

©ITAM Derechos Reservados.

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

121

VERANO 2017

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, Ciudad de México
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.

ÍNDICE

TEXTOS

UN FOLLETO OLVIDADO DE FRANCISCO DE PAULA DE ARRANGOIZ <i>Raúl Figueroa Esquer</i>	7
--	---

LA TEORÍA DEL JUICIO MORAL EN DAVID HUME: UN MOVIMIENTO EN TRES TIEMPOS <i>Alejandro Ordieres</i>	39
--	----

REDESCUBRIMIENTO Y ASIMILACIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA EN TOMÁS DE AQUINO <i>Rubén Betancourt</i>	55
--	----

SECCIÓN ESPECIAL

RECTITUD Y VERDAD EN LA VIDA MORAL <i>Georges Cottier</i>	77
--	----

DIÁLOGO DE POETAS <i>Mauricio Beuchot</i>	99
--	----

CREACIÓN <i>Javier Martínez Villarroya</i>	109
---	-----

NOTAS

RETÓRICA CLÁSICA E INTERACTIVIDAD. LA SUPERACIÓN DE LA TECNOLOGÍA <i>Eduardo Fernández</i>	113
<i>IN NATURA VERITAS</i> : EL SISMO DE 1985 Y LA FUNDACIÓN PARA EL APOYO DE LA COMUNIDAD <i>Andrea Mutolo</i>	127
LA <i>POÉTICA</i> DE ARISTÓTELES Y LA RELECTURA DE JOHN HENRY NEWMAN <i>Rosario Athié</i>	143

RESEÑAS

PABLO LAZO, <i>Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política</i> , Fernando J. Villalovs Mariscal	153
PAUL GARNER, <i>Porfirio Díaz. Entre el mito y la historia</i> , Víctor A. Villavicencio Navarro	159
CIPRIANO SÁNCHEZ GARCÍA, <i>Construcción de comunidad en tiempos posmodernos</i> , <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	163

UN FOLLETO OLVIDADO DE FRANCISCO DE PAULA DE ARRANGOIZ

*Raúl Figueroa Esquer**

RESUMEN: El editor realiza unas notas biográficas de Francisco de Arrangoiz, autor de un folleto poco conocido, editado en francés con el título *La chute de l'empire du Mexique, par un mexicain*, en el que Arrangoiz ataca desde su perspectiva conservadora al Imperio de Maximiliano por su política liberal y defiende al clero mexicano y al Estado pontificio. Se presenta al final el folleto traducido al español.



A FORGOTTEN BROCHURE OF FRANCISCO DE PAULA DE ARRANGOIZ

ABSTRACT: The editor produces biographical notes about Francisco de Arrangoiz, who wrote a little known brochure published in French entitled *La chute de l'empire du Mexique par un mexicain*, in which Arrangoiz, from his conservative perspective, attacks the Maximilian empire for its liberal policy and defends the Mexican clergy and the Pontifical State. The brochure, translated into Spanish, is presented at the end of the text.

PALABRAS CLAVE: Segundo Imperio Mexicano, conservadores, intervencionistas mexicanos, monarquismo en México, relaciones Iglesia-Estado.

KEY WORDS: Second Mexican Empire, conservatives, Mexican interventionists, monarchism in Mexico, Church-State relations.

RECEPCIÓN: 6 de octubre de 2016.

APROBACIÓN: 13 de febrero de 2017.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

UN FOLLETO OLVIDADO DE FRANCISCO DE PAULA DE ARRANGOIZ

Introducción

Francisco de Paula de Arrangoiz y Berzábal nació en el puerto de Veracruz el 2 de abril de 1811.¹ Su obra historiográfica ha sido extensamente analizada por diversos especialistas.²

Arrangoiz parece destinado desde temprana edad a formar parte de los grupos conservadores de México, ya que pertenecía al estrato acomodado de la sociedad colonial. Descendía de militares tanto por

¹ Archivo de la Catedral de Nuestra Señora de la Asunción de la ciudad de Veracruz. Expediente Bautismos de españoles legítimos, vol. 8 (1805-1813), f. 180. En otro artículo me he ocupado extensamente de Arrangoiz como intervencionista mexicano. Ahí analizo su trayectoria consular y diplomática de 1841 a 1865. Véase Raúl Figueroa Esquer, “Francisco de Paula de Arrangoiz, intervencionista mexicano (1841-1865)”, en Patricia Galeana (coord.), *Impacto de la Intervención Francesa en México*, 2011, México, Siglo XXI, pp. 65-87.

² Tengo conocimiento de cinco estudios que cito por orden cronológico: Jacobo de la Pezuela, “Sobre la obra titulada *Méjico desde 1808 hasta 1867*”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1878, tomo I, cuaderno II, Madrid, Imprenta de Fortanet, pp. 186-193; Martín Quirarte, “Prólogo”, en Francisco de Paula de Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, 1968, 2a. ed., México, Porrúa, pp. I-LI; José Antonio Matesanz, “Notas sobre el conservadurismo de Francisco de Paula Arrangoiz”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, 1977, vol. VI, pp. 51-68; Leonor Correa Etchegaray, “Francisco de Paula Arrangoiz”, en Antonia Pi-Suñer Llorens, (coord.), *Historiografía mexicana, IV: En busca de un discurso integrador de la nación, 1848-1884*, 1996, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 189-256; Rosa América Granados Ambriz, “Las ideas conservadoras de Francisco de Paula y [sic] Arrangoiz y su obra *México desde 1808 hasta 1867*”, 2007, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, tesis de licenciatura en Historia.

parte paterna como materna; su padre, José Agustín de Arrangoiz, fue comandante del resguardo de Veracruz; su madre, María del Carmen Berzábal, era hija de Diego Berzábal, el que denunció la conspiración de Miguel Hidalgo ante José Antonio Riaño, intendente de Guanajuato. Berzábal, teniente de las fuerzas realistas, murió en la defensa de la alhóndiga de Granaditas.

Para determinar el estrato social de Arrangoiz, hago uso de la tipología utilizada por Michael Costeloe para designar a los “hombres de bien”: “era el nombre que se daba desde el decenio de 1820 hasta fines del de 1840 a este tipo social y político especial [...] para los mexicanos de la época de Santa Anna el ‘hombre de bien’ provenía del sector medio de la sociedad; no de la aristocracia ni del proletariado, sino de lo que se denominaba cada vez más, desde fines del decenio de 1820, como ‘la clase media’”.³ Para definir a este grupo social, Costeloe utiliza las siguientes variables: ingresos, origen étnico, educación formal, ser un creyente católico, tener relaciones para acceder a cargos públicos en algunos casos y, finalmente, sentir temor a lo que llamaban “disolución social”.⁴ Arrangoiz cumple satisfactoriamente con todas las variables.

En cuanto a sus ingresos, los que conozco específicamente, como los que percibió de 1841 a 1845 como cónsul de México en Nueva Orleans, variaron de 2000 a 3000 pesos anuales,⁵ una cifra superior a los 1000 pesos anuales que estipula Costeloe como mínimo para considerar a un individuo “hombre de bien”.

Por línea materna, Arrangoiz pertenecía a la tercera generación de los Berzábal nacidos en la Nueva España. Su abuela materna, Walda Sánchez Boado, era gallega de nacimiento y su padre era español peninsular; por lo tanto, Arrangoiz fue un criollo novohispano.⁶ Sobre su apariencia personal, se cuenta con la descripción de José Manuel Hidalgo.⁷

³Michael P. Costeloe, *La República Central en México, 1835-1846. “Hombres de bien” en la época de Santa Anna*, 2000, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 34-35.

⁴*Ibid.*, pp. 35-43.

⁵Silvia Argüello y Raúl Figueroa Esquer, *El intento de México por retener Texas*, 1982, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 109 y 123.

⁶AGN. Fondo Genealogía. Matrimonio de José Agustín de Arrangoiz y María del Carmen Berzábal. Parroquia del Sagrario Metropolitano del Distrito Federal. Matrimonios de españoles, vol. 41, Matrimonios, ff. 91-92.

⁷“Arrangoiz, que parecía físicamente un bello inglés, y que lo hablaba como ellos [...] ¿Quién había de creer que un hombre de su nacimiento y posición, aquel bellísimo Arrangoiz tan elegante

Los padres de Arrangoiz fueron asesinados por un contrabandista.⁸ Este es un dato escueto. No se ha podido esclarecer quién fue el autor intelectual. Diego López de Goicoechea,⁹ español afincado en La Habana, quedó como tutor y albacea de los bienes de José Agustín, padre de Francisco de Paula, y además se hizo cargo de su educación.¹⁰ Arrangoiz fue enviado a estudiar a Inglaterra a un colegio católico. Después, permaneció algunos años en París y en Burdeos. Esta educación le permitió dominar tanto el inglés como el francés; del primero, según Hidalgo, poseía un gran dominio.

Don Francisco de Paula regresó a México en 1831, previo permiso para pasar por la isla de Cuba, colonia española. España aún no reconocía la independencia de México, así que era menester contar con permiso del gobierno de nuestro país para transitar por dicho territorio. En Cuba reclamó la herencia de sus padres a López de Goicoechea. Después pasó un corto tiempo en Estados Unidos.¹¹

En marzo de 1832, ya en México, solicitó a la Cámara de Diputados que lo dispensaran de su minoría de edad para tomar posesión de su herencia.¹² No se sabe si la Cámara concedió o no el

y bien plantado había de concluir sus días tirado por un burro?” José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar, *Un hombre de mundo escribe sus impresiones. Cartas de José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar, ministro en París del emperador Maximiliano*, 1960, México, Porrúa, edición y prólogo de Sofía Vere de Bernal, pp. 150-151; 154.

⁸Lucas Alamán, *Historia de México*, 1990, 4a. ed., México, Jus, vol. 1, doc. 187, pp. 372-374.

⁹Por la fe de bautismo de Arrangoiz, sabemos que era su padrino.

¹⁰Petición de Sebastián Camacho, gobernador de Veracruz, a Lucas Alamán, secretario de Relaciones Exteriores, que requiere pasaporte de Francisco de Paula [de] Arrangoiz. Se adjunta la contestación del Ministerio de Relaciones que concede el documento solicitado. México, 3 de febrero de 1831-5 de marzo de 1831, Archivo General de la Nación, México (en adelante, citado como AGN), Ramo Movimiento marítimo, pasaportes y cartas de seguridad, vol. 30, sección 2, Pasaportes, ff. 38-40.

¹¹*Loc. cit.*

¹²Ocurso, año de 1832, dispensa de ley. El C. Francisco de Paula [de] Arrangoiz, la solicita de cuatro años que le faltan de edad para poder administrar sus bienes. Acompaña una información que acredita su capacidad, a 7 de marzo de 1832. AGN, Ramo Justicia, vol. 133, exp. 22, ff. 99-100. En la Constitución de 1824, vigente en 1832, no aparece ningún artículo que especifique la edad requerida para ser considerado mayor de edad. Sin embargo, se infiere del artículo 19: “Para ser diputado se requiere: I. Tener al tiempo de la elección la edad de 25 años cumplidos”. Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México. 1808-1982*, 1982, 24a. ed., México, Porrúa, p. 170. Arrangoiz nació en 1811, por lo tanto en 1832 tenía 21 años, ya que afirma que le faltaban cuatro años para poder administrar sus bienes. Agradezco al Dr. Luis Raigosa, especialista en Derecho Constitucional, su valiosa ayuda para poder precisar esta información.

permiso.¹³ De cualquier manera, cuatro años más tarde ya había desaparecido este impedimento legal.

Casó con Antonia Martín y Aguirre, acontecimiento que ensanchó sus relaciones con los miembros de la sociedad de su tiempo, ya que el padre de Antonia era el coronel realista Matías Martín y Aguirre (1767-1859). Se trataba de un minero prominente, español peninsular, establecido en Real de Catorce y que en 1811 se enroló en las tropas del general Félix María Calleja y mandó un famoso escuadrón de caballería, los Fieles del Potosí. En 1817, el virrey Juan Ruiz de Apodaca lo nombró comandante general de la Provincia de Valladolid.¹⁴

Producto del matrimonio de Arrangoiz y Martín y Aguirre nació un hijo, Alejandro J. Aguirre, que nunca usó el apellido de su padre. La unión duró poco tiempo, ya que en 1839 los cónyuges se separaron. ¡Misterios de la época! Existía el más completo hermetismo en la vida privada, sobre todo de las personas prominentes.

El Estado mexicano de 1821 a 1855, a cuyo servicio puso Arrangoiz sus talentos,¹⁵ ha sido muy precisamente definido y caracterizado por Reynaldo Sordo: “En la primera mitad del siglo XIX lo que encontramos es un Estado en vías de constituirse, aunque sea precariamente, incapaz de controlar adecuadamente un territorio definido, con una escasa centralización, una diferenciación no muy clara de otras organizaciones y una tendencia a adquirir el monopolio y concentración de los medios de coerción dentro de su territorio”.¹⁶

¹³ Minuta de la sesión del 8 de marzo de 1832. “Se mandaron pasar al gobierno. De la [Comisión] de Justicia, acompañando un curso del C. Francisco de Paula [de] Arrangoiz en que solicita dispensa de edad para administrar sus bienes”, en Juan A. Mateos, *Historia parlamentaria de los Congresos mexicanos*, 1884, México, Librería, Tipografía y Litografía de J. Villada, vol. VIII, p. 86.

¹⁴ Rafael Montejano y Aguiñaga, *El Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce, SLP*, 1975, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, pp. 95-102.

¹⁵ El autor de esta introducción tiene en preparación, desde hace años, una extensa biografía política y diplomática sobre Arrangoiz que abarca los años 1841 a 1867, por lo que estas líneas pueden considerarse un avance.

¹⁶ Reynaldo Sordo, “El siglo de las revoluciones, 1756-1855”, *De la Ilustración a la era de las intervenciones*, 1999, México, ITAM, Departamento Académico de Estudios Generales, p. 62.

Costeloe ha precisado que detrás del “baile constitucional” y los cambios de gobierno permanecían ciertas constantes: “Los gobiernos iban y venían, las Constituciones se promulgaban y revocaban, los partidos ascendían y caían, pero esta imagen de inestabilidad crónica, o de anarquía según los “hombres de bien”, es en cierto sentido engañosa. Durante todo el periodo de agitación hubo un grado notable de continuidad humana en el sentido de que los individuos involucrados no cambiaban”.¹⁷

El temor de Arrangoiz a la “disolución social” queda absolutamente puesto de relieve en las obras que escribió a la caída del Segundo Imperio. En efecto, una vez que —según Costeloe— fracasó el proyecto político de los “hombres de bien” para México en 1846, muchos de ellos ingresaron al Partido Conservador, motivados seguramente por ese temor, y desaparecieron como grupo social rector de la sociedad mexicana. Más adelante, Arrangoiz se convirtió en adalid del partido, lo defendió con vehemencia y adoptó los calificativos que el escritor francés avecindado en Orizaba, F. de la Barreyrie,¹⁸ expresó al respecto: “Nuestros apuntes hacen patente que ese partido se compone de todos los propietarios y los hombres laboriosos; de todos los que, por medio del comercio, la industria y las profesiones liberales, trabajan por el bienestar del país, *sin dejar peligrar sus intereses particulares*; la parte más sana de la población, la sola que tiene derecho a que se le llame pueblo y que como a tal se le respete”.¹⁹ El propio Arrangoiz escribió con vehemencia:

Nosotros agregaremos que de toda la parte de la sociedad que en algo apreciaba su historia, sus tradiciones gloriosas; de los indios que esperaban que el imperio les volviera su antigua y paternal legislación, esa legislación que los extranjeros y no pocos españoles que nada saben ni de su propio país ni de la administración española en sus antiguas colonias, han calificado de bárbara [...] Los hijos y los descendientes de los

¹⁷ Costeloe, *op. cit.*, p. 48.

¹⁸ Correa Etchegaray, *op. cit.*, p. 203.

¹⁹ F. de la Barreyrie, *Révélations sur l'Intervention française au Mexique de 1866 à 1867*, 1868, Paris, Weil et Bloch, 1868, p. VI. Las cursivas son mías.

que en 1821 llamaban al trono de México a Fernando VII, son los que llevaron al trono a Maximiliano; fue el mismo partido, el conservador, al cual ningún otro, en ningún país, le ha llevado ventaja en consecuencia y abnegación.²⁰

Durante la Guerra de Reforma de 1858 a 1861, Arrangoiz estuvo fuera de México. Si bien participó en la creación del Imperio de Maximiliano, lo hizo pensando que la monarquía sería de corte conservador, clerical e hispanista. Fue el mexicano que se entrevistó en más ocasiones con Maximiliano: cuatro largas entrevistas para las que viajó a Miramar. Además acompañó al archiduque a Viena, donde sostuvo audiencias sobre la viabilidad del Imperio Mexicano con el conde Rechberg, ministro de Asuntos Exteriores de Austria. Posteriormente, siempre al lado de Maximiliano, viajó a Londres, donde tuvo una larga conferencia con el vizconde de Palmerston, secretario de la *Foreign Office*, en la que se trató sobre todo acerca la libertad de cultos en el embrionario imperio. En ambas misiones, el archiduque necesitó un mexicano con experiencia política y diplomática y que dominase el francés y el inglés.²¹

El 10 de abril de 1864, Maximiliano lo nombró ministro plenipotenciario ante el rey de los belgas, Leopoldo I. Luego fue acreditado ante Su Majestad Británica, la reina Victoria, y más tarde ante Guillermo III, rey de los Países Bajos. Al no seguir el Imperio de Maximiliano el ideario conservador que Arrangoiz esperaba, al año siguiente renunció a sus cargos diplomáticos en una severa carta a Maximiliano en la que daba sus razones para separarse.

Según Erika Pani, este personaje consideraba en sus obras al imperio como “un régimen exógeno, gobernado como escribiría furibundo Francisco de Paula Arrangoiz ‘desde París y a la francesa’”.²² Creo pertinente

²⁰ *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mexicano*, 1869, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, pp. IV-V.

²¹ Agustín Rivera, *Anales mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*, 1994, México, UNAM, pp. 127-159.

²² Erika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*, 2001, México, El Colegio de México-Instituto Mora, p. 18.

matizar la opinión de la historiadora, pues Arrangoiz se mostró coherente en sus opiniones, ya que el imperio no llenó sus expectativas. Por lo demás, no fue el único conservador decepcionado del régimen de Maximiliano, y si bien lo hizo en una forma más explícita que otros, no fue la suya una posición aislada.

Arrangoiz es más conocido entre los estudiosos por sus dos obras históricas: una dedicada específicamente al Imperio de Maximiliano, *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mejicano*, publicada en Madrid en 1869, y una más completa, *México desde 1808 hasta 1867*, también editada en Madrid entre 1871 y 1872. El folleto que redescubrimos, *La caída del Segundo Imperio*, lleva fecha de finales de noviembre de 1867, por lo que puede ser considerado como el preámbulo a sus escritos más extensos, una suerte de ensayo previo a los libros que escribiría más tarde.

El folleto parece ser que circuló profusamente en Europa, lo que resulta explicable, pues la muerte de Maximiliano era muy reciente. Su cadáver aún no llegaba a su destino final en Viena. Que un exservidor del Segundo Imperio publicase una especie de “Yo acuso” contra la política eclesiástica del archiduque y culpase también del fracaso de la aventura mexicana al propio emperador Napoleón III, debió tener mucho impacto en los círculos políticos y diplomáticos del viejo continente.

**La caída del Imperio de México
Por un mexicano²³
[Don Francisco Arrangoiz]²⁴**

**París
Charles Douniol, Libraire-Éditeur
Rue de Tournon, 29
1867**

Hasta ahora no se han escuchado más que voces francesas sobre la cuestión de México; era tiempo que un mexicano tomara la palabra, y expusiera la cuestión desde el punto de vista del gran partido conservador mexicano sobre el que se pretendió hacer caer la terrible responsabilidad de la catástrofe. El partido conservador y el partido católico o clerical, según la expresión que prefieren hoy en día los enemigos de la Iglesia, es, podemos decirlo, casi todo México, es este partido el que tenía más de que quejarse del inicuo gobierno de Juárez, fue él quien se volvió hacia la monarquía, como hacia la única forma política capaz de poner fin al desorden, y que ofreció el trono a Maximiliano, archiduque de Austria.

16 Pero pronto el príncipe y el partido conservador se dividieron: de esta funesta división provino el debilitamiento del imperio, y finalmente la horrible tragedia en que terminó la empresa mexicana. ¿Quién es responsable de esta desdicha? ¿Es acaso el príncipe, es acaso el partido conservador? ¿Es en París o es en Roma que hay que buscar las primeras causas de la caída del imperio?

El autor contesta. Al leerlo, no es difícil reconocer que pertenece al partido conservador y que está perfectamente enterado de lo que pasó. Si ha querido preservar el anonimato, no ha podido ocultar que debió ocupar una posición importante en el gobierno mexicano. Después de los hechos que cita, creemos que la convicción quedará establecida:

²³ La traducción del francés al español ha sido realizada por Esteban Pagés Patrón. El editor ha revisado el texto en español. El título original es: *La chute de l'empire de Mexique, par un Mexicain*. Biblioteca Nacional de México. Colección Lafragua 369.

²⁴ Escrito a mano en el texto original, probablemente por el propio coleccionista y político José María Lafragua.

la Santa Sede y el partido conservador quedarán justificados simultáneamente; se probará que la conducta de Maximiliano, fuese esta inspirada por el exterior o conforme a los sentimientos de este desdichado príncipe, debía necesariamente conducirlo a la ruina, y que, si tuvo en sus últimos momentos fieles partidarios, súbditos devotos hasta la muerte, estos no estaban entre los liberales que favorecía; los encontró entre los conservadores que había rechazado y maltratado.

Fines de noviembre de 1867

La caída del Imperio de México

I

La muerte del emperador Maximiliano es aún tan reciente, que habríamos querido dejar pasar el tiempo necesario para calmar las pasiones antes de rendir cuentas de los hechos que condujeron a esta catástrofe; pero nos vemos obligados a romper el silencio, considerando los esfuerzos hechos en Francia, ya sea por los diarios imperialistas y democráticos, o por medio de un folleto al cual se pretende dar la mayor publicidad, para eximir de la responsabilidad de la caída del imperio mexicano a la Santa Sede, al clero de México y al partido conservador.

La caída del imperio debe atribuirse a la conducta del emperador Maximiliano, quien tuvo el desacierto de abandonar completamente el programa del partido conservador, que en primer lugar había aceptado; la falta que cometió este príncipe pretendiendo gobernar unas veces a la francesa, otras veces a la belga, un pueblo cuyas costumbres y tradiciones no tienen nada en común con las costumbres y las tradiciones de los franceses o belgas; a la discordia que reinó constantemente entre el emperador Maximiliano y el mariscal Bazaine; y, finalmente a la retirada del ejército francés *exigida* por los Estados Unidos, sea lo que se diga para darle la apariencia de una retirada *espontánea*. Por otra parte, si hubiera sido espontánea, la responsabilidad que pesa sobre Francia con respecto a la catástrofe mexicana no sería sino más pesada.

Nuestro respeto por la memoria del príncipe infortunado que supo morir con tanta dignidad, no deberá impedirnos rendir cuenta de algunos de sus actos como prueba de lo que acabamos de afirmar.

II

El emperador Maximiliano fue colocado sobre el trono de México por la mayoría de la nación. Eso resulta claramente de las actas de adhesión²⁵ enviadas de cada ciudad en original a S.M.I.,²⁶ que los aceptó después de haberlos examinado meticulosamente. Al leer estas actas de adhesión, se reconoce que era la voluntad de las poblaciones que S.M. gobernase según principios *absolutamente* católicos, consecuentemente conservadores. El emperador Maximiliano parecía haberlos adoptado de todo corazón, puesto que en su respuesta al discurso del señor Gutiérrez de Estrada dice, aceptando el trono que se le ofrecía, *que al partir hacia a su nueva patria, tenía la intención de detenerse en Roma para recibir de manos del Santo Padre estas bendiciones tan valiosas para todos los soberanos, y que lo eran doblemente para él, quien estaba llamado a fundar un nuevo imperio.*

18

Después de esto, los conservadores fuimos sorprendidos, de que S.M. no se titulara *Emperador por la gracia de Dios*. Eso hizo temer que Maximiliano no estuviera dispuesto a gobernar según los principios católicos, y fue al contrario un gran escándalo cuando se vio sobre la corona imperial la figura de un águila en lugar de la de la cruz.

²⁵ En el original en francés está escrito *procès-verbaux*. Se ha traducido como actas de adhesión o votos de adhesión. El autor se refiere a la medida que solicitó Maximiliano para aceptar el trono de México: esto es, la confirmación libre y completa por la nación entera del voto celebrado en la capital a favor de la forma monárquica de gobierno. Por medio de un “plebiscito” organizado por las tropas de ocupación, las diversas poblaciones —ocupadas por el ejército de intervención— se proclamaron a favor de su elección como emperador de México. Véase Francisco de Paula de Arrangoiz y Berzábal, *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mexicano*, pp. 181, 274. Por su parte, Agustín Rivera ironiza sobre la forma en que se llevaron a cabo los votos de adhesión. *Anales mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*, p. 148.

²⁶ En adelante se citará indistintamente como S.M., Su Majestad, o como S.M.I., Su Majestad Imperial.

Pocos días antes de su llegada a la capital, S.M. dio orden de trabajar en las oficinas del gobierno los domingos y días festivos religiosos; conservó las leyes de desamortización y expropiación eclesiástica, sin preocuparse por actuar de acuerdo con la Santa Sede; no se ocupó en ninguna manera de proveer las necesidades del clero ni de los gastos más necesarios del culto; permitió la continuación del matrimonio civil sin obligación de contraer el matrimonio religioso; autorizó la libertad de cultos, sin embargo no autorizó *que los religiosos retomaran el hábito talar y volvieran a sus conventos*; quitó al clero católico la intervención en los cementerios, y ordenó que en estos se enterrara a los protestantes, de tal manera que siendo todos los mexicanos católicos, fuesen entonces los extranjeros los que obtenían la sepultura en una tierra que pertenecía exclusivamente a los mexicanos;²⁷ permitió la propaganda protestante, de tal manera que, en la calle principal de la capital, se pudo anunciar la venta de *biblias sin comentarios y de libros que prueban que todo lo que dice el catecismo de la doctrina cristiana es una mentira*.

III

Pero lo que causó el mayor escándalo, fue la conducta de S.M.I. en sus relaciones con la Santa Sede. Recientemente se publicó en París un folleto intitulado: *La Corte de Roma y el emperador Maximiliano*.²⁸

²⁷ Sobre este punto, véase una más detallada exposición en Francisco de Paula de Arrangoiz y Berzábal, *México desde 1808 hasta 1867*, 1968, México, Porrúa, p. 617.

²⁸ [Léonce Détroyat], *La cour de Rome et l'empereur Maximilien, rapports de la cour de Rome avec le gouvernement mexicain, accompagnés de deux lettres de l'empereur Maximilien et de l'impératrice Charlotte*, 1867, Paris, Amyot. Existe una traducción: *La corte de Roma y el emperador Maximiliano. Relaciones de la Corte de Roma con el gobierno mexicano acompañadas de dos cartas del emperador Maximiliano y de la emperatriz Carlota*, 1871, México, Imprenta de F. Díaz de León y S. White, trad. de Lorenzo Elizaga. Léonce Détroyat (1829-1898) fue un periodista y guionista de ópera. Bibliothèque Nationale de France, nota FRBNF 30337229. Luis Olivera López hace una síntesis del libro: “El responsable de la publicación presenta, en la primera parte, el marco histórico ubicando la razón de dar a conocer al público la situación previa a la desamortización de los bienes del clero mexicano, la reacción de un grupo de mexicanos ante tal situación y la llegada e intervención de los franceses. Todo lo anterior en relación con el papel que jugó la corte romana —poder papal— como enemigo del liberalismo juarista. Este escrito fue dado a conocer debido al debate periodístico suscitado

RAÚL FIGUEROA ESQUER

La publicación de este folleto se atribuye generalmente a inspiraciones venidas de arriba.²⁹ Está plagado de errores. Es particularmente calumnioso para el venerable y muy digno arzobispo de México, monseñor Lázaro de la Garza y Ballesteros, muerto en el exilio en Barcelona, porque en esta publicación se dice que *amigos de monseñor De la Garza declararon al autor del folleto que en 1860 y 1861, mientras que monseñor lanzaba públicamente la excomunión contra los adjudicatarios* (de los bienes eclesiásticos), *les aconsejaba verbalmente que compraran*.

El objeto evidente del folleto es, por otro lado, el de hacer recaer sobre la Corte de Roma y sobre el alto clero mexicano la responsabilidad de las faltas cometidas por el gobierno francés y por sus agentes, la responsabilidad de los malos consejos dados al emperador Maximiliano. Así, el autor publica la carta que el emperador dirigió el 27 de diciembre de 1864, a su ministro de Justicia, y que dio lugar a las notas intercambiadas entre el nuncio de Su Santidad y el gobierno de S.M.I., notas que también están publicadas, pero el autor se niega a publicar la nota del cardenal Antonelli,³⁰ que responde a las anteriores aseveraciones contenidas en la carta imperial. Para explicar la causa de esta omisión, se reproducen a continuación los extractos de dos documentos que son necesarios para la edificación³¹ de nuestros lectores.

