ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

118

OTOÑO 2016

ITAM

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.
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: 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.

Corrección de estilo: Javier Dávila
Diseño de la 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.

En este 2016, el ITAM festeja 70 años y la revista *Estudios* se une a la celebración de esta trayectoria que se compromete con lo humano y busca la excelencia. En virtud de su misión, nuestro Instituto "se propone contribuir a la formación integral de la persona y al desarrollo de una sociedad más libre, más justa y más próspera". La *formación integral* de la persona no es posible sin el concurso de los demás; por ello, se privilegia el diálogo y la reflexión colectiva, con el fin de educar personas *íntegras, libres, críticas* y *comprometidas con su desarrollo personal y la construcción de una sociedad más humana*.

El ITAM es heredero de la tradición educativa que pone en su centro al ser humano. Por ello, nuestros estudiantes no solo aprenden los saberes útiles. Adquieren, además, los conocimientos que les permiten tener una conciencia recta y lúcida de sus actos. El ITAM pone a la mano lo mejor de lo que se ha pensado y expresado en la historia de la humanidad, labor en que la revista *Estudios* está completamente involucrada. Cada ser humano debe aspirar a la autenticidad en el "ser-a-través-de-otros", para reivindicar su sociabilidad y su lealtad a México, sus valores y tradiciones.

En sus discursos de bienvenida a los alumnos de nuevo ingreso, el doctor Javier Beristain Iturbide, exrector de nuestra casa de estudios, solía citar a John Stuart Mill, quien decía que "los hombres son hombres antes de ser economistas, abogados, médicos o empresarios; si los hacemos capaces y sensatos serán profesionistas capaces y sensatos. Lo que los estudiantes deben llevarse de una universidad no solo es el conocimiento profesional, sino aquello que rija el uso de ese conocimiento e ilumine con la cultura general sus campos de especialidad técnica". A lo que Beristain añadía: "A esa importantísima misión que tiene la universidad de formar hombres cultos y simultáneamente profesionales competentes, debemos agregar la de ser agentes de cambio social. Creemos que de las universidades surgirán los hombres y las ideas que iluminarán el sentido del desarrollo del mundo contemporáneo". Esta ha sido la filosofía del ITAM desde su fundación.

El actual rector del ITAM, doctor Arturo Fernández, consciente de que nuestra institución ha formado "líderes en los distintos campos profesionales en quienes destaca su sólida formación académica, su espíritu crítico, así como su pasión por descubrir y transformar su entorno, teniendo en mente en todo momento los valores humanos y un amplio sentido de responsabilidad hacia la comunidad, la nación y la misma civilización", nos ha invitado a celebrar "juntos 70 años de compromiso con la educación superior de excelencia y con *nuestros valores*". Para la revista *Estudios* es un gran honor festejar, con este número, los primeros 70 años. ¡Felicidades!

Dr. Carlos McCadden Martínez
Jefe del Departamento Académico
de Estudios Generales, ITAM

Dr. Miguel del Castillo Negrete Rovira
Director *Estudios*, ITAM

ÍNDICE

TEXTOS

GENIALIDAD Y MELANCOLÍA
Carlos J. McCadden
Federico G. Durand 7

EL CONFLICTO ENTRE JUAN DE PALAFOX
Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS
María de Lourdes Ibarra Herrerías 45

EL CONCEPTO CICERONIANO DE INGENIUM
Javier Espino Martín 65

SECCIÓN ESPECIAL

UNIVERSIDAD Y RESPONSABILIDAD SOCIAL
María Julia Sierra Moncayo 87

DOSSIER

LA AVENTURA DE UN MILITANTE
DEL DESEO DE CONOCER
Juan Martín López Calva 125

EL PUNTO DE VISTA Y LA METAFÍSICA
Fabio Vélez Bertomeu 137

DE LA METAFÍSICA POR VENIR
Carlos Gutiérrez Lozano 147

DE LA NOCIÓN DE METAFÍSICA
Y EL MÉTODO EN LONERGAN
José Manuel Orozco Garibay 159

DIÁLOGO DE POETAS
Gema Santamaría 175

CREACIÓN
Mariana Bernárdez 189

RESEÑAS

Jaime Ruiz De Santiago, ***¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?,*** *Zygmunt Bauman* 191

Luz María Silva, ***Don Julio, el carismático fundador de Cementos Anáhuac,***
Alejandro Rosas y Ainhoa Suárez Gómez 197

Miguel del Castillo Negrete Rovira,
El mirreynato. La otra desigualdad,
Ricardo Raphael 203

GENIALIDAD Y MELANCOLÍA

(La rebelión del pensamiento)

*Carlos J. McCadden**
*Federico G. Durand***

RESUMEN: Los estados displacenteros, como la melancolía y la depresión, se relacionan directamente con la experiencia de introspección en la que se alcanza o no la genialidad. Aristóteles se cuestionó hace dos mil cuatrocientos años esta relación entre la melancolía y la genialidad. Esta pregunta custodia la profunda distinción entre el *Homo depressus* y el *Homo magnus;* el primero no acepta el reto de no ser ordinario y tiene de sí una falsa conciencia. El *Homo depressus* busca el dominio de su condición humana, pero se estanca en lo ordinario y no puede superar esa consigna vulgar de ser un animal triste sin alcanzar el estatus de hombre melancólico. La medicina contemporánea parece no advertir la importancia y la vigencia que admiraron tanto a Hipócrates como a Aristóteles, pilares del pensamiento occidental. El objetivo de este trabajo es favorecer un diálogo entre las aproximaciones médica (τέχνη, tecné) y la filosófica (ἐπιστήμη, episteme) sobre la melancolía y la genialidad como misterios de la condición humana.

GENIUS AND MELANCHOLY (REBELLION OF THOUGHT)

ABSTRACT: The unpleasant states of mind, namely melancholy and depression, are directly related with the experience of introspection in which genius may or may not be obtainable. Aristotle pondered this relationship between melancholy and genius 2400 years ago. This topic defends the sharp distinction between *Homo depressus* and *Homo magnus*. The former rejects the challenge of being ordinary and has a false conscience of himself. *Homo depressus* searches to control his human condition, but he gets stuck in the ordinary and cannot overcome this vulgar motto of being a sad animal and not of a melancholic man. Modern medicine does not seem to realize the importance and relevance of these topics highlighted in the work of Hippocrates and Aristotle, pillars of Western thought. Our goal in this article is to foster a dialogue between the medical approaches (τέχνη, tecné) and the philosophical ones (ἐπιστήμη, episteme) regarding melancholy and genius as mysteries of the human condition.

* Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.
** Médico cirujano, doctor en psicoanálisis y profesor del Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, Hipócrates, Demócrito, Bergson, Freud, melancolía, genialidad, nostalgia, bilis negra, filosofía, medicina, psicoanálisis, depresión, risa, cólera, duelo.
Key words: Aristotle, Hippocrates, Democritus, Bergson, Freud, melancholy, genius, nostalgia, bilis negra, philosophy, medicine, psychoanalysis, depression, laughter, anger, mourning.

RECEPCIÓN: 29 de enero de 2016.
APROBACIÓN: 5 de agosto de 2016.

GENIALIDAD Y MELANCOLÍA*
(La rebelión del pensamiento)

Con este texto nos unimos a la conmemoración del nacimiento del genio Aristóteles, quien hace 2400 años cuestionó la genialidad y su relación con la melancolía.

(2016 es el "Año de Aristóteles" según la UNESCO)

La cuestión central del texto llamado *Problema XXX* de Aristóteles (*circa* 384-322 a. C.)[1] se encuentra en el origen de una amplia y fecunda bibliografía que difumina los límites entre el abatimiento (depresión) y el estado melancólico; entre lo ordinario y la ingeniosa creatividad; entre la locura y la genialidad.

La tesis de este artículo es que la melancolía, término del griego clásico formado por μέλας (negro) y χολή (bilis), ha sido repetidamente confundida con la depresión, del latín *depressus* (abatimiento). La depresión es uno de los trastornos más antiguos de los que hay constancia y, no obstante, estas dos condiciones humanas siguen siendo reunidas como si fueran parte de una misma categoría.

La tragedia de la depresión humana es una de las más antiguas y comunes que acaecen a la humanidad. La consecuencia es que mutila la riqueza de las alternativas que la vida ofrece para ejercer la libertad. El hombre abatido (*depressus*) elude su cotidianidad y las diversas opciones que la vida le brinda. El reto de ejercer su propia libertad lo

* Este artículo retoma el estudio de Carlos J. McCadden, "La melancolía en Aristóteles", publicado en Andreas Kurz, *Literatura y locura*, 2012, Guanajuato, Editorial de la Universidad de Guanajuato, pp. 31-40.

[1] Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía,* 1996, Barcelona, Quaderns Crema, trad. de Cristina Serna, p. 79 (953a10). En cuanto a la autenticidad de este texto atribuido a Aristóteles, véase: Aristóteles e Hipócrates. *De la melancolía*, 1994, México, Vuelta, trad. de Conrado Tostado, pp. 10-11.

confronta con el misterio de su condición humana, en la disyuntiva entre dejarse abatir por el sufrimiento que padece el estulto deprimido o elegir la maravillosa (extraordinaria o asombrosa) nostalgia que es condición de la melancolía.

En este texto se examinan algunos de los hombres excepcionales que han sido grandes y que viven entre estos dos ámbitos contrastantes; se estudia a genios que viven entre el ser prosaicos y el ser poéticos, y también a los hombres ordinarios que se contentan simplemente con admirar a los extraordinarios, sin arriesgarse a sufrir la tristeza melancólica que los haría asombrosos si confrontaran la fugacidad de sus grandes proyectos.

Los orígenes de la genialidad permanecen enraizados en el primer gemido del hombre prehistórico que advirtió la existencia y su posible pérdida. Este es un dolor inaudito, y en ello se fundamenta la atinada pregunta aristotélica, que reza así: ¿por qué todos aquellos que han sido hombres de excepción resultan ser melancólicos? Este asunto nace de la sorpresa del hombre genial (Aristóteles) que se observa superando el dolor de su abatimiento (depresión) y que convive con el dolor nostálgico que lo hace melancólico.

La melancolía nos lleva por un itinerario abominable y penetrante porque vislumbra los límites de la pasión, del deseo y de la realidad en los que se encuentra todo ser humano. Este periplo nos remite a la escena de Odiseo, ese Ulises que buscando sobrevivir a su trágica disyuntiva de sentir la pasión sin caer en ella, se refugió amarrándose al mástil del barco *Argos* para probar la seducción de las sirenas sin sucumbir a sus cantos y encantos. Esta propuesta helénica sublime es retomada en la sugerencia paulina, que conquista el divino regalo de la libertad. Dice San Pablo: "examinadlo todo y quedaos con lo bueno".[2] Amarrado al mástil, Ulises puede verlo todo, sin perderse.

El hombre excepcional es el que no sucumbe ante un acto vulgar, impulsivo, indolente y violento, sino que resiste la sorpresa de lo cotidiano por medio de la melancolía sin actuar impetuosamente; sin estu-

[2] πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. 1 Ts. 5:21.

pidez, ni necedad o narcisismo mórbido. Así lo advirtieron seres humanos geniales como Demócrito (*circa* 460-370 a. C.).

La *memoria*, que en la mitología es personificada por la titánide Mnemosine, y el *tiempo*, el titán Cronos, su hermano, concurren en la melancolía y en la creatividad del hombre genial. Recordar es crear, porque el que crea no repite el error del pasado, es original. En la mitología está revelada la relación entre la melancolía y la genialidad; las hijas que tiene Mnemosine con el olímpico Zeus son las musas que inspiran la creatividad en los mortales.[3] El tiempo es exclusiva posesión real del hombre; ni los animales, ni las plantas ni los dioses se saben mortales. El saberse mortal es el tesoro y la miseria del ser humano. La continua pérdida del tiempo es a la vez su más absoluta certidumbre: la vida terrena se escapa sin control, se difumina y se extingue. Y esto es así a pesar de los esfuerzos que hace el hombre en la historia para evadir el tiempo que huye (*tempus fugit*).[4] Dice Jorge Luis Borges (1899-1986): "La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres".[5] Job por su parte advierte: "Una nube se disipa y pasa, así el que baja al *šeol* no sube más. […] Se han deslizado lo mismo que canoas de junco, como águila que cae sobre la presa. […] Como la flor, brota y se marchita, y huye como las sombra sin pararse".[6]

[3] *Cfr*: Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 1994, Barcelona, Paidós, trad. de Francisco Payarols, pp. 367-368.

[4] Virgilio (89 a. C.-10 d. C.) escribe en las *Geórgicas* (III, 284): "Pero huye entre tanto, huye el tiempo irrecuparable, mientras que del amor llevado me entretengo en cada pormenor". *Bucólicas. Geórgicas*, 2000, Madrid, Gredos, trad. y notas de Tomás de la Ascensión Recio García, p. 142. En latín dice así: "Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus, singula dum campti circumvectamur amore"; véase <http://www.gutenberg.org/files/231/231-h/231-h.htm>, consultado el 28 de junio de 2016. El subrayado es nuestro.

[5] Jorge Luis Borges, "El Inmortal", en *El aleph,* 1957*,* Buenos Aires, p. 22.

[6] Jb, 7,9 כָּלָה עָנָן וַיֵּלַךְ כֵּן יוֹרֵד שְׁאוֹל לֹא יַעֲלֶה: ; 9,26 וְחֻלְפוּ עִם־אֳנִיּוֹת אֵבֶה כְּנֶשֶׁר יָטוּשׁ עַל־אָכֶל: y כְּצִיץ יָצָא וַיִּמָּל וַיִבְרַח כַּצֵּל וְלֹא יַעֲמֹוד: 14,2

En <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-hebraica-stuttgartensia-bhs/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/18/140001/149999/ch/a7773793ce58fe970cd635a0eb3a637a/>, consultado el 28 de junio de 2016.

Los orígenes de la [noción] de melancolía en la Escuela de Cos[7]

A lo largo de la historia occidental la medicina ha considerado a la melancolía como una mera enfermedad, y los intentos para encontrar alguna forma de atenderla han sido tan arcaicos como infructuosos. No obstante, las observaciones de Aristóteles sobre los conocimientos que Hipócrates[8] (*circa* 460-370 a. C.) adquirió después de la visita que hizo a Demócrito como paciente, ilustran el prototipo de melancólico y permitieron diferenciar diagnósticamente la supuesta locura de Demócrito de su melancolía.

Encontramos el término "melancolía" desde la época presocrática en la tradición médica griega de la Escuela de Cos encabezada por Hipócrates. Este médico contribuyó a cimentar la idea que retomará posteriormente Aristóteles: el melancólico podía no necesariamente padecer una enfermedad. Para la medicina hipocrática, la melancolía, como sinónimo de padecimiento causado por la "bilis negra", es etiología de la tristeza, del abatimiento, de cólera desmedida y de locura, pero también de excepcionalidad.

En efecto, el melancólico podría expresar un estado interpretable inicialmente como mórbido a costa del propio "detrimento", sin embargo

[7] Cos (Κῶς) una isla griega del archipiélago del Dodecaneso, en el mar Egeo que se separa del golfo de Cos. Mide 40 km por 8 km y está a 4 km de la costa de Bodrum en la actual Turquía. Su primer nombre fue Meropis y después tuvo el de Ninfea. Conquistada por los aqueos, participó en la Guerra de Troya. La isla fue colonizada originalmente por carios. Los dorios la invadieron en el siglo XI a. C. y en el siglo VIII a. C., se fundó la Hexápolis dórica en la que participaban Cos, Cnidos, Halicarnaso y otras tres ciudades, que se reunían en el templo de Apolo Triopi, situado en la costa enfrente de Cos (actual *Kavo-Crios*). La isla fue sometida a Persia en la segunda mitad del siglo VI a. C. En 480 a. C., los habitantes expulsaron a los persas y se unieron a la Confederación de Delos. En el siglo V a. C., estando bajo dominio de Atenas, nació Hipócrates en la isla de Cos hacia el 460 a. C.

[8] Hipócrates encabezó la escuela de Cos (Ιπποκράτης της Κω). Vivió entre 460 y 370 a. C., aproximadamente, así que fue contemporáneo de Sócrates (470-399 a. C.) y Tucídides (460-¿396? a. C.) Es muy probable que solo algunos de los libros que se le adjudican procedan de su enseñanza directa e incluso algunos de su propia escritura. En todo caso, la variedad de los textos del llamado *Corpus hippocraticum* y de su temática incluyen una clara coincidencia en los aspectos más generales de la medicina griega antigua como arte (τέχνη) que como conocimiento científico puro (ἐπιστήμη). Ya muchos siglos antes de Hipócrates se practicaba la medicina en Grecia y los médicos gozaban de una reputación alta como *demiourgoí*.

el mismo Sigmund Freud (1856-1939) titubea sobre el calificativo nosológico del melancólico y contempla que la libido narcisista que enviste su propio yo no carga al "otro", que es objeto, de manera compensatoria. Esa compensación que se manifiesta como tristeza o autoflagelación surge precisamente del intento de evitar el dolor de haber perdido a un "otro".

En esta colección de ideas, la reflexión freudiana del melancólico es compatible con la anamnesis que hace Aristóteles de los personajes geniales y muestran el titubeo que el mismo Freud menciona sobre la melancolía:

> Tanto en lo científico[9] como en lo terapéutico sería infructuoso tratar de oponérsele al enfermo [ofendido o paciente], que promueve contra su yo tales querellas. Es que en algún sentido ha de tener razón y ha de pintar algo que es como a él le parece. No podemos menos que refrendar plenamente algunos de sus asertos. Es en realidad todo lo falto de interés, todo lo incapaz de amor y de trabajo que él dice. Pero esto es, según sabemos, secundario; es la consecuencia de ese trabajo interior que devora a su yo, *un trabajo que desconocemos*…" [comparable al del duelo. Freud advierte que] también en algunas otras de sus autoimputaciones nos parece que tiene razón y aun que capta la verdad con más claridad que otros, [que se muestran como] *no melancólicos.*[10]

[9] Es esencial entender que logos (λόγος) no se refería en la antigüedad a la limitada concepción de ciencia o conocimiento "verificable" propio del positivismo moderno y que tiene vigencia en varios sistemas epistemológicos en la actualidad. Logos se refiere desde el verdadero conocimiento hasta la misma noción del Verbo Encarnado (en el ámbito teológico que se encuentra desde el evangelista Juan (s. I) hasta Anselmo y Arrio (s. IV) que amplían y profundizan su estudio en la época de la consolidación patrológica.

[10] "*Es wäre wißenschaftlich wie therapeutisch gleich unfruchtbar, dem Kranken* [que generalmente es medicalizado como enfermo, pero que originalmente se refiere al herido]*, de kränken, ofender zu widersprechen, der solche Anklagen gegen sein Ich vorbringt. Er muß wohl irgendwie recht haben und etwas schildern, was sich so verhält, wie es ihm erscheint. Einige seiner Angaben müßen wir ja ohne Einschränkung sofort bestätigen. Er ist wirklich so intereßelos, so unfähig zur Liebe und zur Leistung, wie er sagt. Aber das ist, wie wir wißen, sekundär, ist die Folge der inneren, uns unbekannten, der Trauer vergleichbaren Arbeit, welche sein Ich aufzehrt. In einigen anderen Selbstanklagen scheint er uns gleichfalls recht zu haben und die Wahrheit nur schärfer zu erfaßen als andere, die nicht melancholisch sind." Cfr.* Freud,"Trauer und Melancholie"*,* en *Das Ich und das Es,* 1993, Fráncfort, Fischer. Taschendbuch Verlag GmbH, p 176. En español, véase "Duelo y melancolía" (1917) en *Obras completas,* vol. XIV, p. 244.

Corpus hippocraticum

Hacia la "Olimpíada LXXXIII" es que Hipócrates adquiere su mayor fama.[11] Es interesante observar el contraste que en esa época tenía la autoría de un texto escrito. Las obras adjudicadas a Hipócrates no han podido fecharse claramente porque los griegos prefirieron un tipo de "plagio a la inversa" del que conocemos hoy, pues en lugar de atribuirse a sí mismos obras ajenas de alto valor, atribuían sus propias obras a autores muy reconocidos. Por ejemplo, a Hipócrates se le han llegado a atribuir más de cien tratados de las más diversas temáticas, inclusive separados hasta por más de un siglo.

No parece haber mención de él más antigua que la del diálogo platónico Protágoras,[12] en donde es citado con una referencia geográfica "de Cos", y con una referencia supuestamente patronímica, por la celebración de la "asclepíada". Hipócrates es considerado hijo del dios Asclepio, primer maestro de medicina.[13]

El legado de Hipócrates de Cos es conocido como *Corpus hippocraticum*", el cual ha sido esencialmente recuperado gracias a la sabiduría islámica y a los monjes medievales, traducida por escribanos medievales del griego al latín y del árabe clásico.[14] Por otro lado, tenemos

[11] El calendario griego se basaba en los ritos que se organizaban en Olimpia en honor a Zeus. La primera olimpíada es conocida porque en ella "Coroebus ganó las carreras en el estadio" y corresponden a nuestro 1° de julio de 776 a. C. Tanto Demócrito como Hipócrates nacieron entre la olimpíada 77 y la 83 (460-494 a. C.). La llamada época dorada hipocrática sabemos que se corresponde con la épica de la Olimpíada 83. Demócrito e Hipócrates murieron entre 404 y 370 a. C. (olimpíadas 100-103).

[12] "Imagino que igualmente se te ocurriría la idea de ir a encontrar a tu homónimo Hipócrates de Cos, el Asclepíada, y de ofrecerle dinero para que él se ocupara de ti." Platón, *Obras completas,* 1979, Madrid, Aguilar, p. 161 (311b).

[13] *Cfr*. Hipócrates [de Cos], *De la medicina antigua* (*ΗΙΠΟΚΡΑΤΟΥ ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ*). 1991, México, Universidad Nacional Autónoma de México, trad. de Conrado Eggers Lan, pp. XLI-XLII.

[14] Parece que el primer compilador conocido de Hipócrates fue Erociano (s. I d. C.), que no incluye más que algunos escritos. Galeno habla de Artemidoro Capito y de Dioscórides, ambos oriundos de Alejandría, que habían hecho una colección de las obras de Hipócrates, aunque los critica por haber alterado algunas partes. Marco Fabio Calvo, natural de Rávena, es el más famoso compilador del *Corpus hippocraticum*, quien desde 1512 hasta 1545 dedicó parte de su obra al papa Clemente VII. Feronymo Merial hizo otra traducción adjuntándola con el texto griego en 1588. Anusio Fesio, médico de Metz, tradujo también las obras de Hipócrates

la aproximación de Aristóteles o sus discípulos,[15] que distan apenas una década posterior de Hipócrates. Antes del encuentro con Demócrito, Hipócrates sostuvo como principio básico la dinámica de los efluvios corporales que se ha mantenido vigente hasta hoy a lo largo de la evolución del pensamiento fisiológico:

> Cada uno de los fluidos tenía sus características de humedad, calor: la sangre, caliente y húmeda; la bilis amarilla, caliente y seca; la bilis negra, fría y seca; y la flema, fría y húmeda. La combinación de humores y el predominio de uno sobre otros caracterizaba el temperamento de los individuos: todo sujeto era sanguíneo, o colérico, o melancólico, o flemático, según sus humores dominantes.[16]

En el caso especial del *Problema XXX* encontramos una tendencia a "olvidarlo" a lo largo de la historia, y en especial olvidar la pregunta aristotélica sobre la situación melancólica que se distingue de la enfermedad depresiva. Esta "omisión" se mantuvo hasta el nacimiento de la psiquiatría moderna, pasando por la psicología decimonónica. El calificativo que se ha hecho de la melancolía como mórbida, indeseable, ha sido coherente con las necesidades de censura a la *tristitia*, que se llegó a condenar incluso como "pecado" hasta las políticas del antiguo régimen europeo.

---

del griego y el latín en 1595; parece ser la mejor traducción, dado que Fesio cotejo diferentes códices y manuscritos, y distribuyó las obras de Hipócrates en la misma forma que en la Antigüedad lo había hecho Erociano. En 1665 se publicaron dos volúmenes de las obras grecolatinas de Hipócrates de Vander Linden, impresas en Leyden. Charrerio, médico parisiense, tradujo tanto a Hipócrates como a Galeno, compilados en trece tomos hacia 1679. *Cfr*: Howard W. Haggard, *El médico en la historia (edición resumida)*, 2009, México, Ediciones del Sindicato Nacional de Trabajadores del Infonavit. pp 53ss.

[15] Recordemos que en muchos de los trabajos de esa época (medio milenio previo a la era cristiana), la posibilidad de asegurar con certidumbre la autoría de los trabajos es todo un reto y por lo tanto, generalmente se torna polémico.

[16] Hipócrates, *Tratados,* 1993, México, Gredos, trad. de Ma. Dolores Lara, Helena Torres y Beatriz Cabellos, p 23.

La revolución del pensamiento hipocrático

Empezaremos por hacer una aclaración entre el discurso hipocrático y el aristotélico. Aristóteles se diferencia de Hipócrates porque Hipócrates permanece en el nivel técnico de la medicina; esto es, en la τέχνη (tecné, arte como intuición). Hipócrates no busca el cuestionamiento y el conocimiento científico,[17] ἐπιστήμη (episteme, como conocimiento puro) propio del pensamiento filosófico clásico[18] de Aristóteles. Hipócrates no parece admirarse ni sorprenderse inicialmente sobre los cuestionamientos que después se hace Aristóteles sobre por qué los grandes genios se encuentran entre los hombres melancólicos. Aunque el médico de la isla de Cos se percata de que un paciente que presenta un estado nostálgico temporal (melancólico) amerita un diagnóstico, piensa que la melancolía no cumple con los atributos de un trastorno que amerite intervención terapéutica. Fue más tarde, por el encuentro con Demócrito, cuando descubrió que no toda melancolía es patológica y que incluso puede favorecer la genialidad.[19]

El sorpresivo hallazgo que hace Hipócrates, el octogenario sabio, tolerante al cuestionamiento y a la crítica después de explorar clínicamente a Demócrito, pondrá en duda sus criterios médicos sobre la categoría de la locura. Nosotros nos detendremos, con profundo interés, en este encuentro de Hipócrates con Demócrito, el cual quedó consignado en la *Carta a Damageto.* Esta carta posee un profundo peso didáctico y una intención genial, por heredarnos cuestionamientos sobre la condición humana vigentes hoy. Lentes tan diversos como el de

[17] "Científico" entendido como conocimiento puro, pero no como método científico en el sentido positivista.

[18] Muy diferente también a lo que en la actualidad consideramos como "ciencia", que deriva del pensamiento modernista de los siglos XVIII y XIX y que llegó, en sus inicios, como parte de la premisa del pensamiento freudiano.

[19] La alocución propiamente psicoanalítica de "genitalidad" tiene la misma lógica en cuanto al origen filológico: *genitalis*, que engendra o puede hacerlo, relativo a lo original y que a su vez deriva del indoeuropeo "gi-gn", como prefijo "*gn-*", que se refiere a gen-, todo aquello que da origen a algo nuevo. Véase Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, 2000, México, Fondo de Cultura Económica, p. 321.

Sigmund Freud muestran la pertinencia de incorporar transdisciplinariamente otros discursos teóricos:

> El psicoanálisis se ajusta a un método particular, cuya aplicación en modo alguno está limitado al campo de las funciones psíquicas patológicas, sino que también concierne a la resolución de problemas artísticos, filosóficos o religiosos suministrando en tal sentido múltiples enfoques nuevos y revelaciones de importancia para la historia de la literatura, la mitología, la historia de las culturas y la filosofía de las religiones. Por consiguiente, dicho curso general habría de ser accesible por sí mismo a estudiantes de tales ramas de la ciencia. Es evidente que la estimulación de estas últimas por las ideas analíticas contribuirá a crear, en el sentido de la *universitas literarum*, una unión más estrecha entre la ciencia médica y las ramas del saber que corresponden al ámbito de la filosofía.[20]

El Problema XXX retoma la clásica teoría hipocrática sobre los efluvios y las peculiaridades del comportamiento fisiológico de la bilis negra, que hace inteligible la pregunta original sobre el origen melancólico de los hombres geniales. Pero la respuesta nace del consorcio entre la medicina y la filosofía.

Hipócrates inaugura la teoría de los humores (*fumus*) o efluvios (*effluvĭum*), que trata no tanto de gases o fluidos sino de una emisión de efluvios (partículas sutilísimas de diversa naturaleza) y su correlación con el tema de la melancolía, μέλας "negra" y χολή "bilis"[21] (cólera). Entre los diversos efluvios que componen la naturaleza humana destacan las particularidades de la bilis negra, un efluvio inestable y sin características físicas predecibles. El organismo humano debe enfrentarse a la no predictibilidad de dichas características de manera analógica a lo que ocurre con el esquema topográfico freudiano de la mente, donde hay una clara similitud con la fenomenología del inconsciente.

[20] Sigmund Freud, "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?", en *Obras completas*, 2007, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XVII. p. 171.

[21] Desde la Antigüedad se sabe que la bilis es producida por el hígado, órgano que da origen al concepto de "derecha" y que está en la mayoría de los seres humanos del lado de la mano más fuerte. Este símbolo que se asocia con fortaleza, sentido, dirección y actividad. Es el humor predominantemente controlado por el melancólico, y no en el abatimiento del depresivo que es únicamente impulsivo en su cólera. Véase Gómez de Silva, *op. cit.,* pp. 214-215.

La idea de vida saludable (ήσυχα) en el *Corpus hippocraticum*

Es considerada sana, desde la época hipocrática, la persona que construye una vida única e irrepetible y que es señora de su propia vida (biografía, βιογραφία). Esta vida puede ser evocable o bien recordable por medio de la nostalgia y aún más, hasta memorable, cuando la biografía es reconocida por otros hombres.

La vida sana de una persona es entendida desde la tradición hipocrática como un equilibrio dinámico de cuatro efluvios, que son emisiones producidas por el cuerpo humano. Estos efluvios o *humores* son componentes elementales tanto del cuerpo del hombre [*soma*], como de la mente [*psique*].

El equilibrio entre estos efluvios es un complejo juego de interacciones dinámicas del hombre y su entorno. El medio en el que un ser humano se desenvuelve en cada momento de su vida es impredecible, fluctuante e irrepetible. Las condiciones del entorno varían según el clima, la situación geográfica, la época del año, la edad, los alimentos que ingiere y las personas con las cuales interactúa.

Una vida sana requiere una compleja adecuación dinámica (δύναμις, "con fuerza") entre el sujeto y los objetos, se ajusta y cambia constantemente. Estas adecuaciones están enunciadas en el siguiente fragmento del *Corpus hippocraticum*:

> El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra [esta última, relacionada con la melancolía]; estos elementos constituyen la naturaleza del cuerpo, y por causa de ellos se está enfermo o sano. Se goza de una salud perfecta cuando están mutuamente proporcionadas sus propiedades y cantidades, así como cuando la mezcla es completa. Por el contrario, se enferma cuando alguno de los elementos se separa en mayor o menor cantidad en el cuerpo y no se mezcla con todos los demás.[22]

[22] Hipócrates, "Sobre la naturaleza del hombre", en *Tratados hipocráticos*, 2003, Madrid, Gredos, trad. de Jesús de la Villa Polo, Ma. Eugenia Rodríguez Blanco, Jorge Cano Cuenca e Ignacio Rodríguez Alfageme, pp. 36-37.

La palabra que hace referencia a la vida sana, saludable y serena, que es "ήσυχα", depende del dinamismo y la fuerza (δύναμις, "dinámica") en la medicina hipocrática.[23] Esta forma de entender la salud muestra cómo la vida de *cada* individuo depende de una constante interacción entre los componentes del cuerpo humano y las condiciones de su existencia, internas y externas. A lo anterior, Aristóteles añadió la similitud que hay entre la bilis negra y los efectos del vino. El vino bien bebido es una alternativa que ofrece la cultura cuando la bilis negra no está en equilibrio. Los genios crean y por ello pueden beber vino bien bebido. Los artistas ordinarios tienden a embriagarse sin control.

El vino, que es ajeno al cuerpo humano, es semejante a la bilis negra, que es natural y propia del cuerpo. Cuando un hombre elige beber vino, es una decisión concreta e irrenunciable. La cantidad y el momento en el que decide beber vino, lleva a un individuo a tener una vida melancólica excepcional cuya degradación es una vida desmesurada, que puede caer en la locura. Dice Aristóteles:

> Así pues, el vino tomado en abundancia parece que predispone a los hombres a caer en un estado semejante al de aquellos que hemos definido como melancólicos, y su consumo crea una gran diversidad de caracteres. […] Así, del mismo modo que un solo hombre cambia de carácter cuando bebe y se sirve del vino en una determinada cantidad, es posible también encontrar hombres que se corresponden a cada uno de estos caracteres. Pues el estado en que se halla aquel que ha bebido, en aquel momento, es el estado en que se halla otro por naturaleza; uno es charlatán, otro emocional, otro propenso a las lágrimas […] El vino, pues, hace al individuo excepcional, pero no por mucho tiempo, tan solo por breves momentos, mientras que la naturaleza produce ese efecto continuamente, a lo largo de la vida de un hombre.[24]

[23] La dinámica o *dýnamis* debe ser entendida aquí más como cualidad o influencia que como potencia. *Cfr.* "Sobre la dieta", libro I, capítulo 2, en *Tratados hipocráticos*, 2000, Madrid, Gredos, trad. de María D. Lara Nava, C. García Gual, J. A. López Férez y B. Cabellos Álvarez, p. 183, núm. 5.

[24] Aristóteles. *El hombre de genio y la melancolía,* 2007, Barcelona, Acantilado, trad. de Cristina Serna, pp. 81-85.

Para Aristóteles, no todos los hombres sanos son geniales, pero todos los genios son sanos. Esta genialidad está íntimamente relacionada con la melancolía. La pregunta aristotélica es clara al iniciar el problema XXX:[25]

> ¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra [melancolía], tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles? En efecto, este héroe parece haber sido de esta naturaleza, puesto que los antiguos denominaban a los males de los epilépticos, a partir de él, enfermedad sagrada. El acceso de locura dirigido contra sus hijos, así como la aparición de las úlceras justo antes de su desaparición en la Eta, lo demuestran. Pues esto es algo que les sucede a muchos a causa de la bilis negra. Le sucedió también a Lisandro el Laconio, a quien se le manifestaron estas ulceraciones antes de su muerte. Por qué no hablar ya de lo que concierne a Áyax y aun a Belerofonte; el primero.[26]

Un hombre decide o no moverse como consecuencia de una representación mental previa. Cada movimiento actuado es una disposición tomada por cada individuo a partir de un perfil ávido de expresar el deseo de su mente. La avidez del que desea nunca logra satisfacerse. Es quizá la lengua alemana la que mejor precisa e ilumina este concepto con

[25] Aristóteles, *Problema XXX*, I, en *El hombre de genio y la melancolía,* 2007, Barcelona, Acantilado, trad. de Cristina Serna, pp. 78-103. Para las obras de Aristóteles se utilizan las abreviaturas del *Index Aristotelicus* de Hermanus Bonitz (*Aristotelis Opera,* MCMLXI, Berolini, apud W. de Gruyter et Socios, vol. V, p. A 1.), en las cuales la primera letra designa la obra de la edición crítica *Aristotelis Opera* según la numeración de Immanuelis Bekker (editada por la Academia Regia Borussica, *Editio altera addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit per Olof Gigon*, MCMLX, Berolini, apud W. de Gruyter et Socios, *volumen primum et alterum*); la segunda, el libro o el capítulo; el número indica la página, las letras *a* o *b* designan la columna y el último número señala el renglón. La traducción de las citas al español de la *Metafísica* de Aristóteles son de la edición trilingüe de Valentín García Yebra, 1982, Madrid, Gredos, y de Aristóteles, *Obras*, 1977, Madrid, Aguilar, trad. de Francisco de P. Samarrach. En la obra de Bekker el texto del problema XXX, I, se encuentra en las páginas 953a, 10ss.

[26] Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía*, 953a, pp. 10-20 y pp. 78-79.

la palabra *ausagieren,*[27] la cual Freud retomó de Aristóteles, quien comprendió que la representación mental del deseo es claramente consciente en el hombre genial. El hombre genial lo es de forma intermitente según las pulsiones que se transforman en deseos esporádicamente alcanzados. El hombre ordinario no advierte ni sus pulsiones ni sus deseos, y solo advierte su necia impulsividad sin comprenderse. El genio desea naturalmente con avidez y tiene el conocimiento necesario.

El hombre estulto, terco, desprecia la importancia de comprender el origen de sus actos y por lo mismo no advierte su origen, no es consciente de sus deseos, los alcance o no. Esta confusión entre deseos consumados y deseos pendientes es propia del hombre no genial como del enfermo. Esta capacidad de elección, o discernimiento, entre repetir o no la conducta pasada, es desperdiciada por el hombre sano no genial, por el enfermo, e incluso por el loco. La decisión consciente de renunciar al pasado, y por ende de no repetir los errores, provoca el dolor intrapsíquico llamado nostalgia. Y una vez instaurado el síntoma de la nostalgia, la melancolía es inminente. La nostalgia nace de la conciencia de que el pasado es irrepetible y que nunca se tendrá lo que se tuvo. La melancolía nace de la nostalgia porque uno no puede sino reaccionar con furia ante ese dolor, ira negra sana (melancolía). La ira sana construye, se llama agresividad; la ira enferma destruye, es violencia. Es así como la melancolía representa la no actuación destructiva ante sí mismo y los otros. Se relaciona con el concepto hipocrático de salud; eso es ἡσυχα: vida sana, pacífica y serena.

Hoy, el equivalente en lengua inglesa del alemán *ausagieren*[28] se entiende en español como un "acto impulsivo transferencial", lo cual

[27] La palabra *Gieren* en alemán es femenina y significa "avidez", "ser ávido para actuar". *Ausagieren*, puede traducirse como "representar". Cfr. *Diccionario alemán-español,* 1982, Barcelona, Herder, p. 137.

[28] Freud propuso la palabra *Agieren* (de uso poco corriente en alemán) en 1914, para designar el mecanismo por el cual un sujeto actúa pulsiones, fantasmas y deseos. "Noción elaborada por los psicoanalistas de lengua inglesa como *acting-out*, y después retomada con el mismo nombre en francés como *mauvaise conduite*, para traducir lo que Sigmund Freud llama "puesta en acto", con el verbo alemán *agieren*. La palabra remite a la técnica psicoanalítica y designa el modo en que el sujeto pasa al acto inconscientemente, fuera o dentro del marco de la cura, pero que evita la verbalización del doloroso recuerdo reprimido, y al mismo tiempo

quiere decir que el paciente repite inconscientemente durante el análisis los deseos impulsivos de su historia. A pesar de la pobre equivalencia al español de *ausagieren*, es necesario rescatar lo que se quiere expresar es el actuar intuitivo y no azaroso. Es valioso recordar que una decisión tiene dos aspectos: actuar por decisión como lo es un movimiento o dejar de actuar. Cada elección de comer un alimento o de rechazarlo, cada acción que un ser humano ejerce o reprime, es una elección irrenunciable y una oportunidad irrepetible que desaparece. Hipócrates hizo este énfasis en su primer aforismo hace más de dos mil años y está vigente:

"La vida es breve;[29]	Ὁ βίος βραχύς,	*Vita brevis,*
la ciencia,[30] *extensa;*	ἡ δὲ τέχνη μακρή,	*ars longa,*
la ocasión, fugaz;[31]	ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς,	*occasio praeceps,*
la experiencia, insegura;	ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή,	*experimentum periculosum,*
el juicio,[32] *difícil."*[33]	ἡ δὲ κρίσις χαλεπή.[34]	*e iudicium difficile.*[35]

Este es un principio básico de la medicina, pues si el médico se detiene o no actúa el paciente puede empeorar o incluso llegar a morir. El genio es como un médico de sí mismo y puede "autodosificarse" lo displacentero porque sabe que lo necesita, aunque le provoque dolor (nostalgia); mientras que el hombre ordinario recurre al médico con la ilusión de que se le proporcione una dosis terapéutica menos dolorosa, aunque puede llegar a ser lo opuesto. El hombre genial solo enferma

---

para sustraerse a la transferencia. Élisabeth Roudinesco y Plan Michel Plon, *Diccionario de psicoanálisis*, 1998, Buenos Aires, Paidós, trad. de Jorge Piatigorsky, p. 21.

[29] La fugacidad y lo irrepetible de cada momento que conforma la vida de cada hombre.

[30] "Ciencia" es entendida en el sentido médico de τέχνη (téchne), arte, intuición. No se concibe en el sentido filosófico de ciencia (ἐπιστήμη epistēmē, conocimiento puro).

[31] La ocasión, καιρὸς, es fugaz (kairós), momento oportuno.

[32] El juicio (κρίσις, *krísis*), difícil.

[33] "Aforismos", en *Tratados hipocráticos I,* p. 243 y notas 2, 3 y 4.

[34] T*he Aphorisms of Hippocrates,* MDCCCXXII, Londres, en <http://books.google.com.mx/books?id=_vPKvaXuU-0C&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>, consultado el 28 de junio de 2016.

[35] "Hippocrates", MCMLIX, Londres y Cambridge, William Heineman LTD y Harvard University Press, en <http://www.archive.org/stream/hippocrates04hippuoft#page/n9/mode/1up>, consultado el 28 de junio de 2016.

cuando hay que enfermarse, no desperdicia momentos de vida, mientras que el hombre ordinario se enferma con más frecuencia porque teme en exceso. Somatiza los deseos displacenteros en vez de tolerar el sufrimiento.

El tiempo fluye sin cesar y no ofrece segundas oportunidades. El tiempo cíclico desaparece cuando Cronos (Χρονος), mítico titán, devora cada instante. El hombre común vive el tiempo vectorial, y en él la muerte está siempre latente. El hombre genial vive en tiempo cíclico y no vive para la muerte. Vive para vivir, no planea el futuro, no usa agendas. Esto es un signo claro del cambio en la comprensión del orden cósmico para el médico hipocrático, que tiene un sentido lineal del tiempo. Para cualquier médico, incluyendo a Hipócrates, el tiempo que enferma es el tiempo vectorial porque está orientado al final, a la muerte. Vivir enferma y mata. El lector de estas líneas, como los que las escribieron, va a morir. Y solo el genio ya lo sabía. El tiempo deja de ser cíclico y empieza a ser pensado como vectorial. Esta transición se advierte en la concepción del tiempo del primero de los médicos, de Asclepio, mítico médico devenido dios de la medicina, y por eso terminó siendo mortal. Asclepio ya considera el tiempo lineal, como también lo hace el hombre que enferma y a quien Asclepio pretende curar. La salud (ήσυχα) es una prolongación del tiempo lineal que nos alarga la vida mediante el sosiego.

El tiempo cíclico da cuenta del privilegio de la salud que pasa y vuelve imponiéndose sobre la enfermedad, pues de lo contrario no habría vida. La salud se descubre tras la desaparición de los signos clínicos advertidos solo por el médico y los síntomas que sobrevinieron al paciente. La salud es deseada por todo paciente y para el médico mismo (que también es paciente) desde la época de la medicina hipocrática hasta la medicina contemporánea. El tiempo vectorial determina la finitud de la vida por medio de la fatalidad de la irrepetible muerte, que manifiesta la realidad vectorial de la condición humana.[36] Cada instante del tiempo vectorial enmarca las enfermedades, que son recurrentes,

[36] *Cfr.* Pierre Chaunu, "Las dos concepciones del tiempo", en *Historia y decadencia*, 1983, Barcelona, Juan Garnica, pp. 31-54.

tienen un ciclo y retornan continuamente. Cuando se advierte el paso del tiempo y se le recuerda, entonces la historia de cada hombre se esculpe en una biografía que admite la posibilidad de la enfermedad hasta que se alcanza la muerte. El cincel de la escultura de la vida es todo lo que va en contra de la salud y esto es la enfermedad. Los contratiempos enferman. Esto es lo que advierte el melancólico y ve lo portentoso de su finitud.

La medicina antigua fundada por el mítico Asclepio (Ἀσκληπιός, Esculapio para los romanos) reconoce que toda enfermedad se explica con base en la coincidencia de hechos en el *pasado*. Ese momento es *único* dado que en cada persona concurren en su biografía su entorno (clima, alimentación, lugar, edad, etc.), lo cual determina el proceso mórbido (νόσος, padecimiento). Esta comprensión de una dolencia concreta en el presente se descubre gracias al recuerdo detallado de los momentos vividos por cada hombre. El médico cataliza el recuerdo de lo olvidado, de lo que no recuerda (*recordāri,* tener algo o a alguien en la mente). Algo que tiende a olvidarse (en realidad, a reprimirse). El médico pregunta: ¿qué síntomas tiene usted?, ¿qué le pasa? El médico hace recordar y es un historiador de biografías individuales. En la biografía de cada individuo se inquiere minuciosamente, mediante la anamnesis (ἀνάμνησις, "recuerdo"). Por eso el médico pide este relato, para diagnosticar y encontrar la causa de la ausencia de salud. Cuando se recupera ese añorado estado temporal en que consiste en la salud (ήσυχα, *pacem in terris*) es menester celebrar la vida, como lo hace Hesiodo en el himno órfico[37] dedicado a Asclepio:

> Curador de todos los hombres,
> Asclepio, que alejas de todos las enfermedades dolorosas,
> que haces dulces presentes, que vienes trayendo

[37] Los himnos órficos (relacionados con el mítico Orfeo), inspiraron una forma nueva de comprender la muerte en el mundo griego clásico, donde Apolo (padre de Asclepio y ancestro de Hipócrates de Cos), en conjunto con Dionisio, se convirtieron en deidades fundamentales (frente a las no dionisiacas, las apolíneas). Buscaron una forma de trascendencia después de la muerte. Platón y Aristóteles fueron seguidores de la tradición órfica. Véase Javier Martínez Villarroya, "Textos órficos: mapas del otro mundo*", Estudios,* 2013, vol. XI, núm.105, pp. 17-18.

> salud, que ahuyentas lejos de los enfermos las *Keres* [destino] de
> la muerte; dichoso joven, ilustre y venerable hijo de
> Febo Apolo, enemigo de las enfermedades, que tienes
> por esposa a la santa irreprochable; ven, ¡oh bienaventurado
> salvador! Y da un dichoso fin a nuestra vida.[38]

Asclepio es un personaje peculiar en el panteón griego, fruto de los amores del hijo de Zeus, Apolo (Ἀπέλλων, Apolo) con Coronis, una virgen mortal de Tesalia, quien termina sus días muerta por los celos del dios griego. Apolo entra en cólera (una suerte de *ausagieren*) al enterarse de que un mortal, Isquis,[39] se desposaría con Coronis, su amante mortal que contemplaba su próxima boda llevando ya en su vientre al hijo de Apolo: Asclepio.

Con una flecha, Apolo consumó su impulsiva venganza asesina que mató a su rival mortal, Isquis, por desposarse con Coronis, madre de Asclepio. La muerte la ejecutó la hermana de Apolo, la diosa Artemisa, quien mató a la infeliz Coronis. Cuando Apolo vio que su amante Coronis agonizaba, se llenó de compasión por el hijo aun no nacido, de modo que lo tomó mediante cesárea (o "asclepia") póstuma del vientre de Coronis y lo llevó a la cueva del centauro Quirón (Χείρων, *Cheírôn*), maestro de alumnos geniales, en quien delegó el cuidado y la educación de su hijo Asclepio. Quirón, el Sócrates mitológico rodeado de múltiples discentes melancólicos, es un personaje inteligente, sabio y de buen carácter que transmite con devoción y esmero sus virtudes, a quien se convirtió en figura mesiánica para los mortales y devino dios de la medicina: Asclepio.[40]

[38] Arturo G. Rillo, "El origen griego del caduceo: Esculapio", *Colombia Médica,* vol. 39, núm. 4, octubre-diciembre de 2008, p. 385.

[39] Es interesante que aún pervive el doble sentido antitético de la palabra Isquis (ισχύς, poder), en el nombre del hueso más frágil de la pelvis, el isquion (ισχίον, *ischium*), y de Isquis (ισχύς). El trágico desenlace de su vida como amante de Coronis, madre de Asclepio, se mantiene al conformar en la estructura ósea que acuna a un nuevo ser humano durante el embarazo en el útero grávido, tanto como representación de poder, cuanto de la debilidad característica de la condición humana.

[40] Antonio Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, 1988, Madrid, Gredos, pp. 447-448.

Quirón, centauro, sabio y paciente, crio y educó tanto a Asclepio[41] cuanto a otros muchos héroes, como a Aquiles, Áyax, Teseo, Heracles y varios más. Algunos de ellos son señalados por Aristóteles en el *Problema XXX*, tanto como geniales y melancólicos, cuanto como locos y enfermos.[42]

El abuelo de Asclepio, Zeus, padre de Apolo, decide extinguirlo con un rayo. Pero cuando Zeus mata a Asclepio, le autoriza representar su dignidad y honor como sanador perfecto que vence al tiempo vectorial y que advierte la muerte, incluso la propia, regresando gozosamente por medio de la sanación, la cual solo se da en el tiempo cíclico. Zeus hace mortal a Asclepio, para curar a los mortales. Es el precio que tiene que pagar un hijo de dioses, como el divino Asclepio, si quiere ser médico; debe ser mortal porque debe ser consciente de que morirá definitivamente, como sus pacientes, por más que aspire a la salud. Porque eso es la vida, vivir para morir. Esto es lo que sabe muy bien el melancólico; sabe que va a morir y que, por tanto, ningún instante se repite. El tiempo cíclico anuncia la paz de la eternidad donde la finitud no se concibe.

