantes; en el segundo, la mujer es una adolescente y el hombre un anciano; en el tercer momento, el hombre es un niño y la mujer es de edad madura. Los encuentros son siempre en el vestíbulo de un hotel y, siempre, al alba: contrario a lo previsible, “no es una cuestión de horas, es una cuestión de luces” (p. 59).

La innovación radica en el hilo que hilvana el entramado de las tres historias. Es distinto del conocido modelo narrativo implantado en el cine por Kieślowski y emulado por González Iñárritu. Es, desde luego, más fino. Y diferente. Lo logra gracias a la mencionada *anomalía* temporal que posibilita esos encuentros entre personajes, como si se tratara de reencarnaciones.

Baricco ha dicho que los seres humanos repetimos siempre los mismos ‘gestos’ cada que pasamos a un paisaje nuevo o cada vez que, en sus palabras, mutamos; de otro modo se diría que, en momentos de crisis (momentos en que es preciso decidir, según la definición clásica de crisis), los seres humanos rehacemos, como niños, esos gestos que llevamos en el código genético: la guerra, la separación de las personas que amamos, la muerte, los hijos, la nostalgia, la rabia. Homero hizo inmortales dos de esos gestos: la guerra (*Ilíada*) y el viaje regreso a casa (*Odisea*). En *Tres veces al amanecer* es el turno de Baricco para rehacer la *nostalgia* (o “dolor por el regreso”): reconstruir una casa que el fuego devoró, y que sea mucho más que cuatro paredes y una cama (primer relato); huir de casa (segundo relato); y, por fin, volver a casa (tercer relato). Señala también algo como la imposibilidad de cambiar: “hay que ir con cuidado, cuando uno es joven, porque la luz en que se habita de joven será la luz en la que se va a vivir para siempre” (p. 55).

En uno de los guiños que le gustan al italiano y que también está en *Tres veces al amanecer*, los personajes están en peligro. En el primer relato, la mujer *salva* al hombre; en el segundo relato, el hombre *salva* a la mujer; en el tercero, *salvos*, van los dos a casa. El tiempo en el que habitan —otra vez—

RESEÑAS

es *anómalo* porque posibilita la redención del personaje con el otro que, en la historia anterior, lo había *salvado*.

Ese tiempo irregular hace que el libro sea perfecto. He ahí el hilado fino: para el último relato, donde todas las pistas que Baricco delicadamente fue deslizándose se cierran y se consuma el regreso a casa, es necesario que los personajes tengan nombre ya: ella es Pearson y él es Malcolm. Viajan en un viejo Honda por cierta carretera, siempre recto, hacia el lugar más bello del mundo, donde está él, “porque las cosas que hay a su alrededor, y el modo que tiene de tocarlas y de hablar de ellas, son el lugar más bello del mundo, el único que tengo”, le dice la mujer al niño.

Es el alba.

“Es la luz apropiada para regresar a casa, está hecha a propósito para ello”.

JOSÉ SAED AYUB

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México