20

El emperador decía:

Mi estimado ministro Escudero,

Para allanar dificultades suscitadas con ocasión de las leyes llamadas de reforma, nos propusimos adoptar de preferencia un medio, que a la vez que dejara satisfechas las justas exigencias del país, restableciera la paz en los espíritus y la tranquilidad en las conciencias de todos los habitantes

entre los articulistas John Lemoinne [liberal] y Louis Veuillot [periodista católico], de los periódicos *Journal des Débats* [y] *L'Univers*, en cuanto a la responsabilidad del gobierno de México en el fusilamiento de Maximiliano, y la contraparte de la responsabilidad del poder papal por haber abandonado a Maximiliano retirándole su apoyo. Incluye 15 anexos con la finalidad de exhibir al clero mexicano y al poder papal en su responsabilidad política con el gobierno del emperador". Luis Olivera López, *Catalogo de la Colección Lafragua de la Biblioteca Nacional de México, 1854, 1875, 1998*, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, vol. II, 1869-1875, p. 448.

²⁹ Se refiere a los altos círculos de gobierno del imperio de Napoleón III.

³⁰ Giacomo Antonelli, secretario de Estado de Pío IX de 1849 a 1876.

³¹ Infundir sentimientos de piedad y virtud, en <<http://www.rae.es>>.

del imperio. A este fin procuramos, cuando estuvimos en Roma, abrir una negociación con el Santo Padre como jefe universal de la Iglesia Católica. Se encuentra ya en México el nuncio apostólico; pero con extrema sorpresa nuestra ha manifestado que carece de instrucciones y que tendrá que esperarlas de Roma.³²

Respecto a lo anterior, el cardenal Antonelli respondió como sigue al ministro plenipotenciario del emperador en Roma³³ en la nota fechada el 9 de marzo de 1865:

Antes de todo, el infrascrito cardenal no puede dispensarse de hacer notar dos aserciones que contiene el exordio de la carta imperial; aserciones que parecen destinadas a servir de base y de fundamento, para las medidas contrarias a la Iglesia católica enunciadas en dicho documento, y que tienden al mismo tiempo a hacer recaer sobre el augusto jefe de esta Iglesia una responsabilidad tan odiosa como injusta.

La primera se refiere a negociaciones, que se pretende haber sido entabladas en Roma entre S.M. y el Soberano Pontífice para *encontrar un medio que, al mismo tiempo que satisficiera las justas exigencias del país, restableciera en todos los habitantes del imperio la paz en los espíritus, y la tranquilidad en las conciencias.*

Si se considera la exposición sencilla de tal afirmación, podría creerse que durante la estancia de S.M. en Roma hubo negociaciones para el arreglo de los asuntos religiosos de México; pero si se examina el contexto en su relación con las medidas que se anuncian, se encuentra que podría hacer creer a las personas que no conocen a fondo las máximas y los principios de la Santa Sede, que las negociaciones tenían precisamente por objeto los puntos enumerados en la carta imperial; como si porque el Santo Padre hubiese retirado su adhesión, a lo que se hubiera concertado de común acuerdo con el emperador, este se hubiera visto obligado a decidir por su propia autoridad lo que hubiera sido propuesto en Roma, con el consentimiento del Santo Padre.

Ahora bien, S.M. no puede haber olvidado que, durante su corta estancia en Roma *no tuvo lugar ninguna negociación* relacionada a los asuntos religiosos de México, y menos todavía relativa a los puntos indicados por

³² Carta de Maximiliano a Pedro Escudero y Echánove, México, 27 de diciembre de 1865. Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, p. 601.

³³ Ignacio Aguilar y Marocho.

el emperador en su carta al ministro Escudero, puntos que jamás se habían indicado a persona alguna antes de la llegada del nuncio apostólico a México.

De lo que precede no se sigue que no deseara tener una conferencia el Padre Santo con el emperador, para entenderse con él sobre los puntos principales de la cuestión eclesiástica; pero, bien sea por causa del tiempo demasiado corto que S.M. tuvo a bien pasar en Roma, o por otros motivos que no es necesario recordar, S.S. hubo de comprender que el emperador no tenía intención de abrir negociaciones sobre los asuntos religiosos de México, y de limitarse, por consiguiente, a encomendar en general a S.M. el porvenir de la religión católica en el nuevo imperio. La segunda afirmación, por la cual manifiesta el emperador que con extrema sorpresa suya, el nuncio le había hecho saber que carecía de instrucciones, no es más fundada que la primera. Deteniéndose en el sentido natural y preciso de las palabras, sin recordar la prudencia y el juicio de la Santa Sede, sería necesario creer que el Padre Santo ha enviado a México a su representante, sin darle las instrucciones y los poderes relativos a los diversos puntos concernientes al arreglo de los asuntos religiosos, y había derecho para inferir naturalmente, que el Padre Santo no se interesa de modo alguno por dicho arreglo, o que falta completamente de miramientos hacia el nuevo soberano.³⁴

22

Los hechos declarados por el cardenal Antonelli hacen ver que el emperador Maximiliano había sido muy superficial, *por no decir más*, en su manera de proceder. Si él se equivocó de buena fe, es necesario recordar que S.M.I. remitía la susodicha carta al ministro Escudero antes de que hubiese partido de México la comisión que enviaba a Roma para negociar un concordato. El emperador habría entonces debido esperar el resultado de las negociaciones; pero mal aconsejado, no quiso postergar la ejecución del plan que había concebido aun antes de abandonar París. El envío de una comisión a Roma no tenía otro objeto que guardar las apariencias. ¿Cómo S.M. y sus consejeros podían creer que Su Santidad entraría en arreglos después de la publicación del siguiente decreto, fechado el 7 de enero de 1865?

³⁴ La cita se ha tomado de la obra de Arrangoiz, *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mejicano*, pp. 230-231.

Artículo 1º Están vigentes en el Imperio las leyes y decretos expedidos antes y después de la independencia, sobre pase de bulas, breves, rescriptos y despachos de la Corte de Roma.

Artículo 2º Los breves, bulas, rescriptos y despachos se presentarán a nos por nuestro Ministerio de Justicia y de Negocios Eclesiásticos para obtener el pase respectivo.³⁵

No existía, además, ningún pretexto del cual el emperador Maximiliano pudiera valerse para cubrir con el velo de la necesidad tantas medidas arbitrarias y escandalosas.

IV

Acabamos de relatar algunos de los actos del desafortunado Maximiliano relativos a las cuestiones religiosas. Creemos que ellos solos bastarán para hacer comprender a nuestros lectores católicos que, ni Su Santidad podía consentir a las pretensiones del emperador, ni el clero, ni el partido conservador o *clerical*, como lo llaman con menosprecio la prensa francesa, así como la prensa imperialista y la prensa democrática, podían ayudar o seguir a S.M. en el camino que había adoptado, camino completamente opuesto al programa aceptado por Maximiliano al mismo tiempo que aceptaba la corona imperial.

Relataremos ahora algunas de las medidas tomadas por él en lo referente a las cuestiones políticas, y nuestros lectores verán cuánto estas medidas estaban en oposición directa a los principios del partido conservador.

Tan pronto como Maximiliano hubo llegado a la capital del imperio, nombró a un enviado extraordinario y ministro plenipotenciario cerca del rey Víctor Manuel. No había ninguna razón que volviese necesario este nombramiento. Las relaciones comerciales entre el reino de Piamonte-Cerdeña y los puertos de México se reducen a una media docena de navíos cargados de papel, de pastas y de placas de mármol; bastaba, como en los tiempos de la República, de un cónsul para la protección del comercio. Fue una gran causa de dolor para la gente más decente de

³⁵ Arrangoiz, *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mejicano*, p. 214.

RAÚL FIGUEROA ESQUER

México, esta consideración manifestada a un soberano que había despojado al Santo Padre de sus Estados, tanto como esta falta de respeto hacia Su Santidad.

Apenas Maximiliano había creado, y bastante mal a propósito, la ridícula *Orden Imperial del Águila*, que envió el *gran collar* a Víctor Manuel y a otros soberanos y príncipes, pero olvidó enviarlo al rey consorte de España y al príncipe de Asturias, como la política lo requería. En un decreto sobre el ceremonial, S.M.I. dio el rango al arzobispo de México por debajo de los comendadores de esta Orden, dignidad que, además no le fue concedida, aunque el arzobispo de México había siempre ocupado el primer puesto, como primado de la Iglesia mexicana. Así, después del decreto imperial, podía suceder que un coronel o un simple particular elevado al grado de comendador de la Orden tuvieran preeminencia sobre el arzobispo. El prelado fue, por otra parte, privado del cargo de canciller de la Orden de Guadalupe, creada por el emperador Iturbide.

El 16 de septiembre de 1864,³⁶ el emperador se encaminó a Dolores, y, de la casa que ocupó el famoso cura Hidalgo, el jefe de la insurrección de 1810, pronunció un discurso que comienza así:

24

Mexicanos,

Más de medio siglo, bien tempestuoso ha transcurrido desde que, en esta humilde casa, salió del corazón de un venerable anciano, la gran palabra de *independencia*, que resonó de un océano a otro por toda la extensión del Anáhuac, y ante la cual desaparecieron *la esclavitud y el despotismo de muchos siglos*. Esta palabra, que brilló como el rayo en medio de la noche, despertó a toda una nación para llamarla a la libertad y a la emancipación.³⁷

Parece inverosímil que un emperador que desciende de Carlos V haya podido pronunciar, estando en pleno uso de razón, palabras ofensivas para sus ancestros, para la dinastía actual de España y para el partido que lo había llamado al trono. No son *la servidumbre y el*

³⁶ En el texto original está escrito por error 1861.

³⁷ Arrangoiz, *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mejicano*, p. 200.

despotismo de varios siglos los que empujaron a los mexicanos a independizarse; para probar esto que afirmamos aquí, reproduciremos el comienzo de la proclamación de don Agustín de Iturbide, cuando se colocó a la cabeza de la emancipación:

¡Americanos! bajo cuyo nombre comprendo no solo a los nacidos en América, sino a los europeos, africanos y asiáticos que en ella residen, americanos, tened la bondad de oírme. Las naciones que se llaman grandes en la extensión del globo, fueron dominadas por otras; y hasta que sus luces no les permitieron fijar su propia opinión, no se emanciparon. Las europeas que llegaron a la mayor ilustración y policía fueron esclavas de la romana; y este imperio, el mayor que reconoce la historia, asemejó al padre de familia que en su ancianidad mira separarse de su casa a los hijos y a los nietos por estar ya en edad de formar otras, y fijarse para sí, conservándole todo el respeto, veneración y amor, como a su primitivo origen.

*Trescientos años hace que la América septentrional está bajo la tutela de la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima. La España la educó y engrandeció formando esas ciudades opulentas, esos pueblos hermosos, esas provincias y reinos dilatados que en la historia del universo van a ocupar un lugar muy distinguido.*³⁸

S.M.I. ciertamente no ignoraba la historia de la independencia mexicana, puesto que la había leído en la obra del sabio mexicano don Lucas Alamán; pero a aquellos que no conocen esta historia, diremos que la independencia de México fue obra del ejército realista mexicano, del ejército que se organizó para sofocar la insurrección de 1810; que los hijos y descendientes de aquellos que combatieron bajo la bandera de Fernando VII e incluso algunos de esos antiguos combatientes, son esos mismos los que, unidos a la gran mayoría del país, llamaron al trono a Maximiliano, y que hay pocos antiguos insurgentes o descendientes suyos que se hayan declarado en favor del imperio, el mayor número entre ellos combate en las filas del ejército republicano.

³⁸ “Proclama de Iturbide”, Iguala, 24 de febrero de 1821, en Julio Zárate, “La guerra de independencia”, *México a través de los siglos*, 1972, México, Cumbre, vol. III, p. 678. Las cursivas son de Arrangoiz.

RAÚL FIGUEROA ESQUER

Esta rápida revisión hará comprender, a aquellos que no han leído la historia de la independencia mexicana, todo aquello que había de impolítico en la alocución del emperador, todo aquello que había de ofensivo para quienes le ofrecieron el trono; era en efecto acusarlos de haber sido los agentes de España en los últimos años de *siglos de servidumbre y de despotismo*, puesto que habían combatido para conservar la autoridad de España sobre este país.

Esto no es todo.

S.M.I. nombró como su ministro de Relaciones Exteriores a don José Fernando Ramírez, ardiente republicano, que había rechazado formar parte de la Asamblea de Notables y engalanar su casa el día de la entrada del emperador a la capital. Esta nominación disgustó extraordinariamente a los conservadores. Las notas dirigidas por el señor Ramírez al nuncio de Su Santidad, notas publicadas por el autor del folleto: *La Corte de Roma y el emperador Maximiliano*, justifican bien el desagrado de los conservadores.

Se envió a Roma al señor Velázquez de León bajo el pretexto de negociaciones a seguir y con instrucciones que sabíamos bien no podían ser aceptadas; pero no se tenía otro objeto que el de alejar al señor Velázquez de León del Ministerio que presidía.

26

El emperador fundó una *Junta Protectora de los Indios*, y el decreto que formulaba dicha creación contenía principios tan peligrosos, que causó una alarma general entre los propietarios. Esta Junta no era además necesaria en lo más mínimo; porque, desde la gran Isabel la Católica hasta Fernando VII, todos los reyes de España habían tomado medidas eficaces para la protección de los indios. Si S.M. deseaba saber cualquier cosa sobre ese tema para ganar un poco de popularidad, bastaba con recordar a las autoridades el decreto de 8 de marzo de 1784, promulgado por el virrey don Matías de Gálvez.³⁹

V

El lector lo ve: los anteriores decretos pretendían demostrar a Europa que el emperador era un monarca demócrata; por lo cual se publicaban

³⁹ Citado en Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, pp. 211-214.

disposiciones cuya ejecución era imposible en México, como sucede en los países habitados por razas diferentes.

En vez de considerar que la mayor parte de las personas distinguidas y ricas pertenecen a la raza oriunda de España, y que, con muy pocas deplorables excepciones, esta raza está orgullosa de sus ancestros y respeta sus tradiciones, Maximiliano no dejó pasar ninguna ocasión para manifestar una antipatía decidida por lo español. Este *antiespañolismo*, unido a los decretos de que hemos hablado, hizo entrar en el espíritu de las personas sensatas la idea de que el emperador no había venido a México con la intención de establecerse permanentemente en el país.

Maximiliano impulsó este espíritu de *antiespañolismo* hasta permitir la publicación de un informe sobre la instrucción pública que habría sido un oprobio para España y para México, si hubiera sido verídico. Este informe estaba escrito por su ministro de Instrucción Pública y Cultos, don Manuel Siliceo, que había formado parte en otro momento del gabinete de Comonfort, y no debemos olvidar que Comonfort es el primero que hubo tomado en México medidas contra los bienes de la Iglesia. Para el honor de España y el de México, el informe del señor Siliceo está plagado de errores, como lo ha probado don Manuel Castellanos, en un excelente folleto que ha sido difundido en Europa.⁴⁰ El señor Castellanos ha demostrado irrefutablemente⁴¹ que, ni en la época de los virreyes ni después, los hombres eminentes no han faltado en México, como los Pomar, los Chimalpain, los Alegre, los Maneiro, los Clavijero, los Gondra, los Azcárate, los Peña y Peña, los Alamán, los Rodríguez Puebla, los Berruecos y tantos otros que han enseñado en los colegios y los seminarios. El señor Siliceo ha cuidado bien de no nombrarlos en su informe, que ha sido publicado en Europa.

No hubo en México, antes de 1856, cambios de funcionarios públicos tan frecuentes como durante esta época, porque se había conservado el

⁴⁰ Manuel Castellanos, *Defensa hecha por el licenciado Don Manuel Castellanos ante el señor juez 5º del ramo criminal, Lic. don Dionisio del Castillo, en el juicio verbal sobre denuncia de un impreso intitulado Contestación de un español al E. S. ministro Siliceo, acusado por abuso de libertad de imprenta*, 1865, México, Imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante.

⁴¹ Citado en Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, pp. 692-710.

orden establecido por los españoles en las oficinas gubernamentales. El emperador, en lugar de restablecer este orden debido a las ventajas que resultaban de él, no hizo más que aumentar la confusión a través de decretos que daban remedio a algunos abusos para provocar otros peores, empujado a esto por los consejos tanto de los austriacos, como de los belgas y los franceses que no conocían el país.

No se tuvo la prudencia de cuidar el amor propio nacional; se decretaron disposiciones para las cuales no se tenía en cuenta el *orgullo del carácter mexicano*, que el emperador Napoleón había recomendado tanto al mariscal Forey no ofender, a pesar de que fue el primero en olvidar estas recomendaciones.

Maximiliano nombró como jefe de su gabinete particular al señor Eloin, quien era belga, que nada lo ligaba al país del cual ignoraba el idioma, la legislación y las costumbres. Y era en el gabinete particular que se *confeccionaban* todos los decretos, que a veces contradecían aquellos que habían sido preparados por el Consejo de Ministros. La omnipotencia del jefe de este gabinete particular era tal que era *a él* a quien se dirigían los documentos que las legaciones destinaban al Ministerio de Relaciones Exteriores, y al que los consulados enviaban las copias de los documentos que anteriormente se remitían al ministro de Hacienda.

Se nombraron *inspectores franceses*, la mayoría de los cuales estaban empleados en la administración francesa y que se enviaban precisamente, sin preocuparse del *orgullo del carácter mexicano*, para vigilar a los empleados mexicanos, como si en ese país, no hubiera habido nunca ni en ningún puesto personas muy honorables que se mostraron como empleados fieles, y muchas de las cuales murieron en la más profunda miseria después de largos años de servicio, como don Manuel María Pérez,⁴² don Pablo Gómez Valdés, don Ignacio Alas, don Manuel Blasco, don Carlos Medina, don Luis Hierro Maldonado, don Manuel Payno y Bustamante, y muchos otros que honraron y honran todavía a México.

⁴² Por errata en el original está escrito Marcá Pores. He corregido este y los nombres y apellidos de todos los funcionarios públicos que cita el autor, quien hizo una relación más completa de los mismos en el Apéndice 7. Carta de Arrangoiz al emperador, Londres, 13 de abril de 1865. Citado en Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, p. 689.

Existía en fin, una conducta que se explica por parte de los extranjeros que rodeaban al emperador, pero que no podía explicarse por parte del emperador mismo más que en el caso en el que no hubiese pensado quedarse en México, como era sospechado por el público. Así se complacían en pintar al país de los colores más negros a través de la prensa francesa. De acuerdo con esta prensa, S.M.I. no hubiera podido encontrar un solo empleado honesto en México, y el nombramiento de los agentes fiscales mencionados anteriormente era necesario. De acuerdo con la misma, antes de la llegada del emperador, no existía en México nada de lo que constituye a una nación civilizada. Todos los decretos imperiales eran publicados con comentarios que transmitían la misma idea, y sin embargo el pequeño número de decretos que contenían prescripciones positivas no eran más que la reproducción de leyes de los tiempos de los virreyes y de la República.

La idea de que S.M.I. no tenía la intención de quedarse en México se generalizó, cuando se supo que había protestado en contra de la renuncia firmada por él en Miramar, a sus derechos eventuales sobre el trono de Austria. A pesar de que se intentó negar la existencia del documento, no se pudo borrar la impresión que la noticia causó en el público.

He aquí el texto de esta protesta:

No debemos ocultar la penosa impresión que nos ha causado la lectura del siguiente pasaje extraído de uno de los periódicos de Europa recibidos por el último correo, relativo al discurso pronunciado por el emperador de Austria en la apertura de la sesión del Reichstag

“La aceptación que con mi consentimiento, hizo de la corona imperial de México mi hermano el archiduque Maximiliano, actualmente el emperador Maximiliano I, exigía necesariamente un arreglo en los derechos de agnación⁴³ que con tal motivo han debido tomarse en consideración. A tal intento hice extender el 9 de abril de este año, en Miramar, un Pacto de familia que mi gobierno queda encargado de comunicaros.”

⁴³Agnación. Parentesco de consanguinidad entre agnados. Orden de suceder en las vinculaciones cuando el fundador llama a los que descienden de varón en varón; véase el Diccionario de la Real Academia Española, en <<http://www.rae.es>>.

Apenas es creíble que un “Pacto de familia” llegara a ser el objeto de una comunicación oficial, sometida a la discusión de un parlamento sin el consentimiento previo de los dos emperadores. No obstante, podemos asegurar que el de México ni siquiera fue consultado. Sin duda habría sido mucho más cuerdo que el emperador de Austria cubriese discretamente con un denso velo, todo lo que se refiere a un convenio íntimo arrancado a su hermano en un momento supremo. *No debe perderse de vista que por la iniciativa del emperador de Austria, se ofreció el trono de México al archiduque Maximiliano;* que su aceptación quedó subordinada a la certidumbre de que la mayoría de la nación pidiese el imperio; que durante las negociaciones, cuya dilación impacientaba a la diputación mexicana, ninguna demanda ni alusión siquiera se hizo, relativo a la enajenación de los derechos y de la fortuna privada del archiduque Maximiliano, y que solo hasta los últimos momentos, cuando ya se habían hecho promesas al emperador y a la diputación misma; cuando se habían contraído compromisos con la Francia, y cuando la repulsa de la corona *habría traído necesariamente las más graves complicaciones políticas en Europa, y comprometido sobre todo la situación de Austria,* entonces fue cuando el emperador Francisco José alejándose de su capital y rodeado de sus consejeros más íntimos, vino precipitadamente a pedir a su hermano en Miramar, la suscripción de una renuncia completa y general a todos sus derechos, cualesquiera que fuesen.

Al suscribir este incalificable convenio aun sin querer siquiera imponerse de su contenido, el emperador Maximiliano dio a su nueva patria adoptiva el más inequívoco testimonio de abnegación, y a la Europa entera la prueba más patente de que nada podría detenerlo, cuando se trataba de respetar una promesa otorgada; pero los diplomáticos más distinguidos y los jurisconsultos expertos que han estudiado después fríamente este Pacto de familia, convienen unánimes en declarar que debe considerarse como nulo y nugatorio.

Sin querer extendernos sobre la legitimidad y validez de los métodos empleados *para arrancar una firma bajo la influencia de sucesos cuya gravedad podremos hacer resaltar en tiempo oportuno,* bástenos por ahora, notar que las Dietas, después de haber obtenido el consentimiento de los dos emperadores, son las únicas competentes para arreglar los derechos de agnación que modifican un acto de la Pragmática Sanción; y esto cuando

son convocados para tal objeto, y de acuerdo con los príncipes interesados, que en el caso ni aun fueron consultados.⁴⁴

México, 28 de diciembre de 1864.

Otras circunstancias se unieron a las causas ya expuestas para impedir a los conservadores de las provincias prestar servicio al imperio. Los ejemplos de Tampico, de Chihuahua, de Huachinango, de Jalapa y de otras ciudades, les comprometían a abstenerse de cualquier manifestación pública. En efecto, después de haber entrado en estas ciudades y haber sido recibidos con entusiasmo por las poblaciones, los franceses los habían abandonado después de algunos días, sin dejar armas a los habitantes para defenderse y sin dar aviso de su partida a las autoridades. Los que pudieron se fueron con las tropas; los demás fueron castigados sin piedad por los republicanos, que se volvían amos de las ciudades apenas los franceses las habían evacuado. Estos infortunios provienen debido a que no había habido un plan de campaña bien combinado, de que había un desacuerdo perpetuo entre el emperador y el mariscal Bazaine, lo que volvía imposible cualquier unidad de acción.

VI

Es claro, por todo lo que precede, que ni Su Santidad podía acceder a las pretensiones de Maximiliano, ni el clero, ni el partido conservador seguirlo en su política, sin hacer lo que no puede hacer ningún católico, ningún hombre honorable, es decir el sacrificio de sus principios religiosos y políticos.

S.M.I. cambió de política a fines del mes de julio del año pasado (1866). Hizo un llamado al partido conservador ofreciéndole seguir sus principios. Ya era demasiado tarde; a pesar de esto, los conservadores escucharon el llamado del emperador aunque bien convencidos de que estaban exponiendo su vida y su fortuna. Márquez y Miramón

⁴⁴ Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, pp. 602-603.

habían estado exiliados políticamente. Este último, quien fue tratado de una manera no merecida por S.M.I., olvidando todos sus sufrimientos y no pensando más que en su honor acudió a lado del emperador para perecer con él.

La prensa imperialista, que tantas veces había injuriado al joven y valiente general y al partido conservador, no supo imprimir en sus columnas ni un solo renglón para alabar al general Miramón, aunque hubiese sido solo como expiación de las calumnias que le había prodigado durante su vida; no quiso reconocer el patriotismo del *partido clerical*. Citaremos dos pasajes para fundamentar lo que decimos.

El *Mémorial diplomatique*⁴⁵ decía, el 8 de junio pasado (1867), refiriéndose al emperador:

Traicionado sucesivamente por todos los partidos, rodeado de desertiones, de continuas desconfianzas, privado de auxiliares que concurriesen a sostener su trono, el emperador Maximiliano se vio, casi a la hora suprema, forzado a aceptar el apoyo de esta facción clerical que, después de haberlo deseado, llamado de Europa, no trabajó más que para acumular obstáculos en su camino, una vez que hubo desembarcado en México. Generales de una reputación sangrienta y sombría, el expresidente Miramón y Márquez, el ejecutor de las masacres de Tacubaya, se convirtieron en sus principales consejeros y jefes de los restos de su ejército; las represalias han estado desde entonces al orden del día.

La Patrie decía en la misma época:⁴⁶

Las noticias llegadas de Estados Unidos confirman las que les dimos relativas al estado de los asuntos en México: Maximiliano es prisionero de los juaristas vencedores.

Hay que esperar, cualquiera que sea el estado de desmoralización en el que ha caído ese país, que queden, entre los jefes que triunfaron, suficientes sentimientos de humanidad y una noción suficiente del honor militar, para proteger la vida del príncipe valeroso que, en medio de la ruina de

⁴⁵ *Le Mémorial diplomatique. Journal international, politique, littéraire et financier*, fue una publicación periódica editada en París entre 1863 y 1914.

⁴⁶ El autor afirma lo siguiente: "Citamos de una versión española, no teniendo bajo los ojos el texto del periódico francés".

todas sus esperanzas, quiso salvar por lo menos su reputación de valiente soldado.

Un telegrama de Nueva York, con fecha del 8 de junio, demuestra irrefutablemente que López traicionó a Maximiliano. El coronel⁴⁷ López era el jefe del estado mayor del ejército imperial acuartelado en Querétaro. Debemos concluir de este telegrama que la mayoría numérica de las fuerzas juaristas no fue suficiente para tomar la ciudad; se necesitó además la traición.

No podemos por otra parte dejar de hacer notar: esta siniestra palabra de traición parece haber acompañado a la cuestión mexicana en todas sus fases. La encontramos al principio de la aventura, y aquí el telegrama americano la trae de nuevo al desenlace de este triste drama. Cuando venga el tiempo del esclarecimiento completo de este doloroso tema, sabremos sobre quien debe recaer la responsabilidad del desastre y a qué complicidades se deberá pedir cuentas de estas heridas incurables hechas a la civilización y a la humanidad, primeras víctimas del fracaso de la aventura.

Si pudiésemos consolarnos de estos reveses por el cuadro de desgracias espantosas que cayeron sobre este país al día siguiente de nuestra partida no tendríamos sino abundantes motivos de consolación. Las cartas que recibimos de México con la fecha 5 de mayo, nos pintan con los colores más oscuros la situación de esta desdichada ciudad. Estaba entonces bloqueada por las tropas republicanas al borde de la hambruna y a punto de faltarle agua, solamente algunos pozos artesianos podían proveerle el agua en cantidad muy insuficiente; los víveres habían subido a precios exorbitantes, y, al mismo tiempo, la sombra de poder que ocupaba todavía a la ciudad imponía a los habitantes contribuciones forzosas. Una de estas contribuciones, que era de 50,000 francos por día impuesta sobre el comercio extranjero y sobre los capitalistas, había dado lugar a una protesta por parte de los ministros extranjeros y a la ruptura de sus relaciones con el lugarteniente del imperio.⁴⁸

Se atribuía esta resistencia desesperada a la necesidad en la que se encontraban los imperialistas de obtener algunas garantías para los más comprometidos de sus jefes, a quienes los decretos de Juárez no dejaban otra alternativa que la de morir con las armas en la mano.

⁴⁷ Por un error en el texto original dice general refiriéndose al coronel Miguel López.

⁴⁸ General Leonardo Márquez.

Desde la fecha de esta carta ha llegado el desenlace, tanto para México como para Querétaro. Creímos, sin embargo, que sería interesante recordar estas circunstancias que muestran en medio de qué miserables convulsiones desapareció el imperio de Maximiliano. El primer acto del drama está terminado, y vamos a ver a los vencedores devorarse los unos a los otros. González Ortega, Canales y tantos otros jefes de facciones que crecieron por la guerra civil van a seguir en contra de Juárez la obra emprendida contra Maximiliano. Un día se verá repentinamente a Santa Anna desembarcar para ir a ofrecerles al partido conservador y clerical su nombre y los recuerdos que están vinculados a él, como medio de reunión en el desastre común. Por último, por todas partes habrá ruinas, saqueos, anarquía. Si es esto lo que quisieron los partidarios franceses de Juárez, que triunfen: su triunfo es completo.

Por nuestra parte, el día en que Maximiliano habrá podido abordar a la fragata *Dandolo*,⁴⁹ que lo espera todavía en la rada de Veracruz, y que no tengamos ya nada que temer por la vida de este príncipe quien tiene tan poco merecida su desdicha, no pretenderemos ya ocuparnos de esta *tierra maldita*, y esperaremos pacientemente que la dura mano de los yanquis venga a dar a estas poblaciones anárquicas el sentimiento del orden y el hábito del trabajo.