Un réquiem (descanso, paz) celebra la llegada a la vida eterna (composición que se canta con el texto litúrgico de la misa de difuntos).

Asclepio se convierte en Ofiuco, que significa "el que sujeta a la serpiente" (*Serpens*).[43] El báculo de Asclepio (Ράβδος του Ἀσκληπιού), es un bastón rodeado por una serpiente. Este es el símbolo del sanador que ha trascendido, a pesar de que equivocadamente la gente piensa que solo simboliza a la medicina. Porta un báculo toda persona que merece ser seguida, pues dirige a sus seguidores, todos mortales, a una vida plena. El bastón es propio del sabio, quien sobre todo sabe de sí mismo, sabe quién es y quiere seguir vivo. Es el que guía sin caer ni perderse.

[41] Ovidio, *Las metamorfosis, II*, 1988, Madrid, Gredos, pp. 447, 542–547 y 596-641 y en <http://la.wikisource.org/wiki/Metamorphoses_%28Ovidius%29/Liber_II>, consultado el 28 de junio de 2016.

[42] Aristóteles. *El hombre de genio y la melancolía*, pp. 81-85

[43] "La serpiente no es médico, es medicina: El espíritu del terapeuta que debe experimentarlo en primer lugar sobre sí mismo", como para Asclepio fue lo doloroso de su propio nacimiento y de su propia muerte. Véase Jean Chevalier (dir.), *Diccionario de los símbolos*, 1999, Barcelona, Herder, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, p. 933.

Es *Geras* (Γῆρας, la hija de la noche que nació vieja), es *Tanathos* (Θάνατος, hermana de *Geras*), es el maestro que añora descendencia y trascendencia, y no obstante, se sabe mortal y humano.

Como consecuencia de que Zeus haya hecho mortal a su nieto Asclepio, sus descendientes, empezando por Hipócrates, seguirán la misma senda en su vida mortal. El médico es un hombre que busca en cada momento la vida; esta pasión es la que intenta contagiar a su paciente, puesto que él mismo, en primerísimo lugar, busca huir de su propia muerte. El inalcanzable deseo humano de la inmortalidad pertenece particularmente al médico que sabe que es mortal y que por tanto busca la propia paz (o salud) y por ende la de su paciente. El médico se convierte en escudriñador cuidadoso de la muerte.

La muerte (Θάνατος, *thanatos*) es una deidad griega destacada entre las otras hijas de la noche: la vejez (γεράς, *geras*), el letargo (ύπνος, *hypnos*), el sueño (ονειρος, *oneiros*), la evadía divina (νέμεσις, *nemesis*), etc. Da cuenta de una forma muy particular, quizá la que más, de la condición humana. La muerte y sus hermanas son hijas del aliento divino que produjo el orden cósmico, llamado *Eros* (Ερως, *eros*). Eros es el amor primigenio de donde se origina el orden, el cosmos, y por lo tanto toda criatura.

Paradójicamente, la vida es la verdadera enfermedad del hombre. Porque en cierto sentido la vida es incurable, siempre concluye en la muerte. Por ello se dice que cuando una mujer da a luz "se alivia", porque quien morirá es el nacido. El nacido disfrutó a lo largo de nueve meses un gozo muy distinto al de esta vida, el gozo de vivir dentro de su madre. De algún modo ambos, madre e hijo, nacen y mueren en el parto. Lo que empieza le depara a la madre un nuevo horizonte, una nueva vida, un nacer, *nascĕre*. Durante el trabajo de parto, quien fue grávida, que significa importante (*gravis*), se convierte en frágil y entra en el puerperio (*puerpĕra),* que es el período que transcurre desde el parto hasta que la mujer vuelve al estado ordinario anterior a la gestación. En el puerperio la madre descubre, antes que el parido, la dolorosa realidad que perfila dos nuevas personas y dos nuevas biografías. Madre e hijo pueden ser melancólicos y añorar lo imposible. Desean volver a la

situación vivida, desean volver a la unión que vivieron en el estado gravídico. Es una negación del tiempo que ocurre y concurre en la melancolía de ambos. Este es el gemido de la expulsión y el primer llanto del niño. La madre a su vez vive la depresión posparto; el niño, la angustia de la separación. Si niegan este doloroso hecho pierden la primera verdadera oportunidad de ser melancólicos. La última ocasión es la muerte, la expiración.

La madre, consciente de su mortalidad, busca sostenerse en el maravilloso idilio de la eternidad omnipotente. No obstante, el hijo y la madre son correlativos. El hijo le confiere a la madre el ser madre y ella experimenta el idilio omnipotente de dar vida, el cual es exclusivo de los dioses, a pesar de su modesta realidad humana. Cuando el niño nace, por medio de su inconexión muestra a su madre que no es omnipotente, que es frágil, que es mortal y que cada día dependerá menos de ella. En ese momento la madre toma conciencia de que ambos son diferentes, distintos e irrepetibles. Siente dolor porque el parto pone fin al portentoso devaneo de la gestación y no ve que fue un don divino el ser transmisora de la vida. En el engendrar, y en el ser engendrable, se toma conciencia de la mortalidad propia del ser humano. La muerte, al poner fin a la vida, resulta ser también un don divino porque interrumpe la vida (eterna) en el tiempo. No es bueno que los hombres vivan 100, 300 o 1000 años.[44]

La vida humana, que es mortal e incurable, está sujeta a la enfermedad, que es común a toda la humanidad. Los vivos poseen el cuasi absurdo síntoma del deseo de salud. Este deseo es el foro donde se desarrolla la vida y este escenario se transmite como arquetípico. Este deseo filogenético de no morir subyace en cada añoranza. Durante el dormir, en cada sueño está presente esa morriña porque los sueños son deseos pendientes, inconclusos, y el deseo más universal se materializa en el sueño de no morir. Todo sueño actúa como deseo individual de no morir, y al no consumarse ese deseo se trasmite a la prole como arquetipo y se convierte en deseo heredado, en deseo colectivo.[45] Este deseo

[44] *Cfr.* Génesis 3, 22-23.
[45] *Cfr.* Carl G. Jung, *Símbolos de transformación,* 1962, Buenos Aires, Paidós, pp. 85-86.

es recordado escuetamente durante la vigilia de cada hombre, particularmente quien es consciente del transcurrir de su vida, del hombre que vive y no es vivido. Del hombre auténtico que no vive del *alienum*, que no está enajenado.

Por ello el melancólico, que acepta su nostalgia, es un hombre genial, que esculpe, no pinta, su biografía. Leonardo da Vinci (1452-1519) distingue entre esculpir la vida (*per via di levare*) que es el desvelar o descubrir en el burdo bloque de mármol su individualidad y vida personal, del plasmar o poner capas de pintar (*per via di porre*) por medio del pincel, lo cual genera lo opuesto.[46] El pincel o el cálamo hacen surcos en donde se dejan huellas de los colores sobre lo que fue la *tabula rasa* de lo blanco. Son dos maneras de vivir la vida, una es el esculpir la vida aceptándola y cosechando los momentos de salud; y la otra, es el plasmar imágenes sobre los deseos pendientes de la vida cubriendo o reprimiéndolos. Uno, el que la acepta y vive su vida, y otro el que la oculta y la niega con las imágenes oníricas que le resultan ininteligibles, que alejan de la vida real, sana y feliz. Tanto el médico como el hombre genial son capaces de entender el origen de la enfermedad al identificar los deseos pendientes e inconclusos. El genio es capaz de interpretar sus sueños y el hombre ordinario necesita al médico para hacerlo. La diferencia estriba en que el médico interpreta el deseo del paciente, quien en efecto es un hombre ordinario, mientras que el hombre de excepción o genial es semejante a quien cura ayudando a recordar lo reprimido, pues se entiende y puede entender sus deseos no obstante el dolor que le asestan. Esta es la nostalgia, el dolor más fuerte que puede padecer un ser humano, y que consiste en recordar lo que ha perdido y que nunca volverá, pero que permanece bosquejado en sus deseos. Al soñar ese deseo se

[46] Este texto de Leonardo es citado por Freud, véase *Obras completas, vol. VII. Sobre psicoterapia (1905 [1904]),* 2008*,* Buenos Aires, Amorrortu, p. 250. Es interesante la cita que hace Freud del *Tratato della Pittura (Codex Atlanticus*) de Leonardo en *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*: "Il che tutto al contrario avviene al pittore. Imperocché il pittore con grande agio siede dinanzi alla sua opera, ben vestito, e muove il lievissimo pennello con li vaghi colori. E ornato di vistimenti come a lui piace, e è l'abitazione sua piena di vaghe pitture e pulita; e accompagnata spesse volte di musiche o lettori di varie e belle, le quali sensa strepito di Martelli o d'altro rumore misto-sono con gran piacere udite"; en Sigmund Freud, *Opere*, 1905/1921, Roma, Ed. I Mammut Grandi Tascabili Economici, p. 364.

exterioriza, el hombre sano recuerda sus sueños. El hombre enfermo no los recuerda, los reprime y por ello está enfermo. El enfermo repite la terquedad de no soportar la frustración de renunciar a lo imposible. Los enfermos son intolerantes a la frustración de aceptar la pérdida.

El hombre ordinario cubre y encubre, reprime sus deseos, en la medida en que eso está a su alcance, para evadir el dolor de la nostalgia y con estulticia evitar la frustración a cualquier precio. No renuncia y por ello repite. No renuncia a lo perdido y busca lo no alcanzado, pero ahora sin mesura. Puede llegar a cubrir ese dolor por diferentes medios, incluso con alcohol o con cualquier adicción que lo llevan a la locura. Esto es lo que advirtió Aristóteles. El hombre ordinario no busca manifestar el origen de la enfermedad, no quiere esculpir su realidad, sino apenas encubrirla por medio de una burda pintura o un tosco dibujo del dolor de lo no logrado. Sus sueños pintan lo que le quedó pendiente en la vida como una oportunidad perdida. Sus sueños son el esbozo y la vigilia del siguiente día, donde se busca su realización. Este sueño no es el sueño del genio, quien es capaz de interpretarlo y advertir las consecuencias.

El deseo de vivir honestamente, de no enfermar, o al menos de recuperarse de un estado mórbido, le arrebata al melancólico aquella pausa que lo confunde con el abatido y le propina nueva energía para continuar la narración de una vida única que él mismo escribe y lee, mientras las lágrimas de la nostalgia vuelven a darle el testimonio de su misterio. Esta es la condición humana. Colectivamente, este misterio busca ubicarse fuera del tiempo histórico y se transmite de generación en generación mediante el mito (μῦθος), el cual está fuera de lo verbalizable en la vida mortal. Ese deseo del *deber ser y vivir la propia vida* aflora en los mitos.

En cada segundo irrepetible de su vida consciente todo hombre esculpe, día a día, cada página de su vida y consuma su biografía. El gran reto humano es mantener la conciencia en su mutabilidad, que es perene, pero individual. Por lo demás, el hombre genial consciente hace propio el mito colectivo. El genio distingue y elige lo sagrado sobre lo profano. El médico Esculapio escogió el don sagrado de curar ante lo profano del simple comer o beber, como si eso fuera reparador.

La salud es una condición exclusivamente humana, porque los animales únicamente sobreviven, no tienen biografía. La salud, que no solo es la ausencia de enfermedad, es lo que permite conquistar la libertad de decidir, vivir y vencer la enfermedad primaria, la conciencia de la muerte. La muerte es idiopática, desconocemos su verdadera causa. El origen de la muerte es parte del misterio humano. El paciente melancólico vence esta enfermedad con el fin de continuar con la propia biografía.

La pasión que tiene el médico por la vida y por el arte de curar nace del deseo personal de mantenerse vivo. El amor a la vida de todo médico, de alguna manera, se inspira en la inmortalidad perdida de Asclepio; solo así puede sanar al enfermo y alejar de él la muerte. La enfermedad la padeció y la sublimó Hipócrates, hijo mítico de Asclepio, al concebir la idea de salud como ήσυχα, paz y sosiego.

Solo el genio puede conceptualizar la salud y los medios para alcanzarla. ¡El estulto mata! Aunque sea humano. El hombre ordinario al matar puede ser más vicioso, pues el animal mata por necesidad. El hombre ordinario no ve lo sagrado de la vida y la supone profanable. Es Hipócrates quien pretende que su paciente no pierda la paz de la salud, a pesar de que sabe que fatalmente finalizará con la muerte. El genio entiende la vida y desea la trascendencia, aunque su paciente no sea consciente de eso. El genio es el que verdaderamente cura, no basta saber medicina. Es necesario saberse, saber de sí, para ser médico sanador. El médico melancólico genial es el único capaz de sufrir la dolencia del otro. Esta virtud caracteriza la aspiración humana de vivir y define al melancólico. Es una virtud patognomónica del melancólico.

El médico que no desea su trascendencia ni la de su paciente es ordinario. No logra la satisfacción de asumir su salud. Pero cuando el médico vislumbra una trascendencia que sobrepasa a su dictamen, descubre aquello que lo confunde. El diagnóstico siempre es confuso pero intuitivo, porque el médico desconoce la totalidad mórbida de su paciente y, sin embargo, le apasiona. Lo que apasiona a un médico es evitar la muerte de su paciente, y preferiría morir antes que él como cualquier individuo que evade el dolor de quedarse solo en la vida cuando otro

ser querido ya ha partido. La vida propia y ajena, por encima de la muerte, es un misterio sorprendente y escandaloso con relación al orden físico de las cosas que se degeneran y se degradan.

Primum nil nocere

Primum nil nocere o *primum non nocere* ("lo primero es no hacer daño"), aforismo atribuido a Hipócrates que advierte callar para escuchar al doliente. Hablar prejuiciosamente es hacer daño, pues al doliente hay que escucharlo. Sin invadir con la pregunta, que es lo que el facultativo silvestre hace y que recuerda el porqué del acusmático pitagórico. Entre los pitagóricos, al principiante no se le permitía ver al maestro filósofo ni hablar en las reuniones, sino tan solo oírlo a través de una cortina. El diván en el psicoanálisis permite al analista guardar largos silencios ante la presencia inminente del paciente. El silencio del analista permite que el paciente debilite su represión y recuerde el trauma.

El melancólico genial es el paciente de excepción. Leonardo da Vinci es visto por Freud así: fue un "genio omnilateral 'cuyos contornos no [se] puede apenas sospechar, nunca averiguar exhaustivamente'".[47]

Cuando Freud buscó diagnosticar, por medio de un análisis histórico, a Leonardo da Vinci, en un primer momento le pareció un hombre ordinario, o quizá tal vez brillante, el cual podría confundirse con el prototipo del neurótico obsesivo. Sin embargo, finalmente descubre la forma en la que sobresale su excepcional genialidad melancólica:

> [Leonardo no fue ni t]ampoco pertenecía [a] ese tipo de hombres geniales cuya apariencia muestra las tachas de una naturaleza avara y que a la vez no atribuyen valor alguno a las formas externas de la vida, rehuyendo el trato con los hombres, dolido y ensombrecido su talante. Era, al contrario, de buena talla, proporcionado, de perfecta belleza su rostro, y poseía un vigor físico poco común; de encantadores modales, maestro del discurso,

[47] Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci", en *Obras completas,* vol. X, p. 59, Literalmente dice Freud en italiano: "Egli fu un genio universale t il cui profilo può solo essere congetturato, mai definito"; "Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci," en *Opere*, p. 361.

> cálido y amable con todos. Amaba la belleza también en las cosas que rodeaban, usaba con gusto ricos vestidos y estimaba todos los refinamientos de la vida. […] En un pasaje de su *Trattato della Pittura*, significativo respecto de su festiva aptitud para el goce, compara la pintura con sus artes hermanas y describe las penurias del trabajo del escultor.[48]

Se puede sacar provecho de la determinación del psicoanálisis freudiano clásico, y por tanto vigente, de los hombres comunes u ordinarios descritos en la triada neurótica,[49] que consiste en poseer una estructura psíquica esencialmente obsesiva, fóbica o histriónica. Veamos cada uno:

1. En la construcción de toda personalidad, entendida casi como máscara individual, la más arcaica de las personalidades es la neurótica obsesiva. El síntoma del displacer, del deseo no concluido, se manifiesta esencialmente con comportamientos rígidos, en los que el lenguaje verbal busca únicamente el control sobre los otros y aísla cualquier expresión de afecto para evitar su exteriorización. Como personalidad primitiva que tiene un "yo" poco desarrollado, y por tanto frágil, ve al otro siempre como autoridad destructiva y no puede expresar su afecto. Se da una sustitución de la auténtica expresión del afecto y padece ansiedad. La ansiedad se materializa parcialmente por la expulsión de fluidos causada por la contracción de los músculos involuntarios, lo cual genera la sudoración, el catarro, la diarrea, las lágrimas, etc., y por la contracción de la musculatura voluntaria resultan temblor, actuación impulsiva colérica, pasividad que muestra represión, inmovilidad ficticia o movimientos que dan cuenta de lo distante que se encuentra la persona de lograr consumar un deseo legítimo de sosiego y paz.

2. Un segundo momento del desarrollo evolutivo, se da en la personalidad fóbica. Hay un paso de la neurosis de ansiedad a la neurosis fóbica. El hombre ordinario que alcanza la personalidad fóbica con

[48] Freud, "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci", p. 60.

[49] En un sentido nosográfico, se refiere a la categoría de "neurosis de transferencia" que comprende las histerias, las neurosis obsesivas y las fobias o neurosis de angustia que definió en 1914. *Cfr.* Sigmund Freud, "Introducción al narcisismo", en *Obras completas*, vol. XIV, pp. 75 y 79.

miedos o fobias que solamente sirven para ocultar lo que desea y no de enfrentarse a lo que realmente son sus "filias". Detrás de cada fobia hay una filia. En este caso, el cuerpo se expresa de manera simbólica a través del síntoma hipocondriaco, y no ya únicamente por síntomas ansiosos característicos del obsesivo.

3. Finalmente, se da la personalidad histriónica que autodramatiza, que actúa el deseo solo para sí mismo, roza la melancolía sin alcanzarla, la esboza "leonardezcamente" *per via di porre*. Enferma en el momento preciso y se cura con oportunidad gracias a que permite la intervención del galeno y no debe tratarse a sí mismo. Sabe pedir ayuda, pide porque sabe recibir. El melancólico no es obsesivo, ni fóbico ni histérico. Es el único que logra sublimar el dolor de la nostalgia por el pasado que no volverá y que en el presente la salud lo reta y la consigue para seguir viviendo.

En este sentido un artista es histriónico, el más destacado entre los tres grupos de hombres de la triada neurótica. No lo es ni el científico (ritual obsesivo) ni el filósofo (fóbico y paranoide). Estos perfiles son caracterizados por Sigmund Freud en *El malestar de la cultura*.[50]

La nostalgia no es una enfermedad

De aquí que la nostalgia no sea una enfermedad, aunque se confunda con lo que padecen los abatidos, que es la incapacidad del hombre ordinario de descubrir el *continuum* que hila cada momento de su biografía, puesto que no puede resolver el duelo de todo lo que ha perdido y nunca más podrá recuperar. Los que padecen distimia (mal humor) quedan hundidos constantemente en el síndrome depresivo que, según Hipócrates, se explica por un funcionamiento anormal del efluvio negro. La distimia sí es una enfermedad; el mal humor, o dolor psíquico, es el principal síntoma que estudia la psiquiatría actual. Pero este funcio-

[50] Cfr. *Obras Completas,* vol. VII, "El malestar de la cultura" (1930 [1929]), 2008, Buenos Aires, Amorrortu. Parece ser que "El malestar en la cultura" es una mejor traducción, pues en alemán dice: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930).

namiento anormal del efluvio negro, llamado bilis negra, no es propiamente la melancolía a la que se refiere Aristóteles.

La Melancolía. Albrecht Durero (1514). Grabado.[51]

El melancólico aristotélico no siempre se siente abatido; alcanza la depresión, pero también la eutimia (buen "humor"). El melancólico va del mal "humor" (mal efluvio) al buen "humor" (buen efluvio), que es el paso que la bilis negra permite cuando funciona correctamente en el organismo. Así el nostálgico genial o se recupera de la depresión por medio de la ira, o bien, se queda en el abatimiento, pero nunca renuncia a seguir viviendo. El acto de quitarse la vida, la *oxitimia*, no se da, porque el abatimiento del melancólico genial no lo lleva al suicidio.

[51] Tomado de <http://www.google.com.mx/imgres?imgurl=http://lh6.ggpht.com/tdxK9xRmYR0eFCKAqVs8cUSIiWSasVl0i5NL2P_GwJCBj6p_PqGeqUPl2tMe%3Ds1200&imgrefurl=http://www.google.com/culturalinstitute/asset-viewer/VAGFd5Mb8J7_bg%3Futm_source%3Dgoogle%26utm_medium%3Dkp%26hl%3Den%26projectId%3Dart-project&h=1200&w=944&tbnid=Mp2cSWq9jM9JpM:&tbnh=186&tbnw=146&docid=7I34vvtyY0KNAM&itg=1&usg=__dxUGpg-ZafYWgJr0Avwoh5t8_D4=>, consultado el 28 de junio de 2016.

El genio percibe con vértigo la muerte pero no renuncia a la vida. Ningún genio se mata (*occidĕre*), dice Aristóteles: solo aquel hombre que se vuelve loco "hasta el punto de hallarse atrapado por las enfermedades provocadas por la bilis negra […] el acceso a la locura dirigido contra sus hijos, [se refiere a Heracles, el gran héroe de la mitología griega] así como la aparición de úlceras justo antes de su desaparición en el Eta".[52]

El melancólico tiene que estar sano, y para ser melancólico tiene que padecer nostalgia pero no depresión, y tiene que ser valiente o templado, según su momento. La duda o la indecisión obsesiva son signos clínicos que están por encima del dubitativo reto de saborearse a sí mismo, o saberse. *Sapere aude.*[53] El cobarde parlotea y es arrebatado por la angustia de no poder superar la frustración habida en el presente. El abatido también se muestra pusilánime o excesivamente maniaco, para después caer en una contrastante depresión que reitera su cólera por el objeto perdido que no logrará recuperar jamás. El hombre ordinario que se deprime se aferra a un pasado inexistente. Debería ver su pasado como historia, pero no lo hace. Vive en el delirio de pretender cambiar su pasado. La patología del depresivo niega el presente a causa de su enfermedad. En su historia no logra descubrir, con el cincel, la escultura individual de una biografía que es distinta en cada página de cada día. El bloque burdo de mármol solo se queda en un grosero intento de ser un hombre único en un momento irrepetible, y no llega a esculpir su biografía. Ya lo advirtió Demócrito: el hombre ordinario provoca risa, por esa grosera y trágica realidad de vivir sin refinar su vida. No responde a las demandas de su vida. Es descortés consigo mismo, presenta una falta grande de atención y de respeto. Es vulgar y carece para sí mismo de novedad e importancia, y de verdad y fundamento. No vive, es vivido. Está enajenado. El hombre ordinario es de poca estimación y

[52] Aristóteles, Problema XXX, I, § 953a10ss.

[53] "Atrévete a saber." Esta es la locución latina de la *Epístola 1.2.40* de Horacio, tanto por lo que evoca el verbo *sapere*, como experiencia sensorial que el olfato y el gusto detectan sobre lo que el hombre ha probado y recuerda por su sabor, cómo por lo que es capaz de descubrir por el saber novedoso de su vida.

se burla del culto y de la cultura. No sabe que no sabe, ni quiere dejar de ignorar. Y no sabe a nada. Es insípido. Dice Aristóteles:

> Los que exceden en lo que hace reír son considerados como bufones vulgares, procuran hacer reír a toda costa y se proponen más provocar la risa que decir cosas graciosas o no molestar al que es objeto de sus burlas. Por otra parte, los que ellos mismos no dicen nada que haga reír y llevan a mal que lo hagan otros parecen intratables y ásperos. […] A la disposición intermedia [entre el bufón y el arisco] pertenece también [el que tiene] el tacto. Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que cuadra a un hombre de bien y distinguir; este puede, en efecto, decir y oír cosas en tono de broma y las bromas del hombre distinguido difieren de las del hombre de índole servil, las del educado de las del que no tiene educación.[54]

La risa del melancólico

El melancólico tiende a ser alegre, pero su risa es nostálgica (νόστος, que significa "regreso" y -αλγία, "dolor"), lo cual expresa su deseo de volver al pasado. El melancólico se percata de que no puede volver a vivir su historia personal ni repetir su biografía. La risa es su manera de asumir que le es imposible porque ya pasó, ya no existe, y no puede volver. La acción de recordar el deseo insatisfecho suscita un profundo dolor. Sin embargo, su risa lo libera al revivir una historia ya concluida, y no cae en el error de pretender repetir el pasado. La risa le permite evitar reprimir el recuerdo y evita mecanismos mórbidos intrapsíquicos. Esto ayuda a responder a Aristóteles, quien se preguntó por qué solo algunos melancólicos enfermaban de depresión o manía (μανία, "locura").

Este absurdo, en el que coexiste la alegría y el dolor, provoca tanto tristeza como risa. En el melancólico logran cohabitar lo doloroso y lo cómico de la vida. El hombre ordinario y el doliente ven en esto un

[54] Aristóteles. *Ética a Nicómaco,* libro IV, capítulo 8, 1128a 4ss., 1999, Madrid, Real Academia Española, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, trad. de María Araujo y Julián Marías, p 68.

aparente absurdo. Bergson[55] (1859-1941) lo advierte y por ello es citado y apreciado por Freud,[56] porque lo absurdo conmueve al hombre ingenioso que se percata de la verdad de su semejante. Freud expresa el problema en *El chiste y su relación con lo inconsciente*:

> Por qué nos reímos de una cabellera que ha encanecido? ¿Qué es lo que hace que resulte cómica una nariz rubicunda? ¿Por qué nos causa risa una persona de color? Cuestión embarazosa, al parecer, ya que psicólogos como Kecker, Kraepelin y Lipps [los padres de la psiquiatría moderna] se la plantearon uno tras otro y han respondido tan distintamente.[57]

El genio se puede reír de lo que duele. Se burla de sí mismo sin vergüenza narcisista, que es el miedo al ridículo que genera la violencia desde los otros.[58] Esto se explica porque sociablemente el genio es motivo de burla y exclusión. El melancólico puede ser sociable y adusto a la vez. Es capaz de reír y hacer reír, pues ha logrado elaborar y superar sus pérdidas emocionales, sus duelos, por lo que puede continuar esculpiendo su biografía, viviendo su vida sanamente. Cuando no está presente, el melancólico es recordado y evocado por su ingenio. El melancólico digiere tanto sus propios duelos, como los de los demás; habita la memoria de otros y logra no ser olvidado. Es inmortalizado y se perpetúa. El melancólico trasciende, cuando se le reconoce su genialidad. Es así como la risa del hombre genial melancólico se convierte en un patrimonio de la sociedad. Su risa ya no es solo su patrimonio, sino de su estirpe, de su tiempo y de la humanidad toda.[59] Para él ya

[55] Henri Bergson, *Le Rire* 1910, París y Chartres, Félix Alcan e Imprimerie Durand, p. 24.

[56] Bergson es citado por Freud en "El chiste y su relación con lo inconsciente", (1905) en *Obras completas,* vol. VIII, pp. 179, 197-198 y 210-211.

[57] "Pourquoi rions-nous d'une chevelure qui a passé du brun au blond? D'où vient le comique d'un nez rubicond? et pourquoi rit-on d'un nègre? Question embarrassante, semble-t-il, puisque des psychologues tels que Hecker, Kraepelin, Lipps se la posèrent tour à tour et y répondirent diversement"; Bergson, *loc. cit.* La traducción es nuestra.

[58] *Cfr.* James F. Masterson, *The narcissistic and borderline disorders,* 1981, Nueva York, Brunner / Mazel, pp. 7 y 43-47.

[59] *Cfr.* Auguste Comte (1798-1857), *Discurso sobre el espíritu positivo,* 1980, Buenos Aires, Aguilar, trad. del francés de Consuelo Berges, pp. 127-128. "Si la idea de sociedad parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, es, sobre todo, en virtud del antiguo régimen filosófico; pues a decir verdad, es la idea de individuo a quien pertenece al carácter, al menos en nuestra especie […] No solo la búsqueda activa del bien público que representará

no hay extranjeros, el genio difumina fronteras. El hombre excepcional que ríe se transforma así en alguien inolvidable, por irrepetible. Los hombres ordinarios son predecibles y se repiten porque no son causa ni señores de su biografía. El hombre predecible que repite compulsivamente patrones de biografías ajenas no tiene más necesidad que la facultad de imitar a otros sin elegir por él mismo su plan de vida y los actos cotidianos en su biografía. Hay excepciones, pero la mayoría de los hombres no geniales difícilmente desarrollan su individualidad.[60] Solo el melancólico puede ser médico de los médicos ordinarios. Estos últimos se jactan de ser artistas y peritos dogmáticamente incuestionables, sin ser capaces de ver la locura de sí mismos ni la de sus pacientes. El "exceso de razón", la desmesura (la *hybris* o la soberbia), es locura, y todos participamos en ella, pues vive en el error quien piensa que no hay algo de locura en él.

Los abderitas diagnosticaban de loco a Demócrito

Los prejuicios de Hipócrates que lo llevaron a calificar de loco a Demócrito, sin siquiera haberlo visitado, están consignados en la Carta de Hipócrates a Filomeno, uno de sus discípulos, en donde confunde depresión y abatimiento con melancolía y genialidad:

> Demócrito no presenta signos manifiestos de locura, sino de un vigor del alma poco común, ya no tiene en su mente ni a su mujer ni a sus hijos, ni a sus parientes ni a sus hijos, ni a sus parientes ni a su fortuna, ni a nada; se repliega día y noche sobre sí mismo y vive, de un modo solitario, en cavernas y desiertos, a la sombra de los árboles, sobre la suave hierba a la orilla de ríos. A los melancólicos les ocurren, con frecuencia, cosas de

sin cesar el modo más propio para asegurar común ente la felicidad privada […] Pues si, como no podría dudarse, la felicidad resulta, sobre todo, de una acertada actividad, debe depender, principalmente por tanto, de los instintos simpáticos, aunque nuestra organización no les conceda de ordinario una energía preponderante; puesto que los sentimientos benévolos son los únicos que pueden desarrollarse libremente en el estado social, que naturalmente los estimula cada vez más, al abrirles un campo indefinido", p. 34.

[60] *Cfr.* John Suart Mill (1806-1873), *Sobre la libertad,* 2007, Barcelona, Folio, pp. 69ss.

este tipo: muchas veces son taciturnos, solitarios y amantes de los lugares aislados; rehúyen a los hombres y miran a sus iguales como extraños. Tampoco es raro, entre quienes se dedican al conocimiento, que su disposición a la sabiduría los lleve a olvidar cualquier otra preocupación.[61]

"Hipócrates visitando a Demócrito", 1622. Pieter Lastman (¿Ámsterdam, 1583?-4 de abril de 1633).[62]

Aquí Hipócrates está describiendo la melancolía y parece que no se da cuenta. Habla del ascetismo del melancólico que es lo que le permite encontrar la nostalgia. El melancólico descubre su pasado como irrepetible, y eso le duele. Demócrito es descrito como alguien que sale de la realidad, deja a su mujer, a sus hijos, abandona temporalmente sus problemas cotidianos y sus preocupaciones. Y se enfrenta a su realidad, a su soledad incomparable, propia e irrepetible que no encuentra consuelo con nadie, ni en el presente ni en el pasado.

[61] Carta XII, de Hipócrates a Filomeno. *Cfr.* Aristóteles e Hipócrates. *De la melancolía*, p. 61.

[62] Tomado de <http://medicinaybellasartes.blogspot.mx/2011/07/hipocrates-y-democrito.html>, <https://lamedicinaenelarte.wordpress.com/2013/03/06/hipocrates-y-democrito-segun-pieter-lastman/> y <http://kecobe.tumblr.com/post/67023365411/françois-andré-vincent-french-17461816>, consultados el 5 de mayo de 2016.

Hipócrates replantea muchos de sus conceptos sobre nosología después de su visita a Demócrito y él mismo asevera que no obstante su avanzada edad, sus nuevos descubrimientos deben ser tomados en cuenta y está de acuerdo en autocriticarse y ampliar la noción de salud, que no de enfermedad, a los territorios del genio.[63] El genio está sano y no enfermo; el problema es el límite que comúnmente se da al concepto de salud, en particular la concepción médica, ya que los médicos se perciben como expertos.

En cartas posteriores[64] dirigidas a sus discípulos, Hipócrates termina por reconocer en Demócrito a un hombre sano, sabio y excepcional a quien confundió en un principio con un hombre ordinario y loco.[65]

Hipócrates halló el fundamento de la risa de Demócrito en una moralidad discreta y sólida en la que descubrió su excepcionalidad y su genialidad como crítico profundo de la condición humana. Hipócrates termina su epístola a Damageto legándonos una reflexión que consolida la vigencia de la observación aristotélica sobre la coincidencia de la melancolía y la genialidad: "Mi conjetura, Damageto, salió cierta. No está loco Demócrito; antes es el hombre más sabio que he visto. A mí con su conversación me hizo más sabio, y por mí a todos los demás hombres" (*Hoc erat illud, Damagete, quod conjectabamus. Non insanit Democritus, sed super omnia sapit, & nos sapientiores effecit, & per nos omnes homines*).

[63] Véase Vivian Nutton, *Ancient medicine,* en <http://books.google.com.mx/books?id=pAEOAAAAQAAJ&pg=PA49&dq=hipp.ocrates+visit+to+Abdera>, consultado en enero de 2011.

[64] Entre las cartas más notables destacan las XII, XIV y XVII. *Cfr*: Aristóteles e Hipócrates. *De la melancolía*, pp. 61, 67 y 77-87.

[65] "Ego vero neque morbum ipsum esse puto, sed immodicam doctrinam, quae revera non est immodica, sed ab idiotis putatur […] Optimum naturae, ac mundi interpretem te judicavi […] Cum non insaniam, sed quandam excellentem mentis sanitatem vir ille declaret." Véase Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764), "Discurso del pueblo", en *Teatro crítico universal*, 1778, Madrid, por D. Joaquín Ibarra, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), tomo primero, §. III, en <https://books.google.com.mx/books?id=y79CAQAAMAAJ&pg=PA6&lpg=PA6&dq=Optimum+naturae,+ac+mundi+interpretem+te+judicavi&source=bl&ots=hcLKsF8Hrn&sig=_UCBsvuEbBVedbGyTzjQeOc0Jvg&hl=es&sa=X&ei=afLvVJTIE4OVyQSmkILACw&ved=0CCIQ6AEwAQ#v=onepage&q=Optimum%20naturae%2C%20ac%20mundi%20interpretem%20te%20judicavi&f=false>, consultado el 28 de junio de 2016.

Era entonces Hipócrates ya bastante anciano, pues en la misma carta lo dice: "Ego enim ad finem medicinae non perveni, etiamsi iam senex sim",[66] y por lo tanto, capacitadísimo para hacer recto juicio de la doctrina de Demócrito.[67]

En conclusión

La tragedia de la depresión es una de las más antiguas y comunes que acaecen a la humanidad. La consecuencia es que mutila la riqueza de las alternativas que la vida ofrece para ejercer la libertad. El hombre abatido (*depressus*) elude su cotidianidad y las diversas opciones que tiene. El reto de ejercer su propia individualidad lo confronta con el misterio de su condición humana y con la disyuntiva entre el dejarse abatir por el sufrimiento que padece el estulto deprimido o elegir la maravillosa (extraordinaria o asombrosa) nostalgia que es condición de la melancolía.

La melancolía y la genialidad están relacionadas. La genialidad es una posibilidad siempre asequible a todo hombre pues es un fenómeno efímero, inestable, impredecible y no exclusivo del inteligente letrado o del viejo sabio. Cuando en la condición humana coinciden la risa crítica exquisita, el narcicismo sano y la nostalgia, entonces la vía regia hacia la genialidad está dada a través de la melancolía. La melancolía no es una enfermedad ni depresión ni abatimiento, y hace del hombre un *homo magnus*. La melancolía es una condición privilegiada que consiste en la conciencia de la cólera que todo hombre padece cuando percibe que su historia es irrepetible y reveladora de su finitud, la cual debe enfrentar. El melancólico ordinario fracasa ante la reiteración del

[66] "Aunque ya soy viejo, no llegué al límite de la medicina"; *Carta de Hipócrates a Damageto* (carta XVII), en Aristóteles e Hipócrates. *De la melancolía*, pp. 77-87.

[67] Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, pp. 83-84, en <http://books.google.com.mx/books?id=V-uRWs3W68YC&pg=PA83&lpg=PA83&dq=hip%C3%B3crates+carta+dam%C3%A1geto&source=bl&ots=YNUSLHA61q&sig=WZcBps3uqUyCDQTyV67lY95lA8&hl=es&ei=1XFBSqGlM42AswPa3YiACQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1> y también en <http://www.ensayistas.org/antologia/XVIII/feijoo/feijoo2.htm>, consultado el 15 de mayo de 2015.

error en su vida por desconocer su historia, el melancólico genial se sabe mortal y puede legar a la humanidad su destello genial. La melancolía genial es virtud y no enfermedad, es cólera, es enojo virtuoso que lleva al narcisismo no mórbido, que es risa autocritica sana y nostalgia de un pasado acaecido.

EL CONFLICTO ENTRE JUAN DE PALAFOX Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS

*María de Lourdes Ibarra Herrerías**

RESUMEN: En el proceso de secularización emprendido por la Corona española, esta se enfrentó a la difícil tarea de reducir a las órdenes regulares a la jurisdicción del Ordinario. En este contexto, tuvo lugar en la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el aparatoso enfrentamiento entre el obispo Palafox y la orden ignaciana.

THE CONFLICT BETWEEN JUAN DE PALAFOX AND THE SOCIETY OF JESUS

ABSTRACT: During the secularization process undertaken by the Spanish crown, the difficult task of reducing the orders according to the Ordinary jurisdiction occurred. In the midst of it, a dramatic confrontation between Bishop Palafox and the Ignatian order took place in Puebla de los Angeles, New Spain.

PALABRAS CLAVE: secularización, poder, jurisdicción, privilegios, regulares.
KEY WORDS: secularization, power, conflict, jurisdiction, privileges, orders.

RECEPCIÓN: 1 de marzo de 2016.
APROBACIÓN: 3 de mayo de 2016.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

EL CONFLICTO ENTRE JUAN DE PALAFOX Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS

El enfrentamiento entre el obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza, y la Compañía de Jesús, hoy lejano en el tiempo, pero no ajeno y siempre presente en la constante lucha por el poder a lo largo de la historia, tuvo lugar durante la década de 1640 en la Nueva España, en el marco de una confrontación mayor.

Dado el peso y la trascendencia que tuvo el acontecimiento, es necesario situarlo en un contexto más amplio, el de la búsqueda del Estado español por disminuir la fuerza y la influencia política y económica que los regulares habían alcanzado, en este caso la poderosísima Compañía de Jesús. En cierta forma, la Corona deseaba aprovechar los enfrentamientos entre las diócesis y las órdenes religiosas para controlar mejor a este vigoroso sector de la Iglesia, al que, por circunstancias especiales, en los primeros años del establecimiento del imperio español en el Nuevo Mundo había tenido que recurrir para la cristianización de los paganos que habitaban los nuevos dominios. Para ese momento, los tiempos demandaban mayor sujeción de la Iglesia misionera y, como fuese, los regulares tomaban muy a mal la idea y el proyecto de someterse al Ordinario, lo cual veían como una intromisión en sus asuntos internos y un obstáculo para cumplir con su misión.

El siglo XVII, llamado por algunos autores "de la decadencia", fue en realidad una etapa turbulenta y difícil. Lo fue para la antigua España

y para la nueva, uno de sus territorios de ultramar. La metrópoli se encontraba inmersa en una serie de problemas que complicaban lo que se había creído que era un destino glorioso y afectaban todos los ámbitos: político, económico, social y diplomático. La llegada al trono en 1598, a la edad de 20 años, de Felipe III, joven a quien su mismo padre veía falto de autoridad y decisión y que cayó bajo la influencia del duque de Lerma, "cuyo principal interés consistía en enriquecer a su familia y mantenerse en el poder",[1] no auguraba un futuro promisorio.

En lo que se refiere al aspecto internacional, España enfrentó graves conflictos que la mantuvieron en constante estado de guerra en el continente europeo.

En lo económico, los problemas agobiaban también al Estado español. La crisis económica era el resultado de varios factores, de los que uno de los más importantes era la falta de solidez de la economía hispana. En un mundo en el que se iniciaba la etapa del "gran capitalismo", España se había rezagado y no había logrado la transformación, que ya antes del descubrimiento y conquista de América había dado sus primeros pasos en la zona de Aragón y Cataluña. Países como Inglaterra y las Provincias Unidas avanzaban hacia el cambio que preparaba el advenimiento de la industrialización, pero España, confiada en sus grandes riquezas de ultramar, se alejaba cada vez más de ese camino. Se necesitaban reformas estructurales, pero la debilidad de los monarcas que la gobernaron durante ese siglo y los intereses de quienes los rodearon no permitieron que se pusieran en marcha.

A todo lo anterior se sumaban problemas internos, que contribuían a complicar el no muy esperanzador panorama. La enorme burocracia y las deudas con los banqueros pesaban en demasía sobre las gastadas arcas reales. Las flotas que venían de las Indias eran atacadas, cada vez con más frecuencia, por bucaneros, filibusteros y piratas, por lo que la riqueza proveniente de América estaba en constante riesgo y se hacía necesario fortalecer su protección con navíos de guerra, lo que encarecía las operaciones. La población económicamente productiva descendía

[1] John H. Elliott, *La España imperial, 1469-1716,* 1980, Barcelona, Vicens-Vives, p. 327.

de forma alarmante, debido a varias causas: las guerras europeas, la migración hacia las nuevas tierras, las epidemias y el ingreso a la vida religiosa.

A todo esto deben sumarse las rebeliones internas, como las que tuvieron lugar en Cataluña, que se estableció como república desde 1640 hasta 1652, y la de Nápoles, también durante esos años.

Los dos reyes que gobernaron de 1598 a 1665, Felipe III y Felipe IV, vieron, sin lograr hacer gran cosa para evitarlo, cómo España perdía la supremacía política y económica que había ejercido durante el siglo XVI en Europa.

La Nueva España

Setenta y nueve años habían transcurrido desde que Hernán Cortés y sus huestes, aumentadas con vastos contingentes de indígenas tlaxcaltecas, enemigos tradicionales de los mexicas, consumaron la conquista del otrora orgulloso imperio azteca y de la mayor parte de la zona mesoamericana.

El territorio de la ahora llamada Nueva España, bajo el dominio de la Corona española, se había transformado y seguía ampliándose; ciudades y pueblos de traza europea iban desplazando a los antiguos centros indígenas, quedando algunos sepultados y sirviendo como cimientos de las nuevas construcciones de piedra, o bien desaparecieron, en algunas regiones, como consecuencia del abandono al irremediable avance de la selva.

Crecía el número de caminos que permitían el paso no solo de viajeros, sino de caravanas cargadas de productos que iban o venían de la metrópoli. Se explotaban extensos campos en los que se producían los nuevos cultivos, necesarios para la dieta de los nuevos amos de la tierra, como el trigo y la cebada, y también las de exportación como la caña de azúcar, etc. Sin embargo, no solo había cambiado el paisaje, sino que la transformación social era mucho más profunda. Una realidad diferente había surgido y respondía a distintas necesidades y exigencias. A la población encontrada por los españoles se le imponían nuevas

formas de organización social, novedosas pautas culturales y, por supuesto, una distinta concepción de la divinidad, de la vida y de la muerte. Así surgió una sociedad cada vez más compleja. Ya en la segunda parte del siglo XVI y desde luego en los inicios del XVII, es evidente que la simplicidad de la organización social de los primeros años en dos repúblicas claramente definidas, la de españoles y la de indios, no hubiera podido subsistir durante mucho tiempo. Apareció un grupo como resultado de la mezcla de estos dos originales, el de los mestizos. A estos tres pronto se sumaron los trabajadores negros traídos desde las lejanas tierras africanas.

Los mestizos, "castas y gente menuda" se encontraban diseminados por todo el territorio, tanto en las ciudades como en los pueblos y el campo, y desde luego en los minerales del norte de la colonia, a donde acudían en busca de trabajo, y de fortuna, pues no hay que perder de vista que no estaban sujetos a las rígidas leyes impuestas a la población indígena.

Ahora bien, en la república de blancos fue aumentando el número de españoles nacidos en las Indias: los criollos, orgullosos herederos de las glorias de sus antepasados, dueños de haciendas, minas y obrajes, deseosos de encontrar su lugar en el mundo, de afirmar su identidad. A ellos precisamente se dedicó gran parte de la actividad educativa de la Compañía de Jesús, y con ellos la corporación religiosa logró establecer una profunda identificación, no solo en cuanto a intereses religiosos, sino también económicos y culturales.

Hacia 1600, la población de la Nueva España se encontraba concentrada en la región central, al norte en la zona del Bajío y del Pánuco y al sur en los actuales estados de Oaxaca y Guerrero y al sureste hasta la península de Yucatán. La frontera norte era imprecisa y la alejaba constantemente la presión de la búsqueda de yacimientos de plata. Así se estableció la "ruta de la plata", que durante el primer siglo de conquista llegó hasta Santa Fe de Nuevo México. Ahí, en el norte, aparecieron los presidios militares, "cadena de fortificaciones para proteger las comunicaciones entre el centro y los minerales recién descubiertos",[2]

[2] Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, 1996, México, UNAM, p. 46.

y que extendió sus eslabones a todo lo largo del septentrión durante los dos siglos siguientes. Las armas acompañaron la actividad evangelizadora, emprendida principalmente por los franciscanos a partir de 1574, y por los miembros de la Compañía de Jesús en la última década del siglo XVI.

La Compañía de Jesús

En el siglo XVI culminó un largo proceso de cuestionamiento a la Iglesia, que se manifestó en el deseo de revisar asuntos de gran importancia acerca de la esencia misma de la religión y de la autoridad absoluta de Roma. Muchas habían sido las voces que, desde siglos anteriores, denunciaron el deterioro de la disciplina en el seno mismo de la institución, los excesos y la corrupción. Algunos habían encontrado respuesta a su inquietud en la fundación de nuevos institutos religiosos en los que se intentó revivir el ideal cristiano, mediante el retorno a la austeridad y a una forma de vida acorde a las enseñanzas de Cristo.

Durante el siglo XVI, el Occidente cristiano se enfrentó a una de sus crisis más graves, que lo llevó a la ruptura causada por la Reforma. Varias y no una fueron sus causas, y quizá la explicación más simple alude a la corrupción reinante, al libertinaje y a la falta de apego al ideal de vida cristiano. Pero los reformistas fueron mucho más allá y llegaron incluso al rechazo del dogma, lo que puso en tela de juicio los fundamentos mismos de la religión. Hubo también quienes, sin romper con Roma, alzaron su voz para combatir la corrupción, reforzar la esencia de la fe y evitar el desmoronamiento de la estructura eclesiástica.

El ímpetu de los reformadores, al que se sumó la decepción, la confusión y angustia de muchos fieles, no pudo ser frenado. La rebeldía fue total y bajo la guía de Martín Lutero, Calvino y otros, el rompimiento con Roma fue irremediable. La reforma protestante sacudió hasta sus cimientos el pesado edificio eclesiástico, resquebrajó en definitiva la autoridad del Papa, al que muchos ya no reconocían como sucesor de Pedro, y fracturó la unidad de la cristiandad en torno a Roma. Este hecho de tan singular importancia provocó conflictos sangrientos entre los

pueblos, que se extendieron a la primera mitad del siglo XVII, cuando en los Tratados de Westfalia se puso fin a la cruenta y devastadora Guerra de los Treinta Años.

Después del desconcierto causado por el impacto inicial, la Iglesia romana, con el Papa Paulo III a la cabeza, emprendió una larga lucha por la reconquista del terreno perdido no solo en lo espiritual, sino también en lo político. Ello implicó una profunda reflexión interna para fortalecer sus fundamentos. Paulo III renovó la Curia y "designó una comisión episcopal encargada de redactar un informe sobre el estado de la Iglesia y de proponer una reforma. El informe de estos especialistas es un documento más terrible aún que las imprecaciones de Lutero".[3]

El Concilio de Trento fue la culminación de estos esfuerzos. Sus miembros llevaron a cabo la reflexión sobre la esencia misma del dogma y decidieron los cambios necesarios para el mejor funcionamiento de la Iglesia, la preparación del clero con miras a un mayor conocimiento de los Evangelios y la enseñanza. Se percibía la voluntad de restituir la autoridad del pontífice romano y de unificar la Iglesia en torno a él.

En este contexto de ruptura espiritual de la cristiandad, de deterioro de la autoridad del sucesor de Pedro y de la necesidad de evangelizar de nueva cuenta a los fieles, surgió una nueva orden religiosa, de fuerte carácter combativo y de características más acordes al momento. Ignacio de Loyola y un pequeño grupo de seguidores fundaron la Compañía de Jesús, aprobada por el Papa en 1540, y que se extendió rápidamente no solo por Europa, sino que llegaría a las lejanas tierras del continente asiático y al vasto territorio conquistado por España y Portugal allende el Atlántico, las Indias Occidentales. En poco tiempo, los jesuitas se manifestaron como adalides de la Contrarreforma, en la lucha por recuperar a las almas ganadas por la Reforma protestante, en la conversión de gentiles y en el combate contra el turco infiel que amenazaba a Europa.

La Sociedad de Jesús, nombre que adoptó, se caracterizó por la búsqueda de soluciones prácticas y por el rompimiento con el modelo común de las reglas de vida de las demás órdenes. Se apartó de todo

[3] Jean Lacouture, *Jesuitas. I. Los conquistadores*, 1993, Barcelona, Paidós, p. 120.

lo que pudiese estorbar su misión, que exigía preparación, fortaleza física, energía y una gran movilidad.

"Así, echaron por la borda la oración colectiva, los ayunos debilitadores, las penitencias extenuantes y hasta prescindieron de un atuendo distintivo."[4] Aun antes de la aprobación de sus constituciones, el jesuita Francisco Javier partió rumbo a las Indias Orientales por deseo expreso del rey de Portugal. Otros se dirigieron a Irlanda y a regiones del Imperio Germánico, donde los "herejes", seguidores de Lutero, aumentaban todos los días. "Después de Trento, los textos y las iniciativas de Loyola, Laínez y Canisio harán mucho para acreditar la imagen de una Compañía transformada en máquina de guerra contra el luteranismo y el calvinismo."[5]

Esta orden, activa, disciplinada y novedosa en sus métodos de trabajo, que perseguía la renovación de la vida cristiana y la incorporación al cristianismo de aquellas almas que habitaban tierras lejanas, muy pronto sumó a su carácter la vocación por la enseñanza. En 1572 llegó finalmente a la Nueva España, tras varios intentos y por la intervención de personajes prominentes.

Treinta y dos años tuvieron que pasar desde que el primer jesuita, Francisco Javier, partiera hacia el Oriente para que, por petición del obispo de Michoacán Vasco de Quiroga, llegaran los jesuitas a la Nueva España. Respaldó este deseo la orden de San Francisco, que esperaba la ayuda de los ignacianos para continuar la conversión de los naturales, y el virrey, don Martín de Enríquez, el del cabildo de México y algunos españoles asentados, como el acaudalado Alonso de Villaseca, futuro gran benefactor de la orden, pues los veían como los educadores idóneos para encargarse de la formación de los españoles nacidos en las nuevas tierras, los criollos.

Eran pues dos los argumentos, el doctrinal y el educativo, los que se presentaron al padre Laínez, provincial general de la Compañía. Los jesuitas encontraron dificultades para cumplir con el primer objetivo, pues su plan era contribuir a la evangelización de los indígenas y las

[4] Elsa Cecilia Frost, "La crónica general jesuita", en *Historia de la historiografía mexicana*, en prensa, México, UNAM, p. 1.

[5] Lacouture, *op. cit.*, p. 145.

órdenes mendicantes que los habían precedido ya se habían repartido prácticamente el territorio que concentraba la mayor parte de la población aborigen. La Compañía se dirigió a zonas alejadas del centro colonial y enfocó sus esfuerzos en el norte del territorio, donde estableció un sistema de misiones en el que la población estaba constituida, según Pérez de Ribas, cronista de la orden, por "las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe".

En cuanto al segundo objetivo, las cosas fueron más sencillas: los jesuitas encontraron el campo libre para trabajar entre la juventud criolla, pues "las sagradas Religiones que había en la Nueva España, estaban santísimamente ocupadas en la doctrina de una inmensidad de nuevos cristianos é hijos que en Cristo habían engendrado"[6] y por ello no se habían ocupado de la enseñanza de los españoles y criollos.

Los jesuitas se convirtieron en los educadores de los hijos de los conquistadores y primeros pobladores europeos en la Nueva España, de los "españoles mexicanos". Fundaron escuelas de estudios menores, seminarios de colegiales y colegios, y al paso del tiempo se identificaron profundamente con los grupos dominantes y sectores medios de la colonia.

El conflicto entre el obispo de Puebla don Juan de Palafox y la Compañía de Jesús

En un mundo que se movía por pesos y contrapesos, en el que el poder metropolitano se ejercía a distancia, mediante un complejísimo y aleatorio sistema de nivelaciones, componendas, acomodos y ajustes; en el que la administración civil y eclesiástica se caracterizaba por el empalme y la superposición de jurisdicciones y competencias, y en el que la organización social era jerárquica, estamental y puntillosamente observante de sitios y precedencias, no podían dejar de presentarse, con mucha frecuencia, roces, fricciones y choques frontales entre grupos. Sin embargo, por graves que hayan sido los conflictos, ninguno llegó

[6] Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 1896, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, p. 63.

a poner verdaderamente en riesgo la estabilidad del dominio de España en los territorios ultramarinos.

Destaca entre estas disputas la que protagonizaron el representante de la autoridad episcopal en la Puebla de los Ángeles y la Compañía de Jesús, a propósito de la cual me viene a la mente lo que algunos pensadores han planteado respecto a las luchas de poder. Nietzsche, por ejemplo, afirmaba que la voluntad de ejercer el poder condicionaba la conducta. De igual manera, otros teóricos más recientes establecieron que, en el seno de las comunidades, tarde que temprano aparecen grupos o "fuerzas", cuya definición se da a partir de su capacidad para "impactar o repercutir sobre otras fuerzas".[7] Lo que ambos supuestos, complementarios, significan es que el apetito del poder resulta casi connatural a la humanidad y que su ejercicio pasa por la imposición de las propias intenciones u objetivos sobre los del prójimo. Este concepto permite contextualizar, al menos parcialmente, el acontecimiento del que he de ocuparme a continuación.

No es ninguna novedad afirmar que para el siglo XVII, el poderío de la rama regular de la Iglesia novohispana estaba bien cimentado, y dentro de ella, la Compañía de Jesús era institución señera, pues, como apunta Wright, constituía ya una de las organizaciones más influyentes del reino.[8] Así pues, su acción y su vertiginoso proceso expansivo tenían que toparse tarde que temprano con otros sectores y ejercer presión sobre ellos. Había poderosos intereses afectados por el desarrollo de la voluminosa y prestigiada institución ignaciana; asimismo, esta veía en dichas fuerzas adversas una amenaza para su crecimiento y futuras metas.

No es de extrañar que en esta época sobrevinieran grandes tensiones y luchas políticas derivadas de la confrontación de intereses: primero, los de la Corona, que apuntaban ya a la imposición general de una estructura parroquial ordinaria sometida a los obispos; y en segundo término, del clero regular —y, consecuentemente, de la Compañía—,

[7] Gilles Deleuze, *Foucault*, citado en Julián Sauquillo González, *Michel Foucault, una filosofía de la acción*, 1989, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 347.

[8] Jonathan Wright, *Los jesuitas. Una historia de los soldados de Dios*, 2005, México, Debate, p. 62.

que buscaba mantener su margen habitual de autonomía y libertad de acción, fuera de la injerencia diocesana.

Estas fueron las razones que en la década de 1640 enfrentaron en una violenta disputa a los jesuitas y al obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza.

Juan de Palafox y Mendoza (Navarra, 24 de junio de 1600) era hijo natural del marqués de Ariza, quien lo reconoció años después. La carrera eclesiástica de Palafox fue rápida y fulgurante: representó al marquesado paterno en las Cortes de Aragón, luego fue fiscal del Consejo de Guerra y del Consejo de Indias, más tarde visitador de las Descalzas Reales, limosnero y capellán mayor de María, hermana de Felipe IV. A partir de 1629, fue canónigo tesorero de la iglesia de Tarazona, de donde salió para hacerse cargo de la diócesis de Puebla, que le encomendó Felipe IV y de la que tomó posesión en 1640.

En la Nueva España, Palafox no solo fungió como obispo, sino que desempeñó otros altos cargos, como el de visitador general del reino, juez de residencia de tres virreyes, virrey interino de junio a noviembre de 1642 y presidente de la real audiencia, aunque renunció a ese nombramiento.

Como se sabe, y en virtud del espíritu del Regio Patronato, los obispos venían a ser no solo pastores eclesiásticos, sino auténticos funcionarios de Estado.[9] A Palafox se le había elegido por su carácter, experiencia y conocimiento de los asuntos de las Indias, y su misión era "poner orden en la Nueva España y resolver pleitos ya antiguos".[10] La consigna y la tarea que venía a cumplir era la implantación de reformas para mejorar la formación y la disciplina del clero diocesano, pero, sobre todo, venía a establecer un control más férreo sobre la rama regular y a limitar sus antiguos privilegios. En su política estaban consideradas prioritariamente la secularización de doctrinas o curatos de indios, la normalización del pago de diezmos y la regularización de las licencias ministeriales de las corporaciones religiosas. Veamos que sucedió.

[9] Antonio, Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España,* 1999, México. Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, p. 144.

[10] Francisco Sánchez Castañar, *Don Juan de Palafox. Virrey de la Nueva España*, 1988, Madrid, Fundación Universitaria Española, p. 45.

A un año escaso de su llegada, Palafox tuvo con la orden franciscana su primer enfrentamiento, que empezó por un tironeo a causa de las licencias de confesión y terminó con la secularización de treinta y cuatro curatos de la diócesis. Aunque este hecho no afectó a todas las corporaciones, propició un clima general de intranquilidad y tensión entre ellas y la mitra.

Poco después, Palafox intervino en un problema entre el cabildo catedralicio y la Compañía de Jesús, que se había suscitado por una donación que el doctor Hernando de la Serna, racionero de la catedral poblana, había hecho para fundar un colegio jesuita en la ciudad de Veracruz. Sin embargo, ni de la Serna ni los ignacianos habían tenido presente o acatado la norma de cubrir el diezmo respectivo a la catedral de la diócesis. Pese a que se había advertido al racionero del riesgo en que incurría de ser excomulgado y sufrir el embargo de sus bienes, aquel perseveró en hacer la donación (1642) sin cubrir el impuesto. En consecuencia, sus bienes se embargaron para asegurar el pago y a él se le puso en prisión. Naturalmente, los jesuitas salieron de inmediato a la defensa de su benefactor, invocando ante el obispo los privilegios pontificios que eximían a la orden del pago del impuesto eclesiástico.

Si bien la actitud primera de Palafox en cuanto a este caso había sido conciliadora, pronto endureció sus puntos de vista, pues ya en 1641 había redactado un memorial sobre los diezmos que la Compañía de Jesús tildó de "falto a la verdad e injurioso", según lo expresó el cronista Pérez de Ribas.

La Compañía había solicitado que se levantasen los castigos al racionero de la catedral, a lo que el prelado poblano se negó rotundamente. Para entonces, sus decisiones tenían fuerza de autoridad, pues por la destitución del marqués de Villena, el obispo fue elevado en 1642 a la dignidad de virrey de la Nueva España.

De 1644 a los primeros meses de 1646 guardaron la calma los contendientes. Quizá haya tenido que ver el hecho de que en 1644 se designó provincial jesuita a Juan de Bueras, "persona pacífica y competente". En esta etapa, Palafox incluso recurrió a los hijos de San Ignacio para que predicaran en misiones populares del obispado. Sin embargo, no había cambiado su opinión respecto de los diezmos.

A la muerte de Bueras ascendió al cargo un criollo de origen aristocrático, el padre Pedro de Velasco, "políticamente afín a Francisco Calderón, Andrés Pérez de Ribas y Juan de San Miguel, que capitaneaban el ala antipalafoxiana".[11] Esta circunstancia encendió nuevamente los enconos en la primavera de 1646. Finalmente, el miércoles de ceniza de 1647, los ánimos se exaltaron y estalló el conflicto.

Como en el caso anterior de los franciscanos, el motivo fue la exigencia del prelado a los regulares de que presentasen las licencias para confesar y predicar, a lo que los jesuitas se negaron.

A partir de ese momento, las posturas se polarizaron: los jesuitas ignoraron la prohibición de ejercer la prédica y la confesión, sin presentar las debidas licencias al Ordinario, y el obispo respondió de inmediato con la excomunión a todo aquel que se confesara con los jesuitas o escuchara sus sermones.

Inevitablemente, esta tensión salió a las calles y creció como la espuma: aparecieron volantes, cartas, insultos, dimes y diretes, y la inquietud se adueñó de los habitantes de la ciudad. Entre tanto, el obispo, haciendo caso omiso del revuelo, continúo tranquilamente con sus actividades. En la capital, el nuevo virrey conde de Salvatierra, a quien el obispo consideraba "muy amigo" de los jesuitas, se sumó al bando de la Compañía. Según los partidarios de Palafox, este apoyo les había costado a los ignacianos unos "10 000 reales".

Ante la gravedad de la situación, el virrey pidió calma al obispo y actitudes conciliadoras, y acto seguido organizó una reunión de avenencia. Sin embargo, el 17 de junio, el obispo abandonó la ciudad de Puebla con destino desconocido.

Ya sin Palafox en la escena y sintiéndose más seguros, los jesuitas presentaron sus licencias e incluso obtuvieron algunas nuevas para quienes no las tenían. Aparentemente, se había restablecido el orden, pero en el fondo el ambiente contencioso no había desaparecido: tanto en México como en Puebla los ignacianos y sus adeptos festejaron su triunfo, llenando de improperios al obispo. Palafox, desde su refugio,

[11] Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1600-1670,* 1989, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de Roberto Gómez Ciriza, p. 231.

escribía cartas a sus partidarios, que eran distribuidas por los carmelitas, que nunca dejaron de respaldarlo.

Finalmente, el obispo decidió terminar con su destierro y regresar a la ciudad de los Ángeles. Para permitirle el regreso, el virrey le exigió que se sometiera a su autoridad y aceptara ciertas condiciones. El 25 noviembre de 1647, Juan de Palafox y Mendoza volvió a tomar posesión de su cargo, aunque fue destituido como visitador del reino.

Estando en este punto la situación, se hizo público un breve de Inocencio X favorable al obispo. En el documento se anulaba "el privilegio de los jesuitas", pero no se hacía referencia a los límites que Urbano VIII había puesto al privilegio de Gregorio IV, que exceptuaba de la norma a los institutos religiosos de las posesiones españolas. Esta omisión fue capitalizada por los jesuitas para formular reclamaciones.[12]

Ante la magnitud del escándalo y las graves consecuencias que había causado en la Nueva España, en 1648 el rey dirigió sendas cédulas a los principales protagonistas: Palafox; el arzobispo de México, Sáenz de Mañozca; los jesuitas, la Audiencia y otros. En ellas, los instaba a actuar con prudencia y también condenaba ciertas actitudes, como las del padre Velasco o las del arzobispo, que, lejos de contribuir a la pacificación de los ánimos, los habían exacerbado.

Ese mismo año, y para suprimir del escenario a dos de los principales protagonistas, Felipe IV dispuso el traslado del virrey Salvatierra al Perú y el regreso de Palafox a España, a lo que se sumó la postura de la máxima autoridad de la Compañía desde Roma, el padre Vicente Caraffa, quien después de conocer por boca del padre Lorenzo de Alvarado los sucesos, remitió una carta de amonestación (30 de enero de 1648) al provincial Velasco.

Finalmente, en mayo de 1649, Palafox partió rumbo a España. Desde Veracruz respondió a los cargos que se le habían formulado. Sin embargo, la salida del prelado de la diócesis poblana, que los jesuitas vieron como muestra de triunfo, no zanjó todas las diferencias. Los partidarios de Palafox y los de los jesuitas (e incluso estos mismos) siguieron atacán-

[12] Gregorio Bartolomé, *Jaque mate al obispo-virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, 1991, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 31.

dose, hasta que, en 1653, Inocencio X ordenó la imposición de "perpetuo silencio sobre el pleito", y el 20 de mayo, tras laboriosas negociaciones, se suscribió un documento en Madrid que asentaba oficialmente la concordia entre Palafox y la Compañía. "Aparentemente, el obispo estampó su firma un tanto a disgusto, pero tanto él como los ignacianos se comprometieron a acatar las disposiciones papales y a mostrarse mutuo reconocimiento."[13]

Se sabe que Palafox anhelaba volver a la Nueva España, a su diócesis de Puebla; pero el rey no condescendió, sino que lo retuvo en la península como obispo de Osma (Soria), cargo que ocupó hasta su muerte en 1659.

Opiniones encontradas

A partir de la abundante documentación directa que acumuló este sonadísimo pleito, no resulta muy difícil definir las posiciones que asumieron sus distintos protagonistas: el obispo Palafox, la Compañía, el virrey, la Audiencia, los procuradores, etc. Podemos afirmar que "el formidable enfrentamiento entre Palafox y la Compañía en México, ni se dio en campo neutral, ni se desarrolló en clima neutral, ni fue analizado por jueces neutrales".[14]

En efecto, no hubo objetividad: metidos de lleno en el fragor de la batalla, para los contendientes todo se reducía a un prurito de orgullo, a un echar pulsos para ver quién se salía con la suya. Los jesuitas de la provincia de México veían en Palafox a la personificación de la tiranía, la soberbia y el abuso de autoridad que no paraba en respetos ni consideraciones. El obispo, por su lado, pensaba que la Compañía, engreída a causa de su poder económico, sus influencias políticas y sus amplias libertades y prerrogativas, era una corporación absolutamente díscola e insubordinada. Uno y otros se echaban en cara las mismas faltas y errores y su visión de los hechos estaba muy distorsionada, por la gran carga de emotividad y el antagonismo de todos. En sus acalorados y

[13] *Ibid*., p. 36.
[14] *Ibid.,* p. 12.

parciales testimonios, tanto los jesuitas como el obispo querían legitimar a toda costa sus respectivas causas y también presentarse como víctimas del rival.

Más allá de las versiones maniqueas de los protagonistas, lo que en realidad se estaba dirimiendo era la total reestructuración del aparato eclesiástico en América. Al inicio de la empresa colonizadora, la Corona se había servido del brazo regular de la Iglesia para llevar a cabo la conversión de los naturales. La disponibilidad y preparación del clero regular, así como los privilegios pontificios obtenidos (como exenciones de pagos de diezmos, realización de funciones reservadas al episcopado, etc.), le habían conferido un auténtico régimen de excepción y le habían permitido prosperar y crecer hasta hacerse una organización poderosa en sus distintas corporaciones.

A la vuelta de cien años, las cosas eran muy distintas. La metrópoli quería normalizar su Iglesia indiana, restablecer el orden "natural", de suerte que los regulares se reintegraran a las ocupaciones propias de su vocación, que eran la vida claustral en las ciudades o la actividad misional en zonas de infieles.

Como visitador y obispo, Palafox vino con la difícil consigna de limitar la enorme autonomía y las incontables prerrogativas que —en contra de las disposiciones conciliares tridentinas y de los intereses regios— disfrutaban los religiosos. Naturalmente, la aplicación de tales reformas tocaba en lo vivo a estos institutos y levantaba ámpulas de resentimiento y resistencia.

El primer punto clave de la controversia fue la cuestión de los diezmos. La Compañía de Jesús (como la orden agustina y, en menor medida, la dominica), era propietaria de fincas y haciendas agropecuarias, cuyos productos, según las nuevas políticas, debían gravarse ya con el impuesto eclesiástico. En el *Memorial* de Palafox se exponía la necesidad de recuperar esos ingresos para las "catedrales". Desde luego, los ignacianos no estaban dispuestos a trocar el régimen especial que habían disfrutado largo tiempo, y para el efecto, aducían dos argumentos: uno, los privilegios pontificios que amparaban su "excepción" y dos, la utilidad pública que se derivaba de ello.

De lo primero, el alegato de la Compañía se sustentaba en que la autoridad pontificia está por encima de la de cualquier prelado; así pues, si los papas habían conferido " muy en especial á la Compañía, el privilegio de no pagar diezmos de las haciendas que poseyesen",[15] resultaría "temeraria osadía" por parte de un obispo, por poderoso que fuese, poner en tela de juicio y cuestionar el derecho de los sucesores de Pedro a distribuir los bienes de la Iglesia como mejor conviniese a la institución. En particular, esta prerrogativa, lejos de ser utilizada para el enriquecimiento de la orden, representaba la única vía para mantener con vida a las misiones y los colegios, cruciales para la propagación del Evangelio por el reino y para la formación de la juventud novohispana.

La segunda de las grandes cuestiones que estaba en juego era la administración parroquial. Las doctrinas o "curatos de indios", así como algunas parroquias ordinarias que atendían las distintas órdenes religiosas, eran objeto de la atención de la Corona y del cuerpo episcopal, que esperaban transferirlas a manos de clérigos seculares.

Así pues, el trasfondo del aparatoso enfrentamiento entre el obispo y la Compañía se fincaba en algo más que la sola actitud rebelde de los jesuitas de cumplir con el requisito de presentar las licencias para su ejercicio ministerial.

Sin embargo, fue el pretexto que desencadenó la "guerra campal y abierta" con la cual el obispo quiso reformar la jurisdicción eclesiástica. Naturalmente, los regulares, y muy en especial los jesuitas, se resistieron.

Si la Compañía no resultó afectada por la secularización de doctrinas en la diócesis de Puebla, fue simplemente porque no tenía ninguna ahí. Sin embargo, sí corría un riesgo en sus fundaciones norteñas, las misiones.

Igualmente se ha dicho ya que la intransigencia, la falta de ecuanimidad de los contendientes llevó las cosas hasta proporciones y extremos inéditos, tanto así, que desde Europa llegaron las reprimendas de las autoridades. Felipe IV pidió a Palafox "que suspendiera las querellas presentadas en Roma y tratase con amor a las religiones",[16] y por su

[15] Pérez de Ribas, *Crónica,* L.4, cap. XXIII, p.155.
[16] Bartolomé, *op. cit*., p. 11.

parte, el general de la Compañía le echó en cara al provincial Velasco no haber "sabido atajar con prudencia"[17] el problema.

Por mucho que las instancias superiores, en Madrid y Roma, hubieran tomado cartas en el asunto, es seguro que no alcanzaron a comprender cabalmente la complejidad y la pasión que se habían mezclado en un problema que sacudió hasta sus cimientos a la sociedad novohispana, especialmente en Puebla. Y aunque nunca estuvo en peligro la soberanía de la Corona ni la sujeción del reino, es innegable que, para una comunidad cuya estructura y vida diaria estaban, en cierto modo, condicionadas por la religión, el choque entre dos de sus principales representantes no podía dejar de ser causa de confusión y escándalo.

Como se sabe, andando el tiempo, la institución episcopal recibió cada vez más apoyo regio, en tanto que el clero regular fue perdiendo terreno. En el siglo XVIII, la política secularizadora avanzó a pasos agigantados, y en lo tocante a la Compañía de Jesús, Carlos III le asestó el golpe definitivo al extrañarla de sus dominios. Por aquel entonces se reavivó el asunto Palafox. Sin embargo, en la época que me ocupa (mediados del XVII) es muy probable que la fuerza de los hechos haya mostrado a las autoridades metropolitanas que no era todavía el momento idóneo para que el clero secular monopolizara el control parroquial y para que se recluyera a las órdenes religiosas en el pacífico silencio de sus muros conventuales; así que, con unas cuantas secularizaciones y un estruendoso pleito, terminó el problema por un tiempo.

[17] Sánchez Castañar, *op. cit*., p.115.

EL CONCEPTO DE INGENIUM CICERONIANO

*Javier Espino Martín**

RESUMEN: El *ingenium* representa un medio fundamental para entender la retórica ciceroniana y, sobre todo, se convierte en el principal instrumento para entender la retórica barroca de la Compañía de Jesús. En el presente artículo analizamos cómo el *ingenium* puede ser una herramienta hermenéutica para comprender el paso de la retórica clásica ciceroniana a la jesuítica gracias al entorno ideológico e historiográfico del periodo contrarreformista.

CICERO'S CONCEPT OF INGENIUM

ABSTRACT: *Ingenium* is a key concept to understand Ciceronian rhetoric and the central tool to understanding the Baroque rhetoric of the Company of Jesus. In this article, we will analyze how this concept can be a hermeneutic tool to comprehend the progression of classic Ciceronian rhetoric to that of the Jesuits thanks to the ideological and historiographic atmosphere of the Counter-Reformation period.

PALABRAS CLAVE: *ingenium*, retórica, Cicerón, hermeneútica, sociología.
KEY WORDS: *ingenium*, rhetoric, Cicero, hermeneutics, sociology.

RECEPCIÓN: 17 de marzo de 2016.
APROBACIÓN: 11 de agosto de 2016.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos.

EL CONCEPTO DE INGENIUM CICERONIANO*

Introducción

El *ingenium* constituye un instrumento que permite distinguir dos modos de concebir y analizar la realidad: el *modus rhetoricus* y el *modus philosophicus*. Si el *ingenium* se erige como principal cimiento del primero, la "deducción" o el "apotegma" lo es del segundo. Precisamente, el orador romano Cicerón empleará el *ingenium* como una base alternativa al aristotelismo filosófico de observar la realidad e interactuar con ella. Será el arma jurídica y retórica para su visión ética y política de la filosofía. Posteriormente, en el barroco se empleará como arma ideológica y espiritual para interpretar tanto el catolicismo como la sociedad. De la interpretación del pensamiento barroco-jesuita pasaremos a la que aporta la mentalidad

* Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación para el desempeño de la plaza de Profesor Asociado "C" del Centro de Estudios Clásicos en el Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, con el título: "Literatura latina y estéticas de la modernidad. Recreación, crítica y lectura de los clásicos en los siglos XVIII, XIX y XX". Por otro lado, este proyecto sirve de base para los estudios que hemos realizado en nuestro proyecto de investigación PAPIIT (Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la UNAM), clave IA400915, con título: "Recepción clásica y modernidad. Autores de la antigüedad clásica en la configuración del pensamiento ilustrado y romántico".

ilustrada, que basa sus premisas en el control equilibrado de la *ratio* y del *decorum*, también conceptos del ámbito ciceroniano. De este modo, contrastaremos ambas cosmovisiones a partir del concepto de *ingenium* según el pensamiento y la retórica en Cicerón, estudiados a la luz de la oposición de dos modelos de interpretar la realidad antitéticos: el barroco-jesuita y el racionalista ilustrado.

El *ingenium* en el pensamiento retórico ciceroniano

Para entender cómo plantea Cicerón el *ingenium* retórico hemos de partir de dos modos de concebir la enseñanza y la forma de comprender el mundo en la antigüedad, desde la época helenística (siglo IV a. C.). Básicamente, había dos métodos de interpretar y analizar la realidad humana: el método retórico (*modus rhetoricus*) y el método filosófico (*modus philosophicus*, posteriormente *scholasticus*). El primero era el defendido por sofistas, por retóricos como Isócrates y luego por las escuelas helenísticas. El segundo era más elitista y lo practicaban los grandes filósofos como Platón, Aristóteles o los teólogos y escolásticos medievales.[1] El que se contrastaran estos métodos no significa que fueran totalmente antitéticos, sino que había muchos cruces zigzagueantes entre ambos, de modo que los filósofos tenían en cuenta la retórica como buen "trampolín" para expresar sus propios estudios e investigaciones y, viceversa, para los retóricos la filosofía aportaba un soporte de virtudes éticas que encaminaba adecuadamente el aparato retórico, de forma que no quedara únicamente como mero adorno sin contenido ni propósito.

Precisamente, la retórica romana es heredera directa de ese *modus rhetoricus* sofista y helenístico que tiene a Isócrates como su principal garante.[2] Según esto, si nos centramos en el modo que tenían los romanos

[1] Se encuentra un panorama histórico y analítico de ambos métodos en la primera parte del estudio clásico de Marrou sobre la educación en la antigüedad, *Historia de la educación en la Antigüedad*, 2004, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 88-268.

[2] No en vano el propio Cicerón, en su *De oratore* (2.3.10, [Cicerón, *De oratore*, 2002, Madrid, Gredos, intr., trad. y notas de José Javier Iso, p. 207]) lo cita como "padre de la elocuencia", cuando aconseja a su hermano cómo debe hablar siguiendo los modos retóricos.

de concebir la retórica, esta es dinamismo, es vida, forma parte del ser humano, fusiona la realidad exterior y la interior, es una *paideía*, una forma de concebir el universo que se diferencia del *modus scholasticus* o *philosophicus* de Platón, Aristóteles o los estoicos. Por eso mismo, Cicerón plantea ideas y pensamientos que servirán de base para el último peldaño de ese *logos rhetoricus* (que se metamorfoseará, como veremos, en el *logos ingenii* de Gracián). Dentro de ese *logos rhetoricus*, la *elocutio* constituye su esencia básica, ya que para Cicerón esta no es tanto el simple "adorno" de las palabras y sentencias del discurso, sino que es una forma de percibir la realidad y la sociedad que interactúan. En especial, para Cicerón la *elocutio* ha de servir al interés colectivo y no subordinarse a intereses personales, como sucedía con la retórica sofista. La *elocutio* se valdrá del *ingenium* y de todas las figuras que se desarrollan en él y que serán como vasos conductores de este, que organizan el vasto edificio de la *elocutio* retórica. En el siguiente pasaje del libro III del *De oratore* apreciamos claramente la idea que tiene Cicerón de cómo se constituye la *elocutio*, como tal:

> En cuanto al discurso en sí —como ocurre con las armas—, unas veces se usa para amenazar y hasta para atacar, y otras su manejo tiene como finalidad la exhibición en sí. Pues la repetición de palabras unas veces es muestra de vigor y otras de encanto; y una palabra que cambia y se debía ligeramente; y la frecuente repetición de una misma palabra, unas veces al comienzo y otras invirtiendo su posición al final; y el atacar con las mismas palabras, y el concentrarlas y el acumularlas y el intensificarlas; y el diferenciar significados de una misma palabra en su uso repetido; y aquellas que tienen el mismo sufijo o la misma desinencia; o las que se corresponden, ya por ser de dimensión o estructura semejantes.
> Está también el clímax y la metátesis y la transgresión del orden de palabras que resulta eufónica y la antítesis y el asíndeton y la preterición, el corregirnos sobre la marcha, las exclamaciones, y el minimizar la cosa y lo que se presenta en casos distintos, y lo que, cogido de cada uno de ellos, el añadir una razón vuelve a llevarse a cada uno de ellos, el añadir una razón a lo previamente expuesto o igualmente al enumerar una razón distinta para cada hecho, o cuando nos ponemos totalmente en manos del auditorio, o se expresan dudas sobre el término a usar, o algo que nadie

> espera, y la enumeración y otro tipo de precisión, la distribución por lugares, y una serie de preguntas ininterrumpidas, o un vívido símil, y cuando uno se responde a sí mismo y la metonimia y el tratamiento por separado de los distintos miembros y su disposición adecuada y la relación y la digresión y la perífrasis. Estos son poco más o menos —y parecidos a estos puede haber incluso muchos más— los procedimientos que iluminan el discurso mediante el pensamiento y las disposiciones de palabras.[3]

En el pasaje anterior, Cicerón explicita todas las figuras que a modo de "armas" del discurso nacen del *ingenium*, con el fin de iluminar dicho discurso, pero siempre "mediante el pensamiento y las disposiciones de palabras". Por lo tanto, Cicerón considera que el *ingenium* es imprescindible para la estructuración de las "sentencias", propias de la elocuencia.[4] Esta forma de ver la realidad desarrolla un "arte de invención" (*ars inveniendi*) del discurso que rechaza o se opone al "de demostración" (*demostrandi*) propio de la filosofía: si este último tiene al "silogismo" como principio básico, el retórico tiene al *ingenium* como cimiento imprescindible (potenciado, a menudo, por la *diligentia*).[5]

El "arte de invención" (*inventio*), en la que se elabora el ingenio, permite ver el lado oculto y auténtico de la *res* a través de un lenguaje humano y no de un lenguaje lógico y artificial ajeno al hombre.[6] Ese lenguaje se expresa mediante figuras retóricas que gravitan en torno a la más importante de todas ellas, la "analogía" o "metáfora". Tanto

[3] Cicerón, *op. cit.*, 3.54.206-208, p. 480.

[4] "Como la elocuencia consta de palabras y sentencias, se ha de procurar, no solo la pureza latina, sino la elegancia de las palabras propias y trasladadas, eligiendo entre las propias las mejores y siguiendo en las traslaciones la semejanza. Hay tantos géneros de sentencias como de cualidades dijimos que había en la oratoria. Las sentencias en que se trata de enseñar son agudas; las que deleitan, ingeniosas, las que conmueven graves"; *Opt Gen*. 2.5 (Cicerón, "Del mejor género de oradores", en Dámaso López García (ed.), *Teorías de la traducción. Antología de textos*, 1996, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca).

[5] "En suma, siendo tres los factores para hallar argumentos en el discurso: a saber, la agudeza, a continuación el método —que, si lo queremos, podríamos llamar arte— y en tercer lugar, la diligencia, lo cierto es que no puedo dejar de asignar la primacía a la inteligencia. Sin embargo, es la diligencia la que incluso desde una falta de agudeza espolea a la inteligencia misma; diligencia que, por decirlo una vez más, siendo muy importante en cualquier cosa, lo es en particular en la defensa de una causa"; *De orat*. 2. 35.148; *ibid.*, p. 269.

[6] La *inventio* hace la *res*, aplicando la terminología kantiana, "fenomenológica".

Cicerón como el jesuita Gracián defienden la plasticidad de la metáfora y su capacidad de penetrar en el conocimiento de la realidad, ya que supone "un rasgo de originalidad" porque "el que escucha se traslada a otro lugar con el pensamiento" o "porque en una sola palabra se funden la cosa y la comparación entera".[7] Cicerón (al igual que en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio) muestra su predilección por "las metáforas que afectan a la vista", ya que "son mucho más vívidas, pues poco menos que ponen ante los ojos del alma lo que no podemos contemplar o ver. Pues nada hay en la naturaleza que no podamos nombrar ni mentar en conexión con otras cosas". La metáfora acaba volviéndose una *necessitas* propia del ingenio humano que combina la percepción sensorial y el discurso, de modo que a través de las metáforas se produce una combinación entre referentes distintos que se unen mediante el lenguaje metafórico, lo que acaba proporcionando placer tanto sensorial como intelectivo.[8] De este modo, el *ingenium* permite, a través del uso translaticio de la metáfora, ver las *similitudines* de las cosas,[9] de forma que nos proporcionan un completo y exacto conocimiento (un saber "horizontal" frente al "vertical" de la filosofía), acompañado con un intenso disfrute sensorial. Ambos superan con creces el conocimiento parcial y rudo de la filosofía que divide mente y cuerpo.

El *ingenium* como hermenéutica social ciceroniana

El *ingenium*, según lo visto en el apartado anterior, desarrolla un juego verbal de "metáfora ingeniosa" que se insertará en la *res* ("el hecho, la cosa, el estado"), lo que permitirá descubrir su esencia, pero "solo en

[7] José Javier Iso (Cicerón, *op. cit.*, p. 249, n. 236), glosando a Leeman destaca la importancia de estas afirmaciones porque en ellas se comprueba que la metáfora va más allá de ser un mero ornato y es "un modo, en fin, de conocimiento más rico y sugerente que el habitual", ya que resulta imprescindible para "aportar luz al discurso".

[8] "Y en este terreno a menudo me resulta admirable el porqué todos sienten más placer con palabras traídas de otro sitio y ajenas que con las suyas propias"; *De orat*. 3.39.159, *ibid.*, p. 269.

[9] E. Grassi, *El poder de las fantasías: Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, 2003, Barcelona, Anthropos, p. 208.

el marco de la comunidad social, política".[10] De este modo la *res* se vuelve *res publica* que da al ser humano el "sentido profundo de su *labor*".[11] Es la experiencia de la vida cotidiana la que da a Cicerón el verdadero sentido del conocimiento y no de las abstracciones lógicas o filosóficas. El solo "sentido común" hunde sus raíces en la "labor ingeniosa" de la experiencia cotidiana del ser humano que desarrolla y se fusiona en su contexto histórico-político y, aunque no nos da definiciones universales, sí aporta un conocimiento más real de la vida humana.[12] Por eso mismo, a partir de la viveza que da a las sentencias de la elocución, el *ingenium* se convierte en el motor que desarrolla, según denomina Cicerón en sus *Disputaciones Tusculanas*, los *semina virtutum* ("semillas de virtudes").[13] Por esto, el *ingenium,* mediante su instrumento metafórico, tendrá un valor no solo discursivo, sino netamente ético y político. Curiosamente, esa realidad más vivida e instantánea del hombre ciceroniano es movediza, inconstante, opuesta a la verdad científica estática de los filósofos. Se trata de una realidad verosímil frente a la verdad exacta del pensamiento lógico. No obstante, para el orador romano es más auténtica la verdad verosímil del pensamiento elocutivo e ingenioso que la "exacta" y "científica" del pensamiento filosófico y lógico:

> En cambio, las posibilidades de la elocuencia son tales, que puede abarcar el origen, la esencia y los cambios de todas las cosas, las virtudes y la naturaleza de la que dependen el carácter, el espíritu y la vida del hombre; y al mismo tiempo, puede establecer costumbres, leyes y

[10] *Ibid.*, p. 209.

[11] *Loc. cit.*

[12] Este pensamiento que huye de la abstracción generalizadora y se regodea en lo concreto y en lo particular, responde mucho a la mentalidad pragmática romana, que queda ampliamente de manifiesto en la formación de su sistema jurídico, que se distingue por su "carácter casuístico" y sus grandes "cautelas contra todo lo que sea abstracción, definición, construcción y sistematización"; véase G. Radbruch, *Introducción a la filosofía del derecho*, 1951, México, Fondo de Cultura Económica, p. 66.

[13] "En efecto, están innatas en nuestra índole las semillas de las virtudes, que si pudieran desarrollarse, la naturaleza misma nos conduciría a la vida dichosa"; *Tusc*. 3.1.2.; *Disputas Tusculanas*, 2008, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, intr., trad. y notas de Julio Pimentel Álvarez, p. 97.

> principios jurídicos, dirigir la vida pública y exponer con elegancia y abundancia cualquier tema, sea cual sea su orientación.[14]

El *ingenium* constituye el foco de dos fuerzas imprescindibles del ser humano: por un lado, el conocimiento verdadero de la *res*, en su papel verosímil y probable, no en el misterioso que desarrolla el lenguaje lógico y filosófico; por otro lado, constituye la raíz de nuestras "virtudes" (*virtutes*), entre las que destaca la "confianza" o *fides*,[15] la más social de todas, y el "trabajo" (*labor*).[16] Las primeras son de carácter espiritual y la segunda material, pero ambas constituyen el "pegamento social", el medio por el que nos unimos socialmente entre nosotros mismos y con las "cosas" (las *res*).[17] Las *virtutes* nacen del *ingenium* para conseguir juntarnos en un cuerpo social político (la *res publica*); *labor* será el papel que nuestra historicidad desempeña en ese cuerpo social; por último, *fides* comunica la laboriosidad entre todos los ciudadanos en la jerarquía que corresponde y permite que no se disuelva la concordia social. Podría ser sinónimo de "pacto de la sociedad"[18] que se basa, inevitablemente, en la confianza entre sus integrantes. La forma de "comprender" (*intelligere*) y ahondar "comprensivamente" todo este entramado se logra a través de las palabras (*verba*) metafóricas que tienen su relación directa con la *res* y saca de su interior la "verdad

[14] Cicerón, 3.20.76, p. 409

[15] La *fides* es inicialmente confianza de unos con otros, por eso es una virtud especialmente social y jurídica que se manifiesta en el concepto de *bona fides* (Radbruch, *op. cit.*, p. 67). Posteriormente, por evolución fonética se convertirá en "fe", pero seguirá manteniendo su contenido semántico primario, ya que la confianza se trasladará de social entre hombres, a metafísica con Dios.

[16] El *labor* será muy importante en el mundo romano y en el pensamiento protestante, que en alemán se denominará *Beruf* y que considerará que, más allá de la *fides*, la forma que tiene el ser humano de unirse con Dios será principalmente a través del "trabajo".

[17] En la siguiente afirmación del Bruto (*Brut*. 15.59; Bruto. *De los oradores ilustres*, 2004, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, intr., trad. y notas de Bulmaro Reyes Coria, p. 21), se puede observar la importancia del hombre que posee *ingenium* en cuanto a su relación con la *societas*: "pues, como el decoro del hombre es el ingenio, así la lumbre del ingenio mismo, la elocuencia; y aquellos hombres entonces dijeron que el varón que sobresalía muy claramente en ésta, era la flor del pueblo, la médula de Suada".

[18] Más adelante, las teorías "contractualistas" reivindicarán ese "pacto social" basado en la *fides*, como en Rousseau, tan influido por la política clásica.

social" (o mejor dicho, "verosimilitud social")[19] que permite, precisamente, la unión de sus miembros.

El *ingenium* solo puede manifestarse a través de los *verba*. Uno de los rasgos que identifica esa combinación *res-verba* lo constituye la "rapidez" (*celeritas*) de aprehender capciosa e instantáneamente la realidad. Así pues, esa *celeritas* nos revela la realidad profunda y súbita de la realidad.[20] La realidad es movediza, inconstante y fugaz, frente a esa realidad estereotipada, rígida y estática de los filósofos. Consciente de esa "velocidad" que transmite fielmente la metáfora y el *ingenium*, de la que no se percata el método filosófico, se requiere, sin embargo, que este modo de expresar la realidad sea equilibrado por una *dispositio* basada en la *prudencia*:

> Y al estar dividida en cinco apartados la fuerza y la habilidad del orador, que en primer lugar tenía que encontrar lo que tenía que decir, seguidamente distribuir y colocar lo hallado no solo con orden sino con un cierto ritmo y prudencia; y por fin revestir y adornar entonces el discurso; tras ello, afianzarlo con la memoria y por último ejecutarlo con decoro y donaire.[21]

Así pues, la *dispositio* ha de seguir un *ordo* que tiene como principios rectores el *iudicium* (reflexión o juicio acorde a la ley), el *momentum* (momento, instante), la *memoria* (memoria), la *venustas* (gracia, encanto, Iso lo traduce por "donaire") y la *dignitas* (belleza con merecimiento, o mérito y estima).[22] Según se puede apreciar, ninguno de los elementos que permiten "adornar" (en el sentido de "ordenar" un discurso), se guía por la *ratio* o el *logos*, sino que son elementos que

[19] La búsqueda de esa verdad oculta también va a ser obsesión del pensamiento romántico, que en su indagación formará constructos ideológico-políticos, como el "nacionalismo" o el "comunismo". Véase G. L. Mosse, *La cultura europea del siglo XIX*, 1997, Barcelona, Ariel, p. 18.

[20] "Pues debe haber una cierta rapidez de reflejos en el espíritu y en el ingenio, mostrándose así agudos para la imaginación, ricos para la exposición y el ornato y firmes y duraderos para la memoria"; *De orat.* 1.25.113, p. 131.

[21] *De orat*. 1.31.142, p. 141.

[22] Hemos seguido las definiciones del diccionario bilingüe latín-español de Julio Pimentel, cuyo título completo es *Diccionario Latín-Español, Español-Latín. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, 2009, México, Porrúa.

forman un juicio (*iudicium*) paralelo a estos, dado que, como hemos dicho, el método retórico se rige por otros mecanismos, no lógicos, que controlan y demarcan el *ingenium*.[23]

En definitiva, la *inventio* que se desarrolla en el *ingenium* y en la metáfora ha de estar delimitada por el orden equilibrador de la *dispositio* que responde a un buen gusto o decoro. En este punto vemos que Cicerón se acerca al concepto poético de Aristóteles que establecía que la *inventio* había de aplicarse "en cambio, con moderación" (*modice tamen*)[24]. Pero si para Aristóteles la moderación se establece por la reflexión y la *ratio*, de base estrictamente lógico-filosófica, Cicerón lo hace desde el *decorum* y el *ornatus*, por lo que su fundamento es estrictamente retórico-social. Si bien ambos coinciden en el equilibrio de la desmesura del *ingenium*, difieren porque el Estagirita tiene a la *ratio* como elemento moderador. Cicerón, sin embargo, emplea el *ornatus* y el *decorum* (que proviene del verbo *decet*: "lo que conviene"), una especie de "juicio o espíritu estéticos", que nacen de una intuición propiamente humana que conlleva, además, connotaciones ético-políticas y no estrictamente lógicas o filosóficas. Los humanistas del Renacimiento supieron ver este *decorum* adecuadamente, aunque a veces lo confundían con la *ratio*. Sin embargo, ya en pleno racionalismo del XVIII se acabó identificando el *decorum* con la *ratio* aristotélica, supeditando la creación literaria a la reflexión filosófica. Este concepto ciceroniano del *decorum* será muy importante tenerlo en cuenta, ya

[23] En el libro III "Del orador", Cicerón nos dice que para ordenar el discurso se exige "un cierto ritmo y equilibrio", de forma que la colocación y orden de palabras no resulte "áspero ni con hiatos sino ligero y en cierto modo fluido"; *De orat*. 3.43.171, p. 171.

[24] *Ratio* 1599, citado en E. Gil Coria, *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, 1999, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, p. 160. A este respecto, son ilustrativas las palabras de M. Batllori (*Gracián y el barroco*, 1958, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 110-111): "Todo ello supuesto, el problema del paso de la retórica de la *Ratio* a la retórica jesuítica del pleno barroco, es el mismo problema del tránsito de la retórica aristotélica a la retórica barroca en general. No son los principios clásicos de la mímesis y de la *catharsis* los que permiten esa evolución. Los portillos de escape fueron los tópicos o figuras, el ingenio, la invención. Aristóteles los alaba y encomia, pero los recomienda con moderación, en proporción debida con las restantes partes del discurso. Lo mismo hace la *ratio* jesuítica, tanto en la parte general, como en el ejercicio de los "emblemas" en particular. Bastó perder el sentido de la medida —y en esto radica la esencia del Barroco— para desbocarse por el sendero del barroquismo".

que los jesuitas barrocos como Gracián supieron interpretar el pensamiento ciceroniano, aunque lo acabaron retorciendo en su afán de exprimir su base no filosófica.

Para Cicerón ese *ingenium* o la "agudeza de mente" que se establece sobre la armonía del *decorum* se adquiere mediante la "templanza" (*temperantia*) y la "moderación" (*moderatio*).[25] Es interesante destacar que "lo ingenioso" se configura mediante el decoro, tanto en su vertiente estética como en su vertiente ética, que le confieren esa "moderación" y "templanza", bases de la "honestidad" (*honor* y *honestitas*). Ese decoro, en última instancia, proviene de una *ratio* que se establece como una *ratio* paralela a la lógica del método filosófico y aristotélico: sería, pues, una *ratio* decorosa. Ese *decorum* nace de la propia *natura* y una vez que configura el *ingenium*, este tiene como prioridad mantener la sociedad unida. Por lo tanto, el *decorum* sería un elemento natural y el *ingenium* social; pero para que el *ingenium* funcione ha de ser moderado por la "*ratio* decorosa" que hemos mencionado.

De ese modo, con el "ingenio" la sociedad se mantiene en orden (aunque para llegarlo a tener es necesario que previamente la sociedad haya estado en orden). Para Cicerón, el elemento que une al hombre con la naturaleza (*natura*) es el decoro:

> Pero el deber que procede del decoro nos lleva ante todo a vivir en armonía y a la observación de las leyes. Si tomamos esta naturaleza por guía, nunca nos alejaremos del recto camino y conseguiremos la natural perspicacia y agudeza de la mente, una conducta conforme a la convivencia civil, y fuerza y vigor de carácter. Pero la mayor fuerza del decoro reside esta parte de la que estamos hablando. Y no solamente hay que probar los movimientos del cuerpo, que se realizan conforme a la naturaleza, sino mucho más los sentimientos del alma, cuando están igualmente acomodados a la naturaleza.[26]

Para que el decoro se reafirme en el ser humano, se logra con dos cualidades que lo constituyen: la moderación y templanza ("el decoro

[25] Cicerón, *Off*. 1.28.98-100, *Sobre los deberes*, 1989, Madrid, Tecnos, trad. de José Guillén Cabañero, p. 100.

[26] *Off*. 1.28.100, p. 52.

especial es —según definen— lo que es tan conforme con la naturaleza que en él aparecen la moderación y la templanza unidas a los modales de una educación perfecta").[27] El *ingenium*, por lo tanto, tiene una raíz interna en el *decorum* que lo nutre, pero también ha de tener manifestaciones externas para que se concrete y se realice: estas son las citadas *fides* y el *labor*:

> En este sentido debemos seguir a la naturaleza como guía, poniendo en común lo que puede ser útil a todos en el intercambio de servicios, dando y recibiendo, y hacer más íntima la sociedad de los hombres entre sí con nuestro ingenio, con nuestro trabajo y todos los medios de que dispongamos.[28]

Por todos estos factores que se desarrollan en torno al *ingenium* y que constituyen el edificio de la *elocutio* retórica, se aprecia que esta es un elemento estrictamente social que aun naciendo de la naturaleza que insufla la *ratio* decorosa, la supera y la perfecciona, hasta el punto que "domina la naturaleza" y "empuja al auditorio donde se le propone". Por este motivo, es vista como una "facultad mayor" que por eso mismo "ha de estar más unida a la honradez y a una extraordinaria prudencia".[29]

Según esto, la sociedad (*societas*) y la *res pública* son el producto final de una *elocutio* bien desarrollada por el *ingenium*. Por ello se superpone a la *natura*, y aunque se basa en ella, la domina. Cicerón intenta explicar que el modo en que las fuerzas del *ingenium* y de las *virtutes* engrandecen el alma y la admiración[30] permiten desarrollar un entorno social político como el romano. A pesar de que ese *ingenium* social domine la *natura*, Cicerón, siempre imbuido de su espíritu ecléctico, concibe que para que ello se lleve a buen término como en el caso de la sociedad romana es necesario un poder superior que vele por que todo ese complicado proceso de formar una sociedad recta y "elocutiva" se configure adecuadamente y sin tropiezos ni obstáculos. Ahí podemos

[27] *Off*. 1.27.96, p. 50.
[28] *Off*. 1.7.22, p. 15.
[29] *De orat*. 3.14.15, p. 397.
[30] *De orat*. 2.84.344, p. 344.

apreciar cierta incongruencia con su pensamiento que nacía radicalmente social y poco dado a derivas místicas. De este modo, esa inspiración o espíritu ingenioso que nace del *decorum* de la *natura*, a su vez, tiene que venir de algo más alto a todo ello, una fuerza divina, un *deus* que al ser tan grande lo llamamos *dei*.[31] En este pensamiento se puede apreciar la huella tan importante del estoicismo, aunque Cicerón lo vuelve social y político y lo aleja de la perspectiva filosófica.