Tarde o temprano los americanos cumplirán esta obra, con la ausencia de escrúpulo que les es propia; entonces, por contraste, se reconocerán la suavidad y el desinterés de nuestra intervención, y esos mismos que más combatieron y que hasta cierto punto, contribuyeron a hacerla fracasar, comprenderán que la idea fundamental era generosa, y que Europa entera debería de haberse interesado por su feliz conclusión.

VII

Nosotros respondemos:

“El emperador Maximiliano no fue traicionado por *todos* los partidos, ni privado de partidarios”, como lo afirmaba el *Mémorial diplomatique*. El partido conservador, de quien S.M.I. había aceptado los principios, habría sido un muy fiel auxiliar, como lo probó a la hora

⁴⁹Fragata austriaca.

suprema, si el emperador no lo hubiera alejado el mismo por las medidas de las que rendimos cuenta. Las palabras del mariscal Bazaine, escribiendo al emperador, el 12 de agosto de 1866, “que eran demasiado hábiles o para haberse comprometido inútilmente, o para exponerse a eventualidades previstas por ellos”, no son aplicables a los hombres a los cuales Maximiliano había llamado cerca de él en los últimos días de julio de este mismo año. Los hechos mostraron con qué ligereza se expresaba el mariscal, cuando decía de estos hombres que “eran demasiado hábiles para exponerse a eventualidades previstas por ellos”. Algunos fueron fusilados, los otros están en prisión.

Hay, en efecto, traiciones en el *asunto de México*, como dice muy bien *La Patrie*. Estas traiciones, las *encontramos desde el principio*, totalmente al principio de la *aventura*, y las *encontramos todavía en el desenlace de este triste drama*. ¿Pero acaso solo hubo algunos mexicanos que hayan sido traidores?

No se traiciona solo de la manera que se le atribuye a López: es traicionar, en política, el faltar a sus juramentos, a sus compromisos, el abandonar a un pueblo a quien se ofreció defender a toda costa; es traicionar el permitir que una potencia viole impunemente un tratado concluido con ella, si resulta de esta violación un perjuicio para otra potencia. Hay varias especies de traiciones, Señores.

Los periodistas que citamos, y muchos otros de la prensa francesa imperialista y democrática harían bien de no ser tan pródigos de los epítetos de *salvajes*, de *sanguinarios* y de *traidores*, cuando hablan de los mexicanos. Que piensen pues que la efusión de la sangre, que los saqueos de las ciudades y los excesos de todas clases son la triste consecuencia de las guerras, sobre todo de las guerras civiles; que las pasiones son las mismas en todos los hombres, cualquiera que sea la parte del mundo donde se nace, y cualquiera que sea la raza a la que se pertenezca. Les recordaremos sobre todo que *quien tenga un techo de vidrio hace bien de no lanzar piedras sobre el de su vecino*. Desde 1789 hasta nuestros días, en Francia, se ha enviado a la guillotina a miles de inocentes, a un excelente rey y a su digna compañera; se *confió la educación* del hijo desafortunado de estos desdichados padres al *humano e ilustre zapatero Simón*; el duque de Enghien ha sido fusilado; ha habido

más de un *2 de mayo* como el de Madrid; se saquearon los palacios de las Tullerías, así como los de monseñor de Quélen;⁵⁰ se asesinó al virtuoso arzobispo Affre;⁵¹ se han entrematado a tiros de fusil en las calles de París, y casi todo eso se hizo en nombre de la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*.

Les preguntaremos si todos los generales franceses fueron fieles a Napoleón I, a Carlos X, a Luis Felipe y a la República.

En cuanto a los deseos caritativos de *La Patrie*, que la dura mano de los yanquis pueda imponer el yugo a los mexicanos, diremos que, amigos sinceros de la nación francesa, que no confundimos con los periodistas en cuestión, nosotros deseamos otra cosa para Francia: deseamos que no sea la primera en arrepentirse por someterse a las exigencias de los Estados Unidos, como consecuencia de la falta de habilidad y previsión que presidió a la desdichada expedición de México.

Terminaremos este escrito dirigiéndonos al autor de *La Corte de Roma y el emperador Maximiliano*.

Es cierto que la salida del nuncio ejerció una influencia desastrosa sobre los acontecimientos; pero esta salida no fue provocada por el nuncio. Si ejerció una influencia desastrosa, eso viene de lo que dio a entender a México sobre cuáles eran las intenciones del gobierno. México comprendió, en efecto, que el gobierno caminaba hacia un cisma, que se deseaba, que se quería este cisma. Y eso era la verdad.

En cuanto al objeto que se propone el autor del folleto en las dos últimas páginas, nadie ignora que es una infame calumnia decir, hablando de Su Santidad y la emperatriz:

Mujer enérgica y ambiciosa, no era de un temperamento que se pudiese contentar con una simple promesa como las que el Papa acostumbrara hacer a Maximiliano desde hace tres años.

⁵⁰ Hyacinthe-Louis De Quélen. Arzobispo de París, donde nació el 8 de octubre de 1778 y murió el 31 de diciembre de 1839. “En la explosión que siguió a la revolución de 1830, el arzobispo, sacado dos veces de su palacio, hubo de buscar refugio en humildes cuarteles y sufrir en silencio las peores calumnias contra su persona.” *The Catholic Encyclopedia*, en <<http://ec.aciprensa.com/h/hyacinthe.htm>>, consultado el 27 de julio de 2009.

⁵¹ Denis Auguste Affre. Arzobispo de París, nacido en St. Rome-de-Tam, en el Departamento de Tam, el 27 de septiembre de 1793 y fallecido el 27 de junio de 1848. Fue asesinado por los sublevados durante la revolución de 1848. *The Catholic Encyclopedia*, en <<http://ec.aciprensa.com/h/hyacinthe.htm>>, consultado el 27 de julio de 2009.

No pudo, sin embargo, obtener otra cosa.

¡La desesperación se apoderó entonces de su corazón! ¡La locura fue la consecuencia de esa desesperación! Y en el palacio mismo del Santo Padre dio dolorosas señales de su cruel enfermedad.⁵²

Nosotros, afirmamos, *que la desesperación se apoderó en efecto de su corazón y que la locura fue la consecuencia de dicha desesperación*, pero fue tras la conferencia de la desafortunada princesa con el emperador Napoleón, conferencia que fue, como lo dijo el señor de Kératry,

larga y violenta, llena por ambas partes de recriminaciones que concluyeron por cambiar el carácter de aquellas explicaciones [...] De esta escena del palacio de Saint Cloud puede datar realmente la locura de esta importante princesa, cuya razón iba pronto a desvanecerse juntamente con sus esperanzas. Apenas tuvo fuerza para arrastrarse desde París hasta el Vaticano, para caer delirante a los pies del Santo Padre, a quien venía a pedir apoyo y consuelos.⁵³

Su Santidad ya tenía conocimiento sobre el triste estado de la emperatriz. Se sabe con qué paternal afecto el Santo Padre recibe a todo el mundo. Con qué ternura acogió a S.M.I., un hecho lo muestra: que en medio de su delirio, la princesa solo tenía confianza en el Papa y que no quería dejar el Vaticano.

Llamamos al testimonio de los mexicanos que acompañaban a S.M.I., y que habrían debido, antes de esta hora, publicar la verdad en el interés de su honor, y para refutar las calumnias del autor de *La Corte de Roma y el emperador Maximiliano*.

⁵² [Détroyat], *La Corte de Roma y el emperador Maximiliano*, p. 91.

⁵³ Émile Kératry, *Elevación y caída del emperador Maximiliano. Intervención Francesa en México, 1861-1867*. Por el conde..., precedida de un prefacio de Prévost-Paradol, traducida por Hilarión Frias y Soto. México, Imprenta del Comercio de N. Chávez, 1870, p. 161. La primera edición en francés (*L'élévation et la chute de l'empereur Maximilien. Intervention française au Mexique, 1861-1867*) fue publicada en París por la Librairie Internationale en noviembre de 1867, de modo que Arrangoiz consultó esta última edición.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA TEORÍA DEL JUICIO MORAL EN DAVID HUME: UN MOVIMIENTO EN TRES TIEMPOS

*Alejandro Ordieres**

RESUMEN: En el *Tratado de la naturaleza humana* de David Hume, la razón y la pasión se encuentran en interacción constante formando la creencia. Se distinguen tres niveles en los eventos morales: sentimiento moral, acción moral y juicio moral, en los que razón y pasión interactúan, aunque con diferentes funciones en cada nivel.



THE THEORY OF MORAL JUDGMENT IN DAVID HUME: A THREE-COURSE MOVEMENT

ABSTRACT: In David Hume's *A Treatise of Human Nature*, reason and passion are in constant interaction forming belief. Moral events are distinguished on three levels: moral sentiment, moral action and moral judgment, in which reason and passion interact, although with different functions at each level.

PALABRAS CLAVE: David Hume, juicio moral, creencia, sentimiento moral.
KEY WORDS: David Hume, moral judgment, belief, moral sentiment.

RECEPCIÓN: 16 de mayo de 2016.
APROBACIÓN: 5 de agosto de 2016.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA TEORÍA DEL JUICIO MORAL EN DAVID HUME: UN MOVIMIENTO EN TRES TIEMPOS**

Como dijo Emmanuel Lévinas refiriéndose a Husserl: “Encontrar un hombre significa ser cuestionado por un enigma”.¹ Si esto es cierto en el caso de cualquier ser humano, cuanto más con un filósofo como David Hume, que ha sido objeto de estudio y cuestionado durante casi trescientos años.

¿Cuáles fueron las verdaderas intenciones de Hume en el *Tratado*? ¿Solo fue un intento destructivo de la filosofía escolástica o racional del momento o realmente se proponía aportar una nueva visión? ¿Es Hume un simple escéptico que se une a la cadena de los desconstructores de la filosofía y la metafísica o propone un sistema positivo que fundamente una nueva forma de hacer ciencia y filosofía? ¿O bien pertenece a una tercera vía, en la que simplemente se conforma con describir y explicar el fenómeno moral dejando de lado toda posibilidad de una fundamentación, en el sentido fuerte del término, y, por lo tanto, dando por suelta una visión destructiva?

Al escribir un libro, el mensaje que deja el autor abandona su mente y adquiere vida propia en la mente de quienes lo leen. Sin embargo, en mi opinión, y como señala Umberto Eco, la interpretación de los textos

**En el presente artículo se exponen de manera muy sucinta argumentos e ideas presentados en mi libro *El juicio y la acción moral en David Hume*, 2013, México, Fontamara-ITAM.

¹Citado en B. Borsato, *L'alterità come ética. Una lettura di Emmanuel Lévinas*, 1995, Bolonia, Dehoniane, p. 9.

implica límites, no puede y no debe ser totalmente libre, sino que debe atender a la intención del autor, el contexto en el que se emitió el mensaje, el sistema de significación, etc. Así pues, todo mensaje requiere una interpretación y por ello es esencial estudiar el horizonte cultural de Hume para entender con mayor precisión cuáles son los problemas a los que se enfrentó y cuáles las preguntas que intentó responder. Por esta razón, el contexto del autor cobra relevancia y es incluido en el diálogo, pues, para entender el *Tratado*, es necesario asumir la perspectiva desde la cual Hume ha ganado su opinión² y no tratarlo como un suceso aislado ya que, muchas veces, ni siquiera las palabras usadas significan lo mismo. Es más, no debemos olvidar que escribió el *Tratado* a muy temprana edad, y como todo joven universitario, se encontraba inmerso en las discusiones propias de su tiempo.

Según Noxon, Hume se proponía ser el nuevo Newton de las ciencias morales y fundamental, de una vez por todas, las ciencias humanas con el método experimental.³ Se trataba de abandonar el racionalismo cartesiano para instaurar la experiencia como fuente de conocimiento. De seguro, Hume “se había visto terriblemente impresionado por la conquista de Newton en las ciencias naturales [...] pensaba que había llegado el momento de aplicar este mismo método a ‘los asuntos morales’”.⁴ Se trata de eliminar la especulación deductiva propia de una filosofía racionalista y se rechazan los axiomas, es decir, verdades universales evidentes por sí mismas, como el punto de partida del cual se puede deducir todo el conocimiento.

Hume lucha contra el racionalismo propio de su época, pero también contra un sentimentalismo absurdo y el inmaterialismo de las ideas que conduce a cierto idealismo y a un futuro escepticismo. Al aseverar esto, pretendo afirmar que el proyecto filosófico de Hume al que llama la ciencia de la naturaleza humana es real y verdaderamente una visión original, distinta de todas las demás, que no se decanta por un racio-

² Esther Cohen, *Aproximaciones. Lectura del texto*, 2005, México, UNAM, p. 99.

³ Cfr: James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, 1987, Madrid, Alianza, trad. de Federico Rubio, pp. 41-46.

⁴ V. C. Chappell, *The philosophy of David Hume*, 1963, Nueva York, Random House, p. xv.

nalismo craso, pero tampoco se deja llevar por un emotivismo absurdo. Todos los elementos que influyen en la formación del pensamiento de Hume se conjuntan de manera original y propositiva, no solo desconstructiva.

Para Hume, todo conocimiento proviene e inicia en la experiencia. Si el intelecto va más allá de la experiencia se debe a otros mecanismos no propios de la mente, sobre los cuales no puede hablar porque permanecen, en el mejor de los casos, velados a su entendimiento. No me entretengo en desarrollar la teoría de las ideas de Hume por todos conocida, al menos a grandes rasgos, sino que simplemente señalo algunos puntos importantes que anoto a manera de intuiciones.

La importancia de profundizar en la distinción entre ideas e impresiones, radica en que Hume utiliza el mismo criterio para distinguir las pasiones secundarias de las primarias y, por lo tanto, utilizará también este criterio como fundamento de la distinción moral,⁵ basando igualmente la ciencia moral en la experiencia sensible para dar una fundamentación firme y segura al juicio moral. De esta manera, tenemos los siguientes puntos:

1. La “fuerza y vivacidad” no es el único elemento diferenciador entre ideas e impresiones, sino que se hace una clara referencia al origen causal de las ideas simples de impresiones simples. De hecho, Hume, una vez hecha la distinción entre impresiones e ideas a través de su principio de fuerza y vivacidad en el *Tratado*, estudia la relación causal que existe entre ellas, aunque sin tematizarla como elemento diferenciador, al afirmar “que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente”.⁶ Negar esta diferencia de origen causal sería condenarlo al más puro idealismo en el que Kant termina atrapado.

⁵“Those perceptions which enter with most force and violence, we may name impressions; and, under this name, I comprehend all our sensations, passions, and emotions, as they make their first appearance in the soul.” David Hume. *A treatise of human nature*, vol. 1, 2011, Oxford, Clarendon Press (en adelante, THN) THN 1.1.1.1.

⁶THN 1.1.1.7.

2. La base empirista de la que Hume parte exige la inmediatez de lo percibido, es decir, es esencialmente intencional aunque no se haga referencia explícita a la naturaleza del objeto percibido ni a su existencia misma. La impresión proviene de un objeto que “existe” al menos en su avatar fenoménico y se hace inmediatamente presente a la mente.⁷
3. La interpretación correcta de la intencionalidad de las ideas en el acto del conocimiento resulta de vital importancia para el tema de las pasiones y la moral del ser humano, ya que para Hume, las impresiones no son solo el fundamento del conocimiento, sino también el origen de las acciones a través de las pasiones y el origen de la distinción moral, pues despierta también el sentimiento.

Propongo una nueva definición del concepto de razón en Hume que, sin negar sus funciones inductivas, deductivas o abstractivas va más allá, conjugando razón y pasión en la creencia. Un análisis más cuidadoso del lenguaje del *Tratado* nos permite descubrir hasta cuatro usos distintos del término “razón” o “entendimiento”, los cuales utiliza de manera indistinta en algunas acepciones.

44

La razón conservará toda su fuerza en el conocimiento relativo a las ideas, el cual es un conocimiento necesario dado que las relaciones entre esas ideas permanecen invariables al no depender de otras relaciones. Futuras impresiones no cambiarán la relación de semejanza establecida en la primera impresión que generó la idea compuesta original. Sin embargo, en todos los demás asuntos, es decir, en las cuestiones de hecho, como él las llama, el conocimiento será probable y contingente al depender directamente de la experiencia.

De esta manera, Hume no destruye el concepto de causalidad ni el papel de la razón, sino que los reinterpreta y les da una nueva dimensión

⁷“Now that there is a greater firmness and solidity in the conceptions, which are the objects of conviction and assurance than in the loose and indolent reveries of a castle-builder, every one will readily own. They strike upon us with more force; they are more present to us; the mind has a firmer hold of them, and is more actuated and mov'd by them. It acquiesces in them; and, in a manner, fixes and reposes itself on them. In short, they approach nearer to the impressions, which are immediately present to us; and are therefore analogous to many other operations of the mind.” THN, apéndice 3.

que integra, en una sola realidad, las dos facultades humanas: pasiones y razón. El concepto de creencia unifica ambas facultades y se convierte en el principio práctico de acción de la vida cotidiana. Hume sustituye la razón práctica con el principio de asociación entre realidad e idea, haciéndolo fungir como combustible de los movimientos pasionales. La *creencia* es más un producto de la parte sensitiva que de la razón, ya que obedece más a la costumbre de la repetición de las impresiones que a un proceso racional de concepto-juicio-raciocinio.⁸

Para poder descifrar en su justa medida la controvertida frase de Hume: “La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”,⁹ es necesario comprender el significado de cada una de estas palabras, para después establecer su relación en los tres niveles morales en los que actúan principalmente: el sentimiento moral, la acción moral y el juicio moral. Debemos centrarnos en la dinámica de las pasiones, más que en las pasiones en sí mismas. Sostengo junto con otros autores como Haruko Inoue,¹⁰ que existe una íntima conexión entre los sistemas del entendimiento y de las pasiones y que esta se demuestra a través de la influencia de la imaginación sobre las pasiones.¹¹ Es más, el origen de las pasiones indirectas viene explicado con la analogía que sirvió para explicar “la creencia que acompaña a los juicios derivados de la causalidad”.¹² Hume “había señalado entonces que en todos los juicios de esta clase hay siempre una impresión presente y una idea relacionada, y que la impresión presente proporciona vivacidad a la fantasía, mientras que la relación transmite esta vivacidad, por una transición fácil, a la idea relacionada.”¹³

⁸“...belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.” THN 1.4.1.8.

⁹THN 2.3.3.4.

¹⁰“The intimate connection between the two systems of the understanding and the passions is illustrated through the demonstration of the ‘influence of the imagination upon the passions’.” Haruko Inoue, “The origin of the indirect passions in the Treatise: an analogy between Books 1 and 2”, *Hume Studies*, vol. 29, núm. 2, noviembre de 2003, p. 206.

¹¹“‘Tis remarkable that the imagination and affections have a close union together, and that nothing, which affects the former, can be entirely indifferent to the latter.” THN 2.3.6.1.

¹²THN 2.1.5.11.

¹³“I have observ’d, that in all judgments of this kind, there is always a present impression and a related idea; and that the present impression gives a vivacity to the fancy, and the relation conveys this vivacity, by an easy transition, to the related idea.” *Loc. cit.*

La analogía entre la idea de relación causal y la generación de las pasiones es evidente. Ambas siguen una misma estructura: “una impresión y una idea que se transforman en otra impresión e idea por medio de su doble relación”.¹⁴

Para demostrarlo, señalo dos principios que las pasiones tienen en común con su epistemología: por una parte, el claro paralelismo que existe entre la división de las ideas y la de las pasiones y, por otra, la doble asociación entre impresiones e ideas que se repite a nivel de las pasiones. Debo señalar que, con el término “pasión”, Hume cubre los diferentes instintos, impulsos, afecciones, emociones y sentimientos propios del hombre y de los animales y que estos son existencias originales.¹⁵ Sin embargo, no surgen directamente de los sentidos, sino que provienen de impresiones o ideas anteriores. A este tipo de impresiones, Hume las llama impresiones de reflexión.¹⁶ El hecho de que no tengan un “contenido” como las ideas, no significa que aparezcan de la nada o que sean simples estados psicológicos afectivos.¹⁷

Las pasiones indirectas nacen no en mi placer o dolor previos, sino como resultado “de una doble relación de impresiones e ideas”.¹⁸ Como Donald Davidson afirma, para que se “produzca” la pasión indirecta, tienen que estar presentes dos “creencias”: la idea del *sujeto* y, por otra parte, la idea de la *cualidad* presente en el sujeto.¹⁹ De hecho,

¹⁴ “... an impression and idea, that transfuse themselves into another impression and idea by means of their double relation.” *Id.*

¹⁵ “A passion is an original existence, or, if you will, modification of existence, and contains not any representative quality, which renders it a copy of any other existence or modification.” THN 2.3.3.5.

¹⁶ “Impressions may be divided into two kinds, those of sensation, and those of reflection. [...] The second is derived, in a great measure, from our ideas, and that in the following order. An impression first strikes upon the senses, and makes us perceive heat or cold, thirst or hunger, pleasure or pain, [...] This idea of pleasure or pain, when it returns upon the soul, produces the new impressions of desire and aversion, hope and fear, which may properly be called impressions of reflection, because derived from it.” THN 1.1.2.1.

¹⁷ Una interpretación meramente emotivista o psicológica de las pasiones a la luz de todo el Libro II del *Tratado* es “ampliamente implausible”, como demuestra T. Penelhum, “Hume’s Moral Psychology”, en *The Cambridge Companion to Hume*, 1993, Cambridge, Cambridge University Press, p. 128.

¹⁸ “... from a double relation of impressions and ideas.” THN 2.2.11.6.

¹⁹ “Hume nowhere, I think, calls the cause of pride a belief; he speaks, rather, of an idea which has two ‘component parts’ that must be in ‘conjunction’ to produce the passion; one part is the idea of the subject, the other is (the idea of) the ‘quality’.” Donald Davidson, “Hume’s cognitive theory of pride”, *The Journal of Philosophy*, vol. 73, núm. 19, noviembre de 1976, p. 746.

“la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones”.²⁰

La doctrina humeana que afirma que “la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones”²¹ parece entrar en conflicto con lo afirmado, que pone como causa de las pasiones indirectas a la creencia. En la discusión general sobre las funciones de la razón y las pasiones en la determinación de la acción o en la decisión moral, Hume recalca el papel pasivo de la razón, en contraste con el activo de la pasión. Hume afirma:

Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya examine el poder de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.²²

Sin embargo, Hume también afirma que la razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión.²³ No solo eso. Como afirma Annette Baier, “Hume trata las pasiones o impresiones de reflexión, como sensaciones placenteras o dolorosas que son introducidas por alguna idea o impresión sensible”.²⁴ En efecto, en la “doble relación de ideas e impresiones” que causa las pasiones indirectas, la razón es requisito indispensable para que una pasión produzca otra.²⁵ ¿Contradictorio? En realidad, no; sigue siendo una pasión, en última instancia, la que origina una nueva pasión, pero puede percibirse claramente la necesidad de la razón en este proceso. De hecho, lo que hace a las pasiones, *pasiones*, es decir, “como algo distinto a las meras sensaciones de placer o dolor, es precisamente esta

²⁰ “As belief is almost absolutely requisite to the exciting our passions, so the passions, in their turn, are very favourable to belief.” THN 1.3.10.4.

²¹ “Reason is, and ought only to be, the slave of the passions.” THN 2.3.3.4.

²² THN 3.1.1.7.

²³ “Reason and judgment may, indeed, be the mediate cause of an action, by prompting or by directing a passion.” THN 3.1.1.16.

²⁴ Annette Baier, *A progress of sentiments*, 1991, Cambridge, Harvard University Press, pp. 43-44.

²⁵ “... we must understand it with its proper limitations, and must regard the double relation as requisite only to make one passion produce another.” THN 2.3.4.2

contigüidad temporal y esta dependencia causal del pensamiento (razón) que las introduce”.²⁶ No es el objeto en sí lo que produce las pasiones indirectas, sino la doble relación que se establece entre el sujeto y el objeto, es decir, un principio general que se puede aplicar a un sinnúmero de casos.²⁷ La designación de la moralidad en la materialidad del hecho, es decir, en el objeto sensible, requeriría una explicación causal para cada hecho distinto posible.

La simpatía es una causa más en el desarrollo de las pasiones indirectas. Establecidas estas bases, los sentimientos morales no son otra cosa que cierto tipo de pasiones indirectas y que, aunque importantes en sí mismas para realizar las distinciones morales, son solo eso: un tipo específico de pasión.

La acción moral constituye un segundo nivel que debe incluir la libertad, pues no toda pasión nos lleva a la acción. Libertad que es libertad de espontaneidad y, por lo tanto, implica cierta determinación causal para poder juzgar el carácter de quien realiza tal o cual acción. La ausencia de cierta necesidad (no en el sentido kantiano o escolástico) cancela, de hecho, la responsabilidad de las personas y con ella, el bien y el mal morales. Para Hume, no existe un conflicto entre las pasiones y la razón pues actúan complementariamente, a niveles distintos.

48 En el *Tratado sobre la naturaleza humana* se distinguen, en el problema moral, tres niveles: el sentimiento moral, la acción moral y el juicio moral, y en cada uno de estos niveles la razón cumple un papel importante.

Me parece que se da constantemente una extrapolación indebida al pasar del sentimiento moral, al nivel de la acción moral y de ahí al del juicio moral. Son tres niveles completamente distintos que no pueden y no deben ser confundidos, pero que Hume entremezcla constantemente causando confusión en el intérprete. Quienes no realizan esta triple distinción, no se explican cómo es posible que algunos sentimientos morales no produzcan acción ninguna ni cómo dar el paso de la

²⁶ Annette Baier, *op. cit.*, p. 44.

²⁷ “Besides, we find in the course of nature, that thou’ the effects be many, the principles from which they arise are commonly but few and simple, and that ’tis the sign of an unskillful naturalist to have recourse to a different quality, in order to explain every different operation.” THN 2.1.3.6.

motivación de una acción moral al juicio moral, ya que los hacen equivalentes. En este sentido, basta percibir un acto como deseable para que sea juzgado moralmente bueno, con lo que es fácil que caiga en el emotivismo, el relativismo o el no-cognitivismo.

Para Hume, la razón y la pasión se encuentran en relación constante en los tres niveles del evento moral: sentimiento moral, acción moral y juicio moral, pero de manera distinta, cumpliendo funciones diferentes dependiendo del nivel.

Al primer nivel corresponden los sentimientos morales. Este nivel, plantea una pregunta metafísica sobre el origen de la distinción moral entre bueno y malo y en la cual se niega, de manera absoluta, un papel de la razón para determinar la bondad o maldad moral de una acción, y a cambio le otorga esta capacidad a un sentimiento especial llamado sentimiento moral. La pregunta la podríamos formular de la siguiente manera: ¿Qué es lo que hace que determinada acción sea percibida como buena o mala?

En este nivel, la razón no cumple ningún papel aparte de ser mero instrumento, que facilita la aparición de tales pasiones indirectas según el principio de doble asociación. En otras palabras, el sentimiento moral no brota como resultado de una relación *a priori* de ideas o cuestiones de hecho, pero siempre guarda una relación con un objeto de deseo que se hace presente a través de la razón, ya que, como dice Hume en el *Abstract*, “solo por el pensamiento las cosas operan sobre nuestras pasiones”.²⁸ Esto no significa que el sentimiento moral brote forzosa-mente de la cosa o la creencia en sí, como si existiera una cualidad moral en ella y la razón o el sentimiento pudieran descubrirla o ponerla de manifiesto de alguna manera, pues requiere la doble relación para hacer acto de presencia.

Para Hume, el sentimiento moral es un constitutivo esencial de nuestra naturaleza humana, imposible de erradicar y que ha estado presente en todos los hombres de todas las culturas. Forma parte de nuestra estructura y, por ello, es imposible que cualquier individuo pueda deshacerse de ellos.

²⁸ *An abstract of a book lately published entitled A treatise of human nature*, 1740, Londres, C. Borbet at Addison's Head (en adelante ABST), ABST 32.

Sin embargo, este nivel no es el de la acción moral. De hecho, no todos los sentimientos morales nos llevan. Es evidente que no es lo mismo conocer lo bueno que desearlo y, menos aún, hacerlo. Si bien la razón por sí sola no mueve a la acción, las pasiones la necesitan para completar el proceso de motivación (al menos en el campo de las acciones humanas, es decir, libres). En este nivel, aunque Hume “limita mucho el papel que tradicionalmente se había concedido a la razón en la acción, no la rechaza totalmente, ya que reconoce el hecho innegable de que la razón puede cambiar la información fáctica que dirige las acciones y, por consiguiente, influir en estas”.²⁹ De hecho, para Hume, “en el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna”.³⁰ El problema será determinar, entonces, si la razón tiene un mero papel instrumental o si ejerce una función práctica en el sentido kantiano del término.

La respuesta humeana se decanta por un uso meramente instrumental, es decir, “en la elaboración de conclusiones sobre la posibilidad de dolor o placer, la razón funciona solamente al servicio de las pasiones, preparando la posibilidad de un objetivo que ya está preordenado por la pasión, o bien buscando el mejor medio para lograrlo”.³¹ En palabras de Hume: “la razón es y solo debe ser esclava de las pasiones”.³²

Sin embargo, Hume no rechaza la posibilidad de que una impresión o idea active una pasión que a su vez mueva la voluntad. Es más, establece que la naturaleza escogió un punto medio donde ni toda pasión ni toda idea de bien o de mal pueden mover la voluntad. En ambas situaciones estaríamos supeditados a la inestabilidad del pensamiento o de las pasiones. Dice Hume:

La naturaleza ha sido precavida en este caso, y parece haber evitado cuidadosamente las inconveniencias de ambos extremos. Si solo las impresiones influyeran sobre la voluntad, estaríamos sometidos en cada instante de

²⁹ José Luis Tasset “Estudio introductorio”, en David Hume, *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, 2004, Barcelona, Anthropos, p. 42.