La recepción del *ingenium* ciceroniano en la dicotomía del pensamiento barroco e ilustrado

Es interesante repasar brevemente el impacto que el *ingenium* ciceroniano tendrá en el pensamiento moderno. Si bien durante el Renacimiento el concepto se ensancha y amplía sus atribuciones, puesto que adquiere una naturaleza "artificiosa" progresiva, en el barroco, y en concreto con la labor educativa y cultural jesuita, el *ingenium* se transforma en el símbolo de la cosmovisión barroca.

Debido a un potenciamiento sustancial de conceptos como la *imaginatio* o la *phantasia*, a través del *oculus mentis* en los *Ejercicios Espirituales* (1548) de San Ignacio, el *ingenium* se vuelve el centro del "misticismo sensorial" del santo. Será el *ingenium* el centro y corazón para desarrollar esa *compositio loci* en la que el fiel tiene que sentir, en gran medida, la presencia real de Cristo y de los personajes del Evan-

[31] Otro tema digno de estudio sería la figura del *deus* en Cicerón, que en su obra *Cuestiones académicas*, siguiendo la línea escéptica y estoica, presenta la idea de un *deus deceptor* que se mueve entre el mundo real y el probable. La crítica ha señalado su gran semejanza con el genio maligno o el *Deus fallax* cartesiano. Al respecto, véase la teoría de B. García Hernández ("El *deus deceptor* de las *Cuestiones académicas* de Cicerón y de Descartes", *Revista de Estudios Latinos*, 6, 2006, pp. 167-183), que expone estas teorías y desarrolla la propia en la que ve mayor semejanza entre el *Deus* cartesiano y el Anfitrión de Plauto. Nosotros también vemos la correspondencia de ese *Deus ciceronianus* con el *Deus* jesuítico, ya que al igual que Cicerón propone una *Deus* ecléctico, a medio camino entre la falsedad y la veracidad, un Dios del probabilismo, a través del concepto de *scientia media*, el *Deus* jesuítico de Molina y sus seguidores se presenta como un Dios mediador entre el hombre y un Dios plenamente omnipotente, que sería el Dios de la Gracia, que defienden los protestantes. Véase B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2000, México, Era, pp. 74-80.

gelio a través de la "sensorialización" de los episodios de su vida (lo que San Ignacio define como "composición viendo el lugar").[32] El creyente ve, escucha, percibe con todos sus sentidos las escenas de la vida y de la Pasión de Cristo, así como siente los padecimientos del infierno si peca; por eso los *Ejercicios* "instan a "imaginar" y no a "memorizar".[33] A partir de ahí, se deberá acudir al uso de la *imaginatio* y de la *phantasia*, que adquieren en el misticismo de San Ignacio una especial fuerza. Ambos factores potenciarán notablemente la sensibilidad de todos los sentidos del creyente, con el propósito de interiorizar los cuadros religiosos que se le presentan.[34] La *natura* ilumina el *ingenium* del iniciado mediante los afectos sensoriales que son el puente de unión entre la creación natural divina y el cuerpo humano que palpita gestualmente en furor místico, porque gracias a esa conexión, el *ingenium* ha entendido de modo "afectivo y emocional la expresión divina". Basándose en estos principios del misticismo ignaciano, el jesuita barroco pretende traer al mundo cristiano pasajes de la vida de Cristo a través de las expresiones y manifestaciones sensoriales que reflejen en el gesto el auténtico "pathos" de una "dramaticidad cristiana".[35] Ese "*pathos*

[32] Como afirma San Ignacio en el primer preámbulo del apartado 47, perteneciente al "Primer exercicio es meditación con las tres potencias sobre el 1º, 2º y 3º pecado; contiene en si, después de una oración preparatoria y dos preámbulos, tres puntos principales y un coloquio": "El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar, que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Christo nuestro Señor, el qual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo, donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un tempo o monte, donde se halla Jesu Christo o nuestra Señora, según lo que quiero contemplar". *Ejercicios Espirituales*, en *Obras de Ignacio de Loyola*, 2012, Ediciones La Biblioteca Digital, Pos. 1099-1100.

[33] Perla Chinchilla Pawling, *De la* Compositio Loci *a la República de las Letras*, 2004, México, El Mundo, p. 145.

[34] Una figura retórica que será clave para entender lo que pretende San Ignacio será la *hypotyposis*, "la cual sirve a la mente para visualizar lo sobrenatural, y así poder ser conmovido por ello" Perla Chinchilla Pawling, "La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII", *Historia y Grafía*, 7, 1997, pp. 93-124 (esp. p. 112). Se trata de una figura que aúna lo abstracto con lo sensorial con una viveza tal, que permite el ascenso hacia la imagen y conocimiento de lo divino. Como definen Marchese y Forradellas (*Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, 2013, Madrid, Ariel, p. 199): "normalmente sirve para expresar caracteres de naturaleza abstracta con rasgos perceptibles por los sentidos, e incluso, algunas veces, como señala Dupriez, alucinatorios".

[35] Bolívar Echeverría (*op. cit.*, pp. 75-77) pone como ejemplo de la "dramaticidad cristiana" en un entorno pagano la obra de Bernini, cómo el rostro de Dafne refleja el misticismo religioso

ingenioso" es lo que Gracián denominará "agudeza de ingenio"[36] y que abordará en todo un tratado: *Agudeza y arte de ingenio*.[37] Para Gracián, de hecho, el verdadero Cicerón es el de su primera época, el de *Pro Fonteio* ("en todo género de agudeza fue excelente"), porque luego se atempera: "tiene también eminente lugar entre los ingeniosos y agudos, aunque como orador se templaba y como filósofo ejercitaba más el juicio que el ingenio".[38]

Según Bolívar Echeverría, ese *ingenium* barroco, o mejor dicho esa agudeza de ingenio, si seguimos a Gracián, exprimirá el clasicismo, herido de muerte, del humanismo renacentista y le sacará un último jugo, retorciéndolo hasta sus últimas consecuencias, y empleará el *ingenium* para sacar la savia y el espíritu "auténtico" de los autores clásicos a los que los renacentistas no supieron llegar. Los jesuitas barrocos intentan "despertar la vitalidad del gesto petrificado"[39] o el "drama que dormita en el orden de las proporciones clásicas"[40] del arte y de los textos clásicos, ya que hay que "buscar y encontrar el conflicto que se esconde en la perfección de su mesura".[41] Para que ese *ingenium* adquiera el sentido jesuítico vital y educativo ha de ser exprimido hasta sus últimas consecuencias, con el propósito de ahondar y contemplar los misterios de Dios en la naturaleza, que nunca lograrán entenderse totalmente y que producirá una angustia vital, que a su vez refleja la "inconclusión" del ser humano, que siempre necesitará a Dios para sentirse más completo, sin llegar a la perfección de lo divino. El único modo de hacerlo será, en palabras de Bolívar Echeverría, provocando "una proliferación de subformas parasitarias que, al rodear a una determinada forma y revolotear en torno a ella, la someten a un juego

de su santa Teresa. Precisamente esa dramaticidad es la que jesuitas pretenderán transmitir a los autores clásicos.

[36] C. Ma. Martini, "Los ejercicios y la educación estética", en "Arte y espiritualidad jesuitas", *Artes de México*, 70, 2004, pp. 8-15, (esp. p. 9).

[37] Edición de 1648, que será la definitiva. La primera se publicó en 1642, con el título de *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza.*

[38] Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, *El criticón*, *El discreto*, en *Obras Completas*, 1967, Madrid, Aguilar, p. 505.

[39] Echeverría, *op. cit.*, p, 46.

[40] *Ibid.*, p. 93.

[41] *Ibid.*, p. 94.

de reflejos multiplicados que la potencien virtualmente, la obligan a dar más de sí, a encontrar la fidelidad a su designio profundo".[42] De este modo, el *ingenium* ciceroniano, en su enfoque barroco, recupera la *celeritas* de la retórica ciceroniana y la transforma en "agudeza", de modo que, potenciada por el *pathos* católico-jesuita y manifestada a través del ornamento de las figuras retóricas, "epistémicamente necesarias",[43] alimenta la *fides* que sostiene la sociedad del antiguo régimen. De este modo, el elemento de la *fides* que expresaba la retórica ciceroniana como instrumento de unión con la sociedad, era para los jesuitas el elemento de unión con la Iglesia que, a su vez, mantenía coordinada a la sociedad.[44] Hasta aquí podemos apreciar que el ingenio ciceroniano se vuelve "agudeza de ingenio" barroco.

A partir de la revolución cartesiana entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, este concepto dará la vuelta radicalmente y veremos que el ingenio pasa de ser agudo a ser decoroso. Con el pensamiento racionalista se recupera el equilibrio de ingenio que preconizaba Cicerón y que durante el barroco jesuita se había perdido. De este modo, la Ilustración cartesiana envuelve el *ingenium* con el corsé de la *ratio* (razón) y de "aguda" se vuelve "decorosa" y "racional". El pensamiento cartesiano se basa en dos directrices fundamentales de *Les Principes de la philosophie*: el método filosófico y de conocimiento ha de asentarse en un razonamiento "claro" y "distinto".[45] Según esto, podríamos pensar que el *ingenium* retorna a la esencia del concepto real del "decoro" ciceroniano; no obstante, esto no es así del todo. Si bien en la teoría los ilustrados pretenden retornar a esa esencia, en la práctica acaban ideologizando y llevándolo a sus cosmovisiones particulares.

Así pues, debido a la influencia del método de Descartes, que se aplicará didácticamente en los colegios jansenistas de Port-Royal, la

[42] *Ibid.,* pp. 88-89.

[43] Chinchilla Pawling, *op. cit.*, núm. 34, p. 118.

[44] "La exteriorización de las prácticas como factor de pertenencia a la Iglesia fue cada vez más evidente, en tanto que puede verse cómo la experiencia religiosa se recogió hacia el espacio de la interioridad del sujeto". *Ibid.*, núm. 34, p. 119.

[45] "La connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte", Descartes I, *Articles* 43 y 45; R. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, 1647, en <http://www.cde4.com/fra/respedago/philosophie/1631.htm>.

retórica ciceroniana se conjugará con la lógica cartesiana[46] hasta el punto de que se empezarán a estudiar en conjunto: la primera acabará por configurar a la segunda. De este modo, la "agudeza de ingenio" que acabó por dirigir la estructura y la aplicación de la retórica ciceroniana se convertirá en el *bon sens* de la razón algebraica y matemática cartesiana, que reordenó la retórica.[47] Ya no tendrán tanta importancia las figuras estilísticas de la *elocutio* que acrecientan la agudeza barroca, sino que se destacarán tanto la *argumentatio*, como la *dispositio*, que se convertirán en los principales instrumentos de la razón del *bon sens*. El *decorum* ciceroniano se acerca al *logos* aristotélico, pero en su vestimenta cartesiana, de modo que se sustituye por una razón distinguidora y clarificadora. Las figuras seguirán teniendo relevancia en el método cartesiano port-royalista, pero serán aprendidas desde una perspectiva lógico-semántica que permite clarificar la razón oculta de la composición y estructura de estas.[48] La razón en el ingenio se volverá progresivamente un poderoso obstáculo para desarrollar la imaginación y un sentimiento fresco y espontáneo. En ese aspecto, vemos que pasamos al otro extremo del péndulo, de un *ingenium* excesivamente marcado por la imaginación y fantasía, en el barroco, a otro excesivamente cargado de reglas racionales que lo maniatan. El *ingenium* se volverá frío y lógico, muy influido por el método logicista cartesiano.

Se necesitará la influencia posterior del empirismo y su revitalización del *sensus* para que la retórica retome un *ingenium* más libre, menos lógico y más ecuánime con los sentimientos y afectos sensoriales del ser humano. De este modo, los ilustrados franceses del XVIII, los sensoempiristas (Condillac, Dumarsais, etc.), que conjugarán cartesianismo con empirismo, volverán al *decorum* ciceroniano y el *bon sens* se convertirá en una especie de *ingenium* decoroso, que se podrá denominar como *bon goût*,[49] el cual regirá todas las artes, desde las artes decora-

[46] Un estudio detallado de la lógica cartesiana de Port-Royal a través de la obra de Arnauld, es el de C. Senofonte, *Ragione moderna e teología l'uomo di Arnauld*, 1989, Nápoles, Guida Editori, pp. 273-320.

[47] *Ibid.*, pp. 274-276.

[48] Así, el ideólogo ilustrado y enciclopedista Dumarsais analizará las figuras según su semántica en su *Traité de Tropes, pour servir d'introduction à la rhetorique et à la logique* (1757).

[49] El equilibrio entre el plano lógico, sensitivo y ético desarrollará lo que se ha denominado *goût* o *bon goût*. Junto a todas las influencias filosóficas y sociales, no podemos olvidarnos de

tivas hasta la misma literatura.[50] De este modo, el *bon goût* acabará volviéndose un *ingenium* ecléctico que sobre la base del *decorum* ciceroniano superará el *bon sens* frío y lógico de Descartes y asumirá la sensibilidad sentimental proveniente del empirismo, sin caer en el *pathos* jesuita; en definitiva, una sensibilidad decorosa, controlada por una lógica sensibilizada.

Pero si esto es así en el terreno artístico-literario, el *decorum* ciceroniano del *ingenium* será empleado de modo más directo por los ilustrados en su vertiente ético-social, que se caracterizará por la *virtus* ética. Es decir, el *ingenium* de Cicerón es la base de una sociedad entrelazada por una *fides* y un *labor* virtuoso. Por ello mismo, autores como Montesquieu, Rousseau o el español Gaspar Melchor de Jovellanos tomarán el ingenio como el soporte racional y decoroso de una naturaleza humana que ha de ser educada en la virtud y la honestidad, con el fin de formar buenos ciudadanos que transformen o "revolucionen" la sociedad. El ingenio virtuoso ilustrado, que tiene como base el que preconiza Cicerón, adquirirá tintes ideológicos para defender un tipo de sociedad de progreso en la razón y la ciencia que rompa definitivamente con la sociedad de la oscuridad y del engaño barroco del antiguo régimen. Cicerón será citado prácticamente por todos los ilustrados y se convertirá en el soporte de los nuevos ciudadanos que deberán pensar desde la "óptica ingeniosa de la razón".

El amor público que tanto van a defender los ilustrados será el equivalente del *ingenium* social ciceroniano y encierra todos los conceptos de *labor*, *officium*, *fides* y *decorum*. En prácticamente todos los ilustrados, la alambicada línea ciceroniana de engarce social se vuelve "amor", y desde un principio más "sentimental", que en Cicerón servirá

---

la impronta destacada del *Arte Poética* (1674) de Nicolás Boileau (1636-1711), que revitalizará los principios básicos del *Arte Poética* horaciana de equilibrio, pureza y belleza armónica. Estos factores influirán poderosamente sobre la configuración de la estética del *bon goût* y lo veremos, con más detalle, expresados en la obra de Batteux.

[50] Aquí es donde se producirá una escisión entre la retórica que direccionado hacia su lado reflexivo y argumentativo tiende a la lógica, y la retórica que aliada con la poética y donde se requiere más del plano sentimental tiende a analizar las manifestaciones literarias y se convertirá en la base de la futura historia de la literatura. Sobre esta reconfiguración de la retórica, véase J. Espino, "La enseñanza de la literatura clásica. Retórica, poética y comparatismo", *Analecta Malacitana*, Anejo 51, 2005, pp. 27-46.

para asentar las bases sociales de forma más solida. De este modo, el amor sustituye al deber, al decoro o al ingenio. Este concepto de "amor" proviene fundamentalmente del amor a la república y a las leyes, de Montesquieu[51] o de la emotividad sentimental de amor a la sociedad en Rousseau. En definitiva, el "amor público" y "civil" es, en palabras de Jovellanos, la base de todos los conceptos que para Cicerón se dan en la comunión social: "unidad civil", "deberes y funciones" que corresponde a cada individuo, "respeto a la constitución", "obediencia a las leyes", "orden", "tranquilidad", "prosperidad" y "felicidad de cada ciudadano" (conceptos todos ellos que se repiten a lo largo de todas las obras de Cicerón, pero especialmente en el *De Officiis*).

A partir de la segunda mitad del XVIII se produce un triunfo progresivo del empirismo y, en Francia, del senso-empirismo que pretende aunar cartesianismo y empirismo. Sus ideólogos verán en el *ingenium* el soporte para el equilibrio entre el lado racional y sensorial o sentimental, por lo que se empezará a concebir el sentimiento como parte importante de la mente humana a la hora de tomar decisiones de carácter lógico. De ese modo, el péndulo de nuevo va a dar un giro de forma que del ingenio racional y lógico pasamos al ingenio del sentir.

[51] Ya Cicerón utilizó el concepto de *amor patriæ*, pero será Montesquieu quien, en su apartado "Amor social, como virtud principal de la República" del comienzo del Libro I, *Del espíritu de las leyes*, dará especial énfasis a este concepto, del que afirma los siguiente: "En el gobierno republicano es donde se necesita de todo el poder de la educación. El temor de los gobiernos despóticos se engendra espontáneamente en las amenazas y los castigos; el honor de las monarquías es favorecido por las pasiones, que, á su vez, fomenta; pero la virtud política consiste en la abnegación de sí mismo, cosa siempre muy penosa. Puede definirse esta virtud como el amor de las leyes y de la patria, el cual, pidiendo que se prefiera de continuo el interés público al propio, inspira todas las virtudes particulares, que no son sino esa preferencia. Este amor es peculiar de las democracias. En estas solamente se confía el gobierno á todos los ciudadanos. Ahora bien, con el gobierno pasa lo que con todas las cosas del mundo: para conservarlo es menester amarlo. Nunca se ha oído decir que los reyes no amasen la monarquía ni que los déspotas aborreciesen el despotismo. Todo depende, pues, de que este amor arraigue en la república, y la educación debe dirigirse á inculcarlo. Pero hay un medio para que los niños puedan tenerlo: es que sus padres lo tengan. Somos dueños de ordinario de dar á nuestros hijos nuestros conocimientos: lo somos aún más de comunicarles nuestras pasiones. Si esto no sucede, es porque la labor del padre ha sido destruida por las impresiones del exterior. El pueblo que empieza á nacer no degenera: no se pierde sino cuando los hombres formados están ya corrompidos." Barón de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, tomos I y II, 1906, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, trad. de Siro García del Mazo, pp. 56-57.

Por lo tanto, el *goût* sensista pretenderá restaurar la pureza y el equilibrio senso-racional de la retórica grecolatina,[52] como harán los trabajos retóricos y estéticos del escocés Hugo Blair, el cual se opondrá a la "agudeza de ingenio" barroco, pero también a un exceso logicista del ingenio que se pudo dar en las primeras décadas del siglo XVIII de influencia única cartesiana.[53]

Este será la puerta abierta para una progresiva sensorialización o sensibilización del ingenio que dará pie al ingenio poético y emotivo del prerromanticismo y del futuro Romanticismo.[54]

Conclusiones

El concepto de *ingenium* que Cicerón plantea en sus obras retóricas muestra un modo de interpretar la realidad basado en la verosimilitud, frente a la verdad que sostiene el *logos philosophicus* aristotélico. Según esto, el *ingenium* desarrolla instrumentos de engarce social como son la *labor*, la *fides* o la *celeritas* que permiten sostener la sociedad dentro de una estructura superior tanto política, como estatal. La retórica contiene todo este entramado a través del *ingenium* que se manifiesta en discursos emitidos en diversos foros públicos y que, indudablemente, contribuyen a organizar toda la jerarquización social. Aunque el *ingenium*

[52] Hugo Blair, en su capítulo V "De la elocuencia romana" dedicado a Cicerón, dice que los mayores "defectos" del Arpinate están en sus "primeros tiempos", donde "hay mucho arte, y este encaminado al luzimiento", "visiblemente hace alarde de su elocuencia", se preocupa "más de captarse la admiración de los oyentes, que de convencerlos" y en ocasiones es más pomposo que solido" y es "difuso, cuando debiera ser conciso". Véase Blair, *Compendio de las lecciones sobre la retórica y bellas letras de Hugo Blair*, 1815, Madrid, Imprenta de Ibarra, trad. de José Luis Munárriz, pp. 196-197. Con ello, el intelectual escocés muestra el repudio por el Cicerón artificioso de la primera época que, sin embargo, placía profundamente al jesuita Gracián.

[53] El gusto busca la belleza por el equilibrio, como al niño le agradan los "cuerpos regulares". Con ello, Blair se va decantando por el lado más sentimental que racional del gusto, como efecto de un equilibrio retórico y lógico. De este modo, del "gusto" estético, racional y objetivo, propio del sensismo francés, Blair lo dirige hacia un gusto personal, causante de un placer individual, que sobre presupuestos racionales "nos hace gozar"; *ibid.*, p. 10.

[54] "En tanto las pasiones y la emotividad, 'por una extraña alquimia' de la cultura, fueron quedando inscritas en el espacio de la literatura, la poesía y el Romanticismo en concreto, son herederos de la *Retórica las pasiones*"; Chinchilla Pawling, *op. cit.*, p. 124, n. 34.

debe potenciarse con la *imaginatio*, que se manifiesta especialmente a través de las figuras retóricas (especialmente, la metáfora) no debe verse esta desbordada por la *phantasia*, por lo que un tipo de razonamiento social y retórico, el *decorum*, le servirá de guía y control para no caer en los extremismos y excesos.

Cuando los jesuitas adoptan el ciceronianismo como método educativo, heredan todo este pensamiento retórico, superando el intelectualismo en que Cicerón había caído en el Renacimiento, y le confieren un elemento pasional, un *pathos* religioso que potencia la *celeritas* de la retórica ciceroniana y la transforma en "agudeza", de forma que la *imaginatio* se explaya y llega a los límites de la *phantasia*. De este modo, los jesuitas consideran que en lo que Cicerón se había quedado corto, ellos lo amplían gracias a la pasión y un profundo sentimiento cristiano que el Arpinate no tenía. Precisamente en este aspecto, los jesuitas se consideran superiores al orador romano, puesto que consideran que gracias a la visión cristiana, en alianza con el armazón retórico ciceroniano logran ahondar y comprender los misterios de la divinidad insertos en la naturaleza.

En el siglo XVIII, a causa del método cartesiano se produce un giro copernicano (y nunca mejor dicho) de toda esta realidad y la retórica se comprende y aplica en cuanto al método logicista científico. Ahora no es la *celeritas* de la "agudeza del *ingenium*" la que se potencia, sino el *decorum,* que no se percibe tanto como una *ratio* retórica, sino como más cercano al *logos philosophicus* aristotélico, que a partir de la segunda mitad del XVII se convertirá en el *bon sens* del método cartesiano. El *decorum* visto a través del *bon sens* se convierte en *bon goût*, cuando el senso-empirismo del siglo XVIII entra en acción y el *ingenium* racionalista de la primera Ilustración cartesiana va transformándose en un *ingenium* más "sensibilizado", más abierto al mundo de los sentimientos y de la afectividad. Este *ingenium* se convertirá en la puerta abierta al sentimentalismo prerromántico, que con el cambio de centuria se amplificará en el *pathos* decimonónico, ya no tanto el religioso de los jesuitas, cuanto el lírico y metafísico de los poetas románticos del siglo XIX.

UNIVERSIDAD Y RESPONSABILIDAD SOCIAL

*María Julia Sierra Moncayo**

RESUMEN: En este ensayo se dilucida pretende explicar la naturaleza de la crisis que enfrentan las universidades de nuestro tiempo. Se explican algunas transformaciones, se analizan las relaciones conflictivas entre la universidad y la sociedad, y se describen proyectos que rompen con el sentido y los valores fundamentales que la han caracterizado desde su fundación. Se describe el fondo permanente que la particulariza y que ha defendido durante cerca de siete siglos, y que es lo que le ha permitido al mismo tiempo permanecer, cambiar y ser un actor primordial en la construcción del hombre y la sociedad del futuro. Se ubica al ITAM en esta perspectiva.

UNIVERSITY AND SOCIAL RESPONSIBLITY

ABSTRACT: In this article, we will explain the type of crisis facing universities today. In particular, we will address some changes that they have suffered through and also analyze the troublesome relationship between University and society. Furthermore, we will describe projects that torn it away from its philosophy and fundamental values of its founding days. We will also describe its foundation which it has defended for more than seven centuries allowing it to persist, adapt, and play a primary role in the construction of man and the society of the future. We will look at ITAM in this perspective.

PALABRAS CLAVE: Estudios generales, libertad, autonomía, formación humana, cultura, comunidad, conciencia crítica y responsabilidad social.

Key words: University, general studies, freedom, autonomy, human formation, culture, community, critical conscience, and social responsibility.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 1 de diciembre de 2015.
APROBACIÓN: 8 de junio de 2016.

UNIVERSIDAD Y RESPONSABILIDAD SOCIAL

El dios del mar del Norte dijo: ¿Cómo podré hablar del mar con la rana si no ha salido de su charca? ¿Cómo podré hablar del hielo con el pájaro de estío si está retenido en su estación? ¿Cómo podré hablar con el sabio acerca de la Vida, si es prisionero de su doctrina?

Chuang Tse[1]

La Universidad como inteligencia crítica de la sociedad, como recinto de humanidad y de dignidad, la Universidad que sirve inmensamente a la sociedad con la generación del saber, con la trasmisión y proyección de la verdad [...] que no es servil a los grupos de poderes políticos o económicos, la Universidad que mantiene su libertad y autonomía y, desde sí misma conoce, juzga y aporta soluciones a los problemas sociales, está amenazada y acosada por las imposiciones reinantes.

Carlos de la Isla[2]

Introducción

Como en toda época de grandes mutaciones, aparecen diversas propuestas que buscan transformar a la universidad a fin de capacitar a las generaciones presentes para el mañana. Así, en las primeras décadas del siglo XXI, las múltiples alternativas se pueden clasificar en dos categorías. Las primeras, las más aceptadas, son las que buscan que la universidad *se adapte* a las necesidades sociales de la globalización y el mercado. Las segundas procuran que las universidades se conviertan en *agentes de cambio* para edificar

[1] Citado en José Ramón Benito, "Universidad y Filosofía", *Estudios* núm. 1, otoño de 1984, en <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio01/sec_36.html>, consultado el 12 de septiembre de 2014.

[2] Carlos de la Isla, "Ética y universidad", en *Reflexiones sobre la responsabilidad ética de la universidad*, Problemas de la Civilización Contemporánea II, 2014, México, ITAM, p. 14.

al hombre y a la sociedad del futuro. Las primeras se consideran realistas, pero solo ven el presente, y, como dice Chuang Tse, están prisioneras de las doctrinas imperantes. Las segundas, consideradas por muchos como utópicas, se fundamentan en una antropología que considera al hombre como ser libre, crítico, responsable socialmente. Por esto, como afirma De la Isla, la universidad está en vilo, en peligro. En el presente ensayo se pretende explicar estas posturas y la naturaleza de la crisis que enfrentan las universidades de nuestro tiempo.

Universidad y Estudios Generales

Marc Bloch cita en *Introducción a la historia*[3] un viejo proverbio árabe: "los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres", y más adelante agrega: "Hemos aprendido que el hombre ha cambiado mucho: en su espíritu y, sin duda, hasta en los más delicados mecanismos de su cuerpo. ¿Cómo había de ser de otro modo? […] Pero a pesar de todo es menester que exista en la naturaleza humana y en las sociedades un *fondo permanente*, sin el cual ni aun las palabras *hombre* y *sociedad* querrían decir nada".

La universidad es una de las instituciones más antiguas en la historia de Occidente. Sus orígenes se sitúan a finales del siglo XII y principios del XIII. Esta institución ha evolucionado a lo largo de los siglos, ha sufrido graves crisis que han puesto en riesgo su existencia. Para citar algunas, podríamos hablar de su férrea defensa de la autonomía y de la libertad de pensamiento frente a los poderes políticos, económicos e ideológicos; los cambios en las concepciones del hombre y del mundo; las grandes transformaciones histórico-sociales, que muchas veces la envolvieron en torbellinos de violencia y represión; los avances científicos y técnicos y sus implicaciones, tanto para el conocimiento como por su aplicación. A pesar de todo, en las primeras décadas del siglo XXI la universidad sigue aquí, enfrenta nuevos retos y busca redefinirse. Precisamente por esto cabe preguntarse acerca de ese *fondo permanente* que

[3] Marc Bloch, *Introducción a la historia,* 1987, México, FCE, pp. 34 y 43.

nos permite seguir hablando de ella como universidad ¿En qué consiste su misión fundamental? ¿Qué la define como universidad? ¿Cuál es su característica esencial?

La *permanencia* de este *fondo* no significa que no pueda reinterpretarse y ser recreado en épocas de cambios fundamentales. Es lo que ha venido ocurriendo desde que se fundaron las universidades. Se trata de volver a los orígenes para inspirarse en ellos en esa relación del pasado con el futuro. Esta reflexión original, crítica y creativa es la que ha dado solidez a la universidad.

Antes del descubrimiento y la conquista de América, en el siglo XV, las corrientes humanistas recorrieron Europa y cambiaron las concepciones del hombre y el mundo en la transición de la Edad Media al Renacimiento. Por la influencia de Erasmo de Rotterdam y personalidades de la talla de Dante Alighieri, Tomás Moro y Pico della Mirandola, se volvió a la lectura de los clásicos griegos y latinos en busca de inspiración para ofrecer nuevas explicaciones y orientaciones para la acción. Las universidades no escaparon a estas corrientes y se recrearon. Para nosotros es particularmente significativa la transformación de las universidades españolas desde finales del siglo XI a principios del siglo XVI. Los universitarios españoles fueron el único grupo de la Europa moderna que se planteó la legitimidad de las conquistas. Fueron intelectuales íntegros que no justificaron con argumentos tradicionales estos hechos y además contribuyeron de manera importante a la concepción actual del derecho internacional y de los derechos humanos.

El cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) fundó la Universidad de Alcalá de Henares (1499), que se convirtió en uno de los grandes centros del humanismo cristiano, teniendo como eje el *studium generale* y la teología. Cisneros determinó que la universidad no debía ser exclusivamente un centro erudito de saber y fomentó su participación activa en la sociedad y en la política. En ella enseñaron y estudiaron personajes tan importantes como Antonio de Nebrija, Juan Ginés de Sepúlveda, Ignacio de Loyola, Domingo de Soto, Francisco Suárez, San Juan de la Cruz, Mateo Alemán, Lope de Vega, Francisco de Quevedo y Villegas, Pedro Calderón de la Barca y Melchor Gaspar de Jovellanos, entre muchos otros.

La Universidad de Salamanca (1218), una de las más antiguas de Europa, se reformó por la influencia de sus humanistas, entre los que se cuentan Francisco de Vitoria, Martín de Azpilcueta, Fray Luis de León, Francisco Suárez, Melchor Cano, Luis de Molina, Luis de Alcalá y Bartolomé de Medina. Ellos renovaron la teología, sentaron las bases tanto del derecho de gentes, antecedente del actual derecho internacional así como de la ciencia moderna de la economía. Participaron activamente en el Concilio de Trento (1545 y 1563). Sus matemáticos estudiaron la reforma al calendario y propusieron la solución que finalmente se estableció. En este tiempo, la universidad contó con las primeras alumnas, Beatriz Galindo (1465-1535) y Lucía de Medrano (1484-1527), que además fue la primera mujer en dar clases en la universidad. Gracias a la participación de todos ellos, las autoridades promulgaron leyes que moderaron la crueldad de la conquista de América.

Desde finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, en Europa y América Latina apareció un movimiento contrario al cientificismo positivista, el pragmatismo y la especialización en la educación superior, lo que dio origen al llamado *movimiento de los estudios generales*[4] en las universidades europeas, estadounidenses y latinoamericanas.

> José Ortega y Gasset y Robert Hutchins fueron las principales figuras intelectuales del movimiento de los Estudios Generales, sin menospreciar el papel que cumplieron otros pensadores estadounidenses como Stringfellow Barr, Scott Buchanan y Alexander Meiklejohn, o latinoamericanos, como Ángel Quintero Alfaro y Ernesto Mayz Vallenilla.[5]

A estos nombres deben agregarse los de importantes figuras mexicanas como José Vasconcelos, Daniel Cosío Villegas, Alfonso Caso, Miguel Palacios Macedo, Consuelo Meyer y muchos otros creadores de instituciones en el México posrevolucionario. Estos movimientos fomentaban el pensamiento crítico y la creatividad de los estudiantes

[4] Jorge Rodríguez Beruff, "Estudios Generales en los estudios universitarios contemporáneos", *Estudios 97*, vol. IX, verano de 2011, pp. 19-38.

[5] *Loc. cit.*

gracias a una formación humanística y cultural como parte esencial del currículo profesional. A continuación se exponen las conclusiones de algunos de los principales autores de estas reformas universitarias y sus sugerencias para renovarlas creativamente.

En Inglaterra, el cardenal John Henry Newman[6] (1801-1890), considerado uno de los iniciadores, decía que la universidad es la comunidad de profesores y estudiantes que se reúnen a pensar y conocer. Es un lugar que enseña el saber universal.[7]

El español José Ortega y Gasset[8] (1883-1955), quien influyó notablemente en América Latina y Estados Unidos, explicó que toda reforma busca no corregir los abusos, sino crear nuevos usos. Afirmaba que la misión de la universidad consiste en la transmisión de la cultura, la enseñanza de las profesiones y la investigación científica y la formación de nuevos investigadores, en ese orden de importancia. Definió a la cultura como:

> El sistema de ideas vivas desde las cuales un tiempo vive […] No podemos vivir humanamente sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer esto o lo otro. Así dice el viejísimo libro de la India: "Nuestros actos siguen a nuestros pensamientos como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey". Por eso somos nuestras ideas.[9]

Robert Hutchins[10] (1899-1977), en la Universidad de Chicago, Estados Unidos, afirmaba que la finalidad de la educación no es, como

[6] John Henry Newman, estudió en el Trinity College de Oxford, fue un miembro destacado del movimiento de Oxford que buscaba recuperar las tradiciones sustantivas de la Iglesia anglicana y fundó la Universidad Católica de Dublín. Sus reflexiones sobre la universidad siguen teniendo gran influencia.

[7] *Cfr*. John Henry Newman, "Idea de la universidad", en *Naturaleza y fin de la educación universitaria*, 1946, Madrid, Colecciones y Publicaciones Españolas, p. 48.

[8] José Ortega y Gasset fue un filósofo y ensayista español, exponente principal de la teoría del perspectivismo y de la razón vital e histórica. Ejerció gran influencia en la filosofía iberoamericana del siglo XX. Sus reflexiones sobre la universidad contribuyeron a muchas de las reformas universitarias del continente americano.

[9] *Cfr*. José, Ortega y Gasset, *Misión de la universidad,* en <http://www.esi2.us.es/~fabio/mision.pdf>, p. 4, consultado el 12 de agosto de 2014.

[10] Robert Maynard Hutchins fue un filósofo de la educación, decano de la Escuela de Leyes de Yale, canciller y presidente de la Universidad de Chicago, donde inició su reforma. Junto con Mortimer Adler publicó los 54 volúmenes de los *Great Books of the Western World*.

frecuentemente se piensa, preparar a los jóvenes para ganarse la vida, sino formar ciudadanos responsables.[11] Por ello, "solo *una educación concebida como crecimiento moral, intelectual, estético y espiritual puede realizar esos objetivos"*.[12] Sobre la especialización profesional, decía que la educación también debía ser útil y servir a las necesidades de las personas y de las sociedades y se preguntaba cuáles serían esas necesidades reales que la educación debería resolver. A lo que contestaba: formar ciudadanos libres y responsables en sociedades democráticas.[13]

El influyente profesor de historia de las grandes ideas de Occidente de la Universidad de Estrasburgo, Georges Gusdorf[14] (1912-2000), afirmaba que la universidad es:

> Una utopía, un sueño que, sin duda alguna, jamás llegará a encarnarse sobre la faz de la tierra. Gracias a ese incumplimiento, engendra una auténtica riqueza que moviliza más energías y suscita proezas que los planes realistas no logran; porque una vez realizados, se olvidan. La principal tarea de la Universidad, la que le imprime su carácter más original, es la de *humanizar al hombre.*[15]

Por eso, en cierto sentido, la universidad es inútil y costosa. No es necesaria para satisfacer las necesidades sociales de subsistencia. Requiere ocio, indispensable para la reflexión, el pensamiento y la creación de cultura. Cualquier otra institución puede capacitar para el ejercicio técnico y profesional. Asimismo, la investigación científica no es una

Es considerado uno de los impulsores, junto con Ortega y Gasset, y otros pensadores estadounidenses y latinoamericanos, del movimiento de los estudios generales.

[11] *Cfr*: Robert, Hutchins, *Educación y universidad en utopía,* 1968, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 9-65.

[12] *Ibid.,* p. 19.

[13] *Ibid.,* p. 57.

[14] Georges Gusdorf fue un filósofo francés que hizo importantes contribuciones a la historia de las ideas. Estuvo prisionero en un campo de concentración nazi. Fue profesor en la Universidad de Estrasburgo y de la Universidad de Quebec. Fue maestro de Althuser y de Foucault.

[15] Georges Gusdorf, *L'Université en question,* 1964, París, Les Éditions Payot, p. 14, en Chicoutimi, <http://classiques.uqac.ca/contemporains/gusdorf_georges/universite_en_question/universite_en_question.html>, consultado el 10 de octubre de 2014.

prerrogativa exclusiva de la universidad, sino que hay otras instancias que la realizan. Sin embargo, cabría preguntarse por qué todos los países de Occidente, sin excepción, tienen universidades.[16] La universidad, como *escuela de humanidad*, no es solamente un conjunto de saberes, sino un estilo de vida, una *comunidad dialogante.*[17]

En síntesis, siguiendo a Gusdorf, "la universidad presupone la comunidad humana en la investigación, la difusión y la defensa de los valores del pensamiento. Igualmente requiere la unidad del conocimiento. La palabra 'universidad' no puede aplicarse a un instituto aislado o una escuela superior, porque es la única Escuela Universal […] Perpetúa el ideal medieval de *studium generale* y de *universitas scientiarum*".[18] Más adelante explica que, de acuerdo con la más antigua tradición occidental, "la universidad es, en su conjunto, la depositaria y garante de la unidad del saber. Universidad significa que el saber forma un todo, que la coherencia y la convergencia de las disciplinas es un bien, la especialización abusiva es una forma de alienación".[19] Por esta razón, las distintas facultades o departamentos que la constituyen permanecen unidos y no han buscado separarse de ella. Por último, "la Universidad se encuentra presente solamente cuando la enseñanza y la investigación tienen una cita con la libertad, indispensable para el desarrollo humano".[20]

De esta manera, para los autores mencionados no hay universidad sin una comunidad que dialoga y sin *estudios generales* o *universitas scientiarum*, unión de saberes que permiten humanizar al hombre. Desde su fundación, el ITAM, heredero de estos movimientos, ha contribuido a la formación integral de sus alumnos, educándolos en el pensamiento crítico con un profundo sentido ético y serio compromiso de responsabilidad social.

[16] *Ibid.,* p.73.
[17] *Ibid.,* p. 98.
[18] *Ibid.,* pp. 77-88.
[19] *Ibid.,* p. 137.
[20] *Ibid.,* p. 140.

Uno de sus rectores, Javier Beristáin[21] (1944-2009) solía decir, citando a John Stuart Mill (1806-1873):

> Los hombres son hombres antes que profesionistas y si con la educación los hacemos capaces y sensatos serán abogados o médicos capaces y sensatos. Por naturaleza el hombre quiere conocer y aspira a alcanzar la sabiduría. Los egresados deben llevarse de la Universidad, no solo el conocimiento profesional, sino también aquello que rija el uso de ese conocimiento e ilumine con la cultura universal los aspectos técnicos de su especialidad.[22]
>
> Como instituciones universitarias su contribución se hace y hará mediante la formación humana y profesional, la investigación científica y la extensión cultural. El compromiso vital de toda institución universitaria seguirá siendo con la búsqueda de la verdad. Descubrir el conocimiento verdadero es la característica esencial de la Universidad y es tarea que le es obligatoria […] La segunda gran tarea propia de la Universidad es la docencia, que ofrece los medios para la formación integral de la persona. Esta compete principalmente a las universidades. En ello estriba su ventaja comparativa: la Universidad se ocupa de enseñar visiones alternativas del mundo, de la sociedad y de la persona, hace pensar y facilitar la creación de ideas, su expresión y defensa, así como su aplicación sabia, comprometida y crítica a la creación, orientación y dirección de instituciones.[23]
>
> A esa importantísima misión que tiene la Universidad de formar hombres cultos y simultáneamente profesionales competentes debemos agregar la de actuar como agente de cambio social. Creemos que de las universidades surgirán los hombres y las ideas que iluminarán el sentido del desarrollo del mundo contemporáneo. Por ello, la Universidad no puede permanecer marginada, insensible a las necesidades y demandas cambiantes de la sociedad, ni mantenerse dirigida a satisfacer los intereses

[21] Javier Beristáin Iturbide (1944-2009), economista, educador y funcionario público mexicano. Fue rector del ITAM y miembro de su Junta de Gobierno.

[22] Javier Beristáin, "Misión de la universidad", discurso leído en la ceremonia de inicio de cursos del ITAM en septiembre de 1973. Recopilado en Javier Beristáin, *¿Renacimiento o metamorfosis? La gestación del Programa Universitario del ITAM,* 1983, México, ITAM, pp. 6-12.

[23] Javier Beristáin, "La búsqueda de la Verdad y del bienestar social, inseparables en la misión del ITAM", mensaje leído el 9 de marzo de 1987 en la ceremonia conmemorativa del XL aniversario del ITAM. Publicado en *Memoria de la ceremonia conmemorativa del* XL *aniversario del ITAM,* 1987, México, ITAM, pp. 33-40.

> de una elite profesional relativamente limitada, la cual prefiere conservar antes que cambiar. La Universidad, y esto lo subrayamos, tiene que intervenir en la actualidad como tal, como Universidad, es decir, no solo a través de los esfuerzos aislados de algunos de sus elementos, por valiosos y valerosos que sean, sino mediante la labor conjunta e integradora de esfuerzos que la comunidad universitaria debe lograr. La actuación de la Universidad debe ser serena, reflexiva y objetiva, resultado de la discusión libre, científica, sin prejuzgar sobre los problemas, para aportar soluciones posibles y desinteresadas.[24]

Algunos de sus grandes profesores, como Carlos de la Isla y José Ramón Benito, nos dicen lo que debe ser la universidad en general y el ITAM en particular.

Carlos de la Isla[25] recuerda que la universidad debe ser la conciencia crítica de la sociedad, lo que significa que su misión consiste en lo siguiente:

> *Pensar* (la investigación no es otra cosa que pensar al mundo y a nosotros en el mundo), *enseñar a pensar* (y esta 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.*[26]

Además de cultivar con pasión el amor y el gusto por el saber, se debe buscar que *la verdad se convierta en vida y libertad*. Este es el *deber*

[24] Beristáin, "Misión de la universidad", pp. 11-12.

[25] Carlos de la Isla Veraza, filósofo y educador mexicano, profesor emérito del ITAM en el Departamento Académico de Estudios Generales. Este Departamento en particular y todo el ITAM en general le deben parte de su identidad gracias a sus orientaciones, sus escritos y su labor docente.

[26] Carlos de la Isla, "Universidad: conciencia crítica", en *Reflexiones sobre la Universidad como conciencia crítica de la sociedad,* Problemas de la Civilización Contemporánea I, 2012, México, ITAM, p. 8; véase también, *Estudios,* núm. 25, vol. VIII, verano de 1991, pp. 69-76.

ético que tiene la universidad, porque de la verdad surge la *pasión por la justicia.* En esto consiste la responsabilidad social que es el deber de todo universitario.[27]

> Una Universidad forma hábitos y actitudes justas si es una Universidad donde gobierna la razón y se vive la justicia: un lugar en el que los estudiantes puedan encontrar los medios y oportunidades convenientes para su desarrollo personal en los planos intelectual, estético, espiritual y moral. Donde los profesores investigan, generan y comunican conocimientos, muestran caminos deseables con sus propias vidas, comunican a sus alumnos el placer de saber […] la Universidad buena y justa es la que enseña la justicia, siendo justa. Y es buena y justa cuando cada quien hace muy bien lo que le corresponde. También es deber formativo de la Universidad beneficiar a la comunidad circundante y a toda la sociedad con sus aportaciones académicas e intelectuales sobre los problemas vigentes, ampliando su influencia social.[28]

José Ramón Benito,[29] en su artículo "Latinoamérica y la universidad", dice que la universidad es el lugar del pensamiento:

> Pensar en la Universidad significa pensar y amar al hombre y a la sociedad de la que la Universidad ha de ser faro y fortaleza; significa pensar desde el hombre y desde la sociedad, no para reproducir los patrones y las demandas ciegas que se les imponen y hacer de la Universidad un dócil instrumento al servicio de fuerzas deshumanizantes y destructoras.[30]

[27] Carlos, de la Isla, "Ética y universidad", en *Reflexiones sobre la responsabilidad ética de la universidad*, Problemas de la Civilización Contemporánea II, 2012, México, ITAM, p. 14.

[28] *Loc. cit.*

[29] José Ramón Benito Alzaga, filósofo y educador mexicano. Profesor emérito del ITAM, fue Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales y actualmente es Director de la División Académica de Estudios Generales y Estudios Internacionales. El ITAM y el Departamento de Estudios Generales tienen una deuda con su pensamiento y dedicación a la solidez del Instituto.

[30] José Ramón Benito, "Latinoamérica y la Universidad", *Estudios,* núm. 26, otoño de 1991, <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras26/texto3/sec_1.html>.

En la universidad se enseña el conocimiento universal, los distintos saberes se integran y estructuran alrededor de la búsqueda de sentido del proyecto humano. Esto es precisamente lo que les da unidad.

> La Universidad es, por lo tanto, relación o comunidad de profesores y estudiantes, un lugar de conocimiento entendido como parte del hombre y de su actividad intelectual […] La inteligencia como apropiación de la verdad necesita un desarrollo, un progreso que tiene que irse manteniendo en forma viva, de manera que esté siempre abierto en un sentido dinámico, en un sentido de crecimiento y de renovación, de revisión permanente […] En su carácter de relación, de convivencia, significa una verdad dialogada. Una búsqueda y al mismo tiempo una posición, un alcance, un logro de la verdad en la comunicación, porque el diálogo es a la vez pensamiento y palabra […] Yo creo que puede haber una verdad propia, un sentido propio de la verdad, pero yo creo que para que la verdad sea verdad para mí, la tengo que hacer mía. Y *este hacer mía la verdad* requiere de la *verdad para todos*, de la *verdad en sí*.[31]

El papel activo, creador de la universidad en relación con la sociedad se funda en el diálogo:

> Es en la sociedad, por la sociedad y para la sociedad, que los hombres se han reunido en esta búsqueda de la verdad; ese para la sociedad tiene siempre esta dinámica de revisión crítica […] Las demandas sociales tienen que ser críticamente rectificadas, analizadas, discriminadas, dentro de la propia comunidad universitaria para que tengan, tanto esta como la sociedad mutuamente, la función que cada una de ellas ha de cumplir y la que recíprocamente esperan la una de la otra.[32]

Transformación de los objetivos de la universidad

A finales del siglo XX y principios del XXI, los fenómenos de la posmodernidad cultural y la globalización económica han transformado las maneras de ver al mundo y al hombre. En esta transición encontramos

[31] José Ramón Benito, "Universidad y filosofía", *Estudios* núm. 1, otoño de 1984, <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio01/sec_36.html>.

[32] *Loc. cit.*

dos tendencias. La primera busca que la universidad se subordine a los intereses del mercado y la segunda propugna volver a reflexionar sobre el sentido humano de los estudios generales para hacerla capaz de pensar los problemas sociales, científicos, ambientales, entre los más significativos que ponen en riesgo la existencia de nuestra especie y las posibilidades de constitución de una humanidad plural, íntegra, justa y solidaria.

Estados Unidos

En la primera tendencia, muchos autores, como Robert Lapiner (1954),[33] piensan que la tarea de las universidades es capacitar al capital humano para dirigir el mundo.

> Para que la educación superior responda a la etapa transnacional de la organización industrial e intelectual dependerá de tres factores: *1)* Adaptación a las estructuras internacionales existentes para la actividad trasnacional; *2)* mayor acercamiento de la industria y la academia, no solo en áreas de posibilidades directas de colaboración (investigación comercialización de descubrimientos científicos, entrenamiento), sino en una definición en general de misiones y estructuras administrativas; y *3)* desarrollo de oportunidades progresivamente incrementadas para la movilidad, con énfasis particular en el acceso y uso de tecnologías de telecomunicaciones educativas y las relacionadas con las necesidades empresariales e industriales.[34]

América Latina y México

De acuerdo con lo propuesto por Lapiner, en América Latina cada vez hay más empresas que crean a sus propias "universidades". En un

[33] Robert S. Lapiner, pedagogo estadounidense. Fue decano de educación continua de la Universidad de California, Los Ángeles, y es el actual decano y rector de Educación Continua y Estudios Profesionales de la Universidad de Nueva York.

[34] Robert Lapiner, *Definiciones y retos en la educación superior transnacional*, en <http://publicaciones.anuies.mx/revista/90/1/5/es/definiciones-y-retos-en-la-educacion-superior-trasnacional>, consultado el 22 de septiembre de 2014.

artículo de CNN[35] se expone que las compañías han adoptado este medio de capacitación para responder a la falta de personal calificado. El sistema se está extendiendo en toda la región, aunque Brasil y México concentran más del 40% de estas instituciones.

Entre las empresas que en México tienen "universidades" está Volkswagen,[36] con el Instituto para Formación y Desarrollo Volkswagen, S.C. que, de acuerdo con su página en internet, nació como una sociedad civil en enero de 1996 para apoyar a la sociedad y a la comunidad empresarial en el desarrollo de su personal, con la finalidad de capacitarlo para alcanzar niveles de competitividad y mantener sus ventajas en los mercados.

Otra compañía que adopta estos nuevos modelos de capacitación es Liverpool, una de las tiendas departamentales más grandes del país. En 2000, fundó la Universidad Virtual Liverpool (UVL), con la finalidad de "alinear los objetivos de la empresa con las capacidades y habilidades de sus 47 000 empleados".[37] En 2013 contaba con 1800 egresados. En ese año los graduados estaban distribuidos de la siguiente manera: 6% de bachillerato, 2% de carreras técnicas, 49% de licenciaturas, 22% de maestrías y 21% de educación básica.[38]

En su página de internet[39] puede leerse que nació

> como respuesta a la búsqueda de complementar los proyectos de capacitación, así como dar un valor agregado en materia de educación y formación a los integrantes de la familia Liverpool […] se materializa por

[35] *Cfr.* CNN, *Expansión*, Gabriel Sama, 1° de diciembre de 2013, en: <http://www.cnnexpansion.com/expansion/2013/11/25/te-falta-talento-haz-tu-propia-escuela>.

[36] Empresa actualmente sumida en un escándalo ético y penal por haber introducido en algunos de sus modelos un *software* para pasar las pruebas de emisión de contaminantes, según informó el Centro de Emisiones de la Universidad de Virginia, después de una investigación realizada a petición del Internacional Council of Clean Transportion, una organización no gubernamental estadounidense. Véase, "Cómo llegó Volkswagen a una de las peores crisis de su historia", BBC, Mundo, en <http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150922_volkswagen_escandalo_trampa_perdidas_ac>, consultado el 9 de octubre 2015, y <http://www.vw.com.mx/es/mundo-volkswagen/volkswagen-instituto.html>, consultado el 13 de octubre de 2015.

[37] *Loc. cit.*

[38] *Loc. cit.*

[39] <http://uvl.liverpool.com.mx/home/index.html>, consultado el 6 de agosto de 2015.

> la creación de un portafolio multidisciplinario de programas educativos para formar en cada persona una visión absoluta de participación en diversos sectores profesionales del país […] el equipo operativo y docente conjuga conceptos como son criterio, visualización y funcionalidad para concebir nuevos programas educativos originados por las demandas competitivas de la actualidad.[40]

Se afirma que su misión consiste en: profesionalizar al personal y sus familiares, satisfacer las necesidades de capacitación especializada de la empresa, generar ingresos mediante la comercialización de programas y servicios, y proveer conocimiento y soluciones aplicables al negocio.

Europa

En España, la reforma educativa de 2014, la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa[41] (LOMCE), cita como sus principales objetivos reducir la deserción temprana de los educandos, mejorar las tasas de desempeño según criterios internacionales, así como aumentar la "empleabilidad y estimular el espíritu emprendedor de los estudiantes". Para estos fines, se eliminaron como obligatorias todas las materias humanísticas, a pesar de la protesta de profesores, intelectuales y filósofos,[42] como Emilio Lledó, que piensan que con ello "se está dando muerte a la riqueza más grande de un país que es la cultura".[43] De las humanidades los alumnos aprenden el pensamiento crítico, el valor de la justicia, la belleza y la democracia, y los ayudan a imaginar y crear.

[40] *Loc. cit.*

[41] <www.mecd.gob.es/educacion-mecd/mc/lomce.html>, consultado el 2 de septiembre de 2015.

[42] "Platón expulsado de clase", *El País*, 5 de octubre de 2015.

[43] *Cfr.* <http://politica.elpais.com/politica/2015/10/02/actualidad/1443800282_346551.html>, consultado el 10 de octubre de 2015.

El proceso de Bolonia y el espacio europeo de educación superior

Este proceso se inició en 1999, cuando los ministros de Educación de 29 países[44] de la Unión Europea y de otras naciones firmaron una declaración conjunta en Bolonia, Italia, con la que dieron origen a un proceso de convergencia llamado Espacio Europeo de Educación Superior (EEES), al que se han adherido otras naciones. También se han añadido diversos comunicados que dan cuenta de los avances del proceso.[45] La Declaración de Bolonia expone entre sus objetivos principales la necesidad de:

a) Crear una Europa del conocimiento, capaz de ofrecer a los ciudadanos las competencias y valores necesarios para consolidar el desarrollo social y humano, su enriquecimiento y, movilidad y empleabilidad.
b) Favorecer el desarrollo global del continente, así como el desarrollo de sociedades pacíficas y democráticas.[46]

Para ello propone las siguientes medidas:[47]

1. Adopción de un sistema de títulos fácilmente comprensibles y comparables de los diplomas universitarios, gracias a un suplemento europeo del título.

[44] En 1999 se unieron Alemania, Austria, Bélgica, Bulgaria, Dinamarca, Eslovaquia, Eslovenia, España, Estonia, Finlandia, Francia, Grecia, Hungría, Irlanda, Islandia, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Malta, Noruega, Países Bajos, Polonia, Portugal, Reino Unido, República Checa, Rumania, Suecia, Suiza; en 2001, Croacia, Chipre, Liechtenstein, Turquía; en 2003, Albania, Andorra, Bosnia y Herzegovina, Rusia, Santa Sede, Serbia, República de Macedonia; en 2005, Armenia, Azerbaiyán, Georgia, Moldavia, Ucrania; en 2007, Montenegro; y, desde 2010 Kazajistán. Mónaco y San Marino son los únicos miembros del Consejo de Europa que no han decidido adherirse. Han sido rechazados Israel, Kirguistán, Kosovo y la República Turca del Norte de Chipre.

[45] Comunicados de Praga (2001), Berlín (2003), Bergen (2006), Londres (2007), Lovaina (2009) y la Declaración de Budapest (2010), que puso fin a la primera década del proceso e inició los Objetivos de Educación y Formación 2020 y de Europa 2020.

[46] Juan Antonio Valor Yébenes, "El Espacio Europeo de Educación Superior", en *Introducción-Educación,* Problemas de la Civilización Contemporánea I, 2012, México, ITAM, pp. 229-235.

[47] <http://europa.eu/legislation_summaries/education_training_youth/lifelong_learning/c11088_es.htm>.

2. Establecimiento de un sistema de dos ciclos seriados. El primero, con una duración mínima de tres años, al término del cual el titulado tendrá la cualificación apropiada para acceder al mercado de trabajo europeo. El segundo ciclo culmina con la obtención de un doctorado.
3. Implantación del sistema de créditos o Sistema Europeo de Transferencia y Acumulación de Créditos (ECTS), a fin de promover la movilidad de los estudiantes.
4. Eliminación de los obstáculos al ejercicio del derecho a la libre circulación de estudiantes y profesores.
5. Impulso a la dimensión europea de la enseñanza, mediante la cooperación entre sus miembros para desarrollar criterios, metodologías y programas de estudio, comparables; así como, programas integrados de estudio y de investigación a fin de garantizar la calidad educativa.

El Proyecto cuenta con el apoyo de políticos y empresarios europeos. Sin embargo, desde el principio hubo críticos que objetan que el Plan Bolonia va a constituirse en una reforma universitaria al servicio de las grandes empresas. La aplicación en etapas del programa ha provocado el aumento de las críticas, a las que desde 2006 se ha sumado la oposición de movimientos constituidos por estudiantes, profesores y asociaciones de profesionistas de toda Europa, sobre todo en Francia, España y Alemania.

Juan Antonio Valor[48] clasifica las críticas en los siguientes rubros:[49]

1. El proyecto fue adoptado por los gobiernos sin ninguna discusión pública y tampoco se incluyó a los miembros de la comunidad educativa ni a la sociedad.
2. Se sacrifica la vida universitaria por los intereses cambiantes del mercado y de las grandes empresas. El objetivo es convertir a la universidad en un centro de capacitación de grado superior y de formación continua de los trabajadores, sustituyendo las funciones más significativas de la universidad, como la generación y transmisión de conocimientos, la formación crítica y autónoma de los estudiantes. Por eso, el

[48] Juan Antonio Valor Yébenes, filósofo español, actualmente es vicedecano de Estudios de Relaciones Internacionales y de Convergencia Europea.

[49] *Loc. cit.*

proyecto habla de "destrezas", "aptitudes" y "competencias", pero no habla de sus contenidos sustantivos. Las Agencias Nacionales de Calidad y Acreditación insisten en esos criterios como requisitos para la obtención de títulos y la evaluación de los profesores.

3. La adaptación a las exigencias de las empresas y del mercado se traduce en un nuevo modelo pedagógico y educativo que no requiere el diálogo profesor-alumno. En esto consiste el Proyecto Tuning (Tuning Educational Structures in Europe), que insiste en fomentar competencias generales, a las que clasifica en instrumentales, interpersonales y sistémicas, entre las que se incluyen: la capacidad para organizar, planificar y para tomar decisiones, la capacidad crítica y autocrítica, el trabajo en equipo, las habilidades interpersonales, la apreciación de la diversidad y multiculturalidad, la habilidad de trabajar en un contexto internacional, la capacidad para adaptarse a nuevas situaciones, creatividad, liderazgo, iniciativa y espíritu emprendedor.

Con esto queda claro que las competencias tienen que ver más con los perfiles que buscan las empresas para contratar a sus empleados y no con los criterios intrínsecos de la docencia y la investigación, ni con la misión esencial de la universidad.

Asia

En esta región destacan dos tendencias inversas, la de China y la de Japón. En China,[50] con las últimas reformas para la educación de líderes se busca crear ciudadanos con un amplio criterio, capaces de tener ideas independientes y originales. Para esto —piensan—, no sirve su sistema tradicional basado en la memorización. Por ello, la Universidad de Beijing ha desarrollado programas exclusivos para sus estudiantes mejor dotados, a fin de que cursen materias humanísticas, de manera que obtengan las destrezas necesarias para asimilar la nueva información y resolver problemas.

[50] Richard C. Levin, "El mejor de la clase", *Foreign Affairs Latinoamérica,* vol 10, núm. 3, 2010, pp. 81-92.

En sentido contrario,[51] el ministro de Educación de Japón, Hakuban Shimomura,[52] solicitó a las 86 universidades nacionales de su país que cerraran sus facultades de ciencias sociales (entre las que están comprendidas Economía, Derecho y Educación), humanidades y bellas artes, como literatura y lenguas, para sustituirlas por carreras que se ajusten a las necesidades de la economía japonesa. Ya 26 universidades confirmaron sus planes para ajustarse a la medida y otras 17 informaron que hacen planes para recortar el número de inscritos a esas carreras. Jack Grove, en el portal *The Time Higher Education,* dice que las humanidades benefician a los países y su industria, y citó al Consejo Nacional de Ciencias de Japón, que se opone a las reformas por los efectos graves y perniciosos que tendrá la medida en el desarrollo del país.[53]

Crisis social y crisis de la universidad

Vivimos en un tiempo de grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida. En esta coyuntura, se nos abren múltiples posibilidades tanto para edificar un futuro más humano y más justo, como para destruirnos y destruir a nuestro planeta. ¿Cuál se realizará? Eso depende de las decisiones que tomemos desde hoy como individuos y como sociedades.

El historiador mexicano Luis González escribió: "Todo presente da la impresión de ser ruptura del pasado inmediato aun cuando solo es crisis pasajera, pero el de ahora quizá no sea un presente de esos pues presenta cuarteaduras extraordinarias". Y más adelante: "los síntomas permiten pensar que estamos viviendo una crisis tan profunda como las de los siglos XVI y XVII en América". Entre los indicios de tal mutación señala:[54] *1)* Las cada vez menos armoniosas relaciones de los

[51] De acuerdo con la política para reactivar la economía japonesa del primer ministro japonés, Shinzo Abe, que fue reelegido en diciembre de 2012, se hicieron reformas llamadas "abenomía", que incluyen la reforma educativa.

[52] *Cfr.* <http://www.elespectador.com/noticias/educacion/japon-quiere-restringir-humanidades-su-reforma-educativ-articulo-588207>, consultado el 21 de octubre de 2015.

[53] *Cfr.* <https://www.timeshighereducation.com/news/humanities-needs-overhaul-stress-benefits-industry>, consultado el 21 de octubre de 2015.

[54] Luis González, "El linaje de la cultura mexicana**",** *Vuelta,* núm. 52, 1982. pp. 14-23.

grupos sociales con la autoridad. *2)* El ahondamiento y recrudecimiento de las desigualdades entre pobres y ricos y entre poderosos y débiles. *3)* El papel menguante de la familia en el proceso de socialización de las nuevas generaciones. *4)* El narcotráfico y la drogadicción. *5)* La pérdida del interés en la lectura y el pensamiento abstracto, a pesar de los grandes logros en la alfabetización de las masas. *6)* La transformación en los modelos y modos de entretenimiento: la moda ya no se inspira en la burguesía, sino en los sectores marginales de la sociedad; aumenta el culto al cuerpo y a las actividades deportivas; el cine, la tele, los conciertos masivos y los videojuegos son los grandes atractivos. Las artes visuales, que fueron las reinas en la cultura barroca, vuelven a brillar con recursos técnicos muy diferentes a los del pasado. "Las imágenes se mueven y atrapan con mayor facilidad a los mirones y, como siempre, el arte audiovisual ayuda al acercamiento de las clases aristocráticas y populacheras".[55] *7)* Por último, la historia será una de las disciplinas más irreconocibles en el futuro próximo, porque existe la sensación de estar poco unido con el pasado.

La enumeración que hace González no agota las series de cambios que han transformado a nuestras sociedades. Entre algunos síntomas de la descomposición social que vivimos podemos mencionar las migraciones masivas, los movimientos forzados de personas y los desplazamientos humanos que se han vuelto un fenómeno intensivo y cotidiano. La discriminación, el maltrato y la violencia contra otros seres humanos se extienden y se han vuelto parte de la realidad cotidiana. Pareciera que la vida humana no tiene valor. Tiempos extraños los nuestros en que los activistas defienden más los derechos de los animales o del medio ambiente, pero no los de las personas. Tiempos en que la desigualdad aumenta hasta hacerse intolerable. Cuando tres cuartas partes de la humanidad viven en situación de pobreza, a pesar del crecimiento económico.

Además, tenemos progresos inéditos de las ciencias astrofísicas y de la tierra, así como de la paleontología y la biología, ocurridos en la segunda mitad del siglo XX, que están cambiando las ideas más firmes

[55] *Loc. cit.*

y seguras de la ciencia moderna acerca de la naturaleza, la tierra, la vida y el hombre.

El filósofo español Rubert de Ventós describe así algunas de estas implicaciones:

> Deseábamos lo imposible, es cierto, o por lo menos creíamos desearlo. Pero ya de nuestro inmediato pasado nos llegaban dos inquietantes advertencias al respecto. Una decía: *vigilad lo que deseáis, porque lo vais a conseguir*. Y la otra, *la desgracia del hombre jamás proviene del hecho de no ser dueño de su destino; este dominio, por el contrario, lo hará absolutamente desgraciado*. Comenzamos apenas a empuñar nuestro destino biológico y lo primero que sentimos es que nos quema la mano. En efecto, muchas cosas estaban desde siempre en manos de Dios. Dios nos daba los hijos y se llevaba a nuestros abuelos; hoy vamos teniendo que decidir el sexo de nuestros hijos o la desconexión de nuestros abuelos, antes que la cura se transforme en tortura. Y ello es así, por mucho que tratemos de sacarnos las pulgas diciendo que sea la Naturaleza, o la Ciencia, o el Especialista, o cualquier otro dios de ocasión […] La selección natural se transforma en selección artificial. El destino del mundo y de la vida está en nuestras manos. De espectadores pasamos a ser autores; nuestra cosmovisión es ahora cosmo-decisión. Va a cambiar la idea de identidad, de derecho o de humanidad que tenemos. De ahí que convenga discutir acerca de los posibles abusos y anticipar su previsible impacto sobre nuestros usos y creencias, sobre nuestra autopercepción y sobre nuestra moralidad.[56]

Los avances extraordinarios en las telecomunicaciones han creado un nuevo tipo de sociedad, la "sociedad red".[57] También han producido lo que primero describió el filósofo alemán Arthur Schopenhauer[58] como el pensamiento que se sostiene a sí mismo, o lo que Marcuse[59] llamó el pensamiento unidimensional y que Ignacio Ramonet[60] describe

[56] Xavier Rubert de Ventós, "El azar y la moralidad", *El País*, 7 de mayo de 1997.
[57] Manuel Castells, "El poder en la era de las redes sociales", *Nexos*, 1° de septiembre 2012, en <http://www.nexos.com.mx/?p=14970>.
[58] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2005, México, Akal.
[59] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, 1999, Madrid, Ariel.
[60] Ignacio Ramonet, *La tiranía de la comunicación*, 1998, Madrid, Temas de Debate.

como pensamiento único, porque exclusivamente se piensa en ganar, y se caracteriza por ser instantáneo, planetario, inmaterial y permanente.

Algunos jóvenes de todo el mundo buscan nuevas alternativas a estas crisis. Entre el 9 y 14 de agosto de 2014, cerca de 150 jóvenes de 24 países de Europa, África, América y Asia se reunieron en la Universidad Humboldt de Berlín para debatir sobre el tema *Educación: en camino hacia una nueva civilización*, dentro del marco de las actividades de Parlamento Universal de la Juventud de la UNESCO. Ahí firmaron un manifiesto que se llama *Magna Charta*[61] y en el que declararon:

> Observamos en nuestra sociedad muchos hechos positivos, pero, a la vez, realidades en crisis y que tienen necesariamente que mejorar. Hay carencia y relativización de los valores humanos y trascendentes. Constatamos, con preocupación, que nos movemos por intereses egoístas, por el individualismo, hipocresía, consumismo materialista, culto a la personalidad, popularidad, prestigio social. Consecuentemente, los que gobiernan los estados buscan, casi siempre, sus propios intereses y se corrompen con facilidad; la propia sociedad participa de esta corrupción […] Sentimos la presión de una educación a la que tenemos que dedicar cada vez más años y que fomenta una excesiva competitividad, genera incertidumbre respecto del futuro laboral, y deja fuera a los que tenemos dificultades o problemas diversos […] Deseamos formar una nueva civilización de personas que aspiren a tener una vida plena y con un sentido transcendente, que vivan valores y virtudes que dignifican al ser humano. Queremos contribuir a reavivar la esperanza en nuestra sociedad para que se haga posible un mundo fraterno.[62]

Vivimos un momento histórico particular. Por todas partes se percibe un estado de desesperanza, incertidumbre y perplejidad. Vemos a nuestros semejantes con desconfianza, sentimos que son una amenaza y no una promesa en la construcción de nosotros mismos y de la

[61] *Magna Charta*, Declaración del Parlamento Universal de la Juventud, en <http://www.wyparliament.org/blog/2014/08/22/manifiesto-puj-berlin-2014/>, consultado el 28 de agosto de 2014.

[62] *Loc. cit.*

humanidad. Si la sociedad está en crisis es porque también la universidad lo está.

Cuando la universidad se extravía y pierde su sentido, cuando no busca conservar ese fondo permanente del que habla Marc Bloch, deja de ser luz y brújula.

José Ramón Benito explica así a la crisis actual de la Universidad:

> Hoy por hoy el conocimiento se vende en grandes tiendas por departamentos, llamados colegios universitarios o universidades, donde los estudiantes pueden comprar según lo anunciado el tipo de conocimiento que se acomoda a su gusto o satisface sus necesidades para venderse mejor en el mercado laboral […] Se trata aquí de esa línea de hechos en que aparece la universidad dentro de la perspectiva de la sociedad de consumo […] la preocupación por la comercialización del saber y sobre todo por su automatización tal y como aparece hoy muestra que *lo que está en juego es el ser de nuestra cultura y del hombre mismo*.[63]
>
> La exclusión de todo pensamiento no científico nos lleva a una pluralidad de saberes, pero con una imposibilidad de saber. […] La crisis de la inteligencia nos conduce a perder el misterio del hombre, a la desconfianza mutua a la confusión de la verdad con la sinceridad, de lo importante con lo urgente, porque no hay sentido, ni brújula, ni rumbo.[64]

Carlos de la Isla dice lo siguiente:

> La Universidad beneficia mucho más a la sociedad si en vez de emplearse en moldear productos humanos competitivos en el mercado del dinero, se concentra en la formación de hombres capaces de construir un mercado en el que el valor de las personas esté muy por encima del monetario, un mercado que maneje el capital al servicio de todas las personas y de su hábitat.[65]
>
> Una Universidad puede escapar de estas perversiones y complicidades si, y solo si, como se ha dicho, forma en sus estudiantes una clara y fuerte conciencia de responsabilidad social y si ella misma se compromete con la justicia. Hay algunos medios indispensables para la formación de esta

[63] Benito, "Universidad y filosofía", *op. cit.*
[64] *Loc. cit.*
[65] De la Isla, "Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro".

> conciencia ética en la educación. Por la esencia del quehacer universitario, la evidencia intelectual ha de ser el medio más poderoso. Ningún problema existe para demostrar la dignidad intrínseca de los seres humanos, el derecho que tienen a ser tratados como iguales, el derecho, por el solo hecho de ser personas, de poder disponer de todos los elementos para formular y realizar su proyecto de vida. Los argumentos en favor del bien común, de la justicia conmutativa, distributiva y social son indiscutibles por contundentes con demostraciones del sentido común, de la intuición, de la argumentación inductiva y deductiva, desde los grandes griegos hasta las más recientes teorías éticas de la justicia social. Es obvio, sin embargo, que una cosa es saber qué es la justicia y otra cosa es ser justo; que una cosa es saber qué debemos hacer y otra cosa más difícil es hacer lo que debemos. Por eso las evidencias racionales de la responsabilidad social deben ser tan fuertes que muevan a la acción de la justicia.[66]

De esta manera, la responsabilidad social de la universidad es inherente a ella, además de ser antídoto frente a las desviaciones y perversiones a las que puede ser sometida. La búsqueda de la justicia y la misión fundamental de la universidad están indisolublemente ligadas en su tarea de construir humanidad.

Responsabilidad social de la Universidad

Las relaciones entre la sociedad y la universidad siempre han sido problemáticas, a veces conflictivas y es sano que lo sean, porque esto es un indicador de que está cumpliendo con su tarea de ser una escuela de humanidad, en la que se enseña al hombre a ser hombre, que crea y difunde la cultura, entendida como el sistema de ideas vivas con las cuales un hombre vive y que, como conciencia crítica, denuncia, anuncia e inventa caminos no solo deseables, sino también posibles, en la tarea siempre inacabada de constituir la comunidad humana en justicia y dignidad. Cuando las universidades cumplen su misión, influyen de manera decisiva en la transformación social; por eso muchos poderes tratan

[66] De la Isla, "Ética y universidad", p. 14.

de someterlas para dirigir el futuro a su conveniencia. Estas relaciones en la actualidad comprenden políticas educativas del Estado, pero también de desarrollo económico, científico y tecnológico, programas de financiamiento público y privado, vinculaciones con empresas y grandes corporaciones internacionales y otras.

En 1998, la Conferencia Mundial Sobre la Educación Superior de la UNESCO promulgó en París la Declaración Mundial Sobre la Educación Superior en el Siglo XXI: Visión y Acción y el Marco de Acción Prioritaria para el Cambio y el Desarrollo de la Educación Superior.[67] Estos acuerdos llevaron más de una década de preparación y estudio en conferencias regionales en las que se debatieron los fundamentos y problemas comunes.

En el Preámbulo se subraya que las instituciones de educación superior enfrentarán una demanda sin precedente, tanto por el número de estudiantes como por la diversidad de las carreras. El número de estudiantes inscritos aumentó más de seis veces entre 1960 y 1995, al pasar de 13 millones a 82 millones de alumnos, y la tendencia sigue creciendo. Tristemente, en este mismo periodo la desigualdad se incrementó entre los países y en cada uno. Una de las causas es la inequidad en el acceso a la educación, que afecta a grandes sectores de la población. Por otra parte, se afirma que existe cada vez mayor conciencia acerca de la importancia que tiene la educación en el desarrollo sociocultural y económico para la construcción del futuro de las naciones. Por ello, "las nuevas generaciones deberán estar preparadas con nuevas competencias y nuevos conocimientos e ideales".[68]

Entre los compromisos de esta Declaración son de subrayar los siguientes:[69]

1. Construir un espacio abierto para la formación superior que propicie el aprendizaje permanente y la posibilidad de salir y entrar fácilmente del sistema, brindando oportunidades de movilidad, a fin de formar

[67] *Cfr.* <http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm>.

[68] *Loc. cit.*

[69] Xiomara Xarur, "La reflexión sobre la responsabilidad social universitaria (RSU), y su sentido para la educación superior en la sociedad latinoamericana y caribeña", *Educación Superior y Sociedad,* Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), núm. 2, septiembre de 2008, pp. 9-15.

ciudadanos que participen activamente en la sociedad y estén abiertos al mundo.
2. Contribuir con la protección y consolidación de los valores de la sociedad, en un marco de justicia, de promoción de los derechos humanos, del desarrollo sostenible, de la democracia y de la paz.
3. Proporcionar perspectivas críticas y objetivas para propiciar el debate sobre las opciones estratégicas y fortalecer las perspectivas humanistas a fin de ayudar a la sociedad a erradicar la pobreza, la intolerancia, la violencia, el analfabetismo, el hambre, el deterioro ambiental y las enfermedades, mediante planteamientos interdisciplinarios y transdisciplinarios para analizar los problemas.
4. Apoyar la creación de una nueva sociedad más pacífica y vinculada con el mundo del trabajo y demás actores sociales.

En la Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior realizada en Cartagena de Indias, Colombia, del 3 al 6 de junio de 2008, en el apartado sobre la responsabilidad social de la educación superior en los países de la región destaca el numeral D,[70] que a la letra dice:

Valores sociales y humanos de la Educación Superior

1. Es preciso hacer cambios profundos en las formas de acceder, construir, producir, transmitir, distribuir y utilizar el conocimiento. Como ha sido planteado por la UNESCO en otras oportunidades, las instituciones de Educación Superior y, en particular, las Universidades tienen la responsabilidad de llevar a cabo la revolución del pensamiento, pues esta es fundamental para acompañar el resto de las transformaciones.
2. Reivindicamos el carácter humanista de la Educación Superior en función del cual ella debe estar orientada a la formación integral de personas, ciudadanos y profesionales, capaces de abordar con responsabilidad ética, social y ambiental los múltiples retos implicados en el desarrollo endógeno y la integración de nuestros países, y participar activa, crítica y constructivamente en la sociedad.

[70] Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior, Cartagena de Indias, Colombia, 2008, en <http://www.oei.es/salactsi/cres.htm>, consultado el 12 de septiembre de 2014.

3. Es necesario promover el respeto y la defensa de los derechos humanos, incluyendo: el combate contra toda forma de discriminación, opresión y dominación; la lucha por la igualdad, la justicia social, la equidad de género; la defensa y el enriquecimiento de nuestros patrimonios culturales y ambientales; la seguridad y soberanía alimentaria y la erradicación del hambre y la pobreza; el diálogo intercultural con pleno respeto a las identidades; la promoción de una cultura de paz, tanto como la unidad latinoamericana y caribeña y la cooperación con los pueblos del Mundo. Estos forman parte de los compromisos vitales de la Educación Superior y han de expresarse en todos los programas de formación, así como en las prioridades de investigación, extensión y cooperación interinstitucional.
4. La Educación Superior, en todos los ámbitos de su quehacer, debe reafirmar y fortalecer el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe de nuestros países y de nuestra región.
5. Las instituciones de Educación Superior deben avanzar en la configuración de una relación más activa con sus contextos. La calidad está vinculada a la pertinencia y la responsabilidad con el desarrollo sostenible de la sociedad. Ello exige impulsar un modelo académico caracterizado por la indagación de los problemas en sus contextos; la producción y transferencia del valor social de los conocimientos; el trabajo conjunto con las comunidades; una investigación científica, tecnológica, humanística y artística fundada en la definición explícita de problemas a atender, de solución fundamental para el desarrollo del país o la región, y el bienestar de la población; una activa labor de divulgación, vinculada a la creación de conciencia ciudadana sustentada en el respeto a los derechos humanos y la diversidad cultural; un trabajo de extensión que enriquezca la formación, colabore en detectar problemas para la agenda de investigación y cree espacios de acción conjunta con distintos actores sociales, especialmente los más postergados.
6. Es necesario promover mecanismos que permitan, sin menoscabo de la autonomía, la participación de distintos actores sociales en la definición de prioridades y políticas educativas, así como en la evaluación de estas.[71]

[71] *Loc. cit.*

Por su parte, François Vallaeys escribe:[72]

> En los últimos tiempos se habla mucho de la "responsabilidad social" como una dimensión ética que toda organización o institución debería tener como visión y promover en su actividad diaria. Hace buen tiempo que el mundo empresarial ha acogido y desarrollado la idea, pero la reflexión acerca de la responsabilidad social recién empieza a darse en el ámbito universitario.[73]

Por esto, propone revisar los planteamientos de la responsabilidad social empresarial para que la universidad pueda inspirarse en ella. Pone como ejemplo el *Libro verde de la Unión Europea,*[74] que define a la responsabilidad social de la siguiente manera:

> El concepto por el cual las empresas deciden contribuir voluntariamente a mejorar la sociedad y a preservar el medio ambiente. A través suyo, las empresas se conciencian del impacto de su acción sobre todos y expresan su compromiso de contribuir al desarrollo económico, a la vez que a la mejora de la calidad de vida de los trabajadores y sus familias, de la comunidad local donde actúan y de la sociedad en su conjunto.

Más adelante, explica que la responsabilidad social presupone la superación de un enfoque egocéntrico. Esta conciencia organizacional trata de ser global e integral (incluye tanto a las personas como al ecosistema, así como a sus trabajadores y clientes), de manera que "contagia" a todas las partes de la organización (todos sus miembros deben poder acceder a ese nivel de conciencia). Se trata de una voluntad ética e interesada en hacer las cosas "bien" para que todos los beneficiarios internos y externos de los servicios de la organización estén "bien". *La ética,*

[72] Filósofo peruano, especialista en responsabilidad social universitaria (RSU) y ética aplicada a la gestión de las organizaciones. Es asesor internacional sobre responsabilidad social empresarial y consultor internacional sobre responsabilidad social universitaria. Asesora a varias universidades latinoamericanas, entre las que destaca la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP, Lima).

[73] François Vallaeys, "¿Qué es la responsabilidad social universitaria?", en <https://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/09/Archivos/Responsabilidad_Social_Universitaria.pdf>, consultado el 18 de agosto de 2014.

[74] *Cfr.* <http://europa.eu.int/comm/off/green/index_es.htm>.

entonces, no aparece como freno al interés egoísta de la organización, sino al contrario, como empuje para su provecho. Así se crea una articulación pocas veces practicada entre ética y eficacia Con base en esta articulación se definen ciertos principios y valores como parámetros de acción "buena" para la organización, los cuales se incluyen en la estrategia global y el funcionamiento rutinario para que impregnen todos sus ámbitos.

Vallaeys dice que la universidad debe transformarse radicalmente, cambiando su estructura de gestión y sus métodos pedagógicos para convertirse en un agente de desarrollo social. Por eso debe "superar el enfoque de la 'proyección social y extensión universitaria' como 'apéndices' bien intencionados a su función central de formación estudiantil y producción de conocimientos, para poder asumir la verdadera exigencia de la responsabilidad social universitaria".[75]

Después de reconocer que no solo se trata de reformar las malas políticas, sino también "los malos conocimientos y epistemologías que la Universidad contribuye en producir y transmitir". Propone el desarrollo de los "métodos pedagógicos del *aprendizaje basado en problemas* y el *aprendizaje basado en proyectos* La meta es promover la investigación para el desarrollo, bajo todas las formas posibles. Por ejemplo, una estrategia posible es que la universidad firme convenios de 'hermanamiento' con otras agencias e instancias gubernamentales y empresariales".[76]

Como se ve, aunque se utilicen las mismas palabras los conceptos se definen en sentido contrario de lo que la universidad ha mantenido como su herencia más significativa: la formación del hombre para hacerlo capaz de dirigir su destino personal y social, frente al desarrollo de destrezas instrumentales para resolver problemas concretos. Se confunde conocimiento (sabiduría) con aprendizaje (capacidades, destrezas y habilidades). Tampoco es cierto que la noción de responsabilidad social universitaria sea nueva. En su sentido original la universidad busca formar hombres libres, pensantes, críticos y comprometidos con

[75] Vallaeys, *loc. cit.*
[76] *Loc. cit.*

su sociedad, su mundo y su historia. Hoy parece que se quiere responder a las necesidades del libre mercado fomentando el éxito y las capacidades competitivas. Por esto la universidad está en crisis. Se busca transformar su esencia, su fondo permanente. El gran riesgo es perder lo que hasta ahora le ha dado solidez e identidad a lo largo de los siglos. La auténtica universidad siempre ha asumido su responsabilidad social con valentía, ha enfrentado a los poderes constituidos y ha mantenido con claridad el objetivo central de su misión, es decir, la defensa de lo humano.

El legado de las universidades latinoamericanas

Uno de los ejemplos importantes para los países de América Latina se encuentra en la defensa de los derechos indígenas que sostuvieron tanto los egresados universitarios como la Universidad de Salamanca, de la que nuestras primeras universidades son herederas. Los que participaron fueron muchos, solo me referiré a los más conocidos. Uno de los primeros fue fray Antonio de Montesinos, dominico que fue perseguido por sus sermones[77] del 21 y 28 de diciembre de 1511 en Santo Domingo, entonces capital de La Española, hoy República Dominicana. En ellos denunció el maltrato a los naturales de las Indias Occidentales (los indios taínos).[78] Ante las acusaciones su superior, fray Pedro de Córdoba, y todos los miembros de la Primera Comunidad de Dominicos de América, continuaron con la defensa de los indígenas porque

[77] Véase <http://jubileo.dominicos.org/kit_upload/file/Jubileo/materiales-2010/Sermon-de-Antonio-de-Montesinos-Esquema-1.pdf> y <http://www.dominicos.org/500-sermon-montesino/sermon>, consultados el 12 de septiembre de 2015.

[78] Llegado el domingo y la hora de predicar, subió al púlpito fray Antón Montesinos y leyó su sermón firmado por todos los miembros de su comunidad, y dijo: "Para daros a conocer estas verdades me he subido aquí yo, que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla […] Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes […] Acaso ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los que carecen y no quieren la fe de Jesucristo"; 21 de diciembre de 1511, *loc. cit.*

la consideraron un deber de justicia. Fueron amenazados y denunciados por el gobernador Diego Colón ante la Corona. Finalmente, Fernando el Católico promulgó, con su Consejo y en junta de teólogos y juristas, las Leyes de Burgos (1521),[79] ampliadas por las de Valladolid de 1513.[80] En estas últimas se confirmaron las primeras, a las que se les agregaron otras formas y medios para proteger a los naturales ante la desobediencia de los conquistadores y encomenderos.

Otro fraile ejemplar fue fray Julián Garcés, dominico formado en Salamanca y primer obispo de Tlaxcala, quien además de proteger a los naturales de su obispado frente a los españoles, defendió la humanidad de los indios en una carta[81] dirigida al papa en 1536. Las razones expuestas y la firmeza de sus argumentos llevaron a Paulo III a promulgar la *Bula Sublimis Deus*[82] (1537), en la que declaró la racionalidad de los indios y su derecho a ejercer su libertad, conservar sus autoridades y, mantener sus propiedades, frente a los intereses de los europeos. Ambos documentos son considerados pioneros en la visión moderna de los derechos humanos.

Toda la escuela de Salamanca trabajó sobre temas teológicos, morales, jurídicos y económicos, y sus reflexiones influyeron de manera decisiva en el pensamiento occidental. Entre sus miembros destacan Domingo de Soto, Luis de Alcalá, Francisco Suárez y Francisco de Vitoria.[83] Todos ellos, de diversas maneras, analizaron las fuentes y los límites de los poderes civil y eclesiástico. Criticaron las extralimitaciones del papa y del emperador en la evangelización y la conquista y siempre defendieron a los indios.

Vitoria,[84] además, se preocupó por los derechos de los indios y sostuvo las tesis que llevaron a fundamentar el *derecho de gentes*. Entre

[79] Antonio Muro Orejón, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*, 1989, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 47-56.

[80] *Ibid.,* p. 48.

[81] *Cfr.* <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Garces-PauloIII.html>, consultado el 20 de junio de 2014.

[82] *Cfr.* <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html>, consultado el 20 de junio de 2014.

[83] *Cfr.* <http://www.philosophica.info/voces/vitoria/Vitoria.html>, consultado el 19 de julio de 2015.

[84] Vitoria, *loc. cit.*

sus planteamientos destacan sus afirmaciones acerca de que todos los hombres nacen libres y no esclavos; que por derecho natural nadie es superior a otro; que es mejor renunciar al propio derecho que dañar el del otro; que toda nación tiene derecho a gobernarse a sí misma; que el poder del emperador le es delegado por la comunidad, a la que debe servir, de acuerdo a su naturaleza y que, la evangelización no justificaba la conquista.

El proceso continuó con fray Bartolomé de las Casas,[85] obispo de Chiapas, quien primero denunció el maltrato y las atrocidades cometidas por los españoles en la conquista de las Antillas en *La brevísima relación de la destrucción de las Indias,*[86] en la que pidió la abolición de la encomienda. La defensa de los indios se prolongó más de un siglo, con avances parciales y también retrocesos, porque aunque se expidieron muchas leyes protectoras, se suprimió la encomienda y se tomaron algunas medidas protectoras, que afectaban los intereses económicos y políticos de muchos miembros notables del imperio, los cuales pusieron todos los medios a su alcance para que no se practicaran.

Todos estos frailes eran universitarios y hoy nos siguen inspirando para proteger los derechos de los más débiles. Uno de los momentos más brillantes en la lucha de la universidad por defender los derechos humanos es la Polémica de la Junta de Valladolid (1550-1551), que tuvo lugar en el Colegio de San Gregorio, en Valladolid. Ahí, en presencia del emperador Carlos V, debatieron[87] Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía el derecho de los españoles y la autoridad del rey y del papa para someter a los indios, a los que consideraba inferiores. Finalmente, se concedió la razón a fray Bartolomé. De todos estos debates surgieron las Leyes Nuevas (1542-1543),[88] la figura del

[85] Fray Bartolomé fue encomendero en Santo Domingo y se convirtió al escuchar los sermones de fray Antón de Montesinos.

[86] De las Casas, *Obras completas*, 1969, Madrid, BAC.

[87] *Cfr.* fray Domingo de Soto, "Suma de la polémica de fray Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda por las guerras de conquista", en Bartolomé de las Casas, *Obras completas*, *op. cit.*

[88] También llamadas Leyes Nuevas, cuyo título completo es: "Leyes y Ordenanzas nuevamente hechas por su Magestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios: que se han de guarder en el Consejo y Audiencias reales que en

protector de indios, las Reales Provisiones de 1545, así como otras disposiciones que fueron recopiladas en el *Cedulario* de Vasco de Puga de 1563[89]. Todas estas acciones de los frailes muestran que cuando la universidad es consciente de su misión y cumple con la defensa de lo humano, cuestiona, sugiere e inventa, puede influir en la transformación de su sociedad con paciencia y a largo plazo.

Frente a los que proponen la reforma de la universidad para que se convierta en la instancia capacitadora de los nuevos cuadros de la sociedad global, Carlos de la Isla nos recuerda que la universidad no cumple con su obligación de justicia cuando forma profesionistas, científicos y técnicos muy capaces, que aunque contribuyen al progreso social general, a la hora de evaluar los resultados en términos del reparto de los beneficios se observa que se agranda la desigualdad, porque la gran mayoría de los universitarios pertenecen a sectores más o menos privilegiados. Además, los profesionistas "emplean el beneficio de su educación exclusivamente para su provecho, soslayando y hasta despreciando el compromiso de justicia con aquella parte de la sociedad que invirtió en su educación superior en espera de un beneficio global".[90]

Reflexiones finales

En el contexto de un presente que tiene cuarteaduras por todos lados y un futuro que es necesario inventar, la responsabilidad social de la universidad es enorme, por esto la universidad debe reinventarse volviendo a sus orígenes, descubriendo ese fondo permanente que le da sentido e identidad. Más que nunca, debe permanecer libre y autónoma a fin de formar hombres libres y responsables, comprometidos con sus sociedades y con la humanidad.

---

ellas residen: y por todos los otros gobernadores, jueces y personas particulares de ellas", Muro Orejón, *op. cit.,* pp. 57-63.

[89] Cuyo título es: "Provisiones, Cédulas, Instrucciones de su Magestad, Ordenanzas de difuntos y audiencias para la buena expedición de negocios y administración de la justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento y conservación de los indios desde el año 1525 hasta el presente 1563", *Ibid.,* pp. 71-76.

[90] De la Isla, "Ética y universidad".

Me preocupa que en los nuevos postulados de la responsabilidad social de la universidad no se plantee una antropología que explicite que el destino de todo desarrollo es el propio hombre. Esta es la razón por la cual el ITAM primero define su antropología como fundamento de su filosofía institucional —requisito indispensable cuando se busca educar al hombre—, y para tener claridad en lo que hace, ha establecido como inamovibles su filosofía institucional, su misión y sus principios,[91] que se pueden sintetizar de la siguiente manera:

Filosofía institucional (antropología). Nuestro Instituto se inspira en un concepto que entiende al ser humano como ser libre, como ser social comprometido con la elevación y el progreso humano y como ser llamado por vocación esencial a buscar la verdad y el bien.[92] Considera que la comunidad del ITAM está constituida por "sus órganos de gobierno y administración, el personal académico, administrativo, técnico y de servicio, y por los alumnos".[93]

Por su naturaleza, se define como una escuela libre y universitaria con los siguientes tres principios básicos como norma de su actividad:[94] *Autonomía*, entendida como la autodeterminación en los asuntos de su régimen interno: académico, legal, administrativo y financiero. *Libertad de cátedra*, medio indispensable para el cumplimiento de sus funciones universitarias. *Sentido comunitario*, pues aspira a convertirse en una comunidad en su más pleno significado, una casa de estudios de excelencia y libertad académica.

Sus *objetivos institucionales*[95] son la *formación integral de la persona.* Se busca formar hombres y mujeres "capaces de actuar de manera informada, racional, crítica y comprometida en la creación, dirección y orientación de la opinión pública, instituciones y obras y capaces también de *crear y difundir conocimientos del más alto nivel ético, científico, tecnológico y profesional* que permitan a la sociedad tomar conciencia

[91] *Estatuto General del ITAM*, México, última reforma 2004, cap. II, art. 6ª, cap. III, art. 7°, I y II, <http://www.itam.mx/es/acerca/mision/mision.php>.

[92] *Loc. cit.*

[93] *Estatuto General del ITAM*, cap. I, art. 4.

[94] *Loc. cit.*

[95] *Estatuto General del ITAM,* cap. III, art. 7°, I, 1-3.

de su problemática y contribuyan a su comprensión y solución".[96] Y, *Desarrollo de una sociedad más libre, más justa y más próspera.* El ITAM reconoce la obligación que adquiere en el desarrollo de la comunidad en la que actúa, asumiendo su lealtad a México, a sus valores y a sus tradiciones, entendidos como patrimonio colectivo.[97]

Creo, como afirma José Ramón Benito, que la crisis de la Universidad se origina porque ha perdido su universalidad, que le permite integrar y estructurar los distintos saberes alrededor de la búsqueda de sentido del proyecto humano.[98] Aunque la Universidad es de la sociedad y para la sociedad, el mejor servicio que la Universidad puede darle no es atendiendo a sus demandas sin un análisis crítico que las revise a la luz del proyecto de humanidad.

Creo, como afirma Carlos de la Isla, que la tarea de educar exige "no educar hoy para un presente que antes de terminar el programa ya es pasado. *Se ha de educar para el futuro, es decir, para siempre. Y se educa para siempre cuando se logra que el estudiante aprenda el oficio más importante y más difícil, el oficio de ser hombre; cuando se logra que el estudiante se comprometa desde su convicción más profunda con su desarrollo personal, con su sociedad y con su historia*".[99]

[96] *Loc. cit.*

[97] *Ibid.*, *Informe de la Comisión de Decisiones del Plan Integral de Desarrollo*, febrero 1969 y <http://www.itam.mx/es/acerca/mision/mision.php>.

[98] José Ramón Benito, "Latinoamérica y la Universidad", *op. cit.*

[99] Carlos de la Isla, "Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro", en *Estudios,* 39-40*,* invierno 1994-Primavera 1995, <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras39-40/toc.html>, consultado en junio de 2014.

DOSSIER

RESUMEN: "Bernard Lonergan, S.J. (1904-1984) es considerado uno de los más grandes pensadores del siglo XX en el campo filosófico y de la Teología. […] Su pensamiento continúa vigente a través de muchos educadores e investigadores que se reúnen en torno a importantes universidades en Estados Unidos, Canadá, Australia, México, Colombia y otros países."[1] A pesar de lo anterior, Lonergan no es muy conocido en lengua española. Por ello, los Departamentos Académicos de Lenguas y de Estudios Generales organizaron la presentación del libro de Francisco Galán Vélez: *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una Metametodología*. En el evento, cuatro profesores comentaron críticamente la investigación del doctor Galán, al tiempo que resaltaron sobre todo dos aspectos significativos del pensamiento metafísico de Lonergan. El primero de ellos es su relación con la filosofía del lenguaje y la posibilidad de una fecunda confrontación entre Lonergan y Wittgenstein. El segundo es la nueva manera de entender el quehacer metafísico como una labor intersubjetiva e interdisciplinar: la metafísica en tiempos posmetafísicos es una tarea permanente de revisión, crítica e integración de los distintos métodos y saberes de las ciencias.

ABSTRACT: "Bernard Lonergan, S.J. (1904-1984) is recognized as one of the greatest thinkers of the twentieth century in philosophy and Theology… His work remains relevant to educators and researchers in important universities in the United States, Canada, Australia, Mexico, Colombia, etc. Nevertheless, Lonegran is not very well known in the Spanish language. Due to this fact, ITAM's Academic Department of Languages and General Studies organized the presentation of Dr. Francisco Galán Vélez's book, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una Metametodología.* During this event, four professors critically reflected on Dr. Galan's research while highlighting the two most important aspects of Longeran's metaphysical thought. The first aspect is its relationship with the philosophy of language and the possibility of a productive confrontation between Longeran and Wittgenstein. The second one is exploring a new way of understanding metaphysical work as an intersubjective and interdisciplinary task, namely metaphysics in post metaphysical times is a constant task involving revision, criticism, and integration of the diverse scientific methods and knowledge.

[1] http://www.lonerganlat.org/biografia-lonergan-latinoamerica/ consultado el 7 de septiembre de 2016.

PALABRAS CLAVE: Lonergan, metafísica, filosofía del lenguaje, teología, metametodología.
KEY WORDS: Lonergan, metaphysics, philosophy of language, theology, metamethodology.

RECEPCIÓN: 26 de abril de 2016.
APROBACIÓN: 10 de agosto de 2016.

LA AVENTURA DE UN MILITANTE DEL DESEO DE CONOCER

*Juan Martín López Calva**

Introducción

En primer lugar se impone agradecer la oportunidad de comentar en una mesa de expertos esta obra del doctor Francisco Galán Vélez que como él mismo afirma "ofrece un análisis de la noción de metafísica desarrollada por Bernard Lonergan"[1] sobre todo en *Insight: A study of human understanding*, la obra máxima de este filósofo canadiense del siglo XX, desafortunadamente poco conocido en el mundo intelectual contemporáneo.

Una oportunidad que acepté sobre todo por la osadía que nos proveen el entusiasmo por compartir a un autor que ha significado mucho en la propia vida académica y personal y sobre todo el afecto y la admiración hacia el doctor Galán quien fue un compañero de espacios de reflexión y construcción del Sistema Universitario Jesuita, un profesor muy valorado y entrañable en mi formación de posgrado, un compañero y cómplice en la aún incipiente pero esperanzadora tarea de generar un movimiento lonerganeano en Latinoamérica y de manera más importante, un amigo de esos que se convierten en presencias

* Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, UPAEP.