³⁰ THN 2.3.3.7.

³¹ James Baillie, *Hume on morality*, 2000, Londres, Routledge, p. 88.

³² THN 2.3.3.4

nuestra vida a las mayores calamidades [...]. Y si, por el contrario, toda idea tuviera influencia sobre nuestras acciones, no sería nuestra condición mucho mejor, porque es tal la inestabilidad y actividad del pensamiento que las imágenes de cada cosa, especialmente de bienes y males, están siempre cambiando en la mente.³³

De este pasaje se desprende que (independientemente de lo que haya querido decir Hume al afirmar que la razón por sí sola no puede producir una acción) el filósofo no pudo haber dicho, so pena de contradecirse, que nuestras creencias no tienen ningún efecto en nuestras pasiones. Para mayor evidencia, consideremos la siguiente afirmación: “En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna”,³⁴ por el simple hecho de que la pasión deja de existir al no presentarse el objeto de deseo.

El último nivel, el juicio moral, es más que un mero uso instrumental de la razón. En este nivel, la razón funciona de manera correctiva y propositiva. Es un proceso reflexivo que Hume tematiza a la luz de la simpatía y, sobre todo, del punto de vista general. El nivel del juicio moral implica una renuncia, por parte del “espectador juez”, de las propias inclinaciones o pasiones para colocarse en un nivel superior en el que la razón toma el papel de un juez imparcial y determina cuál es el sentimiento adecuado que debería brotar ante determinada cuestión de hecho o experiencia. En este nivel, la razón realiza un juicio moral que atiende no solo al sentimiento moral que despierta determinado acto, sino que tiene en cuenta los medios utilizados y el carácter o intención de fondo del que realiza la acción. El mismo sentimiento moral que se produce en el espectador puede ser corregido de su percepción subjetiva con una visión imparcial del hecho.

Para ser justos, debemos reconocer que Hume jamás utilizó el término “moral judgment” y, por ello, resulta un poco anacrónico utilizar esta expresión. Efectivamente, la idea de un “juicio moral” para descubrir la bondad o la maldad de determinada acción es totalmente contraria a la posición humeana, como todos los intérpretes concuerdan, y este

³³ THN 1.3.10.2.

³⁴ THN 2.3.3.7.

trabajo no intenta contradecirlo. Así pues, por “juicio moral” intento expresar la existencia de proposiciones morales interpersonalmente verificables y cuya verdad es independiente de las creencias particulares, actitudes personales, deseos o incluso sentimientos morales individuales, y que tal postura está en plena concordancia con la filosofía de Hume, ya que él mismo lo afirma a lo largo de su obra. El juicio moral implica una abstracción del entendimiento que puede ser formada como capacidad, al igual que en el juicio estético, para dar lugar a sentimientos morales adecuados. Negar esta realidad conlleva la imposibilidad de entender afirmaciones aparentemente contradictorias en el *Tratado*.

La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones, y dado que “la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular, luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón”.³⁵ Sin embargo, aunque “nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones”³⁶ del tipo de impresiones, la razón sí puede cooperar para descubrir cuáles son las impresiones adecuadas y corregir los sentimientos que surgen de ser necesario.

En este sentido, podemos afirmar que hay dos modos para descubrir una distinción moral: uno práctico y otro teórico.³⁷ Las distinciones morales prácticas surgen directamente de un sentimiento moral que brota de una experiencia. Tal distinción aparece de manera espontánea y la razón no cumple ningún papel para que exista. En cambio, las distinciones morales teóricas implican inferir los principios generales que gobiernan nuestros sentimientos, principios que pueden usarse para lograr juicios morales adecuados en aquellos casos en que los sentimientos del observador o del actor principal no son claros o bien están ausentes o en conflicto con el carácter del individuo que obra. Si bien una distinción moral teórica requiere “que sea precedida de largos razonamientos, que se hagan sutiles distinciones, que se extraigan conclusiones

³⁵ “Reason of itself is utterly impotent in this particular. The rules of morality, therefore, are not conclusions of our reason.” THN 3.1.1.6.

³⁶ “Our decisions concerning moral rectitude and depravity are evidently perceptions.” THN 3.1.2.1.

³⁷ Esta distinción la tomo inspirado en el capítulo III de la tesis doctoral de John Frank Corvino, “Hume’s moral realism”, 1998, Austin, Universidad de Texas, pp. 72-73.

justas, que se comparen objetos alejados, que se examinen complicadas relaciones y se establezcan y determinen hechos generales”, el juicio final toma la forma de una pasión y no de una idea.

Este proceso para corregir impresiones morales es similar al proceso que Hume propone para corregir impresiones visuales y experiencias estéticas. Permite percibir de manera adecuada el sentimiento estético y el sentimiento moral independientemente de nuestras circunstancias personales.

En conclusión, una interpretación como la expuesta aquí explica mejor las aparentes contradicciones en los escritos de David Hume al manejar tres niveles en los asuntos morales. Por estas “contradicciones”, la obra de Hume ha recibido diferentes interpretaciones y ha sido visto como escéptico, emotivista, utilitarista, naturalista y hasta cognotivista. Todos los intérpretes han sustentado sus afirmaciones en los textos humeanos de manera más o menos convincente, pero no pueden explicar las divergencias de algunas afirmaciones respecto de sus teorías interpretativas. Es posible hacer una lectura de Hume desde planteamientos filosóficos o problemáticas actuales que preocupan a la filosofía contemporánea, pero no es válido afirmar que un autor presenta una visión del mundo sin tener en cuenta la problemática de su propio tiempo. Es necesario ofrecer una interpretación coherente y unitaria de la propuesta humeana en torno al conocimiento, las pasiones y la moral, en diálogo con las lecturas de otros intérpretes, pero sin olvidar que David Hume intentó construir un sistema que no puede ser analizado solo desde la perspectiva de una sola frase más o menos impactante, como puede ser el “slave passage”: “La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”.

©ITAM Derechos Reservados.

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

REDESCUBRIMIENTO Y ASIMILACIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA EN TOMÁS DE AQUINO

*Rubén Betancourt**

RESUMEN: En este artículo se reflexiona acerca de algunos elementos importantes en torno a la “relación” entre la doctrina de Aristóteles y Tomás de Aquino. En concreto, son tres los temas que nos interesan aquí y que encabezan cada uno de los apartados del desarrollo sistemático de este trabajo: (1) el panorama cultural que enfrenta Tomás de Aquino respecto al redescubrimiento de Aristóteles, (2) la descripción de cada una de las obras que comentó el Aquinate y (3) algunas conclusiones que se desprenden como “matices” para tener en cuenta y juzgar rectamente la relación entre estos pensadores.



REDISCOVERY AND ASSIMILATION OF THE ARISTOTELIAN DOCTRINE IN THOMAS AQUINAS

ABSTRACT: This article reflects on some important elements in the “relationship” between the doctrine of Aristotle and Thomas Aquinas. In particular, there are three subjects that interest us here and serve as head of each one of the sections of the systematic development of this work: (1) the cultural panorama Thomas Aquinas faces regarding the rediscovery of Aristotle, (2) the description of each one of the works that Aquinas commented on, and (3) some conclusions that are drawn as “nuances” in order to take into account and righteously judge the relationship between these thinkers.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, Edad Media, escolástica, Averroes, Avicena, Maimónides, Alberto Magno.

KEY WORDS: Aristotle, Middle Ages, scholastic, Averroes, Avicenna, Maimonides, Alberto the Great.

*Universidad Pontificia de México.

RECEPCIÓN: 15 de diciembre de 2016.

APROBACIÓN: 13 de enero de 2017.

REDESCUBRIMIENTO Y ASIMILACIÓN DE LA DOCTRINA ARISTOTÉLICA EN TOMÁS DE AQUINO

Panorama cultural de Tomás de Aquino

Discípulos y estudiosos de la doctrina aristotélica (griegos, romanos, bizantinos y árabes) dedican sus esfuerzos a tratar de comprender el pensamiento del Filósofo y realizan importantes aportaciones a manera de *comentarios*. La historia da testimonio de que siempre hay motivos para comentar a Aristóteles.¹ El “prestigio” de la figura de Aristóteles no se ha apagado, aun cuando, en ocasiones, los rayos de su sabiduría queden opacados por las “malas interpretaciones” de sus lectores.² La actualidad de su pensamiento es un dique que se levanta por sí mismo, dada la profundidad especulativa de su doctrina, siempre nueva como actual, desde el punto de vista que se le quiera abordar. Una generación tras otra, sobre todo la medieval, han recogido sus ecos. Conforme avanza la ciencia, el Estagirita ha tenido algo que decir y ha ocupado la primera fila en las investigaciones de las ciencias naturales y humanísticas. El prodigio de su mente llegó al culmen de las ponderaciones metafísicas, de tal manera que, para entenderlo, hay que elevarse; y esto cuesta mucho trabajo, es complejo y de un rigor metafísico tan alto, que pocas mentes son capaces de comprender.³

¹ Luis López Farjeat, *Teorías aristotélicas del discurso*, 2002, Pamplona, EUNSA, p. 23.

² Richard Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, 1995, Barcelona, Herder, p. 362.

³ Josep-Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval*, 2003, Pamplona, EUNSA, pp. 272-273.

RUBÉN BETANCOURT

Tomás de Aquino continuó y llevó a término la obra iniciada por Alberto Magno. Gracias a estos pensadores, el aristotelismo se hizo flexible y dócil a todas las necesidades de la explicación dogmática, y no mediante ocasionales adaptaciones artificiales, sino mediante una lógica rigurosa y segura.⁴ El Aquinate contaba con un talento filosófico nada común. Estaba convencido de que el Estagirita llegó al culmen de la investigación filosófica y que más allá solo quedaba la verdad sobrenatural de la fe. De este modo, tomó el aristotelismo por el camino opuesto al que le hizo seguir la filosofía musulmana.⁵ En la Edad Media, la metafísica de Aristóteles había sido transmitida con ideas y concepciones neoplatónicas, pues ambas tradiciones estaban mezcladas.⁶

El redescubrimiento de Aristóteles de pensadores árabes y judíos

Una de las razones por las que la doctrina aristotélica estuvo oculta varios siglos puede ser su “profundidad especulativa”, pues los mismos padres de la Iglesia fueron ajenos a esa doctrina. Hubo que esperar hasta los pensadores medievales para redescubrir a Aristóteles. Así como en la naturaleza se dan los procesos de crecimiento, también en la historia de las ideas, el conocimiento de las esencias de las cosas es lento y progresivo. Con el paso del tiempo, la comprensión del mundo se perfecciona y permite ver con claridad la toma de sentido de la realidad.

En el siglo V ya era conocida la *Lógica* de Aristóteles, que los medievales llamaban *Logica vetus*: las *Categorías*, el *De Interpretatione* y algunos fragmentos de textos, todos en versión latina. La lógica estaba emparentada en ese siglo con la retórica y la gramática, y se expresaba con un método peculiar: los *comentarios* a los textos. Sin embargo, no fue en el ámbito filosófico en el que se recuperaron algunas obras

⁴ Clemens Vansteenkiste, “El método de santo Tomás”, en *Tomás de Aquino, también hoy*, 1990, Pamplona, EUNSA, p. 100.

⁵ Gemma Muñoz Alonso (dir.), *Desarrollo de la filosofía patristica. La escolástica*, 1988, Barcelona, Sarpe, pp. 235-236.

⁶ Gregorio Celada Luengo, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, 1999, Salamanca, San Esteban, p. 175.

del Estagirita, sino en el teológico, en el que los estudios estaban dedicados al *trivium* y *quadrivium*, que más adelante se convertirían en colecciones de *glosas* y *comentarios*, como se verifica en el Aquinate. La intuición de los pensadores cristianos de guardar la sabiduría de sus antepasados en sentencias, fue una de las más grandes contribuciones para la cultura posterior, que aun en nuestros días siguen siendo útiles y fuentes imprescindibles para la investigación de la Antigüedad. No obstante, la enseñanza aristotélica quedó relegada a *sumas* o *cadena*s de síntesis o compendios. El puesto que se le dio fue muy sencillo, como de pensador difícil, cuya aportación esencial fue la *Lógica*. Al parecer, los pensadores medievales conocían bien a Aristóteles, pero durante largo tiempo se le consideró básicamente como un lógico. Tenían las traducciones al latín de la *Lógica* pero no poseían el conjunto del *corpus aristotelicum*.⁷

En el siglo XII, filósofos eminentes de las escuelas o centros de traducción como en Palermo y Toledo, centraron su atención en la producción literaria de la *Lógica* aristotélica. Hacia 1128 Jaime de Venecia tradujo del griego al latín los libros de los *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Argumentos sofisticos*. Entre tanto, avanzó la argumentación lógica. Ya no era la *logica vetus*, sino la *logica nova*, y su enseñanza era obligatoria en todos los centros de estudios superiores. Los académicos medievales pudieron contar con un nuevo y poderoso instrumento para la argumentación y la dialéctica, que más adelante, en la Escolástica, fue un modo de vida académica. En el siglo XIII, gran parte del trabajo de traducción en Toledo fue proporcionar a la cultura del tiempo versiones de los más importantes científicos y filósofos griegos. Así surgió el interés por el estudio de la naturaleza y se tradujeron la *Física* y la *Ética*.⁸ La *Metafísica* tuvo que esperar años para ejercer influencia en el mundo medieval. Antes de las traducciones en árabe, en el siglo XIII ya había una en latín y una parcial en griego. La versión que utilizó (incompleta) Tomás de Aquino como estudiante fue la misma que Alberto Magno tuvo en sus manos. Hasta después de 1260, gracias al

⁷Frederick Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, 2001, México, FCE, p. 66.

⁸Mauricio Beuchot, *Los principios de la filosofía de santo Tomás*, 2002, México, IMDOSOC, p. 10.

dominico Guillermo de Moerbeke, amigo del Aquinate, se elaboró una traducción completa y fidedigna.

Asimismo, en el siglo XIII la obra completa de Aristóteles ya circulaba en las universidades, aunque no sin cierta confusión y mezcla de doctrinas extrañas o contradictorias introducidas por traductores filósofos árabes o judíos. De aquí en adelante, las obras de Aristóteles fueron un factor determinante y decisivo para la teología y la filosofía católica medievales. La labor de integración del aristotelismo a la síntesis escolástica fue encabezada por los grandes dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino, que pusieron la filosofía de Aristóteles al servicio de la doctrina sagrada. Las prohibiciones en ningún momento frenaron el entusiasmo por las nuevas doctrinas, sino que realmente eran “profesionales” en su misión de vivir la verdad⁹ y en la tarea de construir una síntesis teológico-filosófica de la escolástica aristotélica. El Doctor Angélico bien podría considerarse en su época como un “innovador”, un pensador “progresista”.

Desde el punto de vista académico, la intromisión de la doctrina aristotélica causó crisis y situaciones complejas, ya sea por los teólogos y filósofos más conservadores, como por las autoridades eclesiásticas que miraban con recelo y “prudencia intelectual”, el uso de las tesis aristotélicas.¹⁰ Hay que decir que hubo prohibiciones y condenas, que son comprensibles porque en el ambiente cultural dominaban las ideas platónico-agustinianas, mientras que las ideas de Aristóteles estaban platonizadas por la intervención de los comentaristas árabes y judíos. Es un hecho histórico que la cultura árabe fue el canal principal para la introducción en Occidente de las obras de Aristóteles. Los comentarios de Averroes y Avicena tuvieron mucho de originales, pero también modificaron y mezclaron muchas ideas de Aristóteles, sobre todo por la manera de ver el mundo desde el punto de vista de la doctrina árabe.

Avicena es un caso particular en la recepción del aristotelismo mediado por el neoplatonismo. En la historia de la filosofía, Avicena se presenta como el más importante mediador entre las expresiones teoló-

⁹Francisco Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval*, 1992, Barcelona, Herder, p. 213.

¹⁰Leonardo Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, 1997, Pamplona, EUNSA, p. 188.

gicas del cristianismo y los conceptos metafísicos de Aristóteles. Gracias a Avicena se precisaron los conceptos y la terminología que luego fueron enriquecidos por los comentaradores aristotélicos cristianos.¹¹ El filósofo cordobés Averroes (llamado por Tomás, el *Comentador*), hizo que Aristóteles fuera conocido y valorado en los ámbitos académicos europeos. Este filósofo musulmán influyó con sus interpretaciones para que los miembros del magisterio eclesiástico previnieran a sus doctores sobre el peligro de una “falsa interpretación”. No obstante, Averroes fue un erudito de primera línea. Estudió teología, medicina, jurisprudencia y filosofía, y ocupó cargos importantes como juez y médico de la corte del Califa. Gran parte de su vida intelectual la consagró a traducir y comentar las obras de Aristóteles. Fue perseguido por hermanos de religión conservadores y ortodoxos y tuvo que partir al destierro en Marruecos, donde permaneció hasta su muerte a los 72 años.¹²

Otro exiliado por sus hermanos de religión, pero ya no musulmán sino judío, fue Maimónides, nacido en El Cairo. Consideraba a Aristóteles el más alto ejemplo de inteligencia humana, el hombre más grande de todos los tiempos, antes que Moisés y los profetas. Es interesante cómo Maimónides pensaba que en la Biblia se encuentran “demostraciones racionales” para ayudar al intelecto a fundamentar la vida de fe. Así pues, para él la mente humana es iluminada por la fe bíblica, que acrecienta sus capacidades y la dispone para recibir la gracia de Dios. La tarea de Tomás de Aquino respecto de los pensadores citados fue la de discernir las falsas interpretaciones de la doctrina aristotélica hechas por árabes y judíos. Se puede decir que la labor académica del Aquinate consistió en realizar una “depuración” de la recta doctrina del Estagirita. Antes de Tomás de Aquino, los pensadores medievales no tenían textos críticos de las obras de Aristóteles, ni mucho menos tenían claras sus relaciones con la filosofía de Platón.

Tomás de Aquino no asumió el aristotelismo con una actitud ecléctica ni llevado por la presión del ambiente cultural de su tiempo, sino

¹¹ Óscar Jiménez Torres, *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, 2006, Pamplona, EUNSA, p. 23.

¹² Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía II (2ª). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, 2005, Madrid, BAC, p. 27.

que lo aceptó con la conciencia de incorporar a la filosofía lo que tuviera de verdadero. Según Canals Vidal,¹³ el Aquinate “depuró” la doctrina de Aristóteles de los puntos que consideraba contaminaciones de los comentaristas. La compatibilidad del aristotelismo con una correcta doctrina teológica no era para el Aquinate sino la armonía de la verdad revelada con la verdad racionalmente cognoscible. En la opinión de Mauricio Beuchot, Tomás de Aquino fue el más grande sistematizador del aristotelismo cristiano, pues aprovechó su filosofía para sus construcciones teológicas, añadiendo una multitud de aportaciones originales.¹⁴

Después de las obras de la *Lógica* de Aristóteles, penetró en Occidente, en la rígida cultura medieval, el libro de la *Física*, que mantenía una connotación del movimiento continuo, sin principio ni fin, que posibilitaba la idea de la eternidad del mundo y cuestionaba la enseñanza de la Iglesia sobre la creación. Otra obra que examinaron los medievales es el tratado *De anima*, en la que Aristóteles relacionaba la teoría hilemórfica a la cuestión del alma y cuerpo, como la materia y la forma, y terminaba por poner en duda el dogma de la inmortalidad del alma. Por último, la *Ética Nicomaquea* consignaba códigos de conducta humana de tipo temporal y terrenal, sin considerar la enseñanza bíblica del obrar sobrenatural por medio de la gracia y la apertura a la bienaventuranza. Los grandes temas de la doctrina aristotélica tenía que ser revisada a la luz de la fe católica.

62

Asimilación del aristotelismo: prohibición, tolerancia y recomendación

La aplicación de la *Lógica* aristotélica en las universidades europeas había alarmado a los pensadores más ortodoxos; sin embargo, fue el inicio de su creciente autoridad.¹⁵ Al no ser Aristóteles un filósofo cris-

¹³ Canals Vidal, *op. cit.*, p. 225.

¹⁴ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía medieval*, 2013, México, FCE, p. 136.

¹⁵ En la época de Boecio, la *Lógica* de Aristóteles pertenecía al patrimonio cultural de las escuelas occidentales. El proyecto de Boecio fue maravilloso: “Si la divinidad me ayudare con su poderoso auxilio, este es mi firme proyecto: traduciré a la lengua romana todas las obras de Aristóteles que lleguen a mis manos, junto con todos sus comentarios; y así, todo lo que del sutil

tiano y por haber sido traducido y comentado por filósofos musulmanes, causaba ciertas sospechas. A pesar de ello, su autoridad a finales del siglo XII ya estaba emparentada con la Biblia y los padres de la Iglesia. La primera condena que se conoce fue la del obispo de Sens en 1210, en un concilio provincial de París. Allí se prohibió, bajo pena de excomunión, la enseñanza pública o privada de la metafísica y la filosofía natural de Aristóteles y sus comentaristas.¹⁶

La universidad de París, el centro más grande y prestigioso de la época, incluyó en sus estatutos de 1215 la prohibición de leer los libros de Aristóteles de la *Metafísica*, la *Psicología* y algunos tratados cosmológicos, así como los compendios realizados por cristianos o musulmanes, que según el concilio provincial de París pasaban a ser herejes. Hay que decir aquí algo que omiten muchos manuales de filosofía medieval, que la *Lógica* y la *Ética* aristotélicas no estaban vetadas.

La reacción del papa Gregorio IX ante la prohibición del concilio provincial de París no fue muy favorable. Sin desautorizar al obispo de Sens, en 1231 mandó organizar una comisión de teólogos compuesta por Guillermo de Auxerre, Esteban de Provins y Simón de Authie, para que estudiara detalladamente los libros prohibidos de Aristóteles. En el fondo estaba la “honestidad intelectual” y “amor a la verdad”, lo que suponía que los escritos aristotélicos valían la pena de estudiarse para dilucidar su ortodoxia, pues sus ideas merecían la atención de los especialistas. Después de un tiempo, la Santa Sede desatendió las condenas a las obras de Aristóteles de 1210 y 1215, desvinculándolas como desviaciones heréticas o peligrosas. Así, el aristotelismo siguió difundiéndose y ganando más autoridad entre los filósofos medievales, preferentemente los pensadores cristianos. Tomás de Aquino contribuyó a determinar la autenticidad de algunas obras aristotélicas, como el *Liber de causis* y

arte de la lógica, de la gravedad de los juicios morales, y de la agudeza de los estudios científicos haya escrito Aristóteles, lo transferiré ordenadamente y lo ilustraré con comentarios. Del mismo modo, pretendo dar la nueva forma a los diálogos de Platón, vertiéndolos al latín y comentándolos. Hecho esto, no cesaré en el empeño de concertar las doctrinas de Aristóteles y Platón, demostrando además que no disienten en todo ni la mayoría de las veces, sino que, al contrario, concuerdan en las máximas cuestiones filosóficas”. Véase Alfonso García Marqués, “Introducción”, en Tomás de Aquino, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, 1986, Pamplona, EUNSA, pp. 14-15.

¹⁶ Celada Luengo, *op. cit.*, p. 179.

el *De secretis secretorum*, el primero de Proclo y el segundo de un filósofo árabe del siglo XI. Esto es prueba de que el Aquinate estaba familiarizado con el estilo y la argumentación aristotélica.¹⁷

La orden dominicana no quedó exenta de las prohibiciones de algunas doctrinas de Aristóteles. En el Capítulo de 1243, siguiendo el consejo de algunos profesores insignes de la Universidad de París, prescribieron la eliminación de doctrinas perniciosas emparentadas con Aristóteles y de las posturas novedosas de los filósofos árabes y judíos.¹⁸

Al parecer, el primer contacto del Aquinate con Aristóteles fue en la Universidad de Nápoles. Después se encontró con Alberto Magno en París y luego en Alemania. En sus años de estudiante como bachiller sentenciario, Tomás de Aquino encontró un ambiente no muy favorable por la presión de los pensadores ortodoxos que seguían en sus clases textos fijos y manuales consagrados para la enseñanza, sin permitir la intromisión de las innovaciones filosóficas aristotélicas.¹⁹

En 1255 se estableció oficialmente la enseñanza de las categorías aristotélicas en la Universidad de París, ya no había autoridad humana alguna que lo impidiera. En 1265, el papa Clemente IV alentó al dominico Guillermo de Moerbeke para que tradujera las obras aristotélicas que hasta el momento habían estado prohibidas. Este trabajo fue muy bien aprovechado por los estudiosos, que contaron en adelante con traducciones concienzudas y fieles al espíritu de Aristóteles.²⁰ En tiempos de Urbano V (1362) se exigía a los candidatos al grado de licenciado en Artes, que conocieran suficientemente todas las obras de Aristóteles para no desviarse de la sana doctrina y estar mejor preparados para los estudios teológicos.

¹⁷ Antes de Tomás de Aquino, la fe y la razón eran todavía dos realidades estrechamente unidas, pero independientes. El influjo y el recurso al sentido aristotélico de la ciencia era un reto para la teología, si quería seguir siendo creíble, de ahí la obligación académica de aceptar las novedades aristotélicas y dotarse así de nuevos sistemas de enseñanza.

¹⁸ Fruto de las controversias contra los musulmanes, Tomás de Aquino escribió el *De unitate intellectus contra averroistas*, opúsculo editado en París en 1270, en el cual refuta la interpretación averroísta del texto aristotélico *Sobre el alma*.

¹⁹ Eudaldo Forment, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, 2014, Madrid, Palabra, p. 270.

²⁰ En Roma se encontraron Alberto Magno, Tomás de Aquino y Guillermo de Moerbeke. Ahí se pusieron de acuerdo para realizar la traducción del griego de los textos de Aristóteles.

La revolución intelectual de Alberto Magno y Tomás de Aquino

El enfrentamiento de la filosofía árabe y judía con el cristianismo académico de las universidades de Occidente provocó una conmoción que en lugar de ser un factor negativo, suministró un fecundo arsenal de materiales intelectuales a los escolásticos latinos. Hay que reconocer que en esa época, la enseñanza de la filosofía había caído en discusiones puramente lógicas y en interpretaciones muy limitadas que rayaban en meras repeticiones. Además, el agustinismo, lleno de un vano platonismo, había cansado a los grandes maestros medievales.²¹

Sin duda, como decimos desde el ámbito científico, integrar la doctrina aristotélica a los estudios eclesiásticos supuso realmente una “revolución intelectual”, es decir, una ruptura de paradigmas filosóficos. A partir de esta época se dejó de hablar de independencia de la fe y la teología católica respecto de la doctrina metafísica y ética de Aristóteles. Los frutos serán magníficos, tanto desde el punto de vista metodológico como dogmático. La *Lógica* aristotélica que reinaba en las universidades dejó el lugar a la completa doctrina aristotélica. Es impresionante imaginar a aquellos académicos medievales quedar con los ojos abiertos y maravillados con la enseñanza de Aristóteles. Sin duda tenían en sus manos una veta inexplorada de un autor de la Antigüedad que había logrado el más alto desempeño intelectual al que puede llegar la mente humana. Así comenzó la aventura de estructurar y concatenar la razón con la Revelación, de tal forma que en Aristóteles encontraron al más grande de todos los filósofos, es decir, al *Filósofo*, tal como lo llamaba Tomás de Aquino.

La genialidad del Aquinate consistió en haber articulado armónicamente las principales categorías aristotélicas con la fe católica. El influjo determinante de Aristóteles sobre Tomás de Aquino se dio en su formación temprana en las aulas del *studium generale* de Nápoles, donde proliferaban los textos de los filósofos griegos como una novedad

²¹ María del Carmen Dolby, “Introducción”, en *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, 2002, Pamplona, EUNSA, p. 17.

académica.²² Sin duda, Alberto Magno ejerció un magisterio decisivo. Gracias a él, Tomás de Aquino adquirió el respeto y la estima por Aristóteles.

El ejemplo de san Alberto fue para el Aquinate baluarte de un trabajo intelectual paciente, sereno, sin miedos y deseoso de encontrar la verdad en medio de las contradicciones. Lo que distingue al mediocre del académico es la honestidad intelectual. En este contexto, Tomás de Aquino llevó a cabo en silencio una de las mayores revoluciones doctrinales de la historia, al sustituir la escolástica medieval cerrada al progreso, por una escolástica viviente y fecunda en el contacto con Aristóteles y, además, las aportaciones neoplatónicas. El trabajo académico del Aquinate seguramente dejó a muchos de sus contemporáneos impresionados por su sutileza al disputar e interpretar con claridad las nociones nucleares de la metafísica.²³

La orden dominicana convocó a Tomás de Aquino para que fuera profesor en la Universidad de París. A la edad de 27 años, enseñó teología en un ambiente de constante oposición entre los profesores.²⁴ El Aquinate se encontraba solo en una situación muy compleja, porque no tenía alumnos competentes o de su talla intelectual, y porque muchos de sus colegas se preocupaban tanto por custodiar la herencia cristiana que se olvidaban de lo que realmente valía la pena. Tomás de Aquino no se desanimó ni detuvo su estudio de la doctrina aristotélica, a pesar de ser incomprendido por los de su tiempo.