[1] Francisco Galán Vélez, *Una Metafísica para tiempos postmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, 2015, México, Universidad Iberoamericana, p 25. En adelante, las citas se consignarán en el texto entre paréntesis.

personales y virtuales que ayudan a pensar la vida y a crecer en el camino de la reflexión sobre la vida.

Resulta obligado aclarar en este momento introductorio que aunque he estudiado a Lonergan desde mi primer encuentro con su obra en el ya lejano año de 1990 durante mis estudios de Maestría en Educación Superior en la Universidad Autónoma de Tlaxcala —gracias a la guía de un maestro de vida que se llamó Ricardo Avilés Espejel a quien debo mi contacto y mi pasión por la invitación de este autor— la metafísica lonerganeana es la parte que menos he estudiado y de la que tengo una comprensión muy general desde mi carencia de formación filosófica sistemática, puesto que mi eje de trabajo académico se ubica en el terreno de la teoría educativa y dentro de ella mis líneas de investigación en educación humanista, educación y valores, ética profesional, innovación educativa y pensamiento crítico me han hecho centrarme en la concepción antropológica del filósofo jesuita, en su teoría del conocimiento y sobre todo en su ética de la realización humana.

Sin embargo la lectura de esta obra de Francisco Galán me ha hecho, vivir una experiencia que me remontó a mi primera estancia como Lonergan fellow en el Lonergan Institute de Boston College, donde cada viernes tuve el honor de participar en el seminario que por casi cuarenta años han mantenido vivo los expertos del Instituto Lonergan. Todos los viernes por la mañana, esas reuniones del año académico 1997-1998 se dedicaron a estudiar y comentar *Verbum: Word and idea in Aquinas*, el libro en el que como afirma Galán, Lonergan trata de analizar la metafísica de Santo Tomás y desmontar algunas ideas erróneas que a fuerza de repeticiones y manuales se asumían como verdaderas y originales por parte de los tomistas de la época.

En ese seminario —gozado por la sabiduría de los expertos que me cobijaban pero sufrido por la confirmación semanal de mi ignorancia y mi incapacidad para comprender mucho de lo que se trataba en cada capítulo del libro en cuestión— tuve mi primer contacto con el tema central de este nuevo libro que hoy se presenta, contacto que fue reforzado después en las materias de *Insight* I y II que cursé como

oyente y en las que disfruté de las cátedras del doctor Joseph Flanagan S. J., otro gran maestro lonerganeano.

Pero con esta nueva lectura de la metafísica de Lonergan desde el análisis de Paco Galán he podido comprender un poco más de este "programa de trabajo" —que no doctrina— que el filósofo canadiense nos propone como un metamétodo capaz de articular e integrar en el diálogo y en la dialéctica a los distintos métodos de las ciencias y al conocimiento del sentido común, así como a los distintos patrones de experiencia en que se despliega la estructura dinámica de la consciencia intencional de los seres humanos.

Agradezco pues al ITAM a través de su Departamento Académico de Estudios Generales y en especial al doctor Fabio Vélez Bertomeu por la invitación y también por supuesto a Francisco Galán por su anuencia para mi participación en esta mesa.

Este comentario se va a centrar en algunos aspectos que tienen que ver con la relevancia de la aportación del libro y de la propuesta lonerganeana para el mundo contemporáneo a partir de una aproximación a los distintos ángulos o dimensiones de la personalidad de su autor desde mi conocimiento parcial de su trayectoria y de su talante.

La aventura de un discípulo de Lonergan

Comienzo con una visión que desde mi lectura del libro salta a la vista: se trata de la obra de un discípulo de Bernard Lonergan. ¿Qué significa este ser discípulo en el caso de Francisco Galán?

Dos silogismos de Charles Hefling (entre Escila y Caribdis):

I

- Cualquier cosa que Lonergan dice es verdadera.
- Lonergan dice X, luego X es verdadero.
- Ahora, P es una persona buena e inteligente y P dice X´.
- Lo cual significa que en realidad X´ debe ser lo mismo que X.
- En otras palabras: P está diciendo realmente lo mismo que Lonergan.

II

- Cualquier cosa que Lonergan dice es verdadera.
- Z es verdadero.
- Luego entonces, Lonergan debe haberlo dicho.

Muchos autores tienen discípulos como estos, discípulos que podrían suscribir estos silogismos solamente cambiando el nombre de Lonergan por el del autor de su preferencia. Se trata de discípulos que son repetidores de lo que dice su maestro y que acomodan la realidad a los planteamientos de su perspectiva porque parten de la premisa mayor de que cualquier cosa que dice su autor de referencia es verdadera.

Lonergan mismo alertaba sobre este riesgo: "La palabra lonerganeano ha surgido en tiempos recientes. En cierto sentido no existe algo así. Porque lo que yo estoy pidiendo a las personas es descubrirse a sí mismas y ser ellas mismas. Pueden llegar a conclusiones diferentes a las mías sobre las bases de lo que encuentren en sí mismas".[2]

No es este el caso de Francisco Galán, que como lo muestra su libro, es un discípulo genuino de Lonergan en el sentido de un sujeto que acepta la invitación a descubrirse a sí mismo y a ser él mismo, un sujeto que busca, pregunta, analiza, contrasta, cuestiona y confronta las ideas del maestro para llegar a sus propias conclusiones que pueden o no coincidir con las que ha leído, a partir de lo que va descubriendo en sí mismo. Un discípulo que plantea de manera transparente sus dudas al introducirse a un autor poco conocido y trabajado y que sonaba a un retroceso a su formación inicial de enfoque tomista. Un discípulo que busca honestamente hasta que vive la experiencia de lo que Lonergan llama *startling strangeness* ("extrañeza sorprendente") que lo lleva a una auténtica conversión intelectual hablando en términos del autor canadiense.

El libro que aquí comentamos es una obra de análisis inteligente, crítico y propositivo en la que en el mejor sentido filosófico, pero también en el más pleno sentido lonerganeano, el autor busca y emprende una aventura —como señala Phil McShane en el prólogo— en la que revisa el camino de Lonergan para llegar a su propuesta de metafísica del

[2] Bernard Lonergan, *A second collection*, 1996, Toronto, University of Toronto Press, p. 213.

ser proporcionado y analizar y explicar esta noción para luego contrastarla con las perspectivas de otros filósofos (con planteamientos metafísicos o antimetafísicos), valorando las posiciones que estos filósofos tienen y cuestionando las contraposiciones en las que suelen caer al defender su punto de vista.

Pero sobre todo, al recorrer este camino y al desarrollar este análisis y esta contrastación con otros autores, Galán responde a la invitación de Lonergan a descubrirse a sí mismo, a entenderse mejor como sujeto cognoscente en una realidad compleja y a ser un poco más él mismo a partir de esta nueva y más profunda comprensión.

La aventura de un profesor

Francisco Galán es además de un discípulo, un profesor, es decir, alguien que aprende para descubrirse a sí mismo y ser él mismo, pero no para quedarse encerrado en su propio autodescubrimiento y autoapropiación. Se trata de alguien que encuentra el sentido del proceso de aprendizaje que lo lleva a descubrir claves para entender el mundo y entenderse en el mundo a través de la posibilidad y el compromiso de facilitar el camino de los demás para que sean capaces de emprender la misma aventura que es distinta en cada uno y recorrer el mismo camino que también se vuelve diferente en cada caso. Un profesor que, como afirma Villoro, no se limita a comunicar lo que ve, sino que se empeña en que sus alumnos abran los ojos.

La tarea filosófica de Paco Galán es una tarea de servicio que se orienta a descubrirse y ser él mismo para facilitar que los demás se descubran y sean ellos mismos. En ese sentido el libro reitera pero sobre todo replica la visión pedagógica que Lonergan atribuye a su libro magno: Se trata no solamente de leer el *Insight*, sino de descubrirse a uno mismo en uno mismo.

De esta manera uno se enfrenta a un texto que no es para leerse sino para estudiarse, porque requiere un trabajo de interpretación, análisis y comprensión progresiva, pero esta labor de estudio se antoja posible y

fructífera porque la estructura misma del libro está pensada pedagógicamente.

Es así que el autor empieza planteando el problema que lo mueve a estudiar el asunto de la metafísica lonerganeana, que es centralmente lo que llama "nuestra situación cultural" caracterizada por una gran diferenciación pero una muy pobre integración.

> La diferenciación, que en general es un bien pues proviene de intelecciones de los individuos y los grupos, es también un obstáculo para el "nosotros". Una integración que nos permita formar comunidad y que se enriquezca de las diferencias parece cada vez más una tarea imposible. [p. 25]

A partir del planteamiento del problema que se hace en la introducción, el autor nos presenta brevemente a Bernard Lonergan, "un autor prácticamente desconocido", como afirma al inicio (p. 25), que sin embargo considera pertinente y sólido en su propuesta como para aportar elementos para construir una visión filosófica a la altura de nuestros tiempos, que contribuya a una integración que respete y valore las diferencias. Una vez introducido el autor, se responde brevemente a la pregunta sobre qué tipo de metafísica se quiere hacer y por qué una metafísica si pensamos hoy posmetafísicamente.

El libro repasa a continuación el recorrido que hizo Lonergan: Desde el análisis de *Verbum* en el que Lonergan hace una interpretación de Santo Tomás tratando de revertir la degradación que percibía por siglos de deformaciones o comprensiones inadecuadas del Aquinate, hasta llegar a la conclusión que pretende llevarnos del siglo XIII al siglo XX.

El camino didáctico sigue poniendo los preámbulos necesarios para entender la metafísica que presentará el libro mediante el planteamiento de los elementos básicos de la teoría del conocimiento de Lonergan y los fundamentos de la metafísica lonerganeana, a partir del camino que proponen los primeros capítulos de *Insight* y sobre todo de la invitación fundamental que se hace en el capítulo 11 a afirmar el juicio clave para la conversión intelectual: "Yo soy un sujeto cognoscente". En este tercer

capítulo del libro de Galán se contrastan la postura realista crítica de Lonergan con otras posturas, como la de Descartes, la de Kant y la relativista para después plantear la noción del "ser"(difícil y "mañosa") como noción que penetra y subyace a todo contenido cognoscitivo. Se cierra este capítulo 3 con la visión de otras teorías del ser y un planteamiento sobre la objetividad y las posiciones.

Los capítulos 4 a 7 son los centrales y se pueden abordar con mayores elementos a partir del recorrido inicial al que Galán nos ha llevado como lectores. Se trata de los capítulos en que se desarrollan la noción de metafísica de Lonergan, su definición y método; la primera tarea de la metafísica como integradora de los contenidos de la ciencia; la visión de la metafísica como semántica básica que integra la unidad del universo, de un ser concreto y del ser humano —incluyendo la unidad entre materia y espíritu— y la visión de la metafísica como dialéctica, en la cual se afirman las posiciones y se confrontan las contraposiciones que surgen a partir de la congruencia entre los contenidos afirmados acerca del ser y la estructura de operaciones empleada para llegar a afirmarlas.

En el capítulo 8 se plantea un análisis acerca de la relación entre *Insight* y *Método en teología* (el otro libro más importante en la obra de Lonergan), con lo que cierra el recorrido hecho por el mismo pensador jesuita en su obra que él mismo define en la introducción de *Insight* como el proceso de escribir "no sólo a partir de un punto de vista en movimiento, sino también acerca de un punto de vista en movimiento".

La aventura de un filósofo

> ¿Es descabellado decir que la organización de un congreso mundial de filosofía es un problema metafísico? ¿No deberíamos los filósofos replantear nuestro papel? ¿No sería posible compaginar la eficacia con los ideales? ¿Podrían tener las prácticas institucionales de la filosofía, incluida su enseñanza, el sentido de la aventura? ¿No sería fabuloso recuperar el misterio en este siglo XXI? [p. 465]

Cito las palabras con las que cierra la conclusión del libro que aquí comentamos para abordar el punto de que este libro es la obra de un filósofo en el sentido auténtico del término. Por paradójico que parezca, no todo libro de contenido filosófico es necesariamente obra de un filósofo genuino.

El mundo actual está lleno de libros de filosofía que simplemente repiten, parafrasean, recalcan o describen de manera conceptualista lo que han dicho grandes pensadores a lo largo de la historia de la humanidad o lo que dicen hoy los pensadores de moda. En este sentido, Galán estaría perdiendo su tiempo al postular una obra a contracorriente que replantea la metafísica en una época posmetafísica en la que el término tiene un doble descrédito: por una parte, en "las cuatro grandes corrientes que han negado la validez del discurso llamado metafísica" (p. 465), con las que habría que profundizar el diálogo desde la especialidad funcional de la dialéctica —según plantea el autor de este libro—, y por otro lado en los discursos de carácter mágico o mitológico propios de la nueva era que hacen propuestas de metafísica práctica para la vida diaria, decretos, sintonía con el universo y ángeles que curan todos los males del hombre actual.

Pero el autor de esta metafísica para tiempos posmetafísicos es un amante de la sabiduría, un sujeto que se pregunta de manera genuina por el misterio del universo y de la vida natural y humana, por el misterio de la trascendencia y por las paradojas y contradicciones de la existencia cotidiana.

Es por ello que a partir de su encuentro con la propuesta lonerganeana intenta mostrar la pertinencia de este proyecto para el siglo XXI, de un programa de trabajo que "como comenta McShane en una famosa anécdota, Lonergan le dijo que iba a tomar por lo menos unos cincuenta años y McShane aseguraba que, si somos optimistas, podríamos pensar en quinientos" (p. 462). De una visión de la metafísica que se sustenta en un método de conocimiento, en una estructura invariante de operaciones cognoscitivas (de experimentar, comprender y juzgar) con la que la realidad es isomórfica (potencia, forma, acto), de una "propuesta de metafísica del ser proporcionado" en la que el ser es un desconocido-conocido que nos impulsa hacia el futuro, porque

permea de manera inmanente todo contenido cognoscitivo pero se conoce siempre de manera parcial y limitada que requiere puntos de vista superiores sucesivos y responde a una finalidad entendida como probabilidad emergente, de manera que "hacer metafísica es orientarse hacia lo que está por venir" (p. 412).

Esta metafísica del ser proporcionado no excluye, sino que distingue el asunto de la existencia de Dios, porque plantea el ser proporcionado a nuestra estructura cognoscitiva como un punto de partida en la que "el ser es completamente inteligible" y nuestro deseo de conocer es, por ello, irrestricto como deseo, pero nunca llega a actualizarse en su totalidad. Un punto de partida relacionado con un punto de llegada en el que, comenzando con esta noción del ser como completamente inteligible, se plantea la existencia de un acto irrestricto, o como afirma Lonergan en una entrevista, surge la pregunta por la existencia "de algo completamente atento, inteligente, razonable y responsable en la raíz del universo, que nos haga esperar que el universo es totalmente inteligible".[3]

De todo esto se ocupa Galán, que escribe este libro como parte de una búsqueda intelectual del replanteamiento del papel que cumple el filósofo como un profesional capaz de facilitar la integración de los aportes de las distintas ciencias y patrones de experiencia del conocimiento del sentido común a partir de esta perspectiva de la metafísica vista como metametodología —que es reivindicada en esta obra por medio del uso de una reflexión de segundo orden sobre ella, una "meta-metafísica"—, como una actividad que va realizando la estructura heurística del conocimiento humano correspondiente isomórficamente a la estructura heurística de la realidad. He aquí la actualidad del trabajo que presentamos.

La aventura de un activista del deseo de conocer

Finalmente, desde mi punto de vista es necesario señalar otra dimensión del autor que está detrás de este libro. Lo hago en virtud de lo afirmado

[3] Véase <https://www.youtube.com/watch?v=CVbYeEoFPD8>.

en el capítulo 8 —en el que se relacionan los libros *Insight* y *Método en teología* y se abordan las especialidades funcionales como una profundización de la propuesta metafísica del capítulo 17 de *Insight*— acerca de la relación entre la teoría del conocimiento y la noción metafísica de Lonergan con el bien humano y la ética: "El sujeto de la metafísica es un pleno sujeto existencial, no uno que solo conoce […] el sujeto en el cuarto nivel de consciencia está presente en los tres primeros en el problema de hacer metafísica" (p. 386).

El libro que comento aquí es un fruto que nace de un pleno sujeto existencial, de alguien que no solamente está empeñado en una búsqueda intelectual en el sentido de solamente conocer a fondo la propuesta metafísica de Lonergan contrastándola con otras perspectivas, sino de un auténtico "militante del deseo de conocer" que está íntimamente relacionado con la dimensión del bien humano y los problemas del mal estructural y cultural en la humanidad.

Como afirma Lonergan en el capítulo 10 de *Insight*, un juicio es responsabilidad de quien lo afirma, en el sentido de que conocer la realidad necesariamente nos implica como sujetos que viven en esa realidad que se va conociendo y que tienen que tomar una postura existencial y decidir una forma de actuar a partir de aquello que conocen.

Francisco Galán es un discípulo, un profesor, un filósofo, un sujeto existencial auténtico que en su quehacer profesional, docente, filosófico y existencial ha mostrado siempre su genuina preocupación por el mal moral, por la búsqueda de comprensión del hecho de que se dan en los seres humanos conductas aberrantes, modos de actuar no inteligentes, no razonables e irresponsables que producen decadencia y desintegración.

Detrás de este libro está ese sujeto existencial que busca explicaciones y formas de revertir ese proceso, de ir encontrando claves para la construcción de la Cosmópolis que propone Lonergan como salida, formas eficaces de ser un militante del deseo de conocer que tiende redes con otros militantes de ese deseo irrestricto por lo que se considera más inteligente, razonable y responsable para construir un mundo verdaderamente humano.

Para finalizar, retomo la preocupación manifiesta en el problema del libro: nuestra situación cultural sumamente diferenciada pero muy poco integrada y la valoración de la diferenciación como un bien, pero también como un obstáculo para la construcción de un "nosotros", de una comunidad.

Frente a esta falta de integración, Galán plantea tres respuestas posibles. La primera es la condena a la diferenciación y el retorno a un pasado en el que se viva una resistencia a los procesos de diferenciación y se defienda una sola cultura como normativa. La segunda respuesta, que es la dominante, absolutiza la diferenciación y niega la necesidad de una nueva integración.

Ante estas dos respuestas, Galán apuesta por la búsqueda de una nueva inegración que respete y no anule las diferencias (p. 29) partiendo de la idea de que "lo universalísimo", lo que "nunca tiene ocaso", "lo verdaderamente común, no puede estar peleado ni con lo particular ni con lo histórico" (p. 29).

En última instancia, esta es la propuesta central del libro y la aportación fundamental y muy digna de consideración, estudio serio y valoración. Como afirma Galán, la salida es "no alguna determinada teoría del ser, sino la noción del ser que impulsa a todo ser humano a hacer preguntas y encontrar su respuesta. No la imposición de una moral sino el reconocimiento del carácter normativo de la noción trascendental del valor como fundamento de la ética. El sujeto concreto y su orientación al misterio trascendente" (pp. 29-30).

EL PUNTO DE VISTA Y LA METAFÍSICA*

*Fabio Vélez Bertomeu***

1

El libro que hoy aquí nos reúne[1] —y es importante no perder el deíctico— declara desde su mismo título una gesta épica que resultaría de fácil incardinación en otros tiempos. Repito: *otros tiempos*. Solo ello, resultaría argumento suficiente para presagiar que nos hallamos ante un volumen publicado a contracorriente. Es más, y a tenor de lo anterior, no sería extraño que alguno de los *aquí* presentes (otro deíctico) tildase este volumen de extemporáneo. Sea como fuere, lo interesante a este respecto, lo que nos convoca incluso antes de adentrarnos en él, es el mismo título: *Una metafísica para tiempos posmetafísicos*. Con independencia de las reminiscencias que sugiere (Aristóteles, Kant, Habermas, etc.); o de la aparente contradicción que se desprende, con esto y con todo, los invito a sopesar, aunque a vuelo de pájaro, el sutil tramado de sus prefijos.

Si se fijan, se propone *una*, que no *la* metafísica, esto es, algo que es o está más allá o después de la física (y este *meta*, como nos alertó en su día P. Aubenque, se podía leer de varias maneras).[2] Metafísica,

* Se ha decidido mantener el tono oral de la presentación.

** Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

[1] Francisco Vicente Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos*, 2015, México, Universidad Iberoamericana.

[2] *Cfr.* P. Aubenque, *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, 2012, Madrid, Ediciones Encuentro.

por tanto, para tiempos *pos*metafísicos, es decir, para una época —la nuestra— en la que la metafísica (o un modelo de metafísica) no tendría que darse de consuno. De fondo, efectivamente, laten los grandes problemas del pensamiento, a saber: la vigencia (o no) de una *philosophia perennis*, superada (o no) deconstruida (o no), que se las tiene que haber con su porvenir, con estar —como diría Ortega— a la altura de los tiempos.

2

Al final de la introducción, y tras haber realizado un somero repaso a los hitos más decisivos en lo referente a una crítica de la metafísica, Galán decide, nada casualmente y siguiendo la batuta de Lonergan, que el segundo Wittgenstein figure como peldaño final del camino. Y aunque efectivamente se lanza un guiño cómplice a la filosofía analítica, lo que de verdad le interesa rescatar, y de hecho rescata, no es lo que vulgarmente se identifica como la primera etapa de la escuela, caracterizada por su preocupación por las cuestiones semánticas y en estrecha cercanía con el positivismo lógico, o en otras palabras, por la búsqueda de un lenguaje ideal perfecto, sino por el cariz y el tono que reviste la escuela posteriormente, en su giro al lenguaje ordinario y por su dimensión irreductiblemente pragmática.

Si me resulta cautivador este punto de inflexión es fundamentalmente por dos motivos. Cito: "Sin poder presentar un diálogo con los detalles que el tema lo exigiría, en el presente trabajo se hace un intento por dialogar mayormente con esta última tradición" (p. 49). Así pues, Galán no solo hace hincapié en la predilección por esta tradición, desechando las restantes (al menos en cuanto al orden de relevancia), sino que se excusa por no poder adentrarse, como la cosa por otra parte exigiría, dados los límites del objeto de estudio. Pues bien, con esto presente, llama poderosamente la atención que Galán, no obstante, casi a modo de lo que en retórica se denomina una preterición, retorne sobre este asunto a mitad del libro para injertar un excurso. Y es que,

como ya barruntaba en los primeros pasos de su obra, "el tema exigiría detalle". Así las cosas, es este punto, sin duda de inflexión, pero también de posible partida, el que se me antoja atractivo desplegar. Más en concreto, y en lo que a mí concierne, el interés se precipita en al menos dos vertientes.

La primera, inherente a la deformación filológica (todo aquello del *close reading*, de la estilística del detalle, etc.), me obligaría a detenerme —es decir, a no subestimar con ligereza— en este síntoma. De esta manera, tal vez forzada, presumiré que este excurso, este paréntesis, oculta, no diré algo reprimido, pero sí me atreveré a postular que tras él se guarece algo que el autor considera de valía dejar bien clarificado. Se trataría, por así decir, de no descuidar agujeros en el texto y, por consiguiente, de un zurcido de seguridad. El segundo interés que me despierta este excurso está relacionado, en cierto modo, con el papel vicario que ejerzo en esta mesa. Es decir, con el papel de representante del Departamento de Lenguas que me ha sido amablemente encomendado. En este sentido, me atrevo a sugerir que quizás no estuviera de más hacer aflorar una posible lectura que pudiera tender puentes con los intereses que atañen al departamento en cuestión. Me centraré, pues, en el lenguaje.

Comencemos. La primera pregunta que acaso se formule todo lector de un libro de metafísica, tras haber leído aquello de "el presente trabajo hace un intento de dialogar con la tradición analítica", pudiera ser esta: ¿dónde demonios se halla ese "oro" que Lonergan parece apreciar tanto en esta corriente, cuando precisamente la filosofía analítica ha ostentado orgullosa y descaradamente su cruzada contra la metafísica, bastardeándola a la mera condición de embrujo lingüístico?

Este diálogo con la filosofía analítica y, más en concreto, con la pragmática del segundo Wittgenstein, merece ser considerado con un mínimo de atención. En comunión con Heidegger (recordemos aquello del ser, sí, pero en-el-mundo), Galán nos recuerda que el gesto del segundo Wittgenstein exhibe en este sentido un parentesco manifiesto. Y, en efecto, bien mirado, ahora toda forma lo será, sí, pero de una vida concreta. Cito la breve y lúcida interpretación de Galán: "Hay muchos mundos y la verdad es abierta desde el mundo de la vida, de una forma

de vida. Y no hay manera de ir más allá ni de encontrar algo común a todas esas formas de vida" (p. 48). Del segundo Wittgenstein, Galán recupera aquello que Lonergan considera irrenunciable para una filosofía digna de ese nombre, a saber, la historia. No será casual, por ende, que en el aparato conceptual de este encontremos expresiones como "campos de la significación" o "patrones de experiencia" que, ciertamente, remiten a los "juegos de lenguaje" wittgensteinianos. Y sin embargo, en cercanía con el proyecto kantiano, Lonergan asume del mismo modo que, si bien la metafísica dogmática debe quedar atrás, el planteamiento trascendental, que garantizaría la necesidad y la universalidad (al menos epistemológicamente), debe permanecer. Veamos el argumento de cerca y en las palabras de Galán:

> Tenemos así una transformación de la postura kantiana por un nuevo énfasis "sociológico" que en gran parte arruina el propósito kantiano. Hay una destrascendentalización del sujeto trascendental kantiano para dar lugar a variantes socioculturales, siempre históricas, de los *a priori* kantianos. La pérdida de la dimensión universal trae la pérdida de lo normativo trascendental y la suplantación de la epistemología por una sociología del conocimiento. [p. 48]

Tras este diagnóstico, fatal en algún sentido, Galán nos saca del atolladero, del callejón sin salida, de la mano ciceroniana de Lonergan. Son sus palabras: "Solo hay que pensar de una nueva manera [y subrayo lo de 'nueva manera'] lo trascendental, lo universal y lo necesario" (p. 49).

¿Y si de esa "nueva manera" de pensar, el mentado excurso nos diera alguna pista? Probemos.

Si nos acercáramos al excurso comprobaríamos que Galán, en un gesto nuevamente de contención, resume las afinidades electivas con Wittgenstein, pero también, y esto acaso sea lo más importante, las discrepancias. Y es aquí donde el atento oído filológico descubre una pista candidata a ser perseguida. Tras enumerar los cuatro puntos que Lonergan considera más relevantes, el párrafo final se clausura con un punto y aparte, y Galán prosigue con estas palabras: "Hasta aquí llega

la parte en la que explícitamente hay esta confrontación con las ideas del segundo Wittgenstein o con la interpretación de este. Una ulterior diferencia que encontramos" (p. 345). Despuntan en esta observación dos matices susceptibles de ser examinados más de cerca. En primer lugar, Galán parece dejar a un lado a Lonergan y a ciertos intérpretes de Wittgenstein (McKinon, Beards, McShane, Meynell), esto es, lo explícito; y en segundo, todo apunta a que va a ser él quien tome la iniciativa (aunque desde la segunda persona del plural), pues es posible que resten todavía diferencias importantes.

> [E]ncontramos que Wittgenstein niega que haya algo común en todos los juegos; solo hay "parecidos de familia". Lonergan aceptaría que no hay un juego que controle todos los juegos. Cada uno tiene sus reglas. Cada campo tiene su autonomía propia. Cada patrón es igualmente importante y necesario en la vida humana. Pero lo que es falso es entender esta tesis como incomunicabilidad de los juegos. Sí hay algo que penetra y subyace a todos los contenidos y tal es la noción proteica de ser, tal es el deseo puro de conocer […] Frente a tal limitación, al igual que en Kant, siempre preguntaríamos, ¿y qué hay más allá?, ¿cómo se juega allá? […] En efecto, siempre puedo preguntar por lo más allá. [p. 345]

Lo que me interesa de este pasaje son las cabriolas conceptuales, la tensión por cuadrar el círculo. Según Galán, no ha lugar a un "juego de juegos" que dictaría las reglas particulares de cada juego, pues no hay nada común a todos ellos; ahora bien, esto no tendría necesariamente que redundar en una incomunicabilidad entre los mismos, y de ahí la propuesta, a la Apel, de un "juego trascendental".[3] O dicho de otra manera, y sirviéndome de una suerte de antinomia: no hay metalenguaje, pero tampoco hay incomensurabilidad. ¿Una tercera vía, pues? Según Galán, siempre cabría asomarnos al límite de cada juego y otear desde un horizonte común.

Queda patente en todo el volumen la denodada pulsión por divulgar sin vulgarizar, por explicar sin reducir. De ahí puede inferirse legítimamente el gusto del autor por la orfebrería conceptual. Nos hallamos, por tanto, ante un artesano que no da puntada sin hilo y que teje

[3] *Cfr.* Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, 1985, Madrid, Taurus.

finamente su pieza. Se atisba asimismo el esfuerzo requerido al lector para poder seguirle hasta en los vericuetos más inusitados. Es más, podría conjeturarse incluso la reacción del lector deconstruccionista (ya lo puedo imaginar): bizqueando al toparse con una promesa de reconciliación entre lo trascendental y lo histórico para, acto seguido, peinar pacientemente el texto, con una sonrisa complaciente dibujada en el rostro, como la de quien se sabe vencedor antes de la batalla, en busca del esperado tropiezo, del eureka. Y huelga advertirle cuanto antes, arruinarle la fiesta: no lo hallará. Galán es un entrenado acróbata que domina la cuerda floja; se entiende, pues, que junto a su amor por el riesgo, lo acompañe siempre la amenaza de la caída, de la *contradictio in terminis*.

3

Antes de terminar, me gustaría compartir una inquietud, más que una discrepancia. Me ayudaré para ello del "más allá" antes apelado. Más allá… *meta*… seguimos en coordenadas metafísicas. Para ello, y quizás desde la posición de un tercero excluso, me gustaría reorientar el problema, no tanto desde una posición dilemática, cuanto más bien aporética. Es decir: no tanto desde el *o* A *o* B, sino *ni* A *ni* B. Para ello me serviré del pensamiento de Davidson.

Una manera de recopilar lo sugerido podría ser más o menos la que sigue: si el segundo Wittgenstein, en virtud de las distintas formas de vida y sus respectivos "juegos del lenguaje", situaba el límite en el "más acá" de *cada* juego, holísticamente podríamos decir (y de esta manera, cada juego tendría una racionalidad propia, una coherencia interna). Lonergan, *pace* Apel, aventuraba la posibilidad, a pesar del límite presuntamente infranqueable, de un ir "más allá" (un "más allá" obviamente trascendental, pero sin por ello perder el contrapeso pragmático). El primero nos conducía inexorablemente a la inconmensurabilidad y al relativismo, mientras que el segundo, por el contrario, si bien siempre en un sentido regulativo, abría las puertas a un posible entendimiento dialéctico, en virtud de una mínima racionalidad compartida, un consenso.

Pues bien, el escrutinio acerado de Davidson (me refiero en concreto al Davidson de la década de 1970)[4] desemboca en un desplazamiento del problema, una vez comprendida la naturaleza aporética de sendas alternativas. Hagamos el intento de resumir su propuesta. Si así lo hiciéramos, concluiríamos que, por un lado, si la propuesta de Wittgenstein fuera asumida radicalmente —o si se quiere, en toda su literalidad—, entonces ni tan siquiera podría abrirse la posibilidad para juzgar si de veras estamos lidiando con un "juego de lenguaje" distinto. Para Davidson, todo intérprete necesita presumir ciertas creencias (aunque no todas) y cierta racionalidad en el interlocutor para poder empezar a divisar que los sonidos, ruidos, etc., que este mismo emite puedan ser indicios de un lenguaje. Sin este mínimo, que Davidson denomina "principio de caridad", la radicalidad sería tal que nos impediría incluso el poder empezar a reconocer algo. Por consiguiente, deduce Davidson, el relativismo y la inconmensurabilidad serían insostenibles.

Ahora bien, por otro lado, si escrutamos con mayor detenimiento el "principio de caridad" —se entiende, más allá de su aparente evidencia—, concluiríamos que estamos sobreentendiendo la racionalidad de manera parcial, sinecdóquica y, en consecuencia, facultando un sospechoso *quid pro quo*. Es decir, habría que presumir, si no toda, parte de mi racionalidad y mis creencias en mi interlocutor, lo cual, por de pronto, sería presumir demasiado. Nos las habemos, quizá puedan ya adelantarlo, con la crítica etnocentrista que ha recibido el pragmatismo trascendental de Apel y, en menor medida, el de Habermas; aquello de que "su" razón —occidental, ilustrada, etc.— no tiene por qué ser la única razón. La cuestión que está operando de fondo, por aterrizarlo en ejemplos concretos, es la de si cuando tratamos de entender la religión antigua en Grecia o la filosofía india o la medicina china las estamos entendiendo realmente en su alteridad, o si, por el contrario, no estaremos imperialista y negligentemente proyectando y maximizando nuestras categorías. (Es más, ¿podemos hablar de "religión" griega, de "filosofía" india, de "medicina" china? Para no desplazarnos tan lejos, a horizontes tan exóticos, ¿cuando hablamos hoy de "justicia"

[4] Donald Davidson, *De la verdad y su interpretación*, 1990, Barcelona, Gedisa.

aymara, estamos entendiendo eso que nombramos; le hacemos justicia a su justicia?)

Pero retomemos el cabo. Todo lo anterior nos sitúa en el incómodo espacio de la paradoja, a saber: o no puedo conocer lo otro (y, por lo tanto, habría que preguntarse igualmente cómo es que Wittgenstein, sin embargo, es capaz de dar cuenta de los diferentes juegos de lenguaje);[5] o si lo reconozco, tengo que asumir que no hago más que presuponer en el otro lo que ya está operando en mí, es decir, no hago más que re-conocer, corroborar, en definitiva, apropiarme del yo de lo otro.

De la primera paradoja no comentaré nada, sería una discusión larga y prolija, pero por cercarla de algún modo, lo que cabría replicar podría compendiarse de la siguiente manera: esta tradición tendría que dar cuenta de la "contradicción performativa" en su discurso. Solamente adelantaré, tomando la estela derridiana, una respuesta en forma de pregunta: ¿cómo deconstruir la metafísica si no con el lenguaje metafísico? ¿Acudir a otro lenguaje, no supondría un afuera y un metalenguaje? Pero quedémonos aquí, por lo que a esta tradición respecta. Más relevante es, en este momento, centrarse en la segunda.

Para ello echaré mano, aprovechando la reciente visita de Coetzee a México,[6] de la literatura. Si ustedes recuerdan, en la novela titulada *Vida y época de Michael K*, el protagonista —un trasunto del insecto de Kafka, del Bartleby de Melville, más algunos toques, diría yo, de Thoreau y algo más que lo haría único— decide resistir al destino que le corresponde por nacimiento (una vida de pobreza, persecución y guerra). Entre sus varias estrategias de resistencia, destaca para este caso una de ellas, a saber, la de reducir su comunicación con los otros al mínimo. Si hacen memoria, convendrán en que los que le rodean, exasperados, lo animan a hablar; tanto los que desean inculparlo como los que desean exculparlo (quién sabe de qué, en ambos casos). En suma, todos lo exhortan a contar su versión de los hechos y de su vida (una historia, todo sea dicho, de la que él solo es capaz de emitir jirones) y

[5] *Cfr.* Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988, Barcelona, México, Crítica, UNAM, § 65.

[6] A propósito de la concesión del *honoris causa* por la Universidad Iberoamericana.

que, todos a su vez, malinterpretan. A pocas páginas del final, el protagonista reflexiona sobre su particular vagabundeo: primero la ciudad, después el campo, más tarde los centros de reeducación, las derivaciones a los hospitales, para al final terminar de nuevo en la ciudad, aunque varado en una playa. Son sus palabras: "Me he convertido en un objeto de caridad. A todas partes donde voy hay personas que quieren practicar conmigo sus diferentes formas de caridad".[7] Entendamos por caridad, aquí, formas de comprensión. Lo más intrigante de todo ello es que solo ha sido capaz de evadir su destino gracias a la incomprensión generada en los otros; solo así ha logrado, como ansiaba, salir de su época, de la rueda de la historia, y dejarse llevar por el tiempo. Vislumbra entonces que todavía le falta un paso para cortar por completo el cordón umbilical con la sociedad, ese reducto de caridad, y este eslabón pasa justamente por la incomunicación, por el silencio absoluto.

Otra posible manera de ejemplificar esta contraposición de perspectivas, esta guerra de trincheras, podría ser traer a colación el encuentro infructuoso (o no, según desde qué parte se mire) entre Gadamer y Derrida, entre la hermenéutica y la deconstrucción, en 1981 en París.[8] De aquel célebre des-encuentro, en el que uno pugnaba por sentar las bases para un diálogo y el otro por mostrar un desacuerdo estructural —de fondo, efectivamente, el *verstehen* y la *différance*—, no podemos ocuparnos ahora. Sea como fuere, lo interesante es que un año antes de su muerte, en 2003, Derrida publicó un pequeño texto en el que ajusta cuentas con aquel cortocircuito acontecido, y lo tituló nada fortuitamente *Carneros. El diálogo interrumpido. Entre dos infinitos, el poema*. No era accidental el subtítulo, tampoco la elección del género para desplegarlo (la poesía), pues nuevamente estaba en juego la literatura. Y recuerden que ya Gadamer había señalado a propósito de la misma, y en virtud de la producción de "textos eminentes", la dificultad para reducirlos a un sentido y, por ende, para consensuar interpretaciones. En cualquier caso, el propósito de haber traído a la memoria este

[7] J. M. Coetzee, *Vida y época de Michael K*, 2015, Barcelona, Penguin Random House, p. 185.

[8] *Diálogo y deconstrucción: Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, 1998, Madrid, Cuaderno Gris.

sintomático suceso es que Derrida, al igual que Michel K, señalaba la necesidad del silencio para el éxito de su causa. Recordemos la valoración retrospectiva del argelino: "el logro [del encuentro] residió en su carácter fallido […] para mí, la mayoría de las veces, de un modo interior y aparentemente mudo".[9]

Si me he demorado en todas estas manifestaciones, es porque el asunto que el libro se trae entre manos es lisa y llanamente complejo. Antes de terminar, una última filigrana, no mía, sino de Francisco Vicente Galán. De todo lo que hemos venido diciendo es posible desprender dos posturas filosóficas: lo que Galán denomina el "punto de vista universal" y lo que, ayudándonos de Rorty, nombraríamos el "punto de vista particular".[10] Si escuchamos atentamente, notaremos que nos enfrentamos a un oxímoron y a un pleonasmo. Si es un punto de vista no puede ser universal, y si es punto de vista indefectiblemente tiene que ser particular. Finalizo lanzando, como una botella al mar, estas dos preguntas: ¿Y si el problema nace del punto de vista? ¿Acaso no implica ya este la posibilidad de lo neutral y, por tanto, una suerte de ojo omnisciente?

[9] Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: Entre deux infinis, le poème*, 2003, París, Galilée, p. 19.

[10] Richard Rorty, *Ironía, contingencia y solidaridad*, 1992, Barcelona, Paidós.

DE LA METAFÍSICA POR VENIR

*Carlos Gutiérrez Lozano**

El libro que presentamos,[1] una reelaboración de la tesis doctoral del autor, puede ser considerado, por un lado, como una fascinante y muy amplia introducción al pensamiento filosófico del jesuita canadiense Bernard Lonergan y, por el otro, la presentación de las líneas generales de cómo debería hacerse metafísica en adelante, sobre todo en estos tiempos nuestros, llamados "posmetafísicos".

Dice nuestro autor que Lonergan no es un pensador muy conocido en general y menos aún en el ámbito hispanoparlante. Por ello este libro es una contribución muy valiosa para impulsar el pensamiento lonerganeano en nuestro país y en Latinoamérica.[2]

Las 485 páginas de la obra están distribuidas en un prefacio, un prólogo de Philip McShane (un estudioso mundialmente reconocido del pensamiento de Lonergan), una introducción, ocho capítulos, dos anexos, las conclusiones, la bibliografía y muchas, muchas notas, no a pie de página, sino al final del respectivo apartado, lo cual me parece horrible, pero se soporta por la muy valiosa información que contienen.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

[1] Francisco Vicente Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, 2015, México, Universidad Iberoamericana, 485 pp.

[2] Francisco Galán coordina el grupo de estudio *Lonergan Latinoamérica,* que ya ha realizado tres talleres latinoamericanos en 2011, 2013 y 2015. Puede consultarse la página electrónica en <www.lonerganlat.org>.

El libro deja ver claramente que su autor es un auténtico profesor y filósofo: de un profundo y muy amplio saber, tanto de la filosofía como de la ciencia, la historia y el sentido común (¿de qué otra manera podría alguien presentar a un pensador que estudió filosofía, teología, matemáticas, economía y ciencias naturales en Montreal, Oxford, Londres y Roma?), junto con una capacidad extraordinaria para transmitir, en este caso por escrito, sus conocimientos, una marcada sensibilidad pedagógica (igual que en *Insight* de Lonergan) y una consumada capacidad para crear un clima de confianza de modo que el lector se integre al diálogo, a la discusión y al trabajo por venir.

Los primeros capítulos, empezando por la introducción, atrapan inmediatamente al lector, y el capítulo sobre *Verbum* es espectacular. Después baja un poco la intensidad, pues los capítulos comentan "nada más" la estructura de *Insight* para ahondar nuevamente en las profundizaciones de *Método en teología*, la metafísica del ser trascendente y las conclusiones.

En la introducción se describe el lugar desde el cual el pensamiento de Lonergan quiere ser presentado como significativo: la posmodernidad. Para nuestro autor, "vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada […] Una integración que nos permita formar comunidad y que se enriquezca de las diferencias parece cada vez más una tarea imposible" (p. 25). La propuesta metafísica de Lonergan es actual y pertinente porque permite "buscar una nueva integración que respete y no anule las diferencias" (p. 29). Una ciencia que sea capaz de lo anterior solo puede ser concebida como una meta-metodología, una meta-ciencia y una meta-hermenéutica. La finalidad del libro es mostrar que la metafísica, tal como la propone Lonergan, es precisamente esa ciencia, pero no una ciencia que ya está realizada como un cuerpo doctrinal, sino una ciencia en cuanto estructura y dinamismo de la mente humana.

Los puntos que más se destacan de la labor filosófica de Lonergan son la introducción de la historia en la teología, y también en la metafísica, la primacía (pedagógica) de la teoría del conocimiento y el pronunciado carácter pedagógico o preparativo de su propuesta.

Lonergan se entiende dentro de la tradición aristotélico-tomista, pero no es un dócil discípulo que repite a la letra la doctrina del maestro, sino que se ha adueñado de la mente del Estagirita y del Aquinate; es decir, ha asimilado de su propia estructura cognoscitiva y por eso puede entender lo que ellos entendieron. Las diferencias y semejanzas con esta tradición están condensadas en la siguiente afirmación: "La metafísica sigue siendo considerada como ciencia, o mejor quizás metaciencia, pero no en conformidad con la idea aristotélica de ciencia; y por controlar sus significados desde una teoría de las operaciones cognoscitivas, puede tener, como sus elementos básicos, términos o categorías plenamente explicativos y no meramente descriptivos" (p. 35). La metafísica de Lonergan quiere hacer justicia a las exigencias actuales que, según Habermas, son el pensamiento posmetafísico, el giro lingüístico y el primado de la práctica sobre la teoría.[3] Igualmente quiere mantenerse que la metafísica no pertenece al pasado, sino que está latente en el dinamismo cognoscitivo de cada ser humano, y por ello tiene también la "tarea negativa de destrucción de falsos ídolos, enajenaciones y abstracciones" (p. 39). De este modo, la metafísica de Lonergan no puede ser una metafísica de doctrinas o de conceptos, sino de nociones heurísticas, es decir, anticipadoras. En palabras de nuestro autor: "Una metafísica 'nocional' es ante todo la propuesta de un método, de una praxis, de una acción, en este caso de la acción de conocer, de la praxis cognoscitiva de los seres humanos […] La metafísica es pues una metametodología. Un trabajo permanente y más bien grupal" (p. 41). Finalmente, Galán informa que la exposición de la metafísica de Lonergan la hace queriendo dialogar con cuatro autores considerados, cada uno a su manera, antimetafísicos: Kant, Heidegger, Nietzsche y Wittgenstein. Considero que la confrontación con Kant y Heidegger es amplia y lograda, señalando afinidades y divergencias. La confrontación con Nietzsche es marginal, mientras que con Wittgenstein se dio una paradoja, pues el autor afirma: "sin poder presentar un diálogo con los detalles que el tema lo [*sic*] exigiría, en el presente trabajo se hace un

[3] Menciona cuatro, pero solo desarrolla tres. Al parecer une la razón situada con el primado de la práctica.

intento de dialogar mayormente con esta tradición" (p. 49). En efecto, se intentó, pues incluso hay un excurso sobre el particular, pero el diálogo no terminó por cuajar. Un límite del trabajo por lo anunciado y una oportunidad para el autor en el futuro.

El primer capítulo, repetimos, es espectacular. Presenta paso a paso la apropiación que Lonergan hizo de la mente de Aristóteles y de Santo Tomás por medio de su estudio sobre el *verbum* como analogía trinitaria. Al hilo de la exposición de estos artículos queda claro que *Insight* ya estaba prácticamente contenida en esta primera investigación. Galán apunta, en efecto, que aquí se vislumbra un núcleo fundamental de toda la obra lonerganeana, a saber: "el control semántico de los términos metafísicos desde el lenguaje de la intencionalidad o de la interioridad" (p. 60). Y es que Lonergan descubre que tanto el Estagirita como el Aquinate ejercitaron la psicología introspectiva, pero no la llevaron a término. Por ello se insiste varias veces en el libro que la filosofía de Lonergan, en la estela de Aristóteles y Tomás, es "un gran rechazo al conceptualismo" (p. 62), el cual consiste en "tener conceptos o afirmaciones sin entendimiento" (p. 66). Aquí queda claro por qué para Lonergan la primacía "pedagógica" la tiene siempre la teoría del conocimiento y el dinamismo de la mente humana. Aristóteles y Tomás entienden el acto de conocer como identidad (y no como confrontación) y esto significa que conocemos por lo que somos y no por lo que hacemos. Para ambos el juicio es una síntesis o composición que se pone de manera absoluta, lo cual hace pensar necesariamente en Kant y en la famosa digresión de si Lonergan es un tomista trascendental en la estela de Maréchal. Finalmente, ambos señalan que "la naturaleza de la verdad es peculiar, pues si bien nadie la posee plenamente, nadie está totalmente fuera de ella; se necesita la colaboración de los seres humanos para lograr éxito en la búsqueda de la verdad" (p. 82). De ahí que Lonergan conciba la metafísica como una gran tarea grupal. Todo esto le hace afirmar a Lonergan, y esto será lo que desarrolle ampliamente en *Insight*, que "la clave de la psicología tomista está en captar lo que es entender, entender los propios actos de entender" (p. 88). Al descubrir con Tomás el rango virtualmente infinito de nuestro intelecto, Lonergan

entiende que el ser no puede ser una noción común, sino que es de un orden específico. Aquí está ya contenida la noción heurística del ser. Las conclusiones de Galán acerca de *Verbum* de Lonergan son: "he aquí claramente esbozada la tesis de la circularidad entre lo que se llama 'psicología introspectiva' y la metafísica […] la metafísica es la expresión de un sujeto inteligente […] lo ontológico y lo cognoscitivo no son alternativas incompatibles, sino procedimientos interdependientes" (p. 96).

El segundo capítulo presenta la arquitectura de *Insight*: veinte capítulos divididos en la preparación (1-10), los fundamentos (11-13), la expansión (14-18) y la transformación de la metafísica (19-20). A Lonergan le interesan aquí cuatro cosas. La primera es la naturaleza concreta del conocimiento, y por ello pretende "pasar de un tipo de reflexión sobre el ser humano dominado por la idea de naturaleza humana, atemporal, universal y abstracta a otro dominado por el gran énfasis moderno de la conciencia" (p. 109). En este capítulo se aborda la importancia de los niveles de conciencia: experiencia, entendimiento, juicio y deliberación; los patrones de experiencia (biológico, estético, dramático, artístico, religioso, intelectual y práctico) y el famoso polimorfismo de la conciencia, todos tan recurrentes a lo largo del libro. Lonergan declara como normativo el patrón intelectual de conciencia. Esto es muy importante, puesto que "Lonergan insistirá una y otra vez que conocer no es ver, sino experimentar, entender y juzgar" (p. 115).

En segundo lugar le interesa la estructura de lo conocido. Esto apunta a lo heurístico. Para Lonergan, "el problema es quedarse con lo conocido como algo abstracto, estático, no generado históricamente y olvidar el carácter dinámico, procesual, temporal y, con todo, estructurado de manera necesaria" (p. 117). El tercer punto de interés es la apropiación, de manera paulatina, a través de un desarrollo continuado, de nuestra conciencia intelectual y racional, es decir, experimentar, entender y juzgar nuestros actos de experiencia, entendimiento y juicio. Lonergan realiza muchos ejercicios para ayudar al lector a conseguir la autoapropiación, pero también señala la importancia fundamental de los sesgos que impiden el conocimiento y el autoconocimiento y esto

lleva a confrontarnos con el misterio de lo humano: no siempre queremos entender. Con todo, en el juicio, que implica un *insight* reflejo, llegamos a la autoapropiación de nuestra conciencia racional.