Josef Pieper señala que en la Universidad de Toulouse se enseñaba la doctrina aristotélica y que en su propaganda de ingreso se decía que ahí estaba permitido lo que en la Universidad de París estaba prohibido.²⁵ En 1245, Tomás de Aquino se fue a París, después de haber estudiado la *Ética Nicomaquea* en Nápoles de la mano directa de Alberto Magno. En 1254 el Aquinate escribió su primer opúsculo, *De ente et essentia*, cuyo primer capítulo empieza con una cita de la *Metafísica*. Además,

²² Hay que recordar que Tomás de Aquino dejó la abadía benedictina de Montecasino a la edad de 15 años para ingresar a la orden de los dominicos. En la Universidad de Nápoles aprendió a esa corta edad conceptos nuevos y una visión distinta de ver la realidad.

²³ Fraile, *op. cit.*, pp. 265-266.

²⁴ Josef Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, 2005, Madrid, Rialp, p. 25.

²⁵ *Ibid.*, p. 54.

Aquino comenzó a llamar a Aristóteles el *Filósofo* (hay muchos filósofos, pero Aristóteles lo es por antonomasia).²⁶

Alberto Magno ya había realizado múltiples comentarios a las obras aristotélicas a pesar de las prohibiciones, y “digo a pesar”, porque las pronunciaciones papales eran consideradas “prudenciales”, y no contrarias a los dogmas de la Iglesia. Así, Alberto y Tomás fueron revolucionarios en el sentido de que por honestidad intelectual y amor a la verdad siguieron investigando a Aristóteles, siendo totalmente papistas, es decir, apegados a las enseñanzas de la Iglesia. Fueron los precursores de los que invalidaron las prohibiciones. Junto con Alberto y Tomás hay que colocar a Pedro de Hibernia. Como “profesores modernos”, fueron pensadores que asumieron una filosofía aristotélica no depurada, sino en una forma tachada de extremista y peligrosa. Tomás de Aquino perfeccionó la dialéctica de su maestro Alberto Magno, sosteniendo la legitimidad y la utilidad de la filosofía en la cultura cristiana y en particular la función del aristotelismo en el campo teológico.²⁷

Otra idea que se ha malinterpretado en la historia del tomismo es la afirmación de que Tomás de Aquino es un aristotélico en el sentido pleno de la palabra. Para dar un ejemplo de lo anterior, hay que recordar el tratado de Joseph Gredt *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (1901), que denota un reduccionismo evidente, o bien las imputaciones de ser el “fundador del aristotelismo cristiano de la Edad Media”. En mi opinión, el Aquinate es mucho más que eso. Hay en el pensamiento tomasiano rasgos esenciales tomados no solo de Aristóteles, sino también de Platón, Agustín, Dionisio Areopagita, etc.; y muchas veces con mayor presencia y profundidad que el Estagirita. De hecho, por Tomás conocemos muchos errores de Aristóteles respecto a Platón.²⁸ Las frases características que utilizó el Aquinate son: “como quería decir tal”,

²⁶ Emerich Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, 2006, Salamanca, Sígueme, p. 113.

²⁷ Raimondo Spiazzi, *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, 2005, Madrid, Edibesa, p. 119.

²⁸ De Platón, Tomás de Aquino tomó la doctrina de las ideas, la concepción de la Creación según las razones seminales, el logos divino, que son aspectos nucleares de la doctrina platónica que jamás desechó el Aquinate. Sensatamente, Tomás como académico, asumió el pensamiento platónico que había pervivido en mil años de pensamiento en Occidente.

“el auténtico sentido”, “la verdadera interpretación”. Ciertamente, su principal inclinación fue hacia Aristóteles, dadas las circunstancias culturales en las que se encontraban en el camino especulativo la religión y la filosofía. El dinamismo especulativo aristotélico fue irresistible para el Aquinate como para otros pensadores. No era un autor cualquiera, sino un pensador metafísico que iluminaba sin precedentes los fenómenos psicológicos y cosmológicos. De hecho, hubo quien afirmó que Dios le había participado al filósofo macedonio de su sabiduría dándole una virtud milagrosa, como una propedéutica para relacionarlo con el Evangelio.²⁹ Por supuesto, Tomás de Aquino adoptó una postura moderada respecto a la doctrina aristotélica y no rindió nunca un culto exagerado a Aristóteles.

Es pertinente notar que cuando el Aquinate se adhirió a tesis aristotélicas, no recibió algo totalmente extraño a la doctrina cristiana, pues la actitud aristotélica respecto a lo que es el mundo, el hombre y Dios tenía semejanzas con la teología católica. La autoridad de Aristóteles fue para Tomás esencial, no porque lo dijera Aristóteles mismo, sino porque correspondía adecuadamente a la realidad natural, a la forma como está dispuesta por la naturaleza, de ahí las palabras del Aquinate respecto a la autoridad aristotélica: *sicut patet per Philosophum*, que en español sería: “como lo ha puesto en claro Aristóteles”, lo que “dice” el Estagirita es válido porque es verdadero. El *Doctor Común* tomaba el argumento de autoridad como el más débil de la argumentación. Para él la máxima fuerza de autoridad entre los cristianos procede de la Revelación. Los argumentos filosóficos son válidos no a causa de la autoridad de quienes los esgrimen, sino por lo que se ha dicho.³⁰

Tomás se interesaba por “la verdad de las cosas”, y buscaba los motivos por los cuales el Estagirita pensaba de esa manera. Así, su interés no era exclusivamente por el filósofo macedonio, sino por los pensadores que tuvieran qué aportar o a la verdad. Tal fue la postura de los pensadores medievales, y debe serlo en la actualidad. En el fondo, se trata de la búsqueda de las fuentes que sustenten nuestras opiniones.³¹

²⁹ Pieper, *op. cit.*, p. 59.

³⁰ San Agustín, *In Trin.*, 2, 3 ad 8.

³¹ Eudaldo Forment, *Santo Tomas de Aquino: Su vida, su obra y su época*, 2009, Madrid, BAC, p. 207.

Coincidencias y diferencias entre Alberto Magno y Tomás de Aquino

Según Josep-Ignasi Saranyana, Alberto y Tomás coinciden en las siguientes tesis:³² 1. Todas las criaturas están compuestas de *quod est* y *esse*. Solo en el Creador su *quod est* es su *esse*. 2. La materia prima es pura potencia. Ni es inteligible en sí misma ni existe por sí, pues en cuanto tal, excluye cualquier formalidad. 3. En todos los seres compuestos, sin excluir al hombre, la forma substancial es única. 4. Es contradictoria la idea de una materia espiritual. Por consiguiente, es imposible el hilemorfismo universal, si se admite que existen seres espirituales distintos de Dios. 5. Ambos destacan la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, pues nada puede ser querido que no haya sido previamente conocido; aunque reconocen que, en el actual estado de la vida, muchas veces la voluntad tiene cierto dominio sobre la inteligencia. 6. Los dos sostuvieron que el conocimiento, sobre todo en los estadios más altos de la unión mística, ocurre sin la mediación de fantasmas o imágenes, pero nunca sin especies. En el arrebató, las especies son estrictamente intelectuales en cuanto a su origen, es decir, no provienen de un proceso de abstracción.³³

Hay que recordar que Tomás de Aquino recibió gran parte de su formación filosófico-teológica de Alberto Magno en tres largos años de intensa actividad académica en París, de 1245 a 1248. Además, en Colonia (1248-1252) el Aquinate lo escuchó comentar ampliamente las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Ética Nicomaquea*, así como libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Fueron siete años en los que Tomás de Aquino aprendió el método y la sutileza de Alberto, tanto como el amor a la verdad. El Aquinate, con su intuición, confirmada por las enseñanzas de Alberto Magno en varias ocasiones, comprendió la importancia de la filosofía aristotélica y lamentó que fuera excluida de las universidades católicas. La historia todavía no les reconoce de manera suficiente a Alberto y Tomás el gran mérito de haber sido los precursores del ingreso de Aristóteles en el pensamiento cristiano.

³² Josep-Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval*, 2003, Pamplona, EUNSA, pp. 259-258.

³³ José Ángel García Cuadrado, "La luz del intelecto agente en el pensamiento de San Alberto", en *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), p. 95.

En el mismo orden del párrafo anterior, señalemos ahora las diferencias o discrepancias entre los pensadores, siguiendo de nuevo a Saranyana:³⁴ 1. Alberto Magno identificaba ser eterno con ser increado. Por ello, estimaba que es contradictorio un mundo eterno creado. Para el Aquinate, en cambio, eterno no significaba increado, sino no haber tenido principio en el tiempo. De ahí se podía pensar, desde el punto de vista metafísico, en un ser creado desde toda la eternidad. 2. Alberto Magno no identificó a los ángeles con las sustancias separadas de la filosofía peripatética, responsables del movimiento de las esferas celestes. Tomás de Aquino, en cambio, aceptó que los ángeles podían ser las sustancias separadas de los filósofos, que mueven las esferas celestes, y consideró que solo por vía de la Revelación se puede conocer que los ángeles son seres personales, mensajeros de Dios, que están a su servicio. 3. Alberto Magno pensó que el proceso de maduración del embrión humano era progresivo, de manera que en el origen de tal desenvolvimiento estaba ya todo, incluso la misma inteligencia. El Aquinate, en cambio, estimó que el embrión humano solo llega a ser un individuo de la especie humana por medio de sucesivas generaciones y corrupciones, es decir, después de varios cambios sustanciales, el más importante de los cuales consiste en la infusión del alma espiritual al cabo de unas pocas semanas después de la fecundación. 4. Ambos pensadores discreparon también en el tema de la composición ontológica o metafísica del ente finito. Alberto Magno entendió que el *esse* sobrevénía a la esencia como algo extrínseco a ella y, de algún modo, accidental. Tomás de Aquino afirmó, en cambio, que el *esse* es algo añadido a la esencia de la cosa, constituido a partir de los principios esenciales, que no pertenece a la esencia misma de la cosa ni es accidental.³⁵

Alberto Magno gozaba de un enorme prestigio entre sus contemporáneos, que por eso lo llamaban el “Grande”. Por su conocimiento de Aristóteles se le consideraba una autoridad frente a Avicena y Averroes y la historia de la filosofía lo reconoce como el que supo integrar la ciencia y el pensamiento cristiano. Su acervo cultural fue impresionante y explicó con un nuevo método las obras de Aristóteles. De este modo,

³⁴ Saranyana, *op. cit.*, pp. 261-262.

³⁵ Josep Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, 1973, Madrid, Rialp, p. 309.

en lugar de seguir el orden del libro y ceñirse al texto, estableció una nueva ordenación lógica y pedagógica, comentando cada párrafo puntualmente, para matizar y distinguir errores y desviaciones. Fue el método que adoptó Tomás de Aquino.³⁶ La obra albertiana es más que una enciclopedia sistemática y coherente. Su mérito fue distinguir claramente, por primera vez, entre el orden natural, propio del saber filosófico, y el sobrenatural, al que pertenece la teología. Como teólogo, comprendió que no hay argumentos estrictamente demostrativos de los misterios de la Revelación. Finalmente, gracias a Alberto Magno, Tomás de Aquino pudo realizar la síntesis filosófico-teológica más grande.

Diferencias entre Aristóteles y Tomás de Aquino

Para este apartado seguiré al dominico Gregorio Celada Luengo, que habla de las diferencias esenciales entre estos pensadores.³⁷ Es verdad que, aunque Tomás de Aquino fue un gran comentarista de Aristóteles, esto no quiere decir que confundiera sus posiciones doctrinales. La primera diferencia es en lo referente al *acto creador*, que se desprende a partir del significado religioso que tiene para la tradición judeocristiana. Aquí el Aquinate corrigió al Estagirita y amplió su visión con esta perspectiva. En concreto, la enseñanza divina no hace más que confirmar lo que implica afirmar que si solo Dios existe por sí, necesario y eterno, todos los otros seres, que son sus criaturas, existen por él y dependen de él. En este punto, la teología se sobrepone y corona el edificio metafísico. Tomás se mantuvo fiel a la sabiduría cristiana, más que a las elucubraciones aristotélicas.³⁸

Una segunda diferencia es la doctrina sobre la *visión beatífica*, que desde el ámbito de la ética, abre los horizontes de una moral más completa, que no se puede percibir en las propuestas de vida filosóficas. Un ejemplo es que para Aristóteles la esfera de la felicidad se encontraba en

³⁶ Forment, *op. cit.*, p. 208.

³⁷ Celada Luengo, *op. cit.*, pp. 189-193.

³⁸ M. Grabmann, "Esencia y significación del aristotelismo de S. Tomás de Aquino", *Ciencia Tomista*, 67 (1944), p. 325.

esta vida, mientras que para el dogma cristiano, el conocimiento de Dios está en la bienaventuranza. En el ámbito de las virtudes, el Aquinate se sirvió ampliamente de la ética formulada por el Estagirita, pero no descartó todo cuanto pueda decirse de la grandeza de ánimo de los hombres que son ejemplos de la humanidad, sino que impregnó su comentario del espíritu cristiano al héroe humano, según el principio de que la gracia perfecciona la naturaleza. Por ello, para el teólogo todo hombre tiende a la identificación del Dios de Jesucristo, incluso sin conocerlo. Tomás de Aquino aprovechó los conceptos de Aristóteles para fundamentar la moral cristiana, pero en muchos casos hizo profundas modificaciones y hay elementos transformados radicalmente. El Aquinate, como deudor de la sabiduría antigua, realizó un discernimiento concienzudo de lo que tuviera afinidades con la doctrina católica.³⁹

Tomás de Aquino recogió como propia la doctrina aristotélica sobre la lógica formal, los conceptos de acto, potencia, materia, forma, causas, la división de las ciencias y su concepción del conocimiento científico. Compartía con el Estagirita el intelectualismo psicológico y moral, el indeterminismo moral, la doctrina del libre albedrío, la doctrina de la abstracción y el del conocimiento sensible, las pruebas de la existencia de Dios y sus atributos.⁴⁰

72 | Por último, hay que decir que Aquino modificó considerablemente muchas doctrinas de Aristóteles, como la distinción real de esencia y existencia en lo creado (por el creacionismo que desconocía el Estagirita), la distinción esencial entre Dios y las creaturas (por la trascendencia divina), las pruebas de la inmortalidad del alma. En otras doctrinas hay matices que no cambiaron en lo esencial las enseñanzas de Aristóteles, como el principio de individuación de la materia, el intelecto agente personal y la estructura ontológica de las sustancias separadas, entre otras. Por supuesto que no podemos ser anacrónicos, pues hay factores propios del tiempo, como las distintas circunstancias históricas y culturales en que vivieron cada uno, la diferente formación personal y los distintos modos de vida. Asimismo, los comentarios del Aquinate

³⁹ Étienne Gilson, *El tomismo. Introducción a la filosofía de S. Tomás de Aquino*, 1950, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, p. 544.

⁴⁰ A. Messer, *Historia de la filosofía*, 1939, Buenos Aires, Espasa Calpe, p. 284.

también difieren de otros pensadores católicos, de ahí que no sea arriesgado decir que Tomás de Aquino no quiso comentar a Aristóteles solo pensando por su propia cuenta, sino siendo fiel a su pensamiento.⁴¹

Los comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles

Menciona Celina A. Lértora que los comentarios a Aristóteles que se elaboraron durante el siglo XIII, persiguen tres objetivos primordiales:⁴²

1. *Didácticos*. Este fue el objetivo inicial de las universidades medievales, aplicando rígidos esquemas de trabajo docente. 2. *Expurgativos*. Como los pensadores escolásticos querían mantenerse fieles a la Revelación o a la enseñanza de la Iglesia, acogieron de buena gana la tarea de expurgar o hacer concordar a Aristóteles con las verdades de fe, convencidos de que podrían aprovechar los recursos especulativos de la ciencia aristotélica. 3. *Filosóficos*. La propuesta era explicitar y exhibir las conexiones y las consecuencias internas de las teorías aristotélicas; para lograr este objetivo, hay que tener en cuenta la capacidad intelectual y la sagacidad de cada comentador.

Tomás de Aquino se dio a la tarea de comentar las obras aristotélicas entre 1266 y 1273. Fueron catorce obras las que comentó, de manera total o parcial, en esta etapa madura y final de su vida. En realidad, el Aquinate ya había estudiado a Aristóteles muchos años atrás y lo había citado en innumerables obras propias; la lectura de las “fuentes” era habitual y obligatorio para todos los estudiantes en las universidades del tiempo.

Exceptuando las *Categorías*, los *Primeros analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofisticas*, las grandes *Morales*, la *Ética a Eudemo*, la *Poética* y la *Historia de los animales*, Tomás de Aquino comentó todas las obras de Aristóteles.⁴³ Los comentarios del Aquinate son considerados entre los más instructivos y profundos de la filosofía. Fueron la última

⁴¹ Minio Paluello, “Note sull’ Aristotele latino medievale”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 42 (1950), p. 223.

⁴² Celina A. Lértora Mendoza, “Estudio preliminar”, en Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, 2000, Pamplona, EUNSA, p. 20.

⁴³ D. Barbedette, *Historia de la filosofía*, t. 1, 1976, México, Tradición, p. 343.

ocupación importante de su vida, seis años de intensa actividad y rapidez en la escritura. En cuanto al método y técnica de los comentarios, el Aquinate no fue original ni el inventor de esa hermenéutica filosófica, sino que llevó a la práctica el método de Alberto Magno que ya se aplicaba en la Universidad de París, en la Facultad de Artes. Tomás de Aquino quería entender el propósito de Aristóteles y ejercitar la intuición para manifestar la verdad de cada texto.

La fuente principal de la filosofía tomista se encuentra en esos comentarios. De ahí sacó Tomás los principios, corrigió las consecuencias y modificó los sistemas de la filosofía griega. Fue un trabajo majestuoso, y más, por la situación cultural de la época. Para esta tarea, el Aquinate tuvo en sus manos versiones latinas fieles del original griego.

Conclusión

Los comentarios filosóficos del Aquinate son considerados una parte importante de su producción literaria, no son meras “repeticiones” de Aristóteles, sino auténticos aportes a su propio sistema. Estos textos son expresión de su pensamiento maduro e incluyen la consideración de otros exégetas del Estagirita, como Avicena y Averroes. El Aquinate tenía un pensamiento “personal y original”, cuya prueba es que en vida y después apenas tuvo discípulos y detractores. Algunas conclusiones:

Primera. No hay duda de que Tomás de Aquino reservaba para Aristóteles un estatuto de “interlocutor privilegiado”. Mientras que a los demás filósofos los citaba por su nombre, a Aristóteles lo llamaba el Filósofo.

Segunda. Aunque tiene un respeto ejemplar por el Estagirita, no es más que una actitud habitual del Aquinate con todos los pensadores que lo han precedido, de los que en todo momento se siente deudor. Aristóteles ocupa un lugar importante, pero no es el único.

Tercera. Tomás de Aquino no es un ecléctico que le daba la razón a todo mundo para no tener problemas ni entrar en conflictos, sino que adoptó siempre una postura crítica y aun se distanció cuando fue preciso.

Ahora bien, al tratarse de sus contemporáneos, utilizaba un lenguaje duro que no empleaba con los autores que solo conocía por sus textos.

Cuarta. El Aquinate no utilizaba la doctrina aristotélica según lo impusieran las conveniencias de la teología católica. No le hizo decir a Aristóteles lo que no estuviera en el texto.

Quinta: No es conveniente decir que Tomás de Aquino “bautizó” a Aristóteles, como exclaman los manuales tomistas exagerados, pues no es exclusivamente aristotélico. Es cierto que Tomás de Aquino conocía perfectamente la filosofía aristotélica y los puntos de convergencia con la teología católica, pero trataba de dar a la teología un estatuto científico dentro de la tradición.

Es lamentable que aun cuando muchos se llaman “tomistas” y haya publicadas numerosas exposiciones de su doctrina, parecen haberse eximido del contacto directo con sus obras. No menos penoso es la falta de “traducciones” de los comentarios a Aristóteles. Hasta se puede afirmar que muchos cristianos son culpables de que no se manifieste su pensamiento original, por una mala interpretación de las tesis genuinas del Aquinate. Además, en muchos ambientes académicos los comentarios aristotélicos se han considerado la parte más débil de la obra de Tomás. Por mi parte, considero que estos comentarios son el andamiaje sin el cual el resto de su doctrina, incluida la metafísica, no se puede comprender de manera exacta.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RECTITUD Y VERDAD EN LA VIDA MORAL

*Georges Cottier**

RESUMEN: Se presenta la doctrina de Santo Tomás de Aquino, fundada en aquella de Aristóteles, relativa al auténtico sentido de la verdad *práctica*, concebida como diferente de la *especulativa*, caracterizada por su *fin* específico, consistente en poner en la existencia una obra exterior al hombre (*poiesis*) o bien una acción propiamente humana (*praxis*). Para actuar rectamente se requiere dirigir la acción en conformidad con un apetito recto. De este modo la vida moral no es obra de puro conocimiento sino que requiere necesariamente la participación de los apetitos, lo cuales, si están moldeados por la prudencia, permitirán actuar rectamente.



RIGHTEOUSNESS AND TRUTH IN THE MORAL LIFE

ABSTRACT: The doctrine of St. Thomas Aquinas, founded on that of Aristotle, is presented here. It concerns the authentic meaning of *practical* truth, conceived as different from that of a *speculative* nature, characterized by its specific *purpose*, consisting in the existence of a work external to Man (*poiesis*) or an actual human action (*praxis*). In both practical domains, reason is directed toward movement that is acted by will. To act righteously, it is necessary to direct action in accordance with an upright appetite, which ultimately means to act in a prudent manner. In this way, the moral life is not the work of pure knowledge but necessarily requires the participation of appetites, which, if molded by prudence, will allow one to act righteously.

PALABRAS CLAVE: Conocimiento especulativo, conocimiento práctico, hacer y obrar, inteligencia, apetitos, prudencia, rectitud, verdad moral.

KEY WORDS: Speculative knowledge, practical knowledge, doing and acting, intelligence, appetites, prudence, righteousness, moral truth.

*Cardenal suizo y teólogo emérito de la Casa Pontificia.

RECEPCIÓN: 29 de enero de 2016.
APROBACIÓN: 15 de febrero de 2017.

RECTITUD Y VERDAD EN LA VIDA MORAL**

Presentación

Constituye objeto de gran satisfacción presentar en *Estudios* una colaboración que el cardenal Georges Cottier hiciera llegar a la revista meses antes de su fallecimiento.

El cardenal Cottier fue ampliamente conocido y estimado por parte de numerosos lectores. Nacido el 25 de abril de 1922 en Carouge, Suiza, Georges Marie Martin Cottier se formó en Estudios Clásicos y en Filosofía en Ginebra, ingresó en la orden de Santo Domingo y fue ordenado sacerdote en 1951. En pocos años alcanzó el doctorado en Teología y comenzó a enseñar en la Facultad de Letras de Ginebra, de donde pasó a enseñar Filosofía en la Universidad de Friburgo.¹

Admirador y continuador del pensamiento de Jacques Maritain (a quien consideraba “su maestro”) y Charles Journet, Cottier fue profesor visitante en la Universidad de Montreal, en el Instituto Católico de París, en la Universidad de Milán y en la de Padua.

Participó como experto en el Concilio Vaticano II. Fue consultor de diversos dicasterios vaticanos, y miembro y secretario de la Comisión Teológica Internacional.

**Traducción del francés de Jaime Ruiz de Santiago.

¹Fue ahí donde lo conoció el Jefe del Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, Carlos McCadden, a quien dirigió su tesis doctoral en filosofía.

GEORGES COTTIER

En 1990 ocupó el cargo de teólogo de la Casa Pontificia, en el cual permaneció como teólogo emérito desde diciembre de 2005 hasta su muerte. Por su destacada labor fue nombrado y proclamado cardenal en octubre de 2003.

Director de revistas tan prestigiadas como *Nova et Vetera*, publicada en Ginebra, siempre profundizó importantes cuestiones filosóficas y teológicas. Tuvo especial interés en problemas metafísicos y morales que abordó en obras como *L'athéisme du jeune Marx: Ses origines hégéliennes* (1959, París, Vrin), *Du romantisme au marxisme* (1961, París, Alsatia), *Chrétiens et marxistes: Dialogue avec Roger Garaudy* (1967, Tours, Mame), *Horizons de l'athéisme* (1969, París, Cerf), *Défis éthiques* (1996, San Mauricio, Saint Augustin), *Humaine raison: Contributions à une éthique du savoir* (2011, París, Lethielleux) y *La Mémoire des sources: Pour une philosophie de la religion* (2015, París, Cerf).

El estudio que publicamos profundiza la importante distinción entre la inteligencia especulativa y la práctica, tema fundamental para la comprensión del conocimiento moral en sus diferentes aspectos de conocimiento científico y conocimiento dominado por la posición en la existencia de actos históricos, contingentes y singulares.

80

Jaime Ruiz de Santiago

I

Razón práctica

1. Quisiera proponer algunas reflexiones referentes a la ruptura que existe hoy entre libertad y verdad. Este hecho ha sido objeto de atención en algunos documentos recientes, por ejemplo la encíclica *Veritatis splendor*, publicada no hace muchos años por Juan Pablo II.

Cuando se plantean cuestiones de ética y moral encontramos una serie de problemas que están relacionados con la razón práctica. El más decisivo, sin lugar a dudas, es el siguiente: ¿corresponde a la razón práctica algo así como una verdad práctica? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué le distingue de la verdad especulativa?

Nuestro primer objetivo consistirá en discernir aquello que es necesario entender por razón práctica, y esto es tanto más necesario cuanto en estas materias el pensamiento moderno da la impresión de un espectáculo de pérdida de sentido.

Se puede dudar sobre el significado de la primacía kantiana de la razón práctica, que podría comprenderse en el cuadro estricto de las *críticas*, sin que ello implique un juicio relativo a la esencia de la razón. Sin embargo, el modo como el pensamiento de Kant ha sido recibido culturalmente ha llevado a otorgar a este primado el valor de un principio y, como consecuencia, una relativización y una subordinación de la *teoría*. Fichte ha suprimido toda ambigüedad: para él, se trata simplemente de la razón, la razón como tal, que es práctica. La *teoría* se convierte tan solo en un momento de la práctica.

Pero ahí no se detiene la inversión realizada. Es el propio sentido de la practicidad la que cambia al mismo tiempo que la razón práctica adquiere el primer plano. Una manifestación de ello se encuentra en el cambio léxico. Aristóteles, de quien se toma la terminología, distinguía dos clases de dominios: de la *praxis* y de la *poiesis*. El primero designaba la acción que desemboca en el actuar moral; el segundo, el orden del hacer, de la transformación de las cosas. La razón práctica presidía ambos tipos de acciones sin confundirlas. Ahora bien, en el lenguaje de la filosofía moderna, *la filosofía de la praxis* incluye el campo de la *poiesis*, ya se trate de la transformación del mundo por la técnica o de la creación del hombre social por él mismo, a modo de una obra de arte. *La filosofía de la praxis* es, como se sabe, el nombre que Gentile daba al pensamiento de Karl Marx. Pero el neoliberalismo del pensador siciliano puede ser definido igualmente como filosofía de la praxis. La concepción idealista del conocimiento como actividad, *Tathandlung*, no es extraña a esta inversión de sentidos que, comenzando por las palabras, ha designado contenidos de pensamientos, con la consecuencia de que se produce una imagen de un ser humano extravertido (la misma ética es absorbida por la tarea de transformación del mundo) y a la vez reivindicativo de su creatividad (el hombre es aquel que se hace, él es su propia criatura, individual o colectiva).

Ante tal transformación de concepciones, no es inútil esforzarnos por determinar el sentido de la razón práctica.

La distinción entre especulativo y práctico

2. Tomás de Aquino (en cuyo pensamiento me inspiro) plantea la cuestión que ante todo nos debe retener: ¿el intelecto especulativo y el intelecto práctico son potencias diferentes?

La distinción entre el alma y sus potencias tiene un fundamento metafísico. Se origina en la estructura del ser creado, compuesto de acto y potencia y que, por ello, no posee de golpe la plenitud de actualidad de la cual es capaz, sino que adquiere progresivamente sus múltiples actuaciones, entre las cuales existe un orden inteligible. Este principio metafísico encuentra su traducción antropológica. En efecto, se encuentra especialmente puesto en evidencia en ese ser compuesto que es el ser humano, cuya alma, a la vez que es espiritual y subsistente, es la forma del cuerpo y, por ese hecho, se encuentra sometida al devenir temporal. En el ser humano, en efecto, el ejercicio de las potencias espirituales, inteligencia y voluntad, presupone, como condición, el ejercicio de las facultades sensibles de orden cognoscitivo y afectivo.

82

Las potencias se encuentran ordenadas a su acto y, a través de él, reciben su especificación del objeto. A un objeto formalmente distinto e irreductible corresponde una potencia o facultad singular. A la inversa, una distinción “material” en el objeto no funda una potencia o facultad distinta.

Estas coordenadas permiten captar el sentido de la cuestión: ¿el intelecto especulativo y el intelecto práctico son facultades diferentes?²

Santo Tomás parte de una doble afirmación de Aristóteles: *Intellectus speculativus per extensionem fit practicus; speculativus differt a practico fine* (III *De An.*, 433, a. 14). Es, pues, la referencia al fin, de la cual nos

² Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 11. Los artículos 12 y 13, que tratan de la sindéresis y de la conciencia, constituyen una precisión complementaria. Véase también III *Sent.*, dist. XXIII, q. II, a. 3, q^oz; *De Verit.*, q. III, a. 3; *De An.*, lib. III, lect. XV; *Eth.*, lib IV, lect. 2. Se puede hacer referencia a nuestro estudio: George Cottier, “Intellectus et ratio”, *Revue Thomiste*, 1988/2, t. LXXXVIII, pp. 215-228.

será necesario precisar la naturaleza y las modalidades, lo que explica la *extensio*.

El intelecto es ante todo, por su naturaleza, especulativo. Al convertirse en práctico, no cambia de naturaleza; una potencia no puede, sin destruirse, ser cambiada en otra. La extensión más allá de los límites de su objeto primero no podría por ello significar que el intelecto especulativo se extendería a un objeto heterogéneo del suyo propio.

Para captar la diferencia entre especulativo por una parte, y práctico (*practicus, id est operativus*), por otra, es necesario considerar el fin que ordena en este y en aquel el ejercicio del intelecto. Es en virtud de su fin que uno y otro son llamados “especulativo” y “práctico”. Ahora bien, tal distinción no entra en el constitutivo inteligible del objeto, en su *ratio*. Se manifiesta (*accidit*) en un objeto captado por estar o no ordenado a una obra (*opus*). Es precisamente en este punto que se presenta la diferencia.

El intelecto especulativo tiene su fin en la sola consideración de la verdad. Entonces, el conocimiento se busca por sí mismo. El intelecto se llama “práctico” cuando ordena al *opus* aquello que aprehende. Tal es el sentido de la afirmación de Aristóteles: uno y otro difieren en razón de su fin.

En otras palabras: el intelecto práctico versa sobre aquello que por sí mismo (*ex se*) es apto para ser ordenado a una obra por otra potencia diferente al intelecto, es decir, una potencia afectiva, en tanto que el intelecto especulativo versa sobre aquello que de suyo no se ordena a tal obra, sino que, según la expresión de Cayetano, por naturaleza es instituido (*a natura institutum*) en vista del solo conocimiento de la verdad.

Por obra, *opus*, en esta instancia en la cual distinguimos la razón práctica de la razón especulativa, se entiende en el sentido genérico de cualquier obra por realizar, ya se trate de la acción técnica o de la acción moral. Por otra parte, ahí donde la *Suma* habla de *opus*, el comentario del *De Anima* (III, lect., XV) emplea el término *operatio*.³ En el orden del actuar moral, que supone la libertad por la cual la persona se determina a sí misma, el acto introduce en la existencia una realidad nueva, como lo sugiere la elección del término *opus*. Esta dimensión de “creación” es evidente en el orden del *hacer* (arte y técnica).

³No es necesario insistir en la diferencia, puesto que el *opus* es el término de la *operatio*.

GEORGES COTTIER

3. ¿Es necesario atribuir un papel como motor al intelecto práctico? En efecto, puesto que hay una acción, hay una moción hacia la acción. La respuesta es la siguiente: esto no debe entenderse en el sentido que el intelecto práctico ejecutaría el movimiento, pues tal es el papel de la voluntad, sino en el sentido de que se dirige hacia el movimiento (*dirigens ad motum*), como le conviene según el modo de su prehensión.⁴

Santo Tomás da aquí una precisión importante, referente a lo que podemos llamar el involucramiento recíproco de lo *verdadero* y de lo *bueno*, objetos respectivos del intelecto y de la voluntad. Lo verdadero y lo bueno se incluyen mutuamente, pues lo verdadero es cierto bien, sin lo cual no sería deseable (*appetibile*); y lo bueno es algo verdadero, sin lo cual no sería inteligible.

Del mismo modo como el objeto del apetito (*appetitus*) puede ser lo verdadero, en tanto que posee la razón de bien, como cuando alguien desea conocer la verdad, de igual modo el objeto del intelecto práctico es el bien ordenado a la obra, a la operación, *bajo la razón de verdadero* (*bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri*). El intelecto práctico conoce la verdad, como el intelecto especulativo, pero para ordenar al *opus* la verdad conocida. Conoce la verdad directriz de la acción por realizar.⁵ La importancia de esta aclaración se verá con mayor claridad adelante.

84

Appetitus

4. Los trascendentales *verdad* y *bien* son irreductibles el uno al otro. Son coextensivos, porque cada uno expresa un aspecto del ser considerado en toda su amplitud, aspecto que nuestro concepto de ser, por sí solo, no expresa. Son irreductibles el uno al otro, pero cada uno de ellos expresa una “pasión del ser”, y esto según cierto orden; ambos son coextensivos y se implican entre sí.

En esta perspectiva, se comprende la distinción entre la inteligencia y la voluntad, esta última enraizada en la primera: la voluntad es definida como un *appetitus rationalis*.

⁴ Cfr: Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 11, ad 1.

⁵ Cfr: *Ibid.*, ad 2.

La confusión que hicimos notar al principio en relación con la razón práctica se verifica al nivel de las relaciones entre inteligencia y voluntad. Es sintomático que Descartes haya hecho del juicio un acto de la voluntad. Malebranche tiende a identificar lo verdadero con lo bueno. En Kant, la razón práctica se identifica con la libertad.

Por ello, es conveniente detenernos en la definición de la voluntad como *appetitus rationalis*.

La noción tomista de *appetitus* posee un alcance metafísico. El *appetitus* pertenece al ser creado en tanto que este, en razón de la potencialidad que entra en su composición, debe acceder a su plena actualización, que no posee desde el inicio. Todo ser desea (*appetit*) su plenitud, su perfección. Esta actualización se comprende de manera análoga y en correspondencia con los grados según los cuales los seres se encuentran jerarquizados.

De este modo, existe un dinamismo en todo ser creado, que tiende naturalmente a su perfección. Esta tendencia a la propia perfección tiene su fundamento ontológico en el hecho que todo ser creado participa según su medida en las perfecciones de Dios, Causa primera, y realiza así tal semejanza. Esta semejanza no debe entenderse en un sentido estático; al tender a su perfección, el ser que lleva semejanza con la Causa primera tiende a asimilársele en la medida de lo posible.

El *appetitus* es, pues, conjuntamente *appetitus* de su propia perfección y *appetitus* de asimilación a la Causa primera. Este segundo aspecto funda el primero. La *Suma contra gentiles* desarrolla de manera magnífica esta doctrina de la *similitudo*.

5. El modo de la asimilación es consecutivo de la naturaleza específica de un ser. Aquí el conocimiento, y los tipos de conocimiento, marcan en cada ocasión un salto cualitativo.

Ya los seres inorgánicos, luego los vegetales, tienden a su manera a esta asimilación. Si el conocimiento posee tal importancia, es porque conocer es una forma superior de asimilación. El cognoscente se convierte intencionalmente en lo conocido por la presencia en él de la forma de lo conocido. Gracias a tal semejanza que es la forma de lo conocido, se realiza dicha asimilación —esta unidad— que es el conocer.

Esto se realiza ya desde el nivel del conocimiento sensible, pero es sobre todo con el conocimiento intelectual que tal proceso encuentra su perfección más eminente.

GEORGES COTTIER

Los seres privados de conocimiento, como los vegetales, obedecen a su *appetitus* natural. Este toma una forma más compleja, y como más amplia, con el conocimiento sensible. En los animales, las inclinaciones hacia el pleno desarrollo de su ser y sus actividades específicas son deseos elícitos, es decir, *appetitus* consecutivos a un conocimiento. Tal es el mundo de los instintos.

Finalmente, en la cumbre tenemos la forma perfecta del deseo elícito, aquel que es consecutivo al conocimiento intelectual del ser en toda su universal amplitud. Es este conocimiento que funda el deseo de la voluntad, caracterizado también por su amplitud universal. Se comprende por qué la voluntad es definida como *appetitus rationalis*.

Ley natural

6. En cada ocasión, con el conocimiento sensible y después con el conocimiento intelectual, el *appetitus* adquiere un estatuto superior que se encuentra determinado por la forma en la cual se origina. En los seres inferiores esta forma es únicamente la forma natural. Con el conocimiento, se añade el conjunto de formas conocidas como condición de una mayor autonomía del ser viviente. Sin embargo, la presencia del deseo elícito no significa la eliminación del *appetitus* natural, como si lo elícito se opusiera a lo natural. Y esto porque la naturaleza posee un sentido metafísico: la naturaleza designa la esencia en tanto fundamento de inclinaciones que dirigen a un ser hacia sus actividades propias.

A cada naturaleza le pertenece un fin connatural. De este modo, la voluntad está orientada naturalmente hacia el *bonum in communi*, el bien según toda su plenitud de bien, y hacia la felicidad que significa su perfecta posesión.

En esta orientación fundamental se funda esa propiedad de la voluntad que es el libre arbitrio. Ningún bien particular puede requerir necesariamente un *appetitus* que tiende naturalmente a la plenitud del bien.

Volveremos más adelante sobre el libre arbitrio. Antes es conveniente señalar otro aspecto. La voluntad es el *appetitus* del sujeto, lo

que significa que, si a título primero de potencia espiritual tiende hacia la plenitud de bien, abarca igualmente al conjunto de bienes que constituyen los fines propios de este ser complejo que es el ser humano, según su doble dimensión corporal y espiritual. En efecto, en el ser humano las facultades biológicas están integradas en la unidad del sujeto; son facultades biológicas *humanas*.

Todo este conjunto comprende el dominio de la *ley natural*.

Nisi volitum nisi praecognitum

Las orientaciones primeras del sujeto humano hacia los fines que le son connaturales, constituyen el objeto de la ley natural. De este modo los fines a los cuales tiende naturalmente la voluntad, desde que le son presentados por la razón, constituyen los principios de la razón práctica. Estos principios son percibidos de manera inmediata, sin que sea necesario recurrir a un discurso. Gracias a un *habitus* natural, llamado *sindéresis*, nuestra razón práctica los conoce directamente, de manera intuitiva (*intellectus*).⁶

De este modo la ley, *ordinatio rationis*, presenta a la voluntad la constelación de bienes connaturales a los cuales se orienta espontáneamente desde que los conoce. Tal concepción de la ley natural se encuentra en las antípodas de las concepciones del derecho natural del Siglo de las Luces, que sería válido, según la célebre formulación de Grocio, *etiam si daretur Deum non esse*. Por el contrario, al ser Dios el creador de las naturalezas, la ley natural posee su fundamento último en la ley divina.⁷

El fin, objeto del *appetitus*, es principio de la operación y en consecuencia de la razón práctica cuya función es la de guiar y orientar la potencia del deseo hacia la realización de la operación. Para este movimiento hacia el acto realizado, se requiere igualmente la inteligencia y la voluntad.

⁶Estos principios son diferentes de aquellos de la razón especulativa.

⁷Nos limitamos aquí a una simple mención de este punto. La concepción tomista de la ley natural merecería un examen más profundo que no realizaremos aquí.

GEORGES COTTIER

Comparación

7. En efecto, la verdad designa al ser en tanto objeto de la relación que tiene con la inteligencia, tanto como el bien designa al ser en tanto objeto de la relación específica que tiene con la voluntad. La verdad y el bien no pueden confundirse, pero la voluntad, *appetitus* del bien, no puede tender a su objeto más que si le es presentado por el intelecto práctico. Este último es esencialmente intelecto, de lo que se desprende la importancia de la precisión hecha por Santo Tomás: su objeto no es el bien, sino la verdad referida a la obra (*verum relate ad opus*)⁸ o a la operación. El intelecto y la voluntad no deberían ser confundidos, si bien ambos son necesarios para conducir al acto moral a su realización.

Convenía, pues, precisar el significado del concepto de *appetitus* y subrayar su importancia.

Aquí podríamos desarrollar una comparación entre la posición de Santo Tomás y la de Kant. Nos limitamos a hacer notar la oposición de sus doctrinas. Hemos encontrado de nuevo tres nociones, las de naturaleza, de inclinación (tomada como equivalente de *appetitus*) y de soberano bien. Los mismos términos se encuentran en Kant, pero con un significado fenomenista que conduce lógicamente a su eliminación del campo propiamente ético, en tanto que en Santo Tomás poseen un peso metafísico y un valor antropológico, que tienen una incidencia directa en la constitución de la ética.

II

El acto singular

8. Es la única razón por la que llega a ser práctica *per extensionem* y es en función del fin, que tiene papel de principio, que la razón práctica se distingue de la razón especulativa.

Pero el fin tal como nos lo hemos propuesto aquí es el fin o, mejor dicho, la constelación de fines connaturales al sujeto humano. Hacia tal

⁸ Cfr: Santo Tomás de Aquino, *De Verit.*, q. 22, a. 10, ad 4. La fórmula vale para el orden del actuar moral y el orden del hacer artístico y técnico. Aquí solo nos referimos al orden del actuar.

fin la voluntad se dirige espontáneamente desde el momento que se le presenta. Hemos hecho abstracción del conjunto de bienes que son objeto de una decisión libre. Si, en efecto, según la cuasi definición aristotélica del bien a partir del *appetitus*: *bonum est quod omnia appetunt*, la mayor parte de los bienes que se presentan a la voluntad son objeto de una deliberación, no poseen en ellos mismos tal densidad de bondad que puedan corresponder a la amplitud, por así decir, infinita del deseo. En ese caso, la voluntad decide tenerlos como objeto.

¿Acaso nuestra reflexión no corre el riesgo de minimizar el campo de la libre elección? De ninguna manera.

En efecto, nuestro análisis debe ahora dirigirse a bienes que no son el objeto último captado como *bonum in communi*, y que Santo Tomás llama *ea quae sunt ad finem*, lo que generalmente se traduce de manera poco acertada como medios.

Para ello debemos detenernos en la estructura inteligible del acto singular, pues una elección es siempre un acto singular. Es el acto de un sujeto individual y es puesto en un contexto singular, único, que no se repetirá nunca de manera idéntica.

Ahora bien, la inteligencia, en su movimiento primero, en tanto que está hecha para conocer, tiende hacia aquello que es necesario y universal. ¿Es preciso, por ello, rechazar en lo irracional lo singular y contingente? El punto es decisivo. Ahí se encuentra comprometida la esencia del conocimiento moral.

9. Al ser nuestras acciones singulares y contingentes, que pasan rápidamente, el conocimiento que de ellas se tiene, o la opinión que en torno a ellas se forma, no es buscado ante todo por la verdad que contienen, sino solamente a causa del *opus* por poner.⁹ Conocer la verdad variable de las acciones contingentes sobre las cuales versa la virtud proporciona poco a poco la perfección de la inteligencia.¹⁰

Pero, por otra parte, la razón práctica, en cuanto razón, implica en sí misma la exigencia de la necesidad y de la universalidad.

Kant fue particularmente sensible a esta exigencia. Y no por casualidad se sintió llevado a establecer que el imperativo categórico se

⁹ Cfr: Santo Tomás de Aquino, *In Libros Ethicum*, lib. III, lect. 6, núm. 492, Ed. Marietti.

¹⁰ Cfr: *Ibid.*, lib. II, lect. 2, n. 256.

GEORGES COTTIER

dirige en nosotros al dominio razonable, dejando fuera de consideración el dominio completo de la sensibilidad, de tal modo que una antropología dualista constituye un presupuesto implícito de la moral kantiana. En el lado opuesto, la tesis de Kierkegaard sobre la suspensión de la ética está dictada por la percepción aguda de la singularidad del sujeto y de su libre elección. Kierkegaard se habrá enfrentado sin duda a la famosa formulación del imperativo categórico: “Actúa únicamente según la máxima que hace que puedas desear que se convierta al mismo tiempo en una ley universal”. En mi opinión, tal fórmula conduce la reflexión ética a callejones sin salida. El debate entre Kant y Kierkegaard ha permanecido sin solución. En otras palabras, este debate se encuentra en el centro de más de una de las problemáticas contemporáneas.

Al hablar de la virtud de la prudencia que otorga a la razón el dar el *praeceptum* que viene a iluminar y a dirigir la elección, Santo Tomás muestra que el recurso a las facultades sensitivas, y más generalmente a la cogitativa (*vis cogitativa*), llamada también *ratio particularis*, es necesario para alcanzar aquello que es particular y variable.¹¹

Se requiere el ejercicio de la “razón particular” por el proceso mismo de la razón práctica, que es el silogismo práctico u operativo, puesto ya en evidencia por Aristóteles. Nos colocamos aquí frente a un proceso demostrativo que, partiendo de proposiciones universales recibidas como principios, conduce, a través de un término mediato, al conocimiento de proposiciones particulares y a la posición de la acción concreta. En este proceso, como lo vamos a ver, interviene igualmente la voluntad.

90

Razón práctica y voluntad

10. La verdad se ordena a la operación: *Verum relate ad operationem*. La razón práctica implica en ella misma dos elementos: saber y actuar (*operari*), de tal manera que el actuar es el fin natural del saber.¹² La

¹¹ Cfr. *Ibid.*, lib. VI, lect. 1, núm. 1123 y *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 3 y el comentario de Cayetano.

¹² “Practica claudit in se duo, scilicet *scire* et *operari*, ita quod *operari* est naturalis finis ipsius *scire*”, Cayetano, citado en Reginald Doherty, *The judgements of conscience and prudence*, 1961, River Forest, The Aquinas Library (en particular el cap. I, “The nature of practical knowledge”, pp. 1-17).

verdad está ordenada a ese fin que es la operación. Ordenada, no en el sentido en que la *praxis* sería fuente de la verdad, sino en el sentido en que la verdad captada por la razón práctica tiene por fin guiar la acción.

La materia debe ser proporcionada al fin. Este principio general se verifica con los conocimientos prácticos. Aquí la materia es aquello que puede ser puesto en el ser por nuestra operación, de modo que su conocimiento pueda estar ordenado a la operación como a su fin.¹³ En otras palabras, la materia del intelecto práctico debe ser *operabilis* y ser alcanzada *modo operabili*.¹⁴ Es por ello que la comprensión de la razón práctica supone un análisis de la acción,¹⁵ de la operación, que busca poner en el ser una realidad que procede de nosotros, ya sea un objeto separado de nosotros (es el dominio de lo *factibile*, del arte y de la técnica) o bien un “acto humano”, es decir, un acto libremente determinado por nosotros (tal es el dominio del *agibile*, del actuar moral, que aquí nos interesa directamente).

Entre la concepción de la operación que va a producir la razón práctica y su ejecución, su actuación efectiva, existe una serie de etapas por recorrer. El proceso no termina sino cuando la acción es realizada, puesta en la existencia. En esta serie de etapas están implicadas la inteligencia y la voluntad, y se ven atribuir a una u otra tal o cual acto. La I-II de la *Suma Teológica* (q. 6-17) presenta un análisis profundo de los doce actos parciales que conducen a la realización del acto humano. La estructura psicológica presentada así permite la comprensión del ejercicio de la razón práctica y de la voluntad en su calificación ética.

Se sabe que Kant elimina la finalidad del análisis de la esencia de la moralidad. Lo hace así porque tiene del fin una concepción fenomenológica. Pero no considerar el influjo del fin en tanto se ejerce sobre la razón equivale a dejar escapar aquello que es lo más característico de la razón práctica.

Conviene igualmente prestar atención a la siguiente distinción. La razón puede considerar el campo de la moralidad desde un doble punto de vista. Puede considerar el fin desde un punto de vista especulativo, definiendo su esencia. He ahí una de las tareas de la ciencia moral que

¹³ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Expositio in Boetium de Trinitate*, lect. II, q. 1, a. 1.

¹⁴ Cfr. Juan de Santo Tomás, cit. en Doherty, *op. cit.*, núm. 6.

¹⁵ No podemos desarrollar aquí este análisis.

GEORGES COTTIER

desarrolla, cierto que en vista de la acción, una reflexión sobre el proceso de la acción analizado en sus diversos momentos.

Pero la razón interviene también desde un segundo punto de vista. En el dinamismo de la acción y hasta en lo más profundo de los actos de la razón que se inscriben en el proceso de su génesis, el fin está presente en tanto fin, es decir, en tanto ejerce su causalidad final.

El desconocimiento de esta distinción conduce a graves consecuencias. De este modo, una posición que podríamos llamar “platonizante” tiende a reducir todo el dominio de la razón moral al primer punto de vista. Esta concepción, ¿no constituye la base de las éticas del valor? El concepto de valor, en efecto, pertenece a la causalidad formal.

Modo especulativo y modo práctico

11. El conocimiento práctico es como un movimiento continuo del pensamiento que desciende hacia la acción concreta que se va a poner en la existencia. Ciertamente, su carácter práctico está presente desde el origen, a nivel de la *sindéresis*, *habitus* natural de los primeros principios, pero se va intensificando a medida que se convierte, con la virtud de la prudencia, en totalmente dominante. El juicio de prudencia implica un conocer (la prudencia es una virtud intelectual), pero su verdad propia no es aquella del conocimiento de lo que es; es la verdad que dirige aquello que debe ser hecho.

Aquí es necesaria una nueva precisión.¹⁶ Ello nos permite discernir mejor el sentido de la *extensio*. Entre un saber puramente especulativo, nota Santo Tomás, y un saber puramente práctico aparecen saberes que participan del uno y del otro y esto en grados diversos y según puntos de vista diferentes. La razón práctica en verdad ha realizado su oficio cuando aporta luz inteligible —luz directriz— hasta el corazón mismo del acto singular.

Existen así saberes puramente especulativos en virtud de su objeto; pero se puede también considerar a los objetos de operación según un

¹⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 16, a propósito del conocimiento divino.

modo especulativo. Es el caso cuando la cosa por hacer, el *opus*, es definida y juzgada según sus predicados universales, en tanto que la operación como tal sigue el recorrido inverso, de la aplicación de la forma a la materia. Finalmente, se considerará el fin que se fija quien considera al objeto (la *res operabilis*) no en vista de la operación, sino en vista del conocimiento que de él se puede tener. Aquí se trata de una consideración especulativa de una *res operabilis*.

De este modo, un saber que es especulativo, no en virtud de la cosa por conocer, sino en virtud del modo o del fin, participa igualmente del saber práctico. Añadamos que en el interior de esta doble participación queda espacio para diferentes acentos. La tradición tomista habla en esta perspectiva de conocimientos especulativamente-prácticos y prácticamente-prácticos.

Después de realizar esta precisión, notemos que la relación de las cosas al intelecto práctico no es idéntica a aquella que tienen con el intelecto especulativo: “El intelecto práctico causa las cosas y por ello es la medida de las cosas producidas por él. Pero el intelecto especulativo, porque recibe las cosas, es de alguna manera movido por ellas, y de este modo son las cosas las que lo miden”.¹⁷

Ahora bien, el paso, en el marco del conocimiento práctico mismo, de un conocimiento especulativo en cuanto a su modo a un conocimiento de modo práctico, tiene repercusión directa sobre el papel de medida o de mensurante de la razón en relación con la realidad que se va a poner en la existencia. Ello tiene repercusiones en el estatuto de la verdad.

III

Elección y certeza

12. El conocimiento natural de los principios versa sobre un objeto universal y necesario; es como un *seminarium* de todos los conocimientos que de ahí se derivan.¹⁸ Esto significa que estos fundan una ciencia en sentido propio, desarrollando un orden de razones necesarias, fuente

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *De Verit.*, q. 1, a. 2.

¹⁸ *Loc. cit.*

de certezas intelectuales. Es así como la ciencia moral puede establecer un cuerpo de doctrina cuyas conclusiones se encuentran sólidamente fundamentadas. La reflexión humana sobre la ética ha constituido a lo largo de los siglos un tesoro de sabiduría y de saber firmemente argumentado, al cual se puede recurrir con seguridad.

Pero un juicio en materia contingente no puede poseer esta necesidad que es lo propio de un objeto universal.

Y, sin embargo, nosotros decidimos nuestro destino, que es un destino en la trascendencia, mediante elecciones libres que son actos puestos por ese sujeto singular que somos nosotros mismos y que versan sobre objetos contingentes. Estos actos decisivos, ¿carecen de certeza, están sujetos a la suerte de la contingencia? Tal es el problema que nos queda por examinar.

Para hallar la solución a este problema, es necesario recurrir a la doctrina de las virtudes. Las inclinaciones naturales hacia los fines requieren ser consolidadas y determinadas, teniendo en cuenta la complejidad en la cual se desenvuelve la actividad humana, pues debido al actuar moral nuestra misma persona se realiza o perfecciona en la duración. Nuestro ser moral no es una sucesión de actos puntuales. Cada acto se integra en el sujeto al cual califica, contribuyendo a la edificación de su personalidad. Las virtudes dan así a la persona firmeza y facilidad en la prosecución de los fines que le son connaturales, y le confieren igualmente la capacidad de realizar elecciones que están en consonancia con esos fines. En el organismo de las virtudes, un lugar central se encuentra ocupado por la virtud que gobierna directamente el actuar moral, la prudencia. Esta es una virtud del intelecto práctico, totalmente ordenada a dirigir la acción en su singularidad. Por eso, aun siendo una virtud intelectual, requiere una participación del conocimiento sensible, especialmente de los sentidos internos: sentido común, imaginación, memoria (la que hace referencia a la experiencia) y, sobre todo, tal como lo hemos visto, el sentido cogitativo (*ratio particularis*). Esta virtud preside una serie de actos, requeridos por su complejidad y por su perfección: consejo, juicio, elección, *imperium*.¹⁹

¹⁹No podemos realizar aquí un análisis que requeriría un largo desarrollo.

Notemos que la conciencia se sitúa en el nivel del consejo y del juicio y que en Santo Tomás designa o bien, en sentido amplio, la *sindéresis*, o bien en sentido propio, un acto.²⁰ Pero no tratamos aquí esto de manera explícita.

La verdad práctica

13. Para captar plenamente su naturaleza y funcionamiento conviene considerar el tipo específico de verdad que le es propia, así como la circularidad que implica.

Citemos aquí un texto de Santo Tomás:

La verdad del intelecto práctico se entiende de manera diferente a la verdad del intelecto especulativo, como se dice en el libro VI de la *Ética*, 1139 a 26. En efecto, la verdad del intelecto especulativo se entiende por la conformidad del intelecto con lo real (*res*). Y como el intelecto no puede ser infaliblemente conformado con las realidades en el orden de las cosas contingentes, sino tan solo en el orden de las cosas necesarias, en consecuencia no existe virtud intelectual que sería un hábito especulativo de las cosas contingentes, sino [tal virtud no existe sino en el orden] de las cosas necesarias.

Pero la verdad del intelecto práctico se toma de la conformidad al *appetitus recto* (*per conformitatem ad rectum*). Tal conformidad no puede existir en las cosas necesarias, que no son hechas por la voluntad humana, sino solamente en las cosas contingentes que pueden ser hechas por nosotros, ya se trate de actos interiores (*agibilia*), ya sea cosas que nosotros hacemos (*factibilia*). Es por ello que es únicamente en relación con las cosas contingentes que puede existir una virtud del intelecto práctico: el arte, para las cosas que nosotros hacemos, y la prudencia para nuestras acciones.²¹

De este modo, en relación con las cosas contingentes, la verdad es definida como *conformitas ad appetitum rectum*. ¿Debe concluirse que existen dos verdades, de las cuales sería difícil saber aquello que las une?

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 13; *De Verit.*, q. 17, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 51.

²¹ *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

Santo Tomás ha precisado esta relación al responder a la siguiente objeción: si la verdad en el orden práctico se toma de la conformidad con el *appetitus* recto, y si la rectitud del *appetitus* se encuentra determinada por su consonancia con la recta razón, ¿no nos encontramos ante un círculo vicioso?

El *appetitus* tiende al fin y a aquello que conduce al fin. El fin se encuentra determinado por la naturaleza. En relación con aquello que conduce al fin (*ea quae sunt ad finem*), eso no está determinado por la naturaleza, sino que debe ser buscado por la razón. Se comprende así que la rectitud del *appetitus* en relación con el fin es la medida de la verdad en la razón práctica. La verdad de la razón práctica es la regla de la rectitud del *appetitus* en lo que se refiere a aquello que conduce al fin (*ea quae sunt ad finem*). Y el *appetitus* se dice recto cuando tiende (*prosequitur*) a aquello que la razón dice ser verdadero (*quae vera ratio dixit*).²²

Así, la verdad del acto se mide por su conformidad con el *appetitus*, cuya rectitud es a su vez medida por el verdadero bien, tal como el intelecto lo conoce y lo presenta a la voluntad. La *conformitas* que se verifica en el orden práctico depende de la *conformitas* de la razón con la realidad. Así, la verdad captada por el intelecto se prolonga hasta la elección por mediación de la rectitud del *appetitus* por la cual es medida inmediatamente.

Si esto sucede así, se debe a que, en el orden del actuar, los fines desempeñan un papel semejante al de los principios en el orden especulativo y es el *appetitus* recto el que asegura la justa relación con los fines. Por lo mismo, la prudencia, “*recta ratio agibilium*”, supone las virtudes morales.²³

Una antinomia

14. Si esto acontece de esta manera se debe a que el conocimiento de lo singular y de lo contingente no puede constituir un saber riguroso. Sin embargo, nuestras elecciones, que versan sobre actos singulares,

²² Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética Nicomaquea*, libro VI, lect. II, núm. 1131.

²³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4 c.; q. 58, a. 5 c.

requieren un juicio verdadero. Se produce aquí una antinomia. Cayetano nota que es caer en un grave error querer comprender la razón práctica exclusivamente en términos de conocimiento. Ceder a esta tentación significa reabsorber la prudencia en la ciencia moral y, en consecuencia, ignorar aquello que posee de efectivamente único cada elección moral. Aplicar la ley moral se reduciría entonces a una pura deducción.