En cuarto lugar, tenemos que el desarrollo debe ser paulatino y ganado con esfuerzo. Lonergan se mueve de las matemáticas a la ciencia y al sentido común, familiarizándonos con las estructuras heurísticas clásicas y estadísticas, de modo que el lector pueda ir captando y afirmando su propio dinamismo cognoscitivo. En el excurso introduce Galán la misteriosa idea lonerganeana de cosmópolis: "La cosmópolis pide una ciencia humana crítica que asuma los retos de la complejidad y se esfuerce por ser inteligente y razonable" (p. 134).

El tercer capítulo ofrece el núcleo de *Insight*, es decir, la autoapropiación del sujeto cognoscente, confrontándola con otros intentos de fundamentación como Descartes o Kant (Lonergan supera a Kant por medio de Kant, como ya lo había sugerido Maréchal), la noción heurística (anticipadora) del ser, la cual es equivalente al deseo puro e irrestricto de conocer, es decir, que el ser es lo conocido y lo que queda por conocer, y la objetividad, la cual me parece que quedó prácticamente sin analizar, si bien es cierto que es un seudoproblema y que en varias partes del libro se afirma de manera implícita, pues la apropiación del sujeto cognoscente hace que la objetividad sea la coincidencia entre ser y conocer, ya que el ser es lo que se conoce cuando hacemos una afirmación verdadera. Aquí Galán solo habla de la objetividad como fidelidad a lo dado y al deseo puro de conocer (*cfr*: p. 168), pero en el análisis de *Verbum* señala lo siguiente: "de modo que el problema de cómo un sujeto conoce un objeto que está afuera resulta irresoluble por ser un problema mal planteado, ya que cualquier solución que se proponga ha de suponer lo que se quiere probar, a saber, que el sujeto ya sabe qué es la realidad y por eso es capaz de plantear el problema" (p. 94).[4] Galán remarca aquí que una las tareas más importantes y urgentes de la filosofía es que "las posiciones piden ser desarrolladas y las contrapo-

[4] Sobre la objetividad experiencial, normativa y absoluta en Lonergan, véase Carlos Gutiérrez Lozano, "La metafísica en el tomismo trascendental de Bernard Lonergan y Emerich Coreth", *Estudios*, núm. 113, 2105, pp. 42-44.

siciones piden ser revertidas".[5] Así, la posición fundamental de Lonergan es que lo real es el universo concreto del ser, el sujeto llega a ser conocido cuando se afirma de manera inteligente y racional, la objetividad como consecuencia de la indagación inteligente y la reflexión crítica, el ser es completamente inteligible y que hay algo que escapa a nuestra inteligencia y es el residuo empírico. Las contraposiciones son contradicciones performativas, o dicho más clásicamente, argumentos *ad hominem* o bien argumentos por retorsión.

En el capítulo cuarto se da la definición de metafísica: "la concepción, la afirmación y la implementación de la estructura heurística integral del ser proporcionado".[6] Para Lonergan, la metafísica tiene tres estadios, a saber, el latente (la estructura dinámica del conocer), el problemático (la necesidad de una sistematización) y el explícito (la definición mencionada anteriormente). La metafísica explicita debe mostrar las siguientes características: debe ser progresiva, matizada, fáctica, dependiente de la ciencia y del sentido común, estable, explicativa. Para Galán, el mérito de esta propuesta es que "a la vez que conserva los logros monumentales de un Aristóteles y un Tomás de Aquino, trata de subsanar su incapacidad de integrar los avances de la ciencia moderna" (p. 190). Esto solo es posible porque la metafísica "es un asunto de integración y de reorientación" (p. 193). En una de las notas, Galán transcribe lo que implica esta nueva comprensión de la metafísica: "una tarea monumental que solo puede realizar un grupo de personas de distintas formaciones que colaboran en una tarea conjunta con un método o meta-método. Tarea que, por lo demás, es permanente. 'Metafísica' en sentido lonerganeano nos suena a una universidad cosmopolita, ciertamente no de las de ahora, sino del viejo sueño de la Academia de Platón" (p. 223, nota 30). El método de la metafísica, que no es otro que el de la autoapropiación misma, pues esta hace que la metafísica latente devenga explícita, es llamado por Lonergan de diversas maneras: introspectivo, psicología racional, método empírico generalizado, teoría de las operaciones cognoscitivas, método que lleva a la autoapropiación (*cfr*. p. 448). También la llamó método trascen-

[5] Bernard Lonergan, *Insight. Un estudio sobre la comprensión humana*, 1999, Salamanca, Sígueme/UIA, trad. de Francisco Quijano, p. 461.

[6] *Ibid.*, p. 466.

dental, lo cual provocó que se le considerara miembro del movimiento tomista trascendental y propició una confrontación intelectual con Emerich Coreth, a la cual Galán dedica un amplio anexo, cuya conclusión es que Lonergan acentúa más el aspecto pedagógico, por lo que las diferencias entre ellos realmente son mínimas: Galán explica que "la disputa se vuelve más bien nominal" (p. 242) o que es "solo una diferente formulación" (p. 247),[7] además de aclarar que en Lonergan la influencia de Newman es mayor que la de Maréchal.

En los siguientes capítulos (quinto, sexto y séptimo) Galán profundiza en la metafísica y señala una de sus tareas fundamentales en cuanto metaciencia o metamétodo, a saber, la integración de los materiales provenientes de la ciencia, de las filosofías y de las culturas. En el capítulo quinto se hace referencia directa a la ciencia, por lo que Lonergan introduce una terminología relativamente nueva que pueda hacer justicia tanto a las ciencias (en este caso naturales) como a la metafísica. Primero habla de los componentes ontológicos de la realidad: la potencia, la forma y el acto, los cuales pueden ser tanto centrales como conjugados. Así se mantiene el isomorfismo entre el conocer (experiencia, entendimiento y afirmación racional) y lo conocido (potencia, forma y acto) y se reafirma que la inteligibilidad es intrínseca al ser, por lo que la objetividad está salvada desde el principio. En segundo lugar hace mención de los diferentes tipos de métodos (el clásico, el estadístico, el genético, el dialéctico y después todavía el crítico), los cuales señalan el grado superior de integración de materiales. En tercer lugar habla de géneros y especies explicativos que posibilitan la aparición de puntos de vista superiores. Para Galán, este tema es muy importante porque "permite explicar cómo pueden coexistir e integrarse las distintas ciencias sin que se viole la autonomía relativa de cada una" (p. 265). Así, la física es un género explicativo y la química otro, pero esta es un punto de vista superior con respecto a aquella; la biología es un nuevo género superior a la química y así sucesivamente. En cuarto lugar se habla del dinamismo finalístico tanto de la actividad cognoscitiva como del universo del ser proporcionado. Para Lonergan,

[7] Véase Gutiérrez Lozano, *op. cit.,* pp. 27-65.

el universo es un dinamismo orientado, indeterminado (no se puede predecir), realista, universal, matizado y flexible. Por tanto, "se puede aprehender que la dirección del dinamismo de la finalidad consiste en *una realización efectivamente probable de posibilidades*" (p. 274), en otras palabras: un "universo incompleto dirigiéndose hacia un ser más completo" (p. 275). ¡La comparación de esta comprensión de la finalidad con la *physis* griega es muy emocionante! El método genético subraya la dimensión del desarrollo, tan importante en la ciencia desde el siglo XIX, si bien matiza en una nota que "el método genético es pertinente solo para los seres vivos y en la vida existen los tres desarrollos, que no son similares. El estudio de los seres vivos sigue siendo en gran parte descriptivo y poco explicativo" (p. 295, nota 38).

En el sexto capítulo se presenta la metafísica como semántica básica para poder hacer las equivalencias entre las proposiciones metafísicas y las científicas. Es el capítulo menos logrado del libro, si bien es cierto que estamos hablando del punto más conflictivo y difícil de la metafísica en cuanto metametodología. Aquí encontramos afirmaciones sobre la unidad del universo y sobre las dimensiones del ser humano, y se destaca su control inteligente de la vida sensible. Lonergan llama "'espiritual' a la inteligibilidad que es inteligente" (p. 324), y por ello el hombre es material y espiritual. Los métodos clásico, estadístico, genético y dialéctico pueden y deben integrarse.

Se presenta en el capítulo séptimo a la metafísica como integradora de los saberes de las filosofías y de las culturas (esto es, del sentido común); por ello, puede entenderse la metafísica como dialéctica universal, no en sentido hegeliano. Aquí la metafísica es "hermenéutica metódica de las filosofías" (p. 338). Si esto es así, entonces la metafísica tiene que ver con el mito y con el misterio, pues ambas son formas de integración de saberes. Este capítulo ofrece una complementación importante, pues la autoapropiación hace referencia al individuo como si este estuviera aislado y pudiera lograrla por sí mismo, sin ninguna ayuda o referencia externa; pero no es así. El sujeto que se autoapropia es un miembro de una sociedad, de una cultura. "El autoconocimiento se da siempre en el contexto de una comunidad de la que el sujeto es parte

integrante; por ello, el desarrollo de un conocimiento adecuado involucra, como su condición de posibilidad, ciertos desarrollos culturales en la ciencia, la filosofía y estos, a su vez, necesitaron de cierto desarrollo en el lenguaje e, incluso, en los sistemas económicos y políticos" (p. 341). Lonergan comparte la definición clásica de verdad como adecuación entre el intelecto y la cosas, pero subraya que hay una triple apropiación de la misma: cognoscitiva (reconocerla como tal), volitiva (querer vivir conforme a ella) y sensitiva (adaptar nuestra sensibilidad a los requerimientos de nuestro conocimiento). Lonergan propone un punto de vista universal como criterio hermenéutico, lo cual parece simplemente imposible, pues un punto de vista es, por definición, particular y no universal. Pero Lonergan recuerda que tal punto es heurístico, es decir, anticipador y siempre en dinamismo.

En el capítulo octavo se analiza la relación entre *Insight* y *Método en teología*. *Insight* es un punto de vista en movimiento que obviamente también puede propiciar un punto de vista superior. Esto sucede al agregarse el nivel de la decisión responsable y el nivel de la ayuda divina frente al mal en el mundo. En *Método* ya no se habla de apropiación, sino de conversión. Esta es "un cambio de horizonte" (p. 387) pues el horizonte es "lo que permite percibir objetos" (p. 387). La conversión puede ser intelectual, moral o religiosa y "no se trata solo de encontrar más y mejor; se trata de cambiar el criterio de lo que es encontrar y de cómo se encuentra ese algo" (p. 388). En *Método* se insiste sobre todo en las ocho especialidades funcionales como profundización de la tarea de la metafísica, pues ilustra claramente que el trabajo es inmenso, imposible de abarcar para una persona. Habla del progreso como el desarrollo de los imperativos trascendentales: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable. La decadencia sería lo contrario. Como se trata de interactuar y colaborar entre unos y otros, el tema de la significación se vuelve nuevamente relevante, ahora profundizando en sus funciones: la comunicativa y la constitutiva, las cuales dan lugar a las nociones clave de comunidad (conjunto de individuos) existencia (individuo identificado con su comunidad) e historia (tejido de comunidades e individuos). Las especialidades funcionales son ocho: cuatro históricas

(investigación de los datos, interpretación, historia y dialéctica) y cuatro sistemáticas (establecer los fundamentos, establecer las doctrinas, sistematización y comunicación). El aporte original de nuestro autor es que las especialidades funcionales, si bien pensadas solo para la teología, podrían ser utilizadas igualmente en la filosofía. De ahí su propuesta de que la tarea pendiente de la metafísica es hacer *Método en filosofía*.

En el anexo II sobre el ser trascendente se habla un poco de la ética y de la teología natural lonerganeanas. Lonergan señala el peligro de entender la trascendencia como algo espacial, pues es más bien "el asunto de suscitar nuevas preguntas" (p. 418). Además, la fuente de la trascendencia es el ya mencionado deseo de conocer, por ser prácticamente infinito. Lonergan elabora su propia prueba o vía de la existencia de Dios como el incondicionado formal, como el contenido de un acto de conocer irrestricto. Finalmente, ante el problema del mal, Lonergan presenta la probabilidad emergente de lo sobrenatural como solución no humana, pues la fe, la esperanza y la caridad pueden ser concebidas como formas conjugadas y, por tanto, reales.

Las conclusiones remarcan el carácter metodológico, heurístico de la metafísica en confrontación con los intentos anteriores. Para Galán, la propuesta de Lonergan es "una fundamentación fuerte de la filosofía primera, a la vez que un programa abierto al futuro de la filosofía" (p. 444). Y señala nuevamente que la metafísica es algo por hacerse y que, por la dimensión de las tareas de revisar posiciones y contraposiciones y de integrar tanto métodos como contenidos de las ciencias, la historia y el sentido común de las diferentes culturas, es algo que solo puede ser hecho por un grupo a lo largo de mucho tiempo y con cierta madurez en los individuos para la colaboración eficaz, la cual pide, a su vez, una transformación de las instituciones como las conocemos actualmente (¿una velada crítica al actual sistema por competencias que domina en la mayoría de las universidades?).

DE LA NOCIÓN DE METAFÍSICA Y EL MÉTODO EN LONERGAN

*José Manuel Orozco Garibay**

Dice Francisco Galán:

> Con la distinción entre posiciones y contraposiciones que mencionamos en el capítulo anterior ya es posible introducir la definición de la metafísica. Para ello, se establece una comparación entre la noción de ser y la metafísica: "Así como la noción de ser subyace a todas las demás nociones, penetra en ellas y las trasciende, así mismo la metafísica es el sector del conocimiento humano que subyace a todos los demás sectores, penetra en ellos, los transforma y unifica".[1]

Según Galán, aparentemente Lonergan hace una comparación entre las dos nociones, pero en realidad no hay una correlación exacta entre ser y metafísica en tanto que nociones. De lo que se habla es de que la metafísica está por debajo o en la base de todos los departamentos del conocimiento, científico o de sentido común. Lo que llama la atención es la siguiente afirmación: "ya que los principios de la metafísica no son ni términos ni proposiciones ni conceptos o juicios, sino el puro deseo de conocer, impulso desapegado que se despliega en la conciencia empírica, intelectual y

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

[1] Francisco Vicente Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*, 2015, México, Universidad Iberoamericana, p. 179. En adelante, las citas se consignarán en el texto entre paréntesis.

racional del sujeto autoafirmante" (p. 180). Quiere decir que la metafísica no es una ciencia constituida por términos, conceptos, proposiciones, ordenados en forma de sistema en la base de todos los sistemas. Es el deseo de conocer a partir de la experiencia, el aparato intelectual y la reflexión crítica del sujeto que se afirma a sí mismo como tal. Y es extraño decir que el deseo de conocer es la metafísica. Pero es que de ese impulso desapegado proceden todas las preguntas, intelecciones, formulaciones y reflexiones de todos los departamentos del saber. De modo que si comprendemos las condiciones de ese impulso y el método para alcanzar un saber que permita configurar la estructura cognoscitiva de la mente, entonces la estructura subyace a todos los saberes. Y eso es la metafísica. En la mente de todo sujeto hay una estructura heurística de la actividad cognoscitiva que subyace a todos los saberes científicos y ordinarios de la polimorfa conciencia humana. Y la determinación de la estructura conforme al ser proporcionado es lo que estudia la metafísica. Si todos los saberes provienen de la misma fuente, y son coherentes y compatibles, es la metafísica la que busca esa compatibilidad coherente.

Penetra todos los saberes y los transforma. Transformar es traducir los descubrimientos en conocimientos precisos y formularlos con esa precisión; sobre todo, los nuevos conocimientos. El sentido común es víctima de imprecisiones y sesgos, desatiende los consejos teoréticos. Por eso, un saber metafísico norma las bases para que se eliminen los obstáculos al conocimiento científico teorético. La metafísica tiene una función terapéutica: surge del deseo de conocer, es libre de restricciones inherentes a puntos de vista particulares, distingue posiciones de contraposiciones, busca el desarrollo de las posiciones, rompe encadenamientos que determinan saberes. La metafísica no es terapéutica en el sentido del neopositivismo que pretende eliminar expresiones metafísicas del discurso de la ciencia, sino que aclara las expresiones con la intención de eliminar las incoherencias y contraposiciones, y unificar todos los departamentos del conocimiento humano.

La metafísica en forma latente es el desenvolvimiento de la conciencia empírica, intelectual y racional impulsado por el deseo de conocer,

y es principio operativo de todo conocimiento humano. Que haya una unidad de la conciencia empírica, intelectual y racional, permite unificar todos los saberes, de acuerdo con la operación del conocimiento humano deseado. La capacidad de hacer esa unificación, surgida de la unidad de la conciencia y su impulso por conocer, es la metafísica. Lonergan confiesa que no hay un principio definido que unifique todo, no se ha desarrollado esa técnica. Pero el impulso unificador desde la unidad de la conciencia es la metafísica latente. La metafísica es problemática porque la necesidad de contar con una sistematización de los esfuerzos de unificación es justamente algo que parece inalcanzable. Falta una normatividad del conocimiento humano. La metafísica en forma explícita distingue entre ser proporcionado y ser que trasciende los límites de la experiencia humana. Dice Galán:

> Ser proporcionado es lo que es cognoscible a través de la experiencia humana, el aprendizaje inteligente y la afirmación razonable. El ser trascendente no puede ser conocido a través de la experiencia humana ordinaria, aunque sí incluye el carácter de inteligibilidad y racionalidad […] En efecto, Lonergan señala que se pueden simplificar enormemente los problemas para el lector si por el momento nos atenemos al ser proporcionado. [p. 182]

La metafísica explícita trata del ser proporcionado al conocimiento basado en la experiencia humana, la intelección y la reflexión racionales, que permiten al sujeto autoafirmante construir un saber de ese ser (no de todo el ser). La metafísica hace afirmaciones sobre el deseo de conocer el ser proporcionado a la experiencia humana, sin entrar en la disputa sobre los límites del conocimiento humano. Galán expone la idea de la estructura heurística general en los ocho comentarios de Lonergan en torno a la metafísica. Lonergan distingue entre conceptos derivados y primitivos. Los derivados se explican apelando a los primitivos. La metafísica esclarece los conceptos primitivos a todo saber. Para eso hay que hacer preguntas previas a toda respuesta, pues preguntar es la operación cognoscitiva más importante del ser humano.

Preguntar como acto que antecede a lo conocido, como anticipación de lo desconocido. Dice Galán:

> Tenemos, entonces, algo que es aún desconocido; tal es el contenido conceptual de la respuesta, pero tenemos una anticipación de las características generales por las que tal contenido será conocido […] Por estructura heurística se entiende una serie ordenada de nociones heurísticas. La noción de ser proporcionado es una ilustración de lo que es una estructura heurística. Cuando se nos dice que el ser proporcionado es lo que se puede conocer a través de la experiencia, la captación inteligente y la afirmación razonable, no se nos dice cuál sea el contenido así experimentado. [p. 184]

Pareciera que los conceptos ordenados del ser proporcionado, experiencia humana, captación inteligente, acto intelectivo, crítica reflexiva, afirmación racional, constituyen una estructura que nos habla del ser proporcionado sin decirnos cuál es el contenido de ese ser ni de cada concepto como tal, menos aún de la experiencia concreta. Por eso es una estructura que orienta a conocer lo desconocido del ser proporcionado. Eso es la metafísica. Indicar una serie de actos a través de los cuales uno conoce lo que es el ser proporcionado.

La metafísica es el esfuerzo por concebir tal estructura heurística integral. Busca una estrategia de implantación de la estructura. Ha de ser una metafísica progresiva en el sentido de ir descubriendo la estructura en los saberes, no es innata ni *a priori*, aunque la estructura sugiere que hay una serie ordenada de conceptos que permiten ir a lo desconocido y que la actividad cognoscitiva funciona de acuerdo con la estructura, que no se conoce por intuición, sino que se descubre operando en los saberes y como condición cognoscitiva de la mente humana. No es una condición trascendental del aparato, en sentido kantiano, pero es la realización de la operación cognoscitiva humana que procede de acuerdo con una estructura cuyos contenidos conceptuales se van descubriendo en las diversas operaciones que se van desarrollando. Es *a priori* en el sentido de que el conocer funciona de acuerdo con la estructura heurística, pero no en el sentido de un conocimiento dado de

antemano. La metafísica distingue las partes, se refiere a los hechos por cuanto el ser proporcionado es lo que de hecho es. Depende de la ciencia y del sentido común. Trabaja con los resultados de la ciencia y del sentido común para darles coherencia, eliminar contraposiciones y descubrir la operatividad de la estructura en ellos. Además, la metafísica ha de ser estable. No está sujeta a cambios revolucionarios como las ciencias y sus períodos normales a la Kuhn. La metafísica descubre e implanta la estructura en cada estadio del saber de las ciencias, pero no hay un estadio superior a la metafísica misma. No acaece un desarrollo histórico de la metafísica, pues su contenido no es meramente conceptual, pensado o afirmado, sino heurístico. No es descriptiva, sino que explica fundamentalmente las relaciones de las cosas entre sí. Porque las ciencias comienzan describiendo y alcanzan el punto de explicación en el que las relaciones se muestran, y ahí es donde la metafísica señala que lo importante es entender las relaciones de las cosas mismas.

A partir de unos materiales provistos por la experiencia se llega a las relaciones. La idea es llegar a explicaciones cuantitativas libres de cargas afectivas, culturales, contextuales, expresadas en ecuaciones diferenciales. La metafísica explica que así se llega a conocer en la ciencia. La metafísica busca saber lo que uno conocerá cuando uno entienda —dice Francisco Galán—, y es primariamente explicativa. Pero la metafísica también incluye la concepción del ser como descrito y luego explicado. Lonergan pone las características que han de tener las relaciones descriptivas. Y la inclusión de esas relaciones descriptivas es intelectual, no experiencial. La metafísica, entonces, necesita categorías que no sean descriptivas y ya, como las aristotélicas, y tampoco le compete defender la realidad de las cualidades sensibles. Se trata de una metafísica cuyos conceptos comprendidos en la estructura heurística del ser proporcionado dan cuenta de las relaciones descriptivas y las inteligibles al modo como lo hacen las ciencias modernas. Va más allá de Aristóteles y de Tomás de Aquino.

Del método

Dice Francisco Galán:

> Un método es una serie de directivas que sirven para guiar un proceso hacia un resultado. El resultado hacia el que ahora pretende llegar es la metafísica explícita, que consistirá en: a) Una indicación simbólica del rango total de la experiencia posible, b) Una serie de actos de intelección que unifiquen tal experiencia, c) Alcanzar el virtualmente incondicionado en una afirmación razonable del panorama unificado. [p. 191]

La metafísica es de nuestra experiencia y pretende simbolizarla. La estructura heurística pretende que los actos de intelección unifiquen la experiencia como comprensible, y además hay que afirmar tanto la experiencia como lo unificado conociendo lo virtual incondicionado. La metafísica es un logro personal, está en la mente de las personas, no en un libro. Es un proceso de lo latente a lo explícito. Primero, el sujeto polimórfico está perplejo; segundo, el sujeto aprende a distinguir entre el conocimiento que comparte con los animales y el humano; tercero, recurre al deseo de conocer anterior a todo conocimiento como norma; y cuarto, es un deseo que experimenta en su ser como operante, actuante.

El paso de la metafísica latente a la explícita implica integrar los saberes para conocer el ser proporcionado. El método es un silogismo que indica condiciones para alcanzar la integración. *1) Premisa mayor.* Isomorfismo entre la estructura del ejercicio del conocimiento y estructura de lo conocido. Se parte de que las relaciones entre los actos intelectivos y las relaciones entre los contenidos de los actos son isomórficas. Dice Galán: "Todo aquello que conoce y habrá de conocer tiene necesariamente una estructura similar a la de las actividades por las que conoce" (p. 195). *2) Premisa menor.* El conocimiento como actividad es un conjunto —dice Galán— de operaciones relacionadas y recurrentes de un sujeto autoafirmante. Tres operaciones: experimentar, entender y juzgar. Cada posible instancia de conocimiento del ser proporcionado a nuestra estructura cognoscitiva recurre a esas tres

operaciones. *3) Premisa menor secundaria.* Los materiales de los que parte la información para que opere la actividad cognoscitiva humana provienen de la experiencia, los aportan las ciencias y el sentido común. El método contempla esos materiales para comprender el modo como son experimentados, entendidos y razonados, de suerte que el sujeto autoafirmante conozca el ser proporcionado. Además, cada ciencia sigue un método peculiar; la metafísica opera conforme a un método universal, de modo que el sujeto autoafirmante del ser proporcionado lo conozca siguiendo la idea del isomorfismo, el uso de las operaciones cognoscitivas y los materiales de experiencia. Un ser humano inteligente puede comenzar por los materiales, y desde las afirmaciones científicas llegar a descubrir las estructuras a las que esas afirmaciones de las ciencias no pueden escapar. El método permite conocer los objetivos y propósitos de la metafísica. Y la metafísica es dinámica, busca integrar el conocimiento, la ciencia y el sentido común, encontrar rigor en el examen del conocimiento adecuado al ser proporcionado: el objetivo es reorientar a la ciencia y al sentido común.

Se trata de examinar el deseo de conocer del ser proporcionado, comprender la conciencia polimorfa humana, entender la estructura heurística que subyace a las afirmaciones racionales del ser proporcionado que realiza el sujeto autoafirmante. Dar cuenta de la experiencia, el entendimiento y la razón no como trascendentales, sino como operaciones cognoscitivas de toda mente humana. La metafísica esclarece el rigor de conocer el ser descubriendo la estructura cognoscitiva de la mente humana. Y su método es único y dinámico. Parte de las ciencias y el sentido común, los integra en un todo unificado y aprehende el ser proporcionado cuya experiencia es igualmente unificada.

> La metafísica latente está siempre ya operando como una anticipación de la meta del conocimiento, con independencia de todas las posturas explícitas respecto de la metafísica. En la transición que se pretende hacer de la metafísica latente a la explícita, no se parte de un ideal del conocimiento humano fijado arbitrariamente por una teoría, sino "de un ejercicio fáctico que cualquier investigador puede verificar en su propia conciencia empírica, inteligente y racional" […] Ahora bien, para un tratamiento cabal del método de la metafísica, tampoco basta criticar otros

> métodos. Existe una dialéctica más profunda que invita al desarrollo de las posiciones así como a la reversión de las contraposiciones […] esto necesita una objetivación de la metafísica implícita, un autoconocimiento de la propia estructura dinámica cognoscitiva, para captar sus exigencias normativas y, desde ahí, discernir de las diversas posturas sus logros y aciertos. [pp. 198-199]

Se trata de examinar en la propia conciencia la estructura cognoscitiva para encontrar el método heurístico del conocimiento del ser proporcionado. No a partir de una teoría previa y sí analizando la estructura a partir de nuestra conciencia empírica, de nuestra inteligencia y racionalidad. El análisis permite determinar el método, y luego, examinar las posiciones y contraposiciones, los aciertos y desaciertos de los diversos métodos, para fijar el método de la metafísica que, para Lonergan, es el examen del autoconocimiento. Los métodos que no son adecuados son: deductivo, deductivo concreto, deductivo trascendental, la duda universal, el empirismo y la dialéctica hegeliana.

El *método deductivo* encuentra en la conclusión lo que ha puesto en las premisas; el *deductivo concreto* pone la existencia en las premisas y arriba a la conclusión de lo existente (el monismo de Spinoza supone una sustancia y sus modos y atributos, pero sus conclusiones asumen el monismo del que parten en cada argumentación de la *Ética* incurriendo en petición de principio —es deductivo—; el empirismo fragmenta el conocimiento en impresiones sensoriales y hábitos de relación entre ellas; pero lo presentado por los sentidos no es lo objetivo, inteligible, universal. Escoto invita a ver lo que está ahí, pero ahí no está lo universal inteligible, luego nada dice de lo real. Todo se reduce a analizar conceptos que se abstraen de lo dado para compararlos y ver cuáles son incompatibles y cuáles no en todos los mundos posibles; pero si queremos conocer el mundo actual necesitamos una intuición de lo existente como existente y presente, una deducción concreta).

Hay una diferencia entre la extroversión y la objetividad. Ir por el lado racional o ir a lo ya-afuera-ahí-ahora-real cuyo criterio de verdad es la sensación. Lo objetivo que depende de relaciones racionales entre conceptos aplicados a la experiencia difiere de lo dado ya-afuera-ahí-

ahora-real. Kant está partido en dos (*corazón dividido*) con su deducción trascendental, pues afirma que lo objetivo son las cualidades primarias y secundarias de los fenómenos en el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, sin que el conocimiento de las cosas en sí mismas sea posible. La necesidad de ir a lo afuera-ya-ahí-real es el fenómeno (extroversión), pero la cosa queda fuera del alcance del conocimiento, y lo inteligible es una mera idea reguladora. En la duda de todo (Descartes), hay varios problemas: si se busca lo indubitable entonces no puede haber juicios concretos de hecho porque se excluye la posibilidad de que haya más preguntas relevantes sobre el hecho, y como siempre las hay, entonces todo juicio será dubitable; las ciencias y el sentido común se basan en juicios de hecho, y si se busca lo indubitable, ciencia y sentido común serían imposibles; dado que no se aclara qué es "conocimiento", "objetividad" y "realidad", todo juicio deviene oscuro; todo lo meramente supuesto es indubitable, pero si es supuesto se comporta como una proposición analítica. El sujeto existencial es el núcleo de las operaciones experimentales, inteligentes y racionales, y si lo que se obtiene son juicios dudosos, entonces el sujeto ve con frustración el fracaso de ese núcleo; el criterio de indubitabilidad es indubitable; cada razón para dudar es dubitable; aceptar lo indubitable es casarse con el juicio sin ver las consecuencias. La mente tiene un pasado, un saber de sí misma, que no se puede poner en duda, y si los juicios de una mente no son dudosos, los de otras mentes parecerían dudables, de suerte que lo difícil es ver lo dudable de las propias creencias.

En cuanto al método del sentido común, Lonergan recuerda que es el centro original del proceso filosófico; rechaza lo teorético, el buscar síntesis elevadas y últimas. En lugar de soluciones definitivas, el sano sentido quiere que tengamos juicios prudentes, y eso no es desdeñable. El sentido común aporta las premisas menores secundarias del silogismo metódico, o sea los materiales de los que se parte para alcanzar la integración posterior. Pero se admite que el sentido común usa confusamente los términos y tiene sesgos subjetivos. Ya depurado de eso, el sentido común aporta juicios prudentes de materiales de los que se

parte para entender y razonar. Sin embargo, dice Galán: "El eclecticismo de sentido común aniquila el objetivo de la filosofía de buscar un desarrollo del deseo puro y desapegado de conocer que sea integrador" (p. 211).

Decíamos que hay que distinguir entre extroversión y objetividad. Un punto de vista extrovertido no se separa del supuesto animal de lo afuera-ya-ahí-ahora-real dado a los sentidos; en cambio, la objetividad se vale de juicios en los que opera el entendimiento (lo inteligible) y la razón (el análisis crítico). Cuando lo extrovertido se confunde con lo objetivo, como en el sistema hegeliano, en el que todo lo real es racional, la *res extensa* y la *res cogitans* son idénticas. Entonces, lo afuera-ya-ahí-ahora-real se reduce a la expresión del concepto en su despliegue dialéctico hacia el autoconocimiento absoluto de un sistema cerrado. Los diferentes patrones de experiencia quedan absorbidos por el patrón intelectual del desarrollo del concepto en su objetivación. Pero el peso exagerado del concepto pierde su separación con lo real. Así refuta Lonergan a Hegel. En suma, la clave hermenéutica de Lonergan la describe Francisco Galán:

> Convencido de haber encontrado una clave hermenéutica fundamental, menciona Lonergan los puntos en que su teoría supera la epistemología propia de la filosofía moderna: a) elimina la rigidez del *a priori* kantiano; b) descubre la captación de lo incondicionado como esencial para el juicio; c) identifica la noción del ser con el ímpetu de la pregunta inteligente y de la reflexión crítica; d) define la metafísica por la estructura heurística integral de dicho ímpetu; e) y rescata a la filosofía como el conocimiento universal sin infringir la autonomía ni de las ciencias ni del sentido común. [p. 215]

La integración la busca la filosofía y lo mismo la ciencia. Pero los científicos buscan un patrón unificador de integración de los saberes y su universalización yendo más allá del sentido común, por lo que usan un lenguaje técnico. Si en un tiempo los científicos desechaban el sentido común y trataban de integrar los saberes mediante la ciencia unificada, confundían la objetividad con la extroversión y la realidad con una

subdivisión de lo ya-afuera-ahí-ahora-real, ya es tiempo de dejar atrás el mecanicismo y el determinismo, y, como dice Lonergan, comprender la importancia de la aparición histórica de las prácticas cognoscitivas. Hay que explicar en términos de probabilidad y leyes necesarias, poner en duda la necesidad psicogénica de hacer exégesis deterministas, rescatar la importante teoría de la relatividad en la definitiva remoción para la física de una concepción imaginativa y no inteligible del espacio y el tiempo, ver la mecánica cuántica que remueve cualquier visión de las partículas. El monismo científico cree en una visión unívoca y estrecha del conocimiento, cuando de lo que se trata es de integrar las ciencias a partir del reconocimiento de sus métodos y visiones cambiantes. La filosofía debe usar un método riguroso, pero no el de la ciencia. La filosofía debe distinguir entre filosofía y ciencia, de suerte que se comprenda el rigor que puede tener una filosofía cuyo objeto es único frente a las ciencias con objetivos diversos. La filosofía busca la visión integral; las ciencias no pueden llegar a un saber integral de todos los saberes. La filosofía llena de contenido una estructura heurística frente al método científico de las ciencias. Otro problema es el del polimorfismo de la conciencia humana que explica que el significado de términos como "conocimiento", "realidad" y "objetividad" puede dar lugar a posturas diversas. Un lenguaje técnico de la filosofía tendría que analizar toda la gama de posibles significados de esos términos, valoraciones y combinatoria de variables, valores y posturas. Aún más, contar con un lenguaje técnico de la filosofía requiere un metalenguaje que lo explique.

Otro problema es pensar que los científicos comparten creencias comunes basadas en su mentalidad conservadora. Como un científico no puede conocer todo lo que abarca su ciencia, entonces tiene que confiar en su tradición. El progreso científico parte de la creencia en la tradición. En cambio, la filosofía se hace desde la tradición. Varias tradiciones se mezclan en el ejercicio de la filosofía. Y el conocimiento filosófico es personal. El científico no logra el autoconocimiento que alcanza el filósofo.

> En conclusión, el aporte de la ciencia a la filosofía no está en que la filosofía trabaje como la ciencia, sino en darle instancias de estructuras

> heurísticas únicas, las cuales deberá integrar el metafísico y no el científico. Si bien la filosofía se ha fecundado repetidamente con los logros científicos, no por ello ha de esperarse que se conforme con el método, con la técnica lingüística o con la mentalidad grupal del científico. [p. 220]

Corolario sobre el lenguaje: rebasar a Wittgenstein

Dice Francisco Galán:

> La tarea central de la metafísica sigue siendo la integración, pero ahora no solo de los materiales que provienen de las ciencias, sino también de los materiales provenientes de las distintas filosofías e incluso de los diferentes puntos de vista de las diferentes culturas […] Una característica general, y que permanentemente recurre en la vida humana es que haya una cierta conciencia sensitiva y una respuesta simbólica a lo "conocido-desconocido" […] La metafísica está condicionada por el autoconocimiento y este, a su vez, lo está por el desarrollo humano. Una metafísica explícita y adecuada es un corolario del autoconocimiento explícito y adecuado. Ya sabemos que una metafísica explícita y adecuada se sigue de lo que llamamos nuestra "base", esto es: a) De la afirmación de uno mismo como una unidad consciente de manera empírica, inteligente y racional, b) De la definición heurística del ser, que revela que la afirmación inteligente y razonable es un conocimiento de la realidad, c) De la formulación de la objetividad como experiencial, normativa, absoluta y principal, que despoja a las contraposiciones de su aparente plausibilidad […] Lo que le falta al autoconocimiento y a la metafísica cuando no se ha dado un desarrollo humano suficiente son: *1)* elementos para la auto objetivación lingüística; *2)* un ambiente cultural para el control de significados abstractos; *3)* percatarse del polimorfismo y de sus posiciones y contraposiciones; y *4)* conocer esta dialéctica. [pp. 331-341]

Lo primero que destacamos es que la metafísica busca integrar los saberes de las ciencias y del sentido común. Pero ¿qué significa integrar? Tener todos los saberes de las ciencias y del sentido común para alcanzar un saber que contenga todos los saberes es algo absurdo; es posible que

"integrar" se refiera a que los materiales que surgen de las ciencias y del sentido común se contemplen como susceptibles de ser experimentados, entendidos y razonados de acuerdo con una estructura que explique que el sujeto va de lo desconocido a lo conocido gradualmente, y que adquiere afirmaciones inteligentes acordes a saberes del ser proporcionado. Que esa estructura está en nuestra mente no es una condición trascendental, sino una serie de conceptos que determinan las operaciones cognoscitivas que permiten aprehender el ser, y eso se da en todo sujeto. Asumiendo eso, el estudio de la estructura heurística que permite las operaciones cognoscitivas que aprehenden el ser proporcionado a los saberes mediante afirmaciones inteligentes, es la metafísica explícita. Pero además, no solo parte de materiales que aportan las ciencias y el sentido común, sino de las diferentes culturas. La metafísica responde a las culturas. Eso no quiere decir que haya una metafísica para cada cultura, sino que las diferentes culturas pueden ser expresadas desde la metafísica. Hay un sujeto que se observa a sí mismo, criterios de objetividad normativa, afirmaciones inteligentes del ser proporcionado y conciencia polimorfa. Aparte, los actos mentales o intelectivos tienen que expresarse en un lenguaje. Lonergan diferencia entre lenguaje ordinario y lenguaje original ordinario. O mejor, entre significaciones del lenguaje ordinario y la significación original del lenguaje ordinario, que se opone al lenguaje literario y al lenguaje técnico. Eso quiere decir que el lenguaje cambia, se desarrolla, crea nuevos significados a partir de significaciones segmentadas y viejas, e inventa nuevos vocablos a partir de los existentes. Los poetas toman palabras y les dan sentidos semánticos específicos como asociar verde con vida. Las palabras de las ciencias luego se usan en el lenguaje ordinario, y se dice "complejo de Edipo", "supernova", "peso específico", "variable", como si nada. La comunicación de términos o palabras técnicas se reduce a un grupo de especialistas; las palabras literarias se dan en la experiencia estética de la lectura. Pero en filosofía, Lonergan dice que los problemas filosóficos se expresan en actos mentales por medio de actos de lenguaje, expresiones del lenguaje. Muchos problemas del lenguaje deben analizarse para aclarar los actos mentales de que se

trata. La postura que examina el lenguaje en su significación ordinaria habitual, apelando a la sintaxis, la gramática y la semántica, no comprende que lo ordinario no es lo original, que quiere decir que hay cambios en los significados que derivan de cambios en los actos mentales de los filósofos, cambios en sus juicios e intelecciones. Negar esos actos mentales es presuponerlos. Y es aquí donde Lonergan enfrenta al segundo Wittgenstein, que sostiene que el significado depende del juego de lenguaje, de los usos de las palabras dentro de un juego, que no hay nada común a todos los juegos, y en esos contextos los significados y los actos (preguntar, ordenar) varían sin que haya criterios de significado universal. No hay univocidad del ser. Pero Lonergan parte de que hay un ser, un deseo de conocer el ser proporcionado, experiencia sensorial, entendimiento y razón, y afirmaciones inteligentes expresadas por medio de significaciones precisas. Si Wittgenstein tuviera razón habría usos y significados variantes, pero no nuevos significados que surjan a partir de nuevos descubrimientos. Cierto, un individuo que pertenece a una cultura puede jugar en los campos que se abren dentro de esa cultura, pero puede aprender a jugar esos juegos e ir más allá, por medio del conocimiento que le permite estar en el siglo XXI y en el III a.C., y moverse de un juego a otro, descubrir nuevos significados, compararlos, siempre apegado a la verdad, la objetividad, el deseo de conocer, mediante nuevos desarrollos. Por encima de los meros juegos hay conocimiento. Y los significados que derivan del conocimiento se van transformando de acuerdo con el desarrollo de ese conocimiento. Las estructuras cognoscitivas hacen comprensible el desarrollo de los actos intelectivos y las significaciones del lenguaje original ordinario.

Tampoco son condiciones trascendentales de posibilidad de la comunidad del significado, como lo pretenden Apel y Habermas, en las que una especie de sujeto colectivo logra comunicarse a partir del seguimiento de normas trascendentales que condicionan la comunicación en la comunidad. Y el juego de las condiciones trascendentales funciona por las estructuras cognoscitivas dinámicas del sujeto. En la fase de nuevas instituciones de conocimiento se controlan los significados y se desarrollan nuevos juegos deliberadamente (sin estar inmerso dentro

de ellos en un relativismo del significado). Se trata de relacionar las cosas entre sí y no con nosotros y nuestros contextos (posmodernos).

> Un modo de poner freno a esta tendencia es a través de las formulaciones precisas de conceptos abstractos, donde los términos fijan las relaciones y las relaciones definen implícitamente los términos, es decir, recurren a las definiciones implícitas. Esforzarse en hacer esto es involucrarse en el punto de vista explicativo y es una manera efectiva de rechazar las contraposiciones […] la necesidad de captar de modo firme el carácter heurístico y progresivo de la inteligencia humana. [p. 347]

Frente al mito y el misterio está el conocimiento. No hay dos realidades, sino una que es la del ser proporcionado al deseo de conocer por medio de una estructura heurística. Eso conduce al terreno de la filosofía y la pedagogía. Se parte de asumir que se pueden enfrentar posiciones y contraposiciones, ir más allá del relativismo, dejar atrás realismos míticos, asumir el deseo de conocer basado en la experiencia, la inteligencia y la racionalidad, la capacidad del sujeto autoafirmante de hacer justo afirmaciones inteligentes, observarse uno mismo, valerse de juegos de lenguaje constituidos en los que las significaciones se desarrollan, y dinamizar las estructuras operativas del conocimiento propias de los actos mentales. La metafísica explícita nos presenta este camino para pensar en tiempos posmetafísicos. Pero no el ser trascendental, sino el ser proporcionado a las ciencias, el sentido común y las culturas, siempre desde un punto de vista universal.

El criterio de verdad consiste en captar reflexivamente el incondicionado virtual en el acto de juzgar. El concepto en la trama de juicios es claro: ese es el incondicionado. Y el despliegue del deseo de conocer es el criterio remoto de verdad. Así, hay una definición de verdad muy aristotélica, que cita Francisco Galán: "Se sigue así la definición tradicional de verdad: 'La conformidad o correspondencia de las afirmaciones y negaciones del sujeto con lo que es y no es'" (p. 353).

DIÁLOGO DE POETAS

Los "Breves incendios" que presentamos aquí no son tan breves. Iniciados uno a uno entre el ocaso y la noche profunda, encendidos por el sol o por mano humana —ya en la yesca del mar, ya en la del insomnio urbano—, forman poco a poco una incandescencia que no confunde ni el calor ni la luz de sus llamas: se siente en ellas el fuego de la cocina que nutre a los niños, pero también el fuego atroz que irrumpe desde el mundo y calcina a los niños, a sus padres, a los niños de los vecinos y a los vecinos. De otra manera: en estos poemas de Gema Santamaría, la lumbre vivificante de las palabras se empeña en resistir y templar la lumbre mortífera de la violencia, una lumbre cuyas quemaduras no pueden o no quieren reconocer los que nunca se han quemado, ni tampoco los que —ardiendo ellos mismos, deseosos de quemar— la propagan a puños.

Gema Santamaría (Managua, Nicaragua) es licenciada en Relaciones Internacionales por el ITAM, maestra en Género y Política Social por la *London School of Economics* y doctora en Sociología y Estudios Históricos por la *New School for Social Research*. Su investigación doctoral sobre la historia de los linchamientos en México recibió el Premio Charles A. Hale de la *Latin American Studies Association* (2015), el Premio Albert Salomon Memorial Award en Sociología por la *New School* (2016) y la Beca de Mujeres en Humanidades de la Academia Mexicana de las Ciencias (2016). La autora forma parte del consejo internacional de la *Gaceta Literal*, en México, y es integrante de la Asociación Nicaragüense de Escritoras (ANIDE). Como poeta, ha publicado tres libros: *Piel de poesía* (2002, Managua y México, 400 Elefantes, Opción), *Antídoto para una mujer trágica* (2007, México, Mezcalero Brothers) y *Transversa* (2009, México, Proyecto Literal). Poemas suyos han sido traducidos al inglés, al alemán, al francés y al portugués.

Gabriel Astey

Breves incendios

Gema Santamaría

1.
El atardecer enrojece frente a nosotros

El cielo se marca todo como una furia
y el mar hace lo propio a nuestros pies:
olas montándose unas a otras
como crestas rompiendo
violentamente los celestes del agua.

Sobre una piedra, un grupo de personas se empina
a observar la marea y su malestar.
Sus cuerpos tan unidos simulan un coral suavizado
por el menear de sus cabezas.

Vemos cómo el agua los devora a lengüeteadas en un instante.
Nos reímos porque sí,
porque tanta belleza suscita en nosotros siempre
un poco de crueldad.

Me cuesta entender estos atardeceres enrojecidos,
entender si su furia es una furia enamorada o enloquecida.
Frente a ellos siento un golpeteo apacible en el pecho
y una dosis de terror mordisqueándome las piernas.

Dicen que admiramos los atardeceres en demasía.
Pero yo observo su doliente resplandor
y sospecho que aún hoy, después de tanto tiempo,
nos estremecemos ante su rabia.

2.
Índigo

A María Antonia

Hemos de ver la puesta del sol,
la roja mirada,
el candor y la furia.

Sobre las piedras
arden las últimas horas.

En un arrebato
la luz se modifica.

Intuimos la trayectoria de las sombras.
Somos solitaria presencia,
testigos únicos del cauce
cerrándose frente a nosotros.

Los pájaros guardan silencio a estas horas,
las piedras se retraen sobre sí mismas
hurgando su musgo más íntimo.

Una grieta nace entre las montañas.
Las aguas de la noche se desperezan:
de ellas emerge un torrente de peces húmedos.

El rojo se convierte en un índigo intenso,
el cuerpo fiero de la noche se avecina.

Partimos en el momento justo,
la mejilla del mar asciende suave y toca los riscos
obscurecidos.

Satisfechas, caminamos cuesta abajo,
hacia la boca abierta de la luna.

3.
Quizás la medianoche

Despertamos en la orilla de otro sueño.

Desde aquí, observamos el vaivén de la historia,
la pequeña historia, la gran historia,
la que imaginábamos en péndulo,
la que hoy sabemos espiral.

A tientas reconocemos los espejos.
Hemos llegado a un abismo conocido e íntimo,
¿cuántas vueltas más antes de despertar?

Crecen los verdes a pesar del tiempo gris y las revueltas,
crecen flores, crecen manos,
crecen los bordes de la cotidianidad.

La memoria se dobla sobre sí misma.
Nos reconocemos en los cuerpos olvidados,
en las tumbas hacedoras de milagros,
en el atardecer siempre enrojecido de la ciudad.

Somos viajeros en mitad de la espesura
y, sin embargo, crecen verdes en las piedras,
crecen flores, crecen manos,
y en el borde de lo insólito
la cotidianidad.

Quizá la medianoche es más luz de lo que creemos,
y en el delirio de sus horas
se gesta el sueño
de lo que siempre,
sin intuirlo,
pudimos ser.

4.
Naufragios

Al Padre Flor María Rigoni

En este viaje, Padre, ¿en cuántos exilios pensaste?
¿En qué tierra abandonaste los ojos,
por no hablar del corazón,
el estómago y las manos?

Pienso en ti y en la estéril espuma de los aeropuertos.
Pienso en ti, con tu sotana hecha de plumas, dejando poemas
arqueados en mitad de la penumbra.

¿Qué escribes cuando ves el *duty free*?
¿Qué verso te provoca el paso descalzo por el *checkpoint* migratorio?
Pensarás en los ojos heridos de aquellos que han llorado frente a ti,
en este mundo hecho de hierro y de papel
y de criaturas apiladas como balas sobre los carruajes de la desesperanza.

No conozco más que la fiebre de tu risa
y tu bendición que es como una espina suavizada por la lluvia.
No conozco de tus extrañezas ni de tus soledades,
pero intuyo tus rezos en la humedad de las ventanas matutinas
y tus enojos
como un estruendo de gigantes al pie de las acacias.

En este viaje, Padre, pienso en ti.
En tu encuentro a diario con lo profano,
en tu cama como una balsa navegando sobre *las flores del mal*.

Padre, cuando sueñas,
¿de qué color son las frentes de los refugiados?,
¿qué ropas llevan los ahogados en tu barco?,
¿cuál la corona de flores que llevan al resucitar?

En el río de tu frontera, ¿cuántos muertos?
En el río de tu frontera, ¿cuántos rezos?
En el río de tu frontera, ¿dónde nace la luz?

En este viaje, Padre, solo la poesía.
En este viaje,
solo tu presencia forma hojarascas apacibles
sobre las cuales andar.

5.
Noche en Managua,
tras la muerte de los gallos

Esta noche tiene la garganta enrojecida.
Ha gritado y está enferma.
Duerme al fondo de un cuarto blanco e iluminado sobre el piso.