Tenemos que repetir que lo propio del intelecto práctico en tanto práctico es dirigir la acción; tal dirección “es verdadera de manera infalible en relación con las cosas contingentes, si es consonante con el *appetitus recto* que la precede”. El conocimiento verdadero con respecto a realidades contingentes no versa sobre ellas en tanto que conocidas, sino en tanto que pueden ser buscadas por la acción humana, precisamente en virtud de la conformidad con el *appetitus recto*.²⁴

Limitar la actividad de la razón práctica al solo conocimiento conduce inevitablemente, desde el momento que se toma conciencia de la unidad de los actos, a excluirlos a estos últimos del campo de la razón y de la ley universal. En forma consciente o no, es producir una oposición entre la ley y los actos singulares y situarse en el camino de la irracionalidad de las elecciones éticas.

La doctrina de la *conformitas ad appetitum rectum* permite hacer justicia a las intuiciones de algunas corrientes personalistas y profundizarlas. En efecto, tras la contingencia podemos ver no solamente la singularidad de los actos que nuestra libre elección permite hacer aparecer en la existencia, sino también la persona en su unicidad, que es la fuente de tales actos.²⁵

Conclusión

15. Se necesitan las virtudes morales para reforzar la orientación natural del sujeto hacia los fines particulares. Gracias a ellas viene a ser de algún modo connatural al hombre juzgar rectamente respecto del fin.

²⁴ Cfr. Cayetano, *Comm.* al texto citado; *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

²⁵ Para este punto, véase Jacques Maritain, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, 1947, París, cap. II y III.

GEORGES COTTIER

El hombre virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud pues, como dice Aristóteles, “tal como es alguien, tal le aparece el fin” (*cf.*: I-II, q. 58, a. 5). Se capta la razón por la cual el conocimiento por connaturalidad tendrá una función decisiva en el conocimiento moral.

Es verdad que respecto de la elección singular, en tanto que singular, la razón práctica no puede contar directamente con la certeza que proviene de un saber “científico”, pero no por ello carece de certeza. La razón práctica posee certeza en virtud de la firmeza de la voluntad en su orientación al fin. Y de este modo se resuelve la antinomia.

Desde el punto de vista de la verdad práctica, es legítimo hablar de “creatividad” de la libertad, pero ello no significa de ninguna manera una excepción en relación con los principios. Significa el pleno dominio sobre sus actos de parte de una voluntad que está, por así decir, soberanamente anclada en el amor al bien. ¿No es esto lo que sugiere la célebre fórmula de San Agustín, “ama y haz lo que quieras”, *ama et quod vis fac?*

DIÁLOGO DE POETAS

Dice Giacomo Marramao que el tiempo anímico, el tiempo atmosférico y el tiempo histórico se intersecan y se mezclan en la rica vivencia del *kairós*, de la *occasio*, momento oportuno que armoniza lo heterogéneo: las personas, su mundo y su época. Cuando semejante sincronicidad se comunica en el lenguaje, las palabras se comportan de forma poco usual: o bien germinan en el pensamiento filosófico, apropiación reflexiva de la experiencia del tiempo, o bien danzan en la embriaguez ontológica de la poesía. ¿Hay una tercera vía? El “poetizar pensante —dijo Heidegger— es de veras la topología del ser”. Ontología, topología, cronología: ser, espacio y tiempo forman una encrucijada en cada *kairós*, también en el de un hombre que se dedica a pensar y a escribir desde el siglo pasado, y lo hace y lo seguirá haciendo durante el presente siglo.

Mauricio Beuchot (Torreón, 1950) es uno de los filósofos mexicanos indispensables. Ha escrito con brillantez, erudición y claridad sobre filosofía antigua, medieval y novohispana, así como sobre pensadores modernos y posmodernos; sobre lógica, semiótica y hermenéutica (campo en el que destaca su propuesta filosófica personal, la hermenéutica analógica), y también sobre estética y filosofía jurídica. Como poeta, ha publicado *Atanor* (1999) y *Poemas de desierto* (2003).

Presentamos aquí un poema filosofante en siete estancias, experiencial, no biográfico. Algunos lectores tal vez admitan que también se trata de una breve y lírica antropología filosófica.

Gabriel Astey

NUEVO DÍA

Mauricio Beuchot

1.

Sol entre lluvia,
cosa tan extraña.
Nubes equivocadas
refulgen y se iluminan,
a pesar de la borrasca
en medio de la cual brilla
la luz, perdida.

Clarooscuro húmedo,
luces de sol y sombras de nubes
de tormenta, enredadas.
Brillos erráticos,
engastados en las gotas
de agua.

Tormenta iluminada,
irradiando luces
por las grietas de las nubes,
de tiniebla apretada.

Y yo, en medio
de esa contienda de opuestos,
luz y tinieblas, brillos y sombras,
iluminado y asombrado,
entre luces y sombras en desbandada.

2.

Sol en la borrasca,
entre nubes oscuras
y lluvia equivocada.
El sol brilla
sin saber cómo, y avasalla.

De pronto,
una tormenta de fuego,
en la tempestad iluminada.
En cada gota de lluvia
el sol brillaba.

Y cada gota, un mundo,
y cada brillo, una ráfaga
de la luz del universo,
condensada.

Clarooscuro, de la realidad
extraviada,
como una lluvia que tuviera
al sol en su entraña.

3.

Árboles por la tarde,
con el sol en las ramas.
Cada hoja es un brillo,
refulge como ascua,
y el árbol, incendiado,
es una viva brasa.

Entre la sombra que da
el árbol, y la luz que proyecta,
se da una sensación
de llamarada.

Árboles por la tarde,
ustedes tienen luz y sombra
en las ramas.

4.

Vivir en el borde,
en el borde de todo,
en la orilla del todo, en su horizonte.
Destellos apagados.
Son palabras rescoldo,
que fenecen.
Estar en el borde,
en el límite del lenguaje,
donde se toca con el mundo.
Asomarse al cosmos,
desde el lado lingüístico,
tocar las cosas
desde las palabras.
En el pliegue del lenguaje
y del mundo,
en el que los dos se encuentran.

5.

A caballo entre dos siglos,
el XX y el XXI;
nacido en la mitad del primero
y no sé hasta cuándo del segundo,
tengo mis raíces hundidas en el XX
y mis ramas proyectadas hacia el XXI.
No sé a cuál de los dos pertenezco,
cada uno tan distinto
y ambos tan impredecibles,
tan llenos de misterio.

Batallé en el XX,
y ahora, en mi tercera edad,
estoy disfrutando el XXI,
cosechando los frutos
inesperados del anterior,
lleno de ahorros.

Apasionante siglo XX, tan difícil,
impredecible siglo XXI, tan extraño
y tan nuevo.
Y yo en medio,
sin entender a ninguno,
pero sonriendo.

6.

Fundamento desfundado,
hontanar sin fondo:
como eso
vieron a Dios los místicos, y nosotros
así vemos, ahora, el ser.
Como mar sin orillas y
como esfera sin centro, o cuyo centro
en todas partes se esparce:
así vieron los místicos a Dios, y nosotros
así vemos al ser, ahora.
En ambos casos, igual.
La única diferencia
es que ellos saltaron al vacío,
dieron ese salto que el bueno
de Kierkegaard nunca se atrevió a dar.

Extendiendo hasta acá sus brazos,
en el tiempo,
los místicos llegan a nosotros,
desconstruyen a Derrida, y lo dejan chiquito.
(Como dice un amigo mío:
el mayor desconstruccionista de la historia
ha sido San Juan de la Cruz, ese sí no dejó nada).
Los místicos eran buenos ontólogos,
los mejores: juntaban el mito y la filosofía,
de modo que uno a otro
se enriquecían, se engendraban.
Desconstruyen la desconstrucción,
le regalan un sentido.

La vuelven auténtica, la sopesan,
la recogen, la levantan, la limpian y la orientan.
Rasgan el ser, lo ponen al revés,
esto es, como debería estar, en el sentido propio
(no con las tibiezas y delicadezas,
modosas y amaneradas,
de nuestros desconstructores oficiales,
petímetros al uso, deseosos de aplauso).

Sobre todo,
los místicos
dejan que el ser sea, lo aguantan, lo recobran
del tiradero en el que fue dejado
por la ciencia y la técnica.
Ser de desperdicio,
lo curan y lo reparan,
como el buen samaritano
que recogió y cuidó a aquel que dejaron casi muerto.
Ser que es límite sin límite,
pues pega junto al hombre,
que es tan extralimitado.
Un infinito junto a otro
(uno en extensión, en profundidad el otro,
pero ambos infinitos).
Límite sin limitación,
que solo podemos ver
donde el hombre y el mundo se juntan,
donde el microcosmos y el macrocosmos
se tocan.

MAURICIO BEUCHOT

7.

Pienso en Nicolás de Cusa:

“Lo mínimo y lo máximo se encuentran
en el infinito”.

Que lo máximo es Dios, no cabe duda.

El hombre es lo mínimo, pero es
un mínimo infinito.

No un infinito de minucia, no;
sino una minucia infinita, porque
tiene un infinito potencial

dentro de su mente,
en el infinito actual
que es la Mente Divina.

Oh, vértigo luminoso,
un infinito hacia adentro,
de ideas que se suceden y se reflejan,
las unas en las otras.

106

Resuena Aristóteles: “El hombre es
de alguna manera todas las cosas”.

Y es que lo es por su mente,
otra vez, en potencia,
para ser todo lo que comprende,
o incluso imagine, o sospeche.

Infinito paradigmático,
no sintagmático;
infinito de asociaciones, de
evocaciones, de ideas y palabras
que se jalonan y se arrastran,
seducidas por su canto.

Infinito de rumores, de
sugerencias, de connotaciones
que encierran las palabras, ellas solas,
sin que puedan acabar nunca.

Y ese infinito,
encerrado en el hombre
—por eso microcosmos—,
se asoma a los ojos,
se asoma a la lengua,
y con el otro infinito, se toca.
Creando un límite, esto es,
una finitud, entre los dos infinitos;
no se repelen, se tocan en ese límite.
Nos reducen a él, lo hacen reducto
de nuestra dispersión y nuestra locura,
y nos colocan, nos sitúan.
Finitud del entrecruce
de los dos infinitos,
lugar de encuentro,
finito y pequeño, pero suficiente.
Así es el hombre.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SOLO UN OBJETO

*Javier Martínez Villarroya**

*Al arqueólogo, que desenterrando
objetos disimula que siembra sueños.*

*Te ganarás el pan con el sudor de tu frente,
hasta que vuelvas a la misma
tierra de la cual fuiste formado,
pues polvo eres y en polvo te convertirás.*

Génesis 3,19

MI historia es tan larga que no me cabe en el recuerdo. Algo así le debe de pasar al cosmos. El cielo de perpetua noche me mira bajo las antorchas inmortales.

Todo es frío y noche, noche y frío. Se suceden horas, días y lustros, décadas, siglos y milenios... y no sucede nada. Solo frío y noche, noche y frío. Entre hielos huérfanos de agua y oasis desérticos de aire permanezco petrificada en lo más hondo de la Tierra. Espero la salida del príncipe prometido, que no nace, y espera, y no quiere, y me acurruco en la panza de la madriguera. Busco el calor del hogar entre la magmática amalgama de gamas y omegas de la magnética madre planetaria. En el útero del mundo hace calor, pero no en sus lindes; como todas las madres la Tierra aprieta y empuja con delicadeza rocosa, severa, marmórea. Ha parido, no hay espacio, dice, y me destierra a mí para incubarlos a ellos. Me alejo del cóncavo regazo del universo... Los que ululan forjan mi primera identidad: la eterna noche y sus pálidos vientos me hielan los huesos que no tengo y, rigurosos, me convierten en piedra. Lo que en mí fue fuego es ahora piedra. Lo que en mí fue magma es ahora piedra. Lo que en mí fue lava es ahora piedra.

*Doctor en filosofía por la Universitat de Barcelona. Profesor del Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA

Pasan estrellas infinitas infinitas veces por el techo del mundo, y yo permanezco quieta, acurrucada, fría... Vitrales rocosos, pétrea filigrana, piedra incansable, eso soy hasta que gigantes atléticos aúpan al primer sol, y el primer sol aúpa la historia entera. Curetes, bacabes, atlas y prometeos, Este, Oeste, Norte y Sur... todos se alzan inexpugnables en rincones definitivos. Sin criptonitas que puedan arrodillarlos, por los siglos de los siglos aguantan el paso del cielo y el peso del tiempo.

El niño sol deshace mis adentros; por afuera me difuminan vientos celosos y mongólicos. La vagina del cielo —¡horizonte ruborizado!— cicatriza entre nubes aurales. Rojo su retoño me derrite... Resquebrajada mi alma y con el cuerpo borrado, amanezco arena. Lo que en mí fue piedra es ahora tierra. Lo que en mí fue hueso es ahora tierra. Lo que en mí fue frío es ahora tierra.

Los granos se acercan y se alejan caleidoscópicos, y agrupan constelaciones de huesos dispersados. Cuando era arena era hora e ira (hora de reloj bulboso y grávido, e ira de mordisco polvoso de teatro). A la vera del gran río, manos negras de mujer morena me rescatan, y el perfil me acarician en el fluvial lecho. Con cosquillas, paciencia y ojos me arrulla la madre, madriz y madrina. Hiriéndose la piel con cicatrices, halla la mía, inorgánica y porosa: me ha dado forma, me ha dado límite, me ha dado alma. ¿Acaso engendrar no es cicatrizar? Ve mi contorno y me pare del lodo. Lo que en mí fue grano es ahora copa. Lo que en mí fue lodo es ahora copa. Lo que en mí fue fango es ahora copa.

En la lengua de aquel pueblo es mi nombre *bek*. Significa corazón y caldero, ofrenda y gracias. Para las gentes morenas todo corazón es el gran caldero, y todo caldero un pequeño corazón. No es de extrañar que en mí todo quepa: los vinos que engendran fornicios y hombres, los aceites que bendicen los matrimonios de los hombres, las cenizas con que despiden a los últimos hombres... ¡Sirvo a ninfas y a emperadores, a ladrones y a jueces, a beatos y bufones! Yo soy el jeroglífico de la ausencia presente: me colmaron ayer los negros con las mieles de la vida, pero hoy iluminados me hartan con la certidumbre de la muerte. Presido bautizos y bautizos, bodas y bodas, bailes y bailes, pero apenas una única muerte. Encierro a los muertos y con muertos me encierran muerto

bajo tierra. Tumba de lloradas cenizas... Cuna de simientes prometidas... Regreso al útero de la tierra. Dejo de ser ánfora y devengo tumba. Lo que en mí era vino es ahora sangre seca. Lo que en mí era aceite es ahora ceniza. Y regreso pétreo a las oscuras madrigueras solitarias de la tierra.

Hay sabios que eternizan el pasado. Y hay sabios que aniquilan el futuro. Entre ambos están las manos del que me rescata del cielo del suelo. Me busca a pinceladas entre un mar de arena, tierra y grava, y yo lo espero acurrucada en terracota entre sonrientes calaveras. Huelo el viento de la vida, el soplo del sol, el oxígeno de la aurora, pero de tanto aire, de tanto aire, me falta el aire y me desintegro. Mi muerte, encerrada bajo tierra, se esfuma ante la respiración del mundo desenterrado.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

RETÓRICA CLÁSICA E INTERACTIVIDAD. LA SUPERACIÓN DE LA TECNOLOGÍA

*Eduardo Fernández**

RESUMEN: La retórica, como disciplina que ha estudiado la comunicación y los recursos de convencimiento y adaptación del mensaje de acuerdo con cierto auditorio, propone herramientas conceptuales para estudiar la interactividad y las nuevas formas de comunicación creadas a partir de las nuevas tecnologías, así como lo ha hecho anteriormente con la lingüística moderna, la pragmática y la teoría de la recepción.

PALABRAS CLAVE: retórica y comunicación, persuasión, retórica clásica, *ethos*, horizonte de expectativas.

CLASSICAL RHETORIC AND INTERACTIVITY.
THE OVERCOMING OF TECHNOLOGY

ABSTRACT: Rhetoric, as a discipline that has studied communication and the means of persuasion and the adaptation of the message to a certain audience, proposes conceptual tools to study interactivity and the new forms of communication created from the new technologies, just as was done before with modern linguistics, pragmatics and reception theory.

KEYWORDS: Rhetoric and communication, persuasion, classical rhetoric, *ethos*, horizon of expectations.

RECEPCIÓN: 17 de marzo de 2016.
ACEPTACIÓN: 13 de octubre de 2016.

* Investigador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

RETÓRICA CLÁSICA E INTERACTIVIDAD. LA SUPERACIÓN DE LA TECNOLOGÍA

Introducción

114

Cuando se habla de interactividad se piensa normalmente en un fenómeno actual, quizá por tratarse de un término que ha sido empleado para definir la relación entre el hombre y las máquinas más modernas, las cuales proporcionan múltiples experiencias al usuario según sus necesidades o preferencias. El término, sin embargo, no es estrictamente “moderno”, puesto que todas las máquinas han necesitado una intervención humana que las ponga en marcha, que interactúe con ellas, que aproveche su rendimiento y que prevea su utilidad, desde las más antiguas poleas hasta los más modernos aparatos electró-

nicos, así como los distintos y aparatosos artilugios creados a lo largo de la historia.

En las últimas décadas, la aparición de internet ha revolucionado el mundo de las máquinas no solamente en un plano técnico, sino también en un plano más profundo: el mundo de la información y de la comunicación. Las nuevas tecnologías, en el proceso comunicativo, recrean la apariencia de un espacio de interacción, que algunos denominan virtual, parecido al que se produce en la comunicación presencial. En pocos años, el espacio virtual ha ganado terreno y ha mejorado la oferta informativa de los otros

medios masivos gracias a la interactividad, que permite establecer una relación entre el emisor y el receptor por medio de una máquina.

La interactividad está vinculada estrechamente con la comunicación, ya que, aplicada a la tarea de difundir o transmitir información, permite una práctica novedosa, que no tienen los mensajes unidireccionales de los medios masivos: la intervención del receptor.

Las posibilidades comunicativas aumentan gracias a la interactividad, que dota al mensaje de novedosas dimensiones expositivas: desde el sencillo correo electrónico que abre un canal directo de comunicación entre emisor y receptor, hasta la intervención del receptor en la construcción del mensaje (es el caso de los foros de discusión o incluso en la mejora de aplicaciones y programas mediante informes de los usuarios). De esta manera, adquiere mayor relevancia la propuesta de Mijaíl Bajtín apoyada en conceptos como dialogismo, polifonía, intertextualidad e hibridismo del lenguaje narrativo,¹ para la creación de mensajes complejos en los que cualquier voz posee idéntica autoridad. En estos casos, el problema puede ser la coherencia del mensaje o incluso la ausencia de mensaje.

¹ Para el estudio de las aportaciones de Bajtín, véase Javier Huerta Calvo, "La teoría literaria de Mijaíl Bajtín (Apuntes y textos para su introducción en España)", *Dicenda*, núm. 1, 1982, pp. 143-158.

Este nuevo modo de entender la comunicación ha abierto las puertas de la interactividad en diferentes prácticas. Sin embargo, al mismo tiempo, se han limitado las opciones interactivas a las características de cada medio de comunicación y a la voluntad del emisor. Este puede determinar el grado de interactividad que ofrecerá al receptor, bien para elegir una parte del mensaje, bien para intervenir en su construcción, e incluso, para sustituir al primer emisor. Por otro lado, la interactividad comienza a utilizarse como reclamo en otros medios de comunicación. De esta manera, al incorporar el componente interactivo, por ejemplo, en la televisión a la carta o en los periódicos digitales, encontramos algunas novedades en la interacción del emisor y el receptor.

En suma, la interactividad, una vez introducida como herramienta cotidiana, ha cambiado la manera de informar en los tradicionales medios de comunicación, aumentando sus perspectivas, y ha llegado al punto de hacerse imprescindible. Sin embargo, junto con todas sus indudables ventajas, se mezclan algunos puntos que oscurecen su claridad.

El éxito de la interactividad radica en su capacidad para plantear la intervención del receptor. Crea una apariencia de libertad que en muy pocos casos es real. El uso de la interactividad no significa necesariamente que haya aumentado la libertad de

NOTAS

expresión, ni mucho menos que haya desaparecido la manipulación, ya que, como hemos advertido, el receptor no elige las opciones que quiere, sino las que le son ofrecidas. Se trata de proponer posibilidades ya previstas según el interés del emisor. Por esta razón, la manipulación es uno de los principales problemas que posee la interactividad.

Otro de los problemas surge por el desajuste generacional que existe en la utilización de las nuevas tecnologías de la información. Hay una parte de la sociedad que no se encuentra capacitada para el uso de las opciones interactivas planteadas por los teléfonos celulares, televisiones digitales o computadoras: algunos han denominado a este fenómeno, con razón, como analfabetismo tecnológico.

La interactividad comunicativa no es exclusiva de la cultura de las nuevas tecnologías, sino que formaba parte de una cultura oral paulatinamente reducida por la escritura, primero, y por la imagen, después. Hay que reconocer que la interactividad ofrecida por las nuevas tecnologías facilita y produce interesantes posibilidades comunicativas. La educación, por ejemplo, ha sabido encontrar el apoyo de las nuevas tecnologías para llevar a cabo su objetivo, a través de nuevos estudios, iniciativas y proyectos.

En este orden de ideas, otro de los campos productivos dentro de la

comunicación, que los engloba a todos y que ha estudiado la interactividad, es la retórica. Vamos a hablar de ella porque desde su experiencia multi-secular puede aportar el fundamento teórico a un tema que ha sido objeto de nuevas reflexiones y problemáticas, pero que no es ni mucho menos novedoso.

Retórica y comunicación interactiva

En principio, la interactividad más pura en la comunicación presencial es el diálogo. De hecho, “interacción” es como un moderno sinónimo de diálogo. La retórica nace del diálogo, no solo por ser la antítesis de la dialéctica,² sino además por ser la primera convención comunicativa para suplantar el diálogo efectivo. El orador se hace el portavoz de su auditorio para expresar de la mejor manera posible aquello que los receptores quieren escuchar. Todo el discurso retórico está orientado hacia el oyente y hacia su respuesta, pues evidentemente sin diálogo, sin interacción, no puede haber persuasión.

Trataremos, por tanto, de demostrar, en primer lugar, la relación interactiva o dialógica entre el emisor y el receptor en el discurso retórico

² Aristóteles, *Rhetorica*, 1354a.

para que pueda servirnos como modelo de la moderna comunicación interactiva. Para ello, se explicarán algunas características del viejo sistema retórico. Por ejemplo, la adecuación de la materia del discurso al auditorio para determinar la clasificación genérica y los consejos sobre el talante del orador (*ethos*), necesario para generar aceptación, la fuerza de la denominada retórica psicagógica y la utilización de los recursos afectivos (*pathos*) para estimular los modos de acuerdo o desacuerdo. En segundo lugar, será importante recordar la evolución de los procesos persuasivos en los medios de comunicación de masas. Por último, se verá la creciente importancia de la interactividad a la luz de los estudios lingüísticos de la retórica pragmática y sus explicaciones encaminadas a determinar la necesidad del contexto para involucrar al oyente.

Uno de los puntos de unión entre la retórica clásica y la moderna comunicación interactiva, es, en efecto, la acomodación del discurso al auditorio. Es claro que no a toda causa, auditorio, persona o tiempo conviene un mismo género de discursos. “De distinta manera ha de hablarse en las causas capitales que en las privadas y pequeñas.”³ En otras palabras, para desarrollar una argumentación, es preciso prestar alguna atención a aquellos a quienes está destinada.

³Cicerón, *De oratore*, 3, 55, 210.

La mayor parte de los medios de comunicación se esfuerza, ante todo, por atraer el interés de un público que normalmente se muestra indiferente. Despertar el interés es una condición imprescindible para el éxito de cualquier argumentación.⁴

La acomodación al auditorio resulta necesaria como punto inicial para dar lugar a la interactividad entre emisor y receptor. En los manuales de preceptiva retórica hay numerosos testimonios que lo explicitan.⁵ Para nuestro interés, bastará explicar que el fundamento de esta acomodación al auditorio en la retórica clásica se basa en el talante que el orador demuestra delante de los oyentes. De ahí el profundo estudio de caracteres humanos descrito en la *Retórica* de Aristóteles,⁶ ya que “es verdad lo que Sócrates dice en el epitafio; a saber: que no es difícil elogiar a los atenienses delante de atenienses, sino delante de lacedemonios”.⁷

⁴Cfr. Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 1989, Bruselas, Université de Bruxelles, p. 53 (versión española, *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, 1994, Madrid, Gredos, trad. de Julia Sevilla Muñoz).

⁵Cicerón, *Partitiones oratoriae*, 90; *Rhetorica ad Herennium*, 1, 4, 7; 1, 6, 9; 2, 27, 43; Cicerón, *De inventione*, 1, 25, 35; Cicerón, *De inventione*, 2, 28, 85; Quintiliano, *Institutio oratoria*, 3, 5, 23; 4, 1, 59; Aristóteles, *Rhetorica*, 1404a4.

⁶Aristóteles dedica a este asunto gran parte del libro II de la *Retórica* (1377b-1391b), donde aborda las pasiones, los caracteres en relación con la edad y con la fortuna.

⁷Aristóteles, *Rhetorica*, 1415b29. Véase el mismo testimonio en Platón, *Menexenos*, 235d.

NOTAS

Cicerón lo expresa de modo aún más claro con un lenguaje que parece adecuado para aconsejar a los modernos profesionales de la comunicación:

Siempre moderadora de la elocuencia de los oradores fue la prudencia de los oyentes. Todos, pues, los que quieren ser aprobados, miran la voluntad de aquellos que oyen, y se configuran y acomodan enteros a ella y al arbitrio y antojo de aquellos.⁸

En la postura de Cicerón destaca el respeto que le merece el público, sus reacciones, y sus pensamientos, la ética y la profesionalidad del orador latino. Es la misma postura que parece haber retomado la comunicación interactiva en determinados casos en los que el mensaje queda abierto y es el propio receptor quien debe recomponerlo personalmente y sacar las conclusiones e implicaciones, realizado casi como un guiño entre el emisor y el receptor.

En la retórica clásica se denomina *talante (ethos)*⁹ a los distintos tipos humanos que pueden componer un auditorio, así como sus particulari-

dades, y designa especialmente las características del orador. Son descripciones psicológicas de distintos caracteres humanos que ayudan a dirigir el mensaje, ya que el convencimiento dependerá en gran medida de la calidad del auditorio.

La retórica clásica preceptúa, por un lado, los tres fines del discurso persuasivo: convencer al auditorio, deleitarle o excitar sus afectos.¹⁰ Por otro, indica las características que debe presentar el orador para adecuar su talante a las distintas circunstancias, pues “todo objeto de la elocuencia concierne a nuestros oyentes y, conforme a sus opiniones, debemos regular nuestros discursos”.¹¹

Por tanto, la referencia al público, a sus gustos y sus preferencias resulta ineludible, y se trata de una de las más antiguas formas de captar la atención y lograr adhesión. Aristóteles recomienda para ello acudir a lugares comunes,¹² a diversos aspectos que todo el mundo admite y que se dan por supuestos en todos los que nos escuchan: la *communis opinio*, que supone ya un punto de adhesión entre el orador y sus oyentes.¹³ Esto podrá conseguirse de muy

⁸Cicerón, *Orator*, VIII, 24: *Semper oratorum eloquentiae moderatrix fuit auditorum prudentia. Omnes enim qui probari volunt voluntatem eorum qui audiunt intuentur ad eamque et ad eorum arbitrium et nutum totos se fingunt et accommodant* (1995, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, texto y trad. de Bulmaro Reyes Coria).

⁹Aristóteles, *Rhetorica*, 1356a5.

¹⁰Cicerón, *Brutus*, 185.

¹¹Giambattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, 1852, ed. Ferrari, vol. II, p. 10.

¹²Aristóteles, *Rhetorica*, 1380b31; Cicerón, *De inventione*, 2, 15, 48; Cicerón, *De oratore*, 2, 41, 175.

¹³Aristóteles, *Topica*, I 14, 105a35; Aristóteles, *Rhetorica*, 1395b30.

variadas maneras, las cuales ya han sido descritas de un modo claro y preciso:

Empero, los haremos atentos, si demostramos que aquellas cosas que vamos a decir son grandes, nuevas, increíbles; o que conciernen a todos o a aquellos que oirán, o a algunos ilustres hombres o a los dioses inmortales o a la suma república; y si prometemos que nosotros demostraremos con brevedad nuestra causa, y exponemos la judicación o las judicaciones si son muchas.¹⁴

El conocimiento de estos recursos nos lleva a dirigir el discurso según las exigencias de los interlocutores para resultar agradable, o al menos tratar de encontrar los medios más apropiados en aquello que desean oír los que se encuentran delante de nosotros. Por el contrario, si queremos que algo pase inadvertido se le debe quitar importancia o incluso omitirlo.¹⁵

El talante del orador resulta clave para ser persuasivo en la misma medida en que se ajusta al carácter del

auditorio.¹⁶ En la comunicación presencial, esto se logra mediante la utilización de los registros lingüísticos adecuados. Así, si hablamos ante jóvenes o ante ancianos, ante personas ignorantes o cultivadas, el talante ha de ser distinto:

Además, hay que tomar en cuenta el sexo, la posición, la edad. Pero el carácter es el que dará mayor diferencia. Es facilísimo persuadir a gente honesta de seguir consejos honestos; si, en cambio, pretendemos obtener una conducta honorable de gente de malas costumbres, tendremos que cuidarnos de no parecer reprobar una manera de vida diferente de la nuestra. Los ánimos de un auditorio tal no serán removidos por la naturaleza misma de lo honesto, que ellos no admiran, sino que serán sensibles al elogio, a la opinión popular, y, si este llamado a la vanidad no surte efecto, habrá que hacer ver las ventajas que se obtendrán de nuestros consejos, o quizá más efectivamente, infundir algunos temores en el caso de que se siga un curso distinto.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, 1377b25.

¹⁷ Quintiliano, *Institutio oratoria*, 3, 8, 38-39:

Proinde intuenda sexus dignitas aetas; sed mores praecipue discrimen dabunt. Et honesta quidem honestis suadere facillimum est; si uero apud turpes recta optinere conabimur; ne uideamur exprobrare diuersam uitae sectam cauendum. 39. Et animus deliberantis non ipsa honesti natura, quam ille non respicit, permouendus, sed laude, uulgi opinione, et, si parum proficiet haec uanitas, secutura ex his utilitate, aliquanto uero magis obiciendo aliquos, si diuersa fecerint, metus (2006, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, texto y trad. de Carlos Gerhard Hortet).

¹⁴ Cicerón, *De inuentione*, 1, 16, 23: *Attentos autem faciemus, si demonstrabimus ea, quae dicturi erimus, magna, noua, incredibilia esse, aut ad omnes aut ad eos, qui audient, aut ad aliquos inlustres homines aut ad deos inmortales aut ad summam rem publicam pertinere; et si pollicebimur nos breui nostram causam demonstraturos atque exponemus iudicationem aut iudicationes, si plures erunt* (2010, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, texto y trad. de Bulmaro Reyes Coria).

¹⁵ Aristóteles, *Rhetorica*, 1415b04.

NOTAS

La eficacia del orador reside en el hecho de que conozca perfectamente lo que el auditorio sabe, piensa y también lo que ignora. Después, busca los lugares comunes que hagan referencia a lo que todo el mundo admite, es decir, los códigos culturales de la época. Si no hubiera correspondencia entre el auditorio, el orador y su exposición, si se prescindiera de los aspectos políticos, sociales, culturales, religiosos, del pasado histórico, del presente y del objeto de la reunión, correría peligro la eficacia comunicativa.

Las últimas aportaciones de la poética y la teoría literaria han vuelto a resaltar la importancia de la figura del receptor en la enunciación literaria. Tradicionalmente, la crítica literaria se basaba en la interpretación sobre lo que el autor había querido decir. Posteriormente, el formalismo fijó la atención en el texto y, por último, la estética de la recepción reivindica la interpretación del lector.¹⁸

La distinta actitud del auditorio será decisiva para la división del discurso retórico en géneros,¹⁹ puesto

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, Tübingen, Siebeck. Existe versión española en, 1977, Salamanca, Sígueme, vol. I; 1986, vol. II; para una visión actual del análisis del discurso, *cfr.* Adriana Bolívar. (ed.) *Análisis del discurso. Por qué y para qué*, 2007, Caracas, Los Libros de El Nacional.

¹⁹ Cicerón, *Partitiones oratoriae*, 10 (2000, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, texto y traducción de Bulmaro Reyes Coria).

que la vinculación del orador con el auditorio se expresa a través de distintas manifestaciones discursivas.²⁰ Para la teoría literaria moderna, el género se define como un *horizonte de expectativas*²¹ que indica al lector los códigos que ha de actualizar mediante la organización del material y de los aspectos formales. Es el lector el que está verdaderamente capacitado para desentrañar el significado real del texto, o al menos para justificar su interpretación, por encima de la visión del enunciatario. Es, llevado al campo de la comunicación, el equivalente a la comunicación interactiva.

Según Mukarovsky,²² el texto, al salir de las manos del autor, es un artefacto, un producto manufacturado, y será el lector quien, conforme a un sistema de valores, le asignará (o no) un valor estético; solo así se convertirá el artefacto en acto estético y persuasivo.

²⁰ A este respecto, la división aristotélica en tres géneros no se entiende exclusivamente como una división tipológica de manifestaciones oratorias, sino que además responde a una relación entre el orador (emisor) sobre un tema (objeto) dirigido a unos oyentes (receptor) mucho más global y universalista y, por lo tanto, aplicable a toda manifestación comunicativa antigua o moderna.

²¹ Hans Robert Jauss, “La historia literaria como desafío a la ciencia literaria”, en Hans Ulrich Gumbrecht (comp.), *La actual ciencia literaria alemana*, 1971, Salamanca, Anaya, pp. 37-114.

²² Jan Mukarovsky, “Lenguaje standard y lenguaje poético”, en *Escritos de estética y semiótica del arte*, 1977, Barcelona, Gustavo Gili, pp. 314-333.

La teoría de la recepción ha facilitado enormemente la revalorización de la figura del receptor como parte activa de la comunicación, lo cual no solo repercute en la dimensión literaria o poética del mensaje, sino también en la persuasiva. El emisor utiliza una serie de valores o categorías que serán interpretados de forma diferente según las diversas concepciones históricas y sociales, ideológicas, culturales, religiosas, de un determinado receptor y que han de ser tenidas en cuenta para valorar lo más objetivamente posible el objeto de la comunicación. Por ende, la comunicación interactiva mantiene a este respecto las mismas directrices que la antigua retórica, la acomodación al auditorio sigue siendo uno de los puntos fundamentales para lograr el efecto persuasivo.

Desde sus orígenes, la retórica está destinada y orientada directamente al receptor, toma en cuenta sus gustos y preferencias y juega con las palabras en busca de afinidades que puedan proporcionar guiños al oyente. De esta manera, se alcanza el prestigio y la autoridad necesaria para imponer una opinión sobre las demás, se expresa subjetivamente lo objetivo y se convence al oyente de que está escuchando lo más conveniente y adecuado. La retórica clásica contempló siempre la figura del receptor, ya que la mayoría de los recursos expresivos

se usan con el fin de lograr su adhesión. Así lo encontramos en muchos de los testimonios de los antiguos preceptistas.

Todo el discurso trata de concretar lo más posible ese *horizonte de expectativas* del que habla la moderna teoría de la recepción, para que el oyente se conduzca en todo momento según las preferencias del orador, para introducirse con la mayor sutileza en la mente del receptor y adelantarse a sus exigencias, a sus quejas, a sus sospechas. Para orientar la eficacia comunicativa se han creado multitud de estrategias útiles y recursos no verbales.²³

Entre la antigua retórica y la moderna comunicación interactiva hay algunas diferencias. Por ejemplo, en la retórica el discurso es más extenso, dadas sus características específicas, y, por tanto, con tensiones y distensiones que aprovechan las distracciones y la imposibilidad de una atención permanente. Además, la retórica aprovecha las llamadas de atención²⁴ y así “preparar ante el auditorio el terreno para el discurso que va a venir, lo que se logrará si primero se destruyen las razones del adversario”.²⁵ Se trata de un discurso interactivo que está pendiente de las reacciones del público, de los gestos de hastío o somnolencia,

²³ Aristóteles, *Rhetorica*, 1404a08.

²⁴ *Ibid.*, 1415b09.

²⁵ *Id.*, 1418b16.

NOTAS

expresiones de placer o aceptación y que se conforma a ellas. Un recurso de adecuación común son las interpelaciones e interrogaciones²⁶ que sirven precisamente para llamar la atención en momentos de especial importancia.

La retórica como nueva ciencia de la comunicación

La adaptación de la retórica a la moderna concepción pragmático-social de la comunicación adquiere un sentido nuevo e interesante que carga de contenido muchos de sus antiguos recursos. Es la retórica del nuevo orador, del orador moderno, que es un comunicador que desarrolla sus capacidades sirviéndose de los actuales medios de comunicación de masas y trata de conseguir variados y múltiples objetivos según el tipo de acto comunicativo que realice.²⁷

La antigua retórica, según esta nueva concepción, entra a formar parte de las ciencias de la comunicación gracias a su intrínseca propiedad lingüística de ser interactiva, pragmática y social. Aporta una serie de recursos que han demostrado su eficacia en diversas manifestaciones

a lo largo de la historia y que pueden resultar especialmente apropiados al discurso publicitario: el aprovechamiento de la función conativa del lenguaje, la elipsis y los procedimientos de desautomatización y amplificación del mensaje.

En los nuevos intentos por unificar la retórica clásica con las modernas disciplinas del discurso se ha acuñado un nuevo término, “neorretórica”, que a principios de la década de 1980 amenazaba convertirse en uno de esos cómodos cajones de sastre para un espacio todavía por definir, al igual que ocurrió —y todavía ocurre— con la pragmática y, años antes, con el estructuralismo. La neorretórica nació al menos tres veces con horizontes, propósitos y resultados sensiblemente diferentes, que podemos resumir concretamente. En primer lugar se encuentra el *Tratado de la argumentación* de Perelman. En segundo, la manifestación del formalismo del Grupo de Lieja, y personajes como Todorov, Genette o Cohen. Por último, las tendencias más recientes que apuntan a una retórica general textual, caracterizada por su interdisciplinariedad, debida a la evolución de la lingüística moderna hacia la pragmática y la retórica.

La retórica usa el lenguaje como herramienta comunicativa en manos del hombre y, al mismo tiempo, es

²⁶ *Id.*, 1419a18.

²⁷ Antonio López Eire, *Retórica clásica y teoría literaria moderna*, 1997, Madrid, Arco libros, p. 17.

definitoria del hombre mismo. Saussure, el que ha sido considerado padre de la lingüística moderna, al retomar el concepto de signo ya esbozado por los estoicos,²⁸ expone su teoría del signo lingüístico, fundamental para posteriores desarrollos. La evolución de este concepto termina por definir la comunicación humana como una acción,²⁹ de la misma manera que son acciones trabajar, distraerse o jugar. De ello se desprende que en los fenómenos comunicativos hay unos aspectos verbales y otros que no lo son. A partir de este momento, se centra la atención en la pragmática,³⁰ que tiende a estudiar la unidad total que constituye el acto comunicativo, y no solo sus aspectos verbales o contextuales.

Esta es la postura que más nos puede interesar en relación con la importancia de la interactividad para las nuevas tendencias pragmáticas, una vez que se haya dado un primer acercamiento a la retórica clásica entre algunos lingüistas del texto.³¹ En efecto, la retórica constituye un modelo de producción comunicativa que

no se reduce exclusivamente a la producción oratoria o textual, sino que es útil para una y otra. Los materiales moldeados por la doctrina retórica a lo largo del tiempo son plenamente reutilizables para la composición del discurso y, por tanto, para la moderna lingüística del texto. Algunos de los representantes de esta disciplina lo han expresado con claridad: “el único modelo suficientemente detallado de producción del texto en nuestro poder es el retórico”.³²

En este último sentido, se ha identificado a la neoretórica con la moderna pragmática que tiende a estudiar la unidad total del acto comunicativo, tanto en sus aspectos lingüísticos como contextuales. Se trata, por tanto, de que la retórica, mucho más que afectar a una pragmática o de contenerla, sea ella misma una pragmática. Lo es en la misma medida —y sin distinción posible— en que lo es la lingüística, si admitimos estas palabras de Lausberg: “la retórica es un sistema más o menos estructurado de formas conceptuales y lingüísticas que pueden servir para conseguir el efecto pretendido por el hablante en una situación”.³³

²⁸ Jozef Maria Bochenski, *Historia de la lógica formal*, 1967, Madrid, Gredos, trad. de Millán Bravo Lozano, pp. 116-143.

²⁹ Geoffrey H. Hartman, *Lectura y creación*, 1992, Madrid, Tecnos, trad. de Xurxo Leboreiro Amaro.

³⁰ Siegfried Johannes Schmidt, *Teoría del texto*, 1977, Madrid, Cátedra.

³¹ Antonio García Berrio. “Il ruolo della retorica nell’analisi-interpretazione dei testi letterari”, *Versus*, 1983, 35-36, pp. 99-154, especialmente pp. 102-103.

³² Pio Eugenio Di Renzo, “La retorica come processualità testuale”, en VV.AA., *Retórica e scienze del linguaggio*, 1979, Roma, Bulzoni, p. 64.

³³ Cfr: Lausberg, *op. cit.* p. 2. Véase también Mauricio Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, 1998, Barcelona, Anthropos.

NOTAS

Las aportaciones de Leech³⁴ han ayudado a entender el problema de la moderna interrelación comunicativa entre el hablante y el receptor como una práctica en la que entran en juego recursos verbales o textuales y, además, a entender esa relación fundamentalmente como un acto de habla. La retórica clásica tipificó muchos de estos recursos en la *memoria* y la *actio*, que ahora vuelven a encontrar un lugar apropiado para su desarrollo en la lingüística pragmática.³⁵

Así, en la lingüística pragmática se postula la importancia de componentes del proceso comunicativo, como integrantes del acto del habla, que afectan la comprensión del significado más allá de las formas verbales; o la superación de una visión inmanentista del contenido del discurso, enriquecida por la lingüística social, la visión del receptor, de sus gustos o condicionamientos sociales, del contexto, etcétera.

El discurso no es solamente un lenguaje o un conjunto de lenguajes, que se producen en el contexto social, sino que es, además, todo un acontecimiento expresivo (haces de estructuras expresivas), que desborda

³⁴ Geoffrey Leech, *Style in fiction*, 1981, Londres, Longman.

³⁵ Cfr: Tomás Albaladejo Mayordomo, "Componente pragmático, componente de representación y modelo lingüístico textual", *Lingua e Stile*, 1983, vol. I, núm. 18, pp. 3-46.

la estricta acción comunicativa, y que configura espacios de sentido para el individuo y para los grupos sociales. Esta aproximación determina la investigación del discurso en la línea de identificar este estudio con el conocimiento directo de los discursos sociales.³⁶

La intuición inspirada por los modernos estudios de lingüística nos ha ayudado a entender una neorrétorica de corte generalista y universal, con un fundamento claro en los planteamientos teóricos cuyo origen está en la Antigüedad. La retórica clásica, con su complejo sistema tipificado y su demostrada eficacia, puede servir de modelo y referencia en muchas de las modernas manifestaciones comunicativas, gracias a la experiencia de siglos en un determinado ambiente histórico social. De ahí que sirva en la moderna comunicación interactiva.

En efecto, aparte de los aspectos elocutivos, transmitidos desde la retórica a la poética a través de la literatura, las nuevas tendencias de la lingüística en el análisis comunicativo han revalorizado algunos aspectos que se deben considerar para lograr

³⁶ Juan Benavides, *Lenguaje publicitario*, 1997, Madrid, Síntesis, p. 245. Sobre este tema, véase del mismo autor, "El aprendiz de brujo: discurso social, publicidad y educación", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, diciembre de 1987, núm. 3, pp. 19ss.; "40 Tesis sobre la publicidad de moda", *La Balsa de la Medusa*, 1989, núms. 10-11, pp. 97-106.

el entendimiento de la obra literaria y que pueden aplicarse a todo el circuito del habla. Por ejemplo, la consideración de los aspectos extratextuales, sociales, receptivos o pragmáticos.

Las últimas voces autorizadas en la materia presagian la construcción de una retórica general textual que sepa conciliar todas las aportaciones modernas de la lingüística, Todorov³⁷ entendía la semiótica como una retórica actualizada. La retórica clásica sigue siendo el modelo más completo de producción discursiva y textual, y por eso, la neoretórica se propone la recuperación más completa posible de la antigua retórica, pero sin caer en actitudes nostálgicas o en simples reconstrucciones arqueológicas.

Para lograr una retórica actualizada, que sobresalga por encima del formalismo tecnológico, resulta de gran utilidad conservar la concepción de la retórica como teoría y práctica de la persuasión, y prescindir de las convenciones y reglas excesivamente inmovilistas del renacimiento humanista o al encorsetamiento del formalismo posterior. La retórica, así entendida como arte de la persuasión se limita a desarrollar el *docere*, endulzado por el *delectare* y ordenado por el

movere. Una correcta revisión de las doctrinas grecolatinas enriquecidas por la moderna lingüística podría llegar a realizar una nueva codificación útil en las prácticas comunicativas más actuales.

Conclusión

El estudio en profundidad de la retórica clásica y de sus posteriores realizaciones puede ser un útil instrumento para entender la interactividad en los modernos procesos comunicativos, no como una novedad absoluta, sino como una adaptación a las nuevas situaciones comunicativas planteadas por los medios técnicos. La amplitud del sistema retórico y sus nuevas interpretaciones, capaces de rescatar gran parte de los recursos empleados para su comunicación persuasiva en un contexto histórico concreto, se integran perfectamente con las teorías del texto literario, tanto en la organización del material lingüístico, como en su activa relación con el nivel referencial y pragmático.³⁸

De esta forma podemos observar cómo la retórica nació, según la tradición, como resultado de una necesidad práctica,³⁹ y tras la demostración de su eficacia comenzó a desarrollar

³⁷ Tzvetan Todorov, "Rhétorique et stylistique", *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, 1972, París, Éditions du Seuil, pp. 99-105.

³⁸ Tomás Albaladejo, *Retórica*, 1989, Madrid, Síntesis, p. 188.

³⁹ Cicerón, *Brutus*, 46.

NOTAS

toda una teoría que evidentemente obtuvo sus resultados y éxitos mientras estuvo regida por unos valores culturales que se han ido modificando con el tiempo. La retórica que ahora tratamos de acomodar a las nuevas circunstancias históricas, habría de buscar los aspectos generalistas, pasando por encima de muchos de los aspectos concretos descritos por los antiguos, para descubrir la verdadera esencia de una retórica general⁴⁰ que encuentre sus componentes en las distintas manifestaciones históri-

cas del ser humano, que sepa adaptarse a las necesidades concretas de los oyentes. La retórica clásica es un magnífico ejemplo de una codificación, la más completa conservada, de una nueva retórica global y en ese sentido ha de ser tenida en cuenta, no tanto para reconstruirla al pie de la letra, sino más bien para captar su espíritu hasta encontrar nuevas representaciones, que puedan codificarse y demostrarse eficaces, tanto o más que la retórica clásica. Creo que es el caso de la interactividad.

⁴⁰ Cfr: Luis Martínez Falero, "La retórica en el siglo XX. Hacia una retórica general", *Dicenda*, 2003, vol. 20, pp. 229-253.

IN NATURA VERITAS: EL SISMO DE 1985 Y LA FUNDACIÓN PARA EL APOYO DE LA COMUNIDAD

*Andrea Mutolo**

RESUMEN: Este artículo analiza el papel que desempeñó el Arzobispado de México en la reconstrucción de la Ciudad de México, después del sismo de 1985. La diócesis fundó *ex novo* una institución llamada Fundación para el Apoyo de la Comunidad (FAC), con la tarea específica de encargarse de la reconstrucción. Rápidamente, la FAC se transformó en uno de los organismos no gubernamentales más dinámicos y grandes en el proceso que vivió la ciudad después del sismo. Todo esto generó una cercanía con los gobiernos locales (las delegaciones y sobre todo el Departamento del Distrito Federal) y también con el gobierno federal, en un contexto en el que las relaciones entre Estado-Iglesia católica no se habían formalizado.

PALABRAS CLAVE: Arzobispado de México, sismo de 1985, Iglesia católica, Ciudad de México.

RECEPCIÓN: 19 de mayo de 2016.

ACEPTACIÓN: 22 de septiembre de 2016.

*IN NATURA VERITAS: THE 1985 EARTHQUAKE
AND THE FOUNDATION FOR COMMUNITY SUPPORT*

ABSTRACT: This article discusses the role played by the Archdiocese of Mexico in the reconstruction of Mexico City after the earthquake of 1985. The diocese founded an institution called the Foundation for Community Support with the specific task of rebuilding. It quickly became one of the most dynamic and largest non-governmental organizations during the process of reconstruction after the earthquake. All this generated a close proximity with local governments (the different boroughs and especially the Mexico City government) and also with the federal government, in a context where relations between the State and the Catholic Church had not been formalized.

KEYWORDS: Archdiocese of Mexico, 1985 earthquake, Catholic Church, Mexico City.

* Profesor investigador de tiempo completo en la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Doctor en Historia Eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

IN NATURA VERITAS: EL SISMO DE 1985 Y LA FUNDACIÓN PARA EL APOYO DE LA COMUNIDAD

Introducción

El papel de la Iglesia católica cambió en el sismo del 19 de septiembre de 1985 en la Ciudad de México. Creo que la máxima latina *in natura veritas* conviene para este caso: un fenómeno natural removió la estructura social y política de la ciudad para llegar a la esencia antropológica del hombre. En el caso de la Iglesia católica, por primera vez se dejaron a un lado conflictos históricos que caracterizaron el siglo XX mexicano, y gobierno e Iglesia confluyeron en un proyecto común.

Este artículo se enfoca en la historia de la Fundación para el Apoyo de la Comunidad (FAC), una organización no gubernamental del Arzo-

bispado de México, muy activa en la reconstrucción de la Ciudad de México después del sismo de 1985. Analizo los orígenes de esta institución inmediatamente después del terremoto, su desarrollo y su cierre en 1995, terminada totalmente la etapa de reconstrucción. FAC se convirtió rápidamente en una de las instituciones más sobresalientes e importantes para la reconstrucción de la ciudad.

He utilizado como fuentes primarias las entrevistas realizadas a los principales participantes, libros y folletos (muchos editados por la FAC), periódicos y revistas (*L' Osservatore Romano*, *La Gaceta Oficial* del Arzobispado, *Proceso*), y he revisado el Fondo Base Cancillería del Archivo Histórico del Arzobispado de México.

Para los antecedentes bibliográficos es importante aclarar que no hay referencias directas sobre el papel de la Iglesia católica en el trabajo de reconstrucción después del sismo de 1985. Con respecto a la sociedad civil y el terremoto hay una bibliografía limitada, pero que constituye un corpus importante. Sobre el terremoto se cuenta con una extensa bibliografía de memorias, documentales, artículos de prensa, aunque pocos estudios científicos que analicen este fenómeno y menos los dedicados al papel de la ciudadanía. Este estudio es el primero en el que se analiza el desempeño de organizaciones relacionadas con la Iglesia católica.

El sobresaliente papel de los capitalinos en el terremoto de 1985 aparece en varios trabajos, como los de dos intelectuales muy reconocidos en México, Carlos Monsiváis¹ y Elena Poniatowska,² que subrayan el despertar de la sociedad civil capitalina, la cual reacciona y se organiza para enfrentar la emergencia y luego pasa a la etapa de reconstrucción. La tesis principal de esas obras es que, en la reconstrucción, no se puede confiar en el gobierno. La misma ciudadanía considera que, lo mismo el gobierno federal que el Departamento Distrito Federal, son ineficientes y corruptos.

¹ Carlos Monsiváis, *No sin nosotros. Los días del terremoto, 1985-2005*, 2005, México, Era.

² Elena Poniatowska, *Nada nadie. Las voces del temblor*, 1988, México, Era.

Por esta causa, la sociedad civil fue el actor principal que tomó las medidas para que la Ciudad de México se levantara y la que inició el enorme trabajo de reconstrucción.

Nuestro objetivo es contribuir por medio del estudio de un actor específico a este complejo debate vinculado al papel de la sociedad civil en el sismo de 1985. A diferencia de otros actores más críticos, la FAC fue una institución muy cercana y colaboradora con el gobierno.

¿Cuál es la relevancia de FAC en este proceso? Entre 1986 y 1994, la FAC construyó o remodeló más de 8,000 viviendas.³ Pero además, nuestra hipótesis es que la FAC fue relevante porque trajo una apertura de la Iglesia católica hacia la sociedad civil y hacia el Estado. Una novedad de todo esto está en el hecho de que una institución abiertamente controlada por la jerarquía establezca formalmente un vínculo estricto y formal con el gobierno. Como explica Roderic Ai Camp, en muchos casos las relaciones entre Iglesia católica y el Estado fueron excelentes también en la década de 1970, pero estaban a cargo de intermediarios y prestanombres.⁴

³ Según datos de la FAC, el total de viviendas construidas, remodeladas o que recibieron apoyo económico de la institución fue de 8570 unidades entre 1986 y 1994. José Antonio Ibáñez Aguirre, *FAC, 1985-1995*, 1995, México, Fundación para el Apoyo de la Comunidad, p. 49.

⁴ Roderic Ai Camp, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, 1998, México, Siglo XXI, p. 322.

NOTAS

Es evidente que en este cambio participaron muchos elementos, pues la FAC, con ser una pieza relevante, no fue la única. Otros elementos tuvieron su parte, aunque no quepa analizarlos en este texto porque escapan nuestro objetivo. Pienso en el papel de Girolamo Prigione⁵ en el sexenio salinista o incluso en las modificaciones y ajustes que se produjeron como consecuencia del Concilio Vaticano II y de la II y III CELAM.

La fundación y el desarrollo de la FAC coincide con una transformación impulsada por el cardenal Ernesto Corripio Ahumada.⁶ En alguna forma, la FAC es parte de un amplio proyecto de renovación que se produce en la década de 1980 en el catolicismo de la Ciudad de México.

130

⁵ Girolamo Prigione nació en Castellazzo Bormida (Italia) en 1921. En 1944 fue ordenado sacerdote diocesano y a continuación entró en la Academia Eclesiástica Pontificia, que es la escuela que forma a los diplomáticos de la Santa Sede. A los 46 años fue elegido nuncio apostólico en El Salvador y Guatemala. En 1973 fue trasladado a Nigeria, donde permaneció hasta 1978, cuando vino a México. Girolamo Prigione fue delegado apostólico hasta el restablecimiento de las relaciones diplomáticas entre México y el Vaticano en 1992. Una vez formalizadas estas relaciones, fue nuncio apostólico hasta su jubilación en 1997.

⁶ El cardenal Corripio dirigió la Arquidiócesis Primada de México entre 1977 y 1994. En 1979 Juan Pablo II lo nombró presidente conjunto de la III Conferencia Episcopal de América Latina (CELAM) en Puebla. Encabezó la diócesis hasta que cumplió la edad canónica para jubilarse, en 1994. Murió en 2008.

El arzobispado de México en la década de 1980

El análisis que hace Roberto Blancarte de la presidencia de Corripio en la Conferencia Episcopal Mexicana en 1980-1982 revela una apertura de la Iglesia en las cuestiones socio-políticas.⁷ Esta apertura se evidencia también en el gobierno de la diócesis. Las reformas impulsadas no se dirigieron exclusivamente a una apertura en la relación de la Iglesia católica con el Estado, sino a un cambio interno muy significativo. Probablemente la evolución más reveladora haya sido la reconfiguración territorial del arzobispado. Con la llegada de Corripio al Arzobispado de México, se investigó y se determinó que la estructura pastoral de la diócesis tenía que cambiar y transformarse para responder a las nuevas necesidades de una megalópolis.

En las zonas de pastoral de la arquidiócesis (a las que se le llamó después “delegaciones de pastoral”) ya había trabajo realizado durante la gestión del cardenal Miguel Darío Miranda y Gómez (arzobispo de México de 1956 a 1977). En 1977, Corripio quiso avanzar y dio personalidad jurídica a estas zonas pastorales, que no tenían un obispo encargado, sino

⁷ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1992, México, FCE-Colmex, p. 409.

delegados.⁸ Ahora bien, no era únicamente un problema jurídico, sino que había que entender el fenómeno de la gran ciudad, los problemas pastorales, la conveniencia de nombrar obispos y, si se nombraban, cómo tenían que ser reglamentados.

El análisis del sacerdote diocesano Manuel Zubillaga,⁹ encargado de reestructurar la diócesis, se centra en las ciencias sociales y toma como marco de referencia las megalópolis. En la década de 1980, estas ciudades de más de ocho millones de habitantes eran veinticuatro o veinticinco, y se trataba ya de un fenómeno del siglo XX, porque, por ejemplo, a finales del XIX apenas Londres tenía un millón de habitantes. Por ser algo tan reciente, también era un asunto nuevo para la Iglesia. La concepción canónica de diócesis comenzó a tener un sustrato sociológico diferente, que llegó a ser punto de partida. Fue necesario inventar, literalmente, una solución de gobierno pastoral de una *megalópolis*.

En la década de 1980, la diócesis revolucionó su división canónica-administrativa y se dividió en ocho

vicarías, las cuales se fraccionaron en decanatos y estos en parroquias. Ya establecida la nueva división, empezaron los cambios concretos. Los primeros obispos elegidos como administradores de una vicaria fueron Francisco Aguilera González y Javier Lozano Barragán, elegidos en junio de 1979.

Los orígenes de la FAC

La creación de la FAC después del sismo de 1985 fue parte de los cambios que impulsó el cardenal Corripio desde su llegada a la diócesis. En cierto sentido, la FAC es parte del esfuerzo para modernizar la diócesis y darle una estructura más incluyente y conforme con la nueva situación política y social de la Ciudad de México.¹⁰ Si queremos comprender el surgimiento de la FAC, hay que considerar que representó y, en alguna forma, reagrupó la acción social del Arzobispado de México.

En la década de 1980, al igual que en nuestros días, el instrumento que las diócesis utilizaban para el desarrollo de la pastoral social era Caritas, pero en el caso específico de la Ciudad de México, la Caritas

⁸ Comunicación verbal de Manuel Zubillaga, México, 14 de junio de 2009.

⁹ Manuel Zubillaga nació en la Ciudad de México el 5 de junio de 1947. Es sacerdote diocesano del Arzobispado de México. Fue presidente de Caritas diocesana de la Ciudad de México en la década de 1990 y en la primera década del siglo XXI.

¹⁰ Roderic Ai Camp aclara que en el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988), Corripio hizo un esfuerzo para acercarse al gobierno; véase *op. cit.*, p. 333.

NOTAS

diocesana,¹¹ fundada en la parroquia de San Miguel de Tacubaya en 1960, y que quedó demasiado