Es un gran cerdo rosado.
Contra la esquina, se lamenta.
Perdió la lucidez y tiene todas las uñas rotas.

Está mareada
está borracha.

Esta noche no tiene una cama donde orinar sus miedos.
Por eso se arrastra sobre los techos enmohecidos.
Se alimenta del musgo y del vapor que dejan los niños,
al dormir, en las ventanas.

Se han muerto los gallos que ponen fin a su delirio.
Solo los grillos crepitan en el jardín eterno de las horas.
Está sola con su boca ratonera
está tensa
está brava y es caliente.

Nosotros dormimos en la mancha gris
que es su garganta.

Nos creemos soñadores.
Aún no hemos probado el filo.
Ni siquiera intuimos sus navajas.

6.
El lugar más íntimo para provocar incendios

La cocina. El infierno.
Un lugar de cuchillos y de sangre.
Es ahí donde arde el aceite
donde mi madre heredó su cicatriz más profunda.

Dicen que es el lugar de la abundancia
del dulce y tibio olor a leche
del tomate fresco,
luciendo su más firme color rojo.

Recuerdo las cebollas
crispándose en la cuna,
ajos como pequeñas larvas
agitándose en el fuego.

Mamá con un delantal que le cubría el pecho,
la sangre de la carne cruda,
las verduras y los trastos bajo la misma regadera,
las especias calentándose en el mismo olor a grasa.

El lugar más íntimo para provocar incendios.
Mamá huele a aceite,
tiene quemaduras en los ojos,
sus pequeñas manos son muy torpes.

El agua hierve,
la carne se ablanda,
cáscaras y huesos en una bolsa plástica.

En la cocina, restos y paredes salpicadas;
en la mesa, manteles y cucharas limpias.

Una abeja arde en la cocina.
Atrapada en un vaso boca abajo,
se va poniendo sucia.

7.
Entrevista a una experta en violencia

Así es que díganos,
¿de qué color es la herida que resulta de un golpe a puño cerrado
precedido por el enojo (también cerrado)
del otro que se avecina y se lanza contra el cuerpo de aquel que de ahora en adelante ocupa la categoría científica de "víctima"?

¿Cuál es el ritmo de la respiración?
¿A qué sabe la saliva cuando el cuerpo siente el miedo subírsele a la garganta como una fiera adolorida?
¿Será cierto que la boca se pone agria y un tanto seca y un poco tensa al punto de volverse un temblor involuntario?

¿Y los ojos?
¿Qué hacen los ojos ante el golpe?
Se cierran o más bien se dilatan, queriendo quedarse quietos y abiertos como para escapar de la pesadilla que no puede ser abandonada puesto que no hubo ni habrá sueño.
Todo es un día que da vueltas
y aquello en el centro más duro de esas volteretas
es la persona misma diciendo para sí: abre los ojos.

¿Y las rodillas?
¿Cierto que pierden su firmeza,
que el hueso deja de ser una piedra del complejo mecanismo para volverse suave, torpe y llenarse toda de agua,
que las piernas se convierten en cuatro músculos desesperados, extraviados:
el sostén del cuerpo vuelto una suave y líquida cobardía?

¿Y el estómago?
Cuánto tarda en revolverse,
en convertirse en un espasmo,
en una sola náusea.

¿Y cuál es el sonido que nace del dolor, físico e inescapable,
de aquel que ha sentido el calor de una herida en la cara, en las mejillas,
cuál, la urgencia que transmite?

Así es que díganos:
a qué huele la muerte
cuánto pesa la muerte
dónde se escribe muerte
dónde se entiende muerte

¿Cómo es que se llamará su próximo artículo?

8.
Black Friday

A Jdimytai Damour
q.e.p.d.

Viernes negro. Un hombre murió aplastado.
Una estampida de compradores furiosos le pasó encima.

El suyo era un trabajo temporal, pasajero.
Era un empleado informal, un uniforme más en la cadena
de supermercados *Walmart*.

Imagino cómo habrán crujido sus huesos,
si su boca se habrá abierto, si habrá escupido sangre
en el último minuto, si dijo algo, si tosió algo,
si la lengua se le enredó
en mitad de la asfixia.

Imagino si anunciaban las últimas ofertas,
el pasillo en el que se encontraban las rebajas.

Si como *soundtrack* sonaba una canción navideña
Oh, what fun it is to ride
in a one horse open sleigh

Imagino si ese ejército atolondrado sintió su cuerpo,
el blando estallido de su estómago,
el reacomodo de la carne,
las costillas desmenuzándose en el piso.

Dicen que la venta continuó toda la noche
que la mayoría de los clientes así lo quiso

Navidad en Nueva York
Oh, jingle bells, jingle bells,
jingle all the way…

9.
10:30 DE LA MAÑANA Y AÚN NO ESTAMOS LISTOS

Murió un pájaro
en la entrada de tu casa.
Una criatura apenas
un cuerpo apenas
sin sangre.

Alas negras entre las hojas
simulando el gesto revuelto,
la tensa agonía por la supervivencia.

Estaba tan molesta
la señora vecina,
como si algo se le hubiese ido
en esa muerte.

Y nosotros,
tan en el café de la mañana,
en la discusión somnolienta de cada día.
Apenas atinamos a salir al patio,
ensayar un rostro cabizbajo
y mirar no con poca repugnancia
el trozo de carne muerta.

Esa señora tiene unos setenta años,
tendrá la misma edad a la que murió mi abuela.

¿Será que lo que perdió ella en ese pájaro
lo perdimos nosotros hace tiempo?

Indiferentes,
cerramos la puerta
y bebemos el resto de nuestro
café ya tibio.

10.
La madre era la casa

Nada se gesta fuera de la casa.

Fuera de la casa, mueren las flores y los pinos.
El frío con su boca tiesa, con su cuchilla,
aguarda.

Las manos de los niños van perdiendo su destreza.
Una extraña nostalgia reblandece sus cuerpos retraídos.

Nada se gesta fuera de la casa.

Las crías hurgan el pasto
con sus rodillas aún limpias.
Prueban la tierra, el agua que se abre debajo de las piedras.

La niña dibuja un sol y, bajo el sol,
una pradera donde su pelo
aprenda a crecer en orfandad.

UNA GOTA DE DESIERTO

*Mariana Bernárdez**

Matojos se extienden más allá de la sombra para recordarnos que ni siquiera los dioses escapan al zarpazo de la fatalidad. Dejar de buscar. Acodarse en la baranda y mirar pasar el frío de la tarde. Desliarse. Desujetarse. Palabras. El hueco que dejan las palabras. Esquivar la caricia de su hondura, ese recoveco que habría de resguardarnos de querer permanecer. Huir del sigilo de su atadura porque la consigna es echar a andar, no mirar atrás, cara al viento, porque desasidos nada impedirá la marcha, la mirada no tendrá que ejercitarse agotadoramente en su recurrencia, y suelta podrá demorarse ahí por donde el deseo la lleve sin la preocupación de que la luz deslave las formas de su aprehensión.

Reescribir. Tachar. Volver sobre sí, delimitar la letra y su borradura, y delinear el trillar de la noche donde todo habrá de resguardarse. Noche alta y firme a cuyas orillas van a encallar los maderos de la cordura cotidiana, esa batalla incalculable para ganar el pan y el techo, y alcanzar, sin más, ese otro borde donde se entra en la desnudez de la conciencia. Otra forma, otro modo, otro tiempo el que se desata en su ámbito, otro cielo con su firmamento diverso, sin piedras en el camino o chinillas rodando en su singular caer. Todo pasa, menos la certeza de haber sido lacerados, de haberse nacido en la inocencia dispuesta al

* Poeta y ensayista (www.marianabernardez.com). Su libro más reciente es *Dolores Castro: Crecer entre ruinas,* 2015, Toluca y México, CEAPE/FOEM, Ediciones Del Lirio y UAM.

tajo de la voz, pero ahí, en el ámbito del sueño, no hay sílaba de escarnio, no hay *la desolación de la quimera,*[1] aunque tal vez sí el *seguro azar*[2] para cumplirse en promesa: *jardín de las delicias* que habrá ya expulsado a sus *heraldos negros*.[3]

Quién pudiera leerse en los versos, quién pudiera olvidar la rabia impensable de la indolencia, y clamar *esta boca sí es mía, esta mi mano y esta su grafía con la que he escrito mi nombre y mi suerte*, pero el miedo acobarda el decir; aunque en el sueño, en esa miríada de brillo, sí se atreva la voz y se exclame porque no hay verdugo en acecho sino habla libertaria de la condición primaria de la muerte, porque nunca se sabe si se quisiera o no morir del todo, y poco se sabe de su aire, de su soplo y de su silbo.

Avistamiento.

Abrojo en la escarpada del páramo, del lugar sin sombra, el in-vacío al que se quisiera no entrar y al que se adentra el respiro porque vencido está por resistir, y ahí, por no haber dónde la mirada detener su tránsito, encuentra el solaz y acepta la torpeza de tanto batallar inútil. No hay cabida ni para el balbucir.

Blanco.

Chispa.

Fulgor.

A lo lejos, el tintineo, la llamada que exige despertar: caer de nueva cuenta: incorporarse, sentir el cuerpo del otro al lado del propio, el calor que une, la luz filtrándose por la ventana en vendimia del amanecer, y el rumor del día asomando en el caudal que se escucha pero no se toca.

Levantar, hacer el día, volver a ponerse el cuerpo, cargar la piedra, el matojo…, y mirarse los dedos y maravillarse del don de la mano que conserva entre sus pliegues una gota del desierto.

[1] Título de la obra de Luis Cernuda, "La desolación de la quimera", en *La realidad y el deseo,* 1975, México, FCE.

[2] Pedro Salinas, "Seguro azar", en *Poesías completas,* 2003, Madrid, Alianza.

[3] César Vallejo, "Los heraldos negros", en *Poesías completas,* 1971, México, Juan Pablos Editor.

Zygmunt Bauman, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, 2014, Barcelona, Paidós, trad. de Alicia Capel Tatjer, 108 pp.

Recepción: 13 de enero de 2016.
Aprobación: 3 de mayo de 2016.

Esta publicación reciente de Bauman, ya ampliamente conocido por la lucidez y agudeza de sus observaciones sociales, tiene un título que hace claro desde el principio el objeto de su investigación. A obras anteriores, en las que analiza las características del "mundo líquido", que se manifiesta en fenómenos tan diversos como el amor o el tiempo líquidos, siguieron análisis relativos al modo como el Estado propio de la modernidad, al haber renunciado al objetivo de construir "una sociedad de bienestar", ha abandonado a sus integrantes a la tarea de remediar sus necesidades con sus solas fuerzas. Al mismo tiempo, ha dejado de caracterizarse por ser una economía de producción, en la que numerosas actividades encontraban una justificación, para transformarse en una economía de consumo, que somete a los seres humanos a la búsqueda y adquisición de nuevos productos que se renuevan sin cesar y hacen aparecer un espejismo de felicidad que se mantiene solo hasta "nuevo aviso".

Con ello, el Estado ha perdido su legitimidad tradicional —la satisfacción de las necesidades individuales— y ha tenido que encontrar una nueva razón para su legitimación en la propuesta de brindar protección frente a realidades que representan un peligro para los individuos. Ello lo ha llevado a descubrir nuevas amenazas, causas de miedo e inseguridad. Las ha encontrado con relativa facilidad ante todo en aquellos sujetos que, por razones diversas, no se han incorporado a la economía de consumo y que, por su aparición fantasmagórica en los medios urbanos, hacen aparecer las ciudades como lugares atemorizantes, erizados de peligros. En estas condiciones, los privilegiados se refugian en fraccionamientos cerrados y muy protegidos, en

los cuales se sienten a salvo, pero que, paradójicamente, no hacen sino aumentar el temor a "los extranjeros". Se vive en un clima de "confianza y temor en la ciudad".

La economía de consumo propia de la posmodernidad se caracteriza por generar cantidades ingentes de "vidas desperdiciadas", "descartables", cada vez más incapaces de incorporarse a la sociedad. Esta economía liberal de consumo trata de justificarse predicando sin cesar que "la riqueza de unos pocos nos beneficia a todos". Es la razón, dicen, por la cual aquellos pocos que poseen grandes riquezas deben pagar pocos impuestos, si acaso. Su situación privilegiada —continúan diciendo— debe ser considerada como consecuencia de una ley natural (clara aplicación del darwinismo social). A ellos se les debe gran reconocimiento, y así lo solicitan, a causa de las inversiones que realizan y que producen nuevos y numerosos empleos, etcétera.

Este es el punto que debate brillantemente Bauman, quien inicia su obra presentando las diversas justificaciones para la acumulación de esas grandes riquezas en manos de unos pocos. Una de las principales es que "la persecución del beneficio individual también proporciona el mejor mecanismo para la persecución del bien común" (p. 13), cuando lo que se ha visto en los últimos años es que la acumulación de riquezas en pocas manos ha venido acompañada de cada vez más desigualdades en la renta, por lo cual se puede afirmar que "la riqueza acumulada por las clases más ricas no se ha 'filtrado' en absoluto hacia abajo ni nos ha hecho más ricos al resto, ni nos ha hecho sentir más seguros y optimistas respecto a nuestro futuro y el de nuestros hijos, ni tampoco nos ha hecho más felices" (p. 15).

El autor presenta cifras impresionantes que ponen de relieve las enormes desigualdades que existen en el mundo de hoy y que lo llevan a concluir que "en casi todas partes del mundo la desigualdad está creciendo rápidamente, y esto significa que los ricos y especialmente los muy ricos, son cada vez más ricos, mientras que los pobres, y especialmente los muy pobres, son cada vez más pobres" (p. 22).

El modelo económico que ha prevalecido en los últimos años, el modelo liberal que alcanza niveles radicales, solo ha servido para destruir el tejido social al polarizar de manera extrema la riqueza. Lo han demostrado y analizado diferentes autores, que son pasados a revista por nuestro autor.

La obra es interesante porque además de exponer el problema, examina las razones que han servido para justificar esa realidad. Se trata de determinadas presunciones en las que se basan numerosas decisiones y discursos

que se hacen en voz alta, presunciones sobre las cuales casi nunca se reflexiona. Así, por ejemplo, la convicción de que la persona, al buscar su propio beneficio, también beneficia a la "comunidad en su conjunto", o que al actuar de forma egoísta se beneficia a los demás, que el elitismo es eficiente o que la exclusión es normal y necesaria para la buena salud de la sociedad, que la codicia es buena para mejorar la vida y que es inevitable la desesperación que produce.

Bauman se refiere a algunos de esos presupuestos que sostienen al modelo económico vigente. Así, por ejemplo, la idea de que "el crecimiento económico es la única manera para superar los problemas de la existencia humana", que el crecimiento económico continuo es el camino más eficaz para lograr la felicidad, que la desigualdad entre los seres humanos es natural o que la competitividad es la condición necesaria para lograr la justicia social (p. 45). Mas afirmar esto, que significa considerar que el crecimiento económico es la clave de la felicidad y del equilibrio social, no significa que "esta convicción sea innata ni en modo alguno consubstancial a los humanos" (p. 47). Considerar que el bienestar de la humanidad es obra "de la mano invisible del mercado", es ignorar ingenuamente de quién es esa mano y hacia dónde encamina sus movimientos.

La apuesta por la vía del solo crecimiento económico y de la desregulación del mercado olvida que un incremento de la riqueza total va acompañado siempre de una profundización en la desigualdad social (p. 53). Prueba de ello es que más del 90% del crecimiento del producto nacional de Estados Unidos desde la crisis de 2007 benefició al 1% más rico de su población. Por eso, el sistema busca a toda costa asegurar los privilegios de los pocos (aunque el 1% esté compuesto por muchos) y no el beneficio de la sociedad. El problema, y este es el punto central, está representado no por la producción de la riqueza, sino por su distribución.

Este deseo de tener más, aunque sea a cambio de que los otros tengan cada vez menos, expresa la voluntad de que el mundo se pliegue a nuestros caprichos y de expulsar del mundo todo aquello que se interponga. De este modo, se ha generado este mundo de consumo dominado por los nuevos productos de la tecnología, que son los señuelos que nos atraen con la falsa promesa de proporcionarnos felicidad. Este mundo dominado por un consumo creciente y desenfrenado es un mundo narcisista, al que solo cabe oponer la realidad del auténtico amor. Pero "la última área que se ha abierto a la

explotación en el mercado de consumo no es la del amor, sino la del narcisismo" (p. 66).

En esta sociedad de consumo se cifra la felicidad en comprar las últimas novedades producidas por la tecnología, las que, al ser adquiridas, muy pronto revelan la falsedad de su promesa, pero advierten a la vez que el fruto deseado —la felicidad— se conseguirá tan pronto se entre en posesión del nuevo producto que ya se anuncia. Es la actualización del mito de Sísifo, prometer la satisfacción de una sed que, habiendo probado un sorbo de agua, se renueva más profundamente y sin cesar.

Como consecuencia de la acumulación de riquezas en manos de unos pocos, estalla periódicamente una ira creciente. Entre tanto, se impulsan las ansias de un consumo de productos siempre renovados. "Es famosa la afirmación de George Ritzer de que los supermercados son nuestros templos; y la lista de la compra, añadiría yo, son nuestros breviarios, mientras que nuestros paseos por los centros comerciales se han convertido en nuestras peregrinaciones. Comprar por impulso y deshacerse de las cosas que poseemos y que ya no son lo bastante atractivas para sustituirlas por otras más atractivas constituyen nuestras emociones más fuertes" (p. 74). Se generaliza la idea de que no consumir es perder el gozo de la vida, es perder toda dignidad, es perder el sentido de la existencia.

Bauman se refiere igualmente a diversos movimientos sociales que procuran evitar la orgía consumista en la que vivimos y que tratan de hacer patente la falacia que engendra. Una de tales falacias, como dijimos, es la "naturalidad" de la desigualdad social, que nos hace creer que las capacidades humanas están distribuidas entre los seres humanos de manera desigual y que los pocos que tienen muchos bienes económicos poseen más habilidades y por ello deben ser financiados y recompensados.

Otra falacia es que la competitividad es la clave de la justicia. Aquí el análisis de Bauman se eleva a consideraciones filosóficas que recuerdan, por ejemplo, las denuncias realizadas por Martin Heidegger sobre las consecuencias nefastas que trae un mundo dominado por la técnica. El ser, en palabras de este filósofo, es olvidado por el hacer del hombre, por la actividad mediante la cual el ser humano se enfrenta a un mundo cada vez más "fabricado" o "hecho" por él. Esta posición filosófica es heredada de Kant, para quien los únicos "objetos" de nuestro conocimiento son aquellos que han recibido las formas *a priori* impresas por el sujeto cognoscente.

En este punto, las observaciones de nuestro autor son por demás agudas y muy interesantes: el positivismo de los últimos siglos, refinado por las posturas filosóficas idealistas trascendentales y absolutas, nos ha acostumbrado a vivir en un mundo cuya realidad y sentido son obra del hacer humano. El ser ha sido olvidado y su lugar ha sido reemplazado por el hacer del hombre. La realidad más profunda es olvidada, por lo que

> se puede concluir que las cosas, naturalmente pasivas, sumisas, mudas, están ahí (sea lo que sea "ahí") para servir a sujetos característicamente activos, inteligentes y con capacidad de decisión. Las cosas son "cosas" en la medida en que lo son. No son "cosas" debido a sus intrínsecas cualidades "cosificadas", sino en razón de la relación que han establecido con los sujetos. Y son los sujetos quienes establecen esta relación; son los sujetos los que conceden a sus objetos el estatuto de "cosas" —y los mantienen con este estatus, salvo si escapan. [p. 94]

Esta relación que el ser humano mantiene con los objetos se traspone en la actualidad a la convivencia con otros seres humanos. "Esta tendencia a desviar y transferir de manera ilegítima este esquema, desafiando con ello la lógica y la moral, se ha generalizado, sin embargo, a nuestra sociedad de consumidores, líquida e individualizada, y continúa mostrando signos de fuerza" (p. 96).

En esta sociedad consumista, "el otro" es convertido en un puro medio para ser "consumido", para satisfacer el propio deseo… y cuando es usado, es simplemente desechado, fenómeno que aumenta cada vez más.

Las relaciones humanas se han convertido en fenómenos descartables, propio de una sociedad líquida, y pronto pasan al trasto de los objetos usados y que han perdido interés. "Esa fragilidad y revocabilidad de los vínculos humanos se convierte a su vez en una fuente permanente de miedo a la exclusión, al abandono y a la soledad, que amenaza a tantos de nosotros en la actualidad y causan tanta ansiedad espiritual e infelicidad" (p. 98).

En estas páginas se muestra un Bauman que no solo describe, sino que también descubre las raíces filosóficas más profundas de las relaciones humanas líquidas que caracteriza la sociedad de nuestros días. Pero va más allá y señala, además, el remedio que le parece adecuado para solucionar esta situación: que se recupere "una relación verdadera y plena" caracterizada por un encuentro genuino y una cooperación entre agentes autónomos y con impulso propio, en la que los protagonistas "no pueden tener una soberanía indi-

visible sobre la situación ni el dominio íntegro de su desarrollo" (p 99). Un mundo que posibilite la cooperación y la solidaridad, en el cual el otro no es un objeto para consumir sino una persona con la cual relacionarse y con la cual poder proyectar objetivos comunes, en donde sea posible "la cooperación desinteresada y la pura amistad" (p. 101). En ese mundo se va más allá del anhelo de dominio y se abre la posibilidad del amor, sabiendo que "el amor de un ser humano por otro ser humano significa compromiso, aceptar los riesgos, estar dispuesto a sacrificarse: significa elegir una vía incierta y sin referencias, difícil e irregular, esperando (y queriendo) compartir su vida con otra persona" (p. 64).

Este pequeño libro es un magnífico ejemplo del mejor Bauman.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO
Departamento Académico de Estudios Generales,
ITAM

Alejandro Rosas y Ainhoa Suárez Gómez, *Don Julio, el carismático fundador de Cementos Anáhuac*, 2016, México, Documentación y Estudios de Mujeres, A.C., 147 pp.

Recepción: 16 de mayo de 2016.
Aprobación: 10 de agosto de 2016.

Don Julio, el carismático fundador de Cementos Anáhuac es la inusual biografía de un empresario mexicano. Es inusual por dos razones. No se escribe de la vida de personas de ese sector social y menos aún como una novela, con prosa fácil y fluida que muestra a través de sus párrafos una investigación seria.

La obra consta de 134 páginas de texto, seis de referencias a la investigación hecha tanto en México como en España; dos páginas de agradecimientos que más bien son una especie de bitácora de la investigación; un índice onomástico de cinco páginas; un árbol genealógico que interconecta a las familias Serrano Piedecasas, Segovia Canales y sus descendientes, Serrano Segovia; y finalmente, una línea del tiempo de 1902 a 1972, que enmarca la vida de Julio Serrano Piedecasas en el contexto nacional e internacional.

El libro comienza con un prólogo en el que Amparo Espinosa Rugarcía, directora del sello editorial y nuera del biografiado, reflexiona: "Todas las vidas humanas merecen ser contadas; más bien, todas deberían ser contadas para no quedar en el olvido, es injusto que sea esto último lo que prevalece. No hay existencia anodina o insignificante" (p. 7).

Luego sintetiza la vida de su suegro, " sobreviviente de una temprana orfandad de madre y ausencia de padre, fue un aventurero entusiasta, emigrante valiente, seductor irredento, constructor autodidacta de plantas cementeras, dueño de una asombrosa imaginación, padre estricto y enorme paraguas familiar, amigo entrañable, emprendedor intuitivo e incansable, apasionado amante de la vida, optimista hasta el final" (p. 7).

Efectivamente, Serrano Piedecasas y sus hermanos perdieron a su madre Amalia cuando él tenía cuatro años de edad y al padre cuando decidió dejarlos en manos de su suegro, José Piedecasas Aldemín, y de sus tías Aurora y Soledad, hermanas de la fallecida.

Como suele suceder con muchos empresarios de su época, a Serrano Piedecasas no le llamó la atención la escuela. A los diez años la abandonó para trabajar con un tío abuelo, quien le inculcó el orden y la disciplina en su peletería y fue su maestro y cómplice, su figura paterna. A la muerte del tío, desempeñó diferentes oficios, como pegar propaganda y anuncios publicitarios en las calles.

Sin abordar directamente el tema como tal, el libro es un testimonio de la migración española a México en la década de 1920. Julio salió de España en enero de 1922, a la edad de 19 años, a bordo del vapor de correo *Reina María Cristina,* uno de los pocos que llegaba a un México que acababa de salir de una revolución. Su viaje fue accidentado, porque al enfrentarse con una tormenta en alta mar el barco se quedó sin chimenea y llegó a su destino con un retraso considerable. Cuando finalmente se reencontró con su padre, fue clara su incompatibilidad de caracteres, así que prefirió dejar la casa paterna e ir a trabajar con su tío Ramón Piedecasas Arzac, miembro de un grupo de emigrados vascos y administrador cuidadoso de la fortuna familiar de su esposa y de su cuñada, que acrecentó considerablemente.

A partir de la vida de los protagonistas, los autores hacen una cuidadosa descripción de los conflictos con los agraristas, uno de los cuales estuvo a punto de cobrar la vida del joven Serrano y su tío; del asesinato a manos de un campesino borracho del padre de Ángela Segovia, la que años después fue su esposa, y de un acontecer cotidiano en la ciudad de México de esa década de 1920, mucho más tranquilo que en el campo.

Los autores hacen evidente que la relación de Julio Serrano Piedecasas con las mujeres fue complicada desde su primera juventud en España. En México, antes de casarse con Ángela Segovia, la madre de sus hijos, se casó por lo civil con su amante, para divorciarse y darle así una imagen social más aceptable que la de una amasia abandonada. Finalmente, tras varios problemas y años después de lo planeado, logró casarse con la señorita Segovia.

Ángela y Julio se fueron a vivir a Mixcoac. El negocio de administrador y vendedor de bienes raíces le permitió a Julio comprar primero una fábrica pequeña de aislantes, llamada Estrella, en Coyoacán, con la que en 1937 se volvió proveedor de la recién surgida Comisión Federal de Electricidad (CFE). Eso lo llevó a establecer relaciones con altos funcionarios del gobierno y a

seguir el consejo de Manuel Moreno Torres, director de la CFE: entrar al negocio de cemento, pues opinaba que tenía grandes posibilidades de expansión ya que, entre otras cosas, era indispensable para fabricar los postes que sostenían los cables con que se electrificaba el país.

Así, en 1938, "con la ayuda de su tío Ramón y usando la mayor parte de sus ahorros, fundó en el mismo terreno en el que había levantado la fábrica de aislantes, una nueva compañía: Cementos Estrella" (p. 69). La dotó de maquinaria estadounidense de segunda mano, pues en México no había y nueva le resultaba impagable. Compraba el clínker,[1] su materia prima más importante, a Cementos Tolteca.

Julio Serrano Piedecasas y su esposa, Ángela Segovia de Serrano, tuvieron cuatro hijos: Teresa, Julio, José y Ramón. Eran aún muy jóvenes cuando, el 23 de agosto de 1951, ella falleció inesperadamente. Ayudado por la nana Manuela Trejo Zamudio, Manuelita, sacó adelante a la familia. Hoy Ángela yace en la capilla de los señores Serrano Segovia.

Julio Serrano pasaba los fines de semana con sus hijos, de quienes supo ser buen compañero y al mismo tiempo proporcionarles una rigurosa educación, incluida una estricta formación laboral.

Tras doce años de viudez, con sus hijos ya en edad adulta, el 23 de mayo de 1963 Julio Serrano Piedecasas contrajo matrimonio con Martha Riveroll Romay. Él tenía 59 años y ella 45. Lo acompañó hasta sus últimos días. Las tertulias dominicales que organizaban en su casa eran la delicia de sus amigos. Julio fue siempre un gran conversador, hombre sencillo y desenfadado, muy observador. Entre sus amigos y familiares parecía más un bohemio que un empresario.

Con sus trabajadores fue siempre respetuoso y empático. En los terrenos de Cementos Anáhuac fundó para sus hijos una escuela que lleva el nombre de Ángela Segovia de Serrano y que hasta la fecha administran los salesianos. Con más de dos mil alumnos, ofrece de primaria a preparatoria.[2]

En 1945, al terminar la Segunda Guerra Mundial, el gran crecimiento urbano de México incrementó la demanda de cemento. En 1906 se inauguró Cementos Hidalgo, de Nuevo León, la primera fábrica de cemento del

[1] La materia prima principal del cemento es el clínker Portland. Su nombre proviene del color gris característico, similar al color de la piedra propia de la región de Portland, cerca de Londres. Se forma a partir de la calcinación de caliza y arcilla a temperaturas que oscilan entre los 1350 y 1450ºC. *Construmática*, Metaportal de Arquitectura, Ingeniería y Construcción, en <http://www.construmatica.com/construpedia/Clinker>.

[2] Colegio Salesiano Ángela Segovia de Serrano, en <http://cass.edu.mx>.

país. Con el andar del tiempo surgieron Cementos Tolteca, de capital inglés, y Cementos Apasco, de capital suizo. A mediados del siglo XX a esas empresas se habían agregado, en diversas partes del territorio: Cementos Mexicanos (CEMEX), surgida de la antigua Cementos Hidalgo, que dominaba en el noreste del país; "Cementos Guadalajara en el Bajío; Grupo Tolteca en el centro; la San Luis Mining Company en el Pacífico; Cementos Cruz Azul en el centro y sur, y Cementos Anáhuac, propiedad de Julio Serrano, en la Ciudad de México y zona conurbada" (p. 76).

Cementos Anáhuac fue capitalizada por Serrano y por su tío Ramón Piedecasas, lo que la hizo 100% mexicana. Decidieron instalarla en un terreno en el que se pudiera extraer la piedra caliza, para ser autosuficientes de clínker, en una zona que estuviera cerca de la Ciudad de México y que tuviera la infraestructura necesaria para trasportar el producto a los estados vecinos. Lo encontraron en San Pedro Barrientos, en el municipio de Tlalnepantla, estado de México. Así, el 30 de junio de 1943 colocaron la primera piedra de la planta, la undécima del país.

La construcción de la planta de Barrientos duró dos años y se financió con la venta de terrenos vecinos que, con visión a futuro, había comprado Serrano a dos centavos el metro cuadrado. Así, los magueyales de la carretera México-Cuautitlán pronto dieron paso a fábricas como Asbestos de México, Industria Eléctrica de México (IEM) y Reynolds Aluminio.

Finalmente, el 15 de febrero de 1945 salió el primer saco de cemento de Anáhuac. La planta tenía un horno con capacidad de producción de 30 000 toneladas anuales, más o menos 80 toneladas diarias. Esa producción no la alcanzaba entonces ninguna otra cementera en México.

En la década de 1950 Serrano Piedecasas constituyó, a partir de un grupo formado por industriales, la Asociación de Industriales del Estado de México, que presidió. La asociación estaba formada por unas 40 empresas, muchas de las cuales detonaron la etapa histórica conocida como milagro mexicano: Aceros Ecatepec, Aceros Nacionales, Asbestos de México, Campos Hermanos, Cartonera Nacional, Fábricas de Papel San Rafael, Fibro Tambor, Fundidora de Aceros Tepeyac, IEM, Papelera Nacional, Pinturas Pittsburgh, Ray-O-Vac, Refractarios A. P. Green y otras. Al terminar la gestión de Serrano, la asociación tenía cerca de 300 industrias afiliadas. En un año incorporó 260 empresas a la institución.

De 1946 a 1952, el país creció aceleradamente y para ello se impulsó la construcción de carreteras, presas e infraestructura urbana, lo que significó

un gran consumo de cemento. Cementos Anáhuac modernizó su planta con hornos de vanguardia tecnológica, un sistema de calcinación único en el país y herramientas muy modernas, entre otras cosas. En algunos casos no se lograba que produjeran todo lo esperado, pues el entorno tecnológico era insuficiente. El acercamiento de la cementera a la banca le permitió conseguir los créditos que necesitaba para continuar su crecimiento.

Hacia 1957 el empresario hizo algunas inversiones en España y, al cabo, decidió que lo que más le convenía era montar una pequeña cementera en la Gran Canaria. El sueño de tener cementeras en Europa y América llevó a otro que también se concretó: tener una naviera que las comunicara.

Para Julio Serrano Piedecasas era inexplicable que México tuviera más de 2000 kilómetros de litoral y careciera de una naviera. Cuando la demanda de cemento disminuyó en un periodo de austeridad del gobierno de Adolfo Ruiz Cortines, como era incosteable parar los hornos de Cementos Anáhuac, Serrano decidió incursionar en el mercado estadounidense. La única forma de llevar los excedentes de cemento era por barco.

Compró al gobierno mexicano una vieja nave, Coahuila, construida en 1916. La mandó arreglar a Nueva Orleans y con el nombre de Anáhuac comenzó operaciones en junio de 1955. En menos de un año recuperó los gastos y tenía ganancias equivalentes a ocho veces la inversión. Sin embargo, los negocios no siempre son posibles, así que en alguna ocasión tuvo que usar su barco para transportar granos a Cuba, en una mala coyuntura, y el gobierno de Fulgencio Batista no pagó lo acordado.

El revés no lo desanimó. El 18 de septiembre de 1958 constituyó, con algunos socios, Transportación Marítima Mexicana (TMM). Adquirió el Anáhuac, propiedad de la cementera, y luego el Xalapa y el Constitución. Con ellos abrió una línea por el Golfo de México y otra por el litoral del Pacífico. El Constitución llegaba hasta el canal de Panamá. Hacia 1960 adquirió la Mexican Line, propiedad de Brovic, el gran armador noruego. Daba servicio de Nueva York a Veracruz, Coatzacoalcos y Progreso, con una línea, y con otra iba de Nueva Orleans a las mismas ciudades mexicanas. La compra mejoró su posición. En 1962 el gobierno de Adolfo López Mateos se convirtió en socio, con el 30% de la empresa.

En 1967 inauguró su nueva planta, Cementos Anáhuac del Golfo, en Estación Las Palmas, en el municipio de Tamuín, San Luis Potosí, muy cerca de los límites de Tamaulipas y Veracruz. La ubicación era estratégica: un lugar donde era fácil conseguir materia prima, con precios de operación bajos y

con infraestructura para enviar cemento a puertos nacionales y a Estados Unidos. Sin embargo, la coyuntura era difícil y la competencia de CEMEX implacable.

Ese mismo año se descubrió que Serrano tenía un cáncer incrustado en la aorta. Se sometió a operaciones y tratamientos durante cuatro largos años. Su casa de Cuernavaca fue su refugio durante largas temporadas y viajó a España para despedirse. Falleció el 28 de octubre de 1972 en su casa de Mixcoac, dos meses después de cumplir 70 años.

Cuando eso sucedió Cementos Anáhuac estaba prácticamente en la quiebra. Su hijo Julio Serrano Segovia negoció con la estadounidense General Portland Company una posible sociedad que resultaba favorable para ambas partes. Ultimados los detalles y a punto de consumarse, el presidente Luis Echeverría prohibió la operación. Eso significaba el fin de las empresas, pero Amparo Espinosa Rugarcía fue a ver a Hugo B. Margáin, secretario de Hacienda, y le explicó la situación. Margáin sugirió que la sociedad se hiciera con Somex, lo que fue visto con buenos ojos por el director general de la institución, Julio Sánchez Vargas y el presidente Echeverría.

Bajo la dirección de Julio Serrano Segovia y con su nuevo socio, la empresa tuvo capital, se consolidó y creció la siguiente década. La administración dejó de ser intuitiva para volverse analítica y disciplinada. La sinergia entre las cementeras y TMM les daba una ventaja frente a la competencia. En la década de 1980 los hermanos de Julio consideraron que era tiempo de renovar la empresa y este dejó la dirección general. Con el 23% del mercado. Cementos Anáhuac era muy apetitosa para la competencia. La familia Serrano Segovia analizó opciones y decidió que mejor era vender Anáhuac a CEMEX, lo que puso punto final a esta historia.

LUZ MARÍA SILVA
Departamento Académico de Estudios Generales,
ITAM

Ricardo Raphael, *El mirreynato. La otra desigualdad*, 2014, México, Planeta, 247 pp.

Recepción: 16 de mayo de 2016.
Aprobación: 10 de agosto de 2016.

La tesis central del autor es la siguiente: México es un "mirreynato" compuesto por un grupo reducido de "mirreyes" y el resto de la sociedad, que desea ser como ellos: "El mirreynato es obra de todos". El mirrey pertenece a la clase social alta y piensa que es así por orden natural o divino. Utiliza su riqueza económica como el principal marcador de clase. No quiere pasar inadvertido, sino que ostenta su posición social tan pronto puede. Le asigna un valor positivo a la arrogancia. El dinero le da inmunidad. Tiene un círculo de choferes, guaruras, niñeras y enfermeras a su servicio, además de un amplio grupo de lambiscones. El mirrey desprecia la cultura del esfuerzo y el mérito, ya que heredó su fortuna. No va a la escuela para adquirir conocimientos, sino conocidos. Su identidad como mexicano es ambivalente: apoya a la selección de futbol vestido con un sombrero de charro y la cara pintada con los colores patrios; pero prefiere lo europeo, la piel blanca, la civilización y el inglés.

Estos atributos, de acuerdo con Raphael, no son exclusivos del mirrey. Son un espejo de cómo somos los mexicanos. En los ricos estos síntomas se hacen más notorios y los demás abrigan un interés malsano por ocupar su lugar. Nos recuerda el autor que siempre han existido. Antes se les llamaba "fresas", "juniors" o "pirruris". Sin embargo, estos personajes no son mirreyes en un sentido: el junior de antaño no ostentaba públicamente el poderío de su familia, pues lo avergonzaba. En cambio, al mirrey contemporáneo le tiene sin cuidado la ostentación pública. De la misma manera, la prepotencia siempre ha existido, pero hoy se hace más notoria. El mirrey actual ostenta su dinero, su atuendo a la moda, sus automóviles, yates y aviones, sus casas en México y el extranjero, así como sus viajes a lugares exóticos o caros y sus mujeres,

a las que denomina ofensivamente "lobukis". Son dueños de la justicia y por ello gozan de impunidad. Se valen de la corrupción para acrecentar su poder económico y político. Adquieren obras públicas; consiguen el uso de suelo, permisos y licencias. Los mirreyes políticos garantizan su permanencia, o la de los suyos, por medio de la compra del voto.

Para Raphael, el problema de la corrupción no es cultural, sino que se debe a la debilidad de las instituciones. La corrupción genera desigualdad, en virtud de que los más pudientes obtienen la mejor tajada del pastel. Para cerrar el paso a los demás, los mirreyes usan la discriminación como escudo. El que no es como ellos es "naco", "indio", "mujer" o "prole". Este fenómeno, de acuerdo con el autor, va más allá de lo económico. Si la persona no estuviera marcada socialmente como mujer, indígena, morena, naca, inculta, sin herencia, etc., su sueldo y su trabajo serían diferentes. Se forma un círculo vicioso: "La cuestión principal radica en que ser víctima de la discriminación antecede y determina la obtención de los ingresos; luego, el salario insuficiente fija la posición de la persona dentro de un estamento o clase social que, en revancha, vuelve a convertirse en argumento para la desigualdad" (p. 153).

México es un país muy desigual. La desigualdad económica se debe, de acuerdo con el autor, al escaso crecimiento de México en los últimos años. La intervención del Estado no ayuda, sino que más bien es el problema: no cobra impuestos, gasta mal el dinero público y transfiere recursos a quienes no lo necesitan. Esta desigualdad produce violencia en la sociedad. Genera resentimientos y la "rabia que legitima la agresión social". Los recursos que no se invierten en mejorar las condiciones de vida de los más favorecidos se utilizan en reprimir la insatisfacción.

Por si fuera poco, además de una profunda desigualdad, el país presenta una nula movilidad social. México no invierte lo suficiente en educación, y la que se imparte, está diseñada para asegurar la desigualdad y asimetría entre sus habitantes. No sirve para mejorar las oportunidades de empleo, para incrementar ingresos e impulsar la movilidad social. La evaluación PISA de la OCDE deja muy mal parado a nuestro país, principalmente en matemáticas.

Por todo esto, los mexicanos obstaculizan a los otros mexicanos. Nos tenemos miedo. Desconfiamos hasta de nosotros mismos. "Comunidad y convergencia podrían ser la solución, pero el régimen moral y político impuesto no ayuda a obtener ninguna de las dos cosas. Lo impiden el hambre sin límites

por ostentar, la impunidad, la corrupción, la discriminación, la desigualdad, el ascensor social descompuesto y la mala educación" (p. 227). Los defectos de los mirreyes no son exclusivos. "La gran mayoría los compartimos y por eso todos tenemos algo de mirreyes" (p. 227).

Concluye el autor que para derrocar al mirreynato "es necesario imponer vergüenza sobre los prepotentes, los burladores de la legalidad, los ladrones del recurso público, los custodios del cierre social, los que tienen secuestrado el aparato distributivo, los que descompusieron el ascensor social y los que han quitado a la educación su capacidad igualadora" (p. 228). Al igual que las escaleras, este cambio en los valores y la cultura debe proceder de arriba abajo.

El mérito de Ricardo Raphael es haber puesto en la agenda el tema de la desigualdad, la prepotencia y la discriminación. No obstante, me permito hacer algunas observaciones al libro.

El tema no es nuevo, como cabe imaginar. Desde Aristóteles se ha analizado el impacto de la polarización social. En años recientes, Guadalupe Loaeza publicó sus sátiras de las "niñas bien" en periódicos y en sus libros *Las niñas bien* (1985) y *Las reinas de Polanco* (1986). A diferencia de Loaeza, Ricardo Raphael no solo presenta anécdotas, sino que profundiza, reflexiona sobre el fenómeno y aporta datos valiosos.

Sin ambargo, debemos ir más allá de la sátira y no caer en el resentimiento. Por eso, estoy en desacuerdo con el autor cuando dice que todos queremos ser mirreyes. No dudo de que, probablemente, buena parte de los padres de los estudiantes del Miraflores o del Cumbres, a los que el autor entrevista en el libro, lo desean y fomentan en sus hijos este deseo. Pero pienso también que el resto de la población, es decir, la mayoría, ni siquiera se lo plantea.

Para aquellos que piensen que lo importante en el ser humano es el tener, no dudo de que el mirrey sea un buen modelo. Pero para quienes lo importante es el ser, el mirrey es la antítesis. El mirrey intenta suplir con el tener que le da el dinero y su poder la falta de su ser; no está interesado en cultivarse. Pero, ¿puede tener una vida en paz consigo mismo quien piensa que su mujer es un objeto más, que usa y desecha como a un automóvil que pasa de moda? ¿Es la vida de Luis Miguel un modelo por seguir? ¿No se sentirán profundamente vacíos los mirreyes?

Creo que el mirrey es un ser enfermo. Satisface sus necesidades básicas por medio de excentricidades y objetos suntuosos. No obstante, debemos preguntarnos si su forma de vida le permite cubrir adecuadamente las auténticas

necesidades humanas que planteaba Erich Fromm: amar, crear vida (no destruirla), unirse fraternalmente con un semejante, tener una identidad (¿son auténticos los mirreyes?), apreciar lo bello aparte de su valor monetario.

Por otro lado, el mirreynato no se resuelve con "imponer vergüenza sobre los prepotentes", ni con un cambio de valores y cultura de arriba abajo, como propone el autor. El mirreynato es un producto del modelo económico que se ha implantado en México desde la década de 1980. Este modelo ha generado una creciente desigualdad en el ingreso. Mientras que la riqueza de unos cuantos crece, el ingreso del resto de la población disminuye o, en el mejor de los casos, permanece igual. Algunas cifras al respecto: la riqueza (activos financieros y no financieros) ascendió en el año 2013 a 67.7 billones de pesos. Esta cantidad representa 4.9 veces el Ingreso Nacional (13.8 billones de pesos).[1] La riqueza media por hogar en el país es de 2.3 millones de pesos. Según el Credit Suisse, en México el coeficiente de Gini de la riqueza es de 78. Para explicar este estadístico utilizaré una analogía. Una población en la que el 78% de los hogares no tuviera riqueza y el 22% restante se repartiera toda la riqueza del país en proporciones iguales, tendría un coeficiente de Gini igual a 78.[2]

Cuando Alexander von Humboldt visitó nuestro país a principios del siglo XIX, encontró que el conde de la Valenciana, dueño de la mina La Valenciana de Guanajuato, tenía un ingreso que fluctuaba entre 700 y 1200 veces el jornal medio del trabajador de su mina.[3] En México, en el año 2010, el director general de un banco ganó 2100 veces el sueldo de un cajero. La desigualdad es entre 1.8 y 3 veces mayor de la que encontró Humboldt.

Se afirma y repite que el problema tiene su origen en que el país no crece. Sin embargo, el Producto Interno Bruto creció, en términos reales, 2.6% promedio anual entre 2003 y 2013, lo que implica que, de seguir a este ritmo, la economía se duplica cada 27 años. En los últimos años la riqueza ha crecido a un ritmo promedio anual, en términos reales, de 9.1%. Si sigue creciendo a este ritmo duplicará su monto cada 8 años. De hecho, casi se duplicó; ya que de 35.2 billones llegó a 67.7 billones en 2013 en pesos de 2013.[4] Como se aprecia, el problema no es la falta de crecimiento, sino la mala repartición

[1] Carlos McCadden y Miguel del Castillo, *La clase media en México,* 2015, México, Senado de la República, LXIII Legislatura, pp. 20-22.

[2] Credit Suisse, *Global Wealth Databook 2013*, Zurich, Credit Suisse Research Institute, p. 100.

[3] Alexander de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 2011, México, Porrúa, pp. 83-85.

[4] Carlos McCadden y Miguel del Castillo, *op. cit.*, pp. 20-22.

del ingreso generado. Esta polarización hace que, por un lado, tengamos a una reducida proporción de mirreyes, cuyo ingreso y riqueza les permite el estilo de vida que describe Ricardo Raphael en su libro y, por el otro, tenemos a la inmensa población de pobres que las políticas económicas han generado.

No solo somos un país desigual; además, año con año esta desigualdad económica se incrementa. Por ello, si bien es cierto que siempre ha habido mirreyes, la desproporción en la distribución de la riqueza ha incrementado su número y sus actos de ostentación.

La discriminación no es un escudo. En este caso, como en la educación, me parece que hemos puesto "el carro adelante de los bueyes". La discriminación no determina el monto de los ingresos. Al contrario, es el bajo ingreso de las personas lo que las hace objeto de discriminación. Dudo mucho de que si se terminara con la discriminación, lo cual es sumamente deseable, se resolvería el problema de inequidad del país.

Con la educación sucede lo mismo. Es un lugar común decir que si mejoramos la educación de nuestra población, mejorará su ingreso. Esto podría ser cierto si tuviéramos un modelo económico distinto, pero con el actual es falso. El modelo ha basado su estrategia en ofrecer al mundo empleados baratos. Dudo mucho que el ingreso de la trabajadora de una maquiladora aumentara si tuviera estudios en ingeniería de operaciones. Lo probable es que no la contrataran por estar sobrecapacitada. Si todos nuestros jóvenes obtuvieran una licenciatura en una universidad de prestigio, ¿el país tendría empleo para todos? ¿Aceptarían trabajar en un restaurante de comida rápida? Algo de esto es lo que le ha pasado a España con la crisis.

En síntesis, la creciente polarización de nuestro país no es producto de la cultura ni de la falta de valores, más allá de que debemos imponer un sentido moral a nuestras acciones. Por el contrario, su causa se encuentra en las políticas económicas que el gobierno ha impulsado en beneficio de unos cuantos. La desigualdad económica produce malestar. En algunos, los menos, resentimiento y agresión; en la mayoría, el deseo de actuar como ciudadanos y movilizarse para cambiar al país y fortalecer sus instituciones. El movimiento estudiantil de los años recientes lo atestigua.

La violencia no la provocan los resentidos con el mirreynato. ¿No están detrás de la violencia los padres de los mirreyes y directamente algunos mirreyes que no quieren que cambie nada? Como ha denunciado Herbert Radkle, miembro honorario del Consejo de Amnistía Internacional de Alemania, "la tortura es la reacción furiosa de los de arriba ante la desesperada

voluntad de cambio político-social de los de abajo".[5] Por ello, como afirma Ricardo Raphael, se emplean cada vez más recursos para reprimir la insatisfacción. La protesta social se ha criminalizado.

México se encuentra ante una paradoja. Algunos piensan que si tuviéramos un gobierno democrático, instituciones fuertes, un sistema jurídico imparcial, un organismo electoral que no permitiera la compra de votos y un buen sistema educativo, buena parte de nuestros problemas se solucionarían. ¡Saldríamos poco a poco del mirreynato! Otros se preguntan si en un país con estas características se hubieran aprobado las reformas estructurales de los últimos treinta años. ¿No es acaso el gobierno corrupto e ineficaz, con su mirreynato, una condición para llevar a cabo un proyecto de nación decidido por unos cuantos, para beneficio de unos cuantos, que agrede y no satisface a la mayoría?

MIGUEL DEL CASTILLO NEGRETE ROVIRA
Departamento Académico de Estudios Generales,
ITAM

[5] Herbert Radtke, "La tortura, instrumento ilegal del poder", *Concilium*, 1978, Madrid, Ediciones Cristiandad, año XIV, núm. 140, pp. 647-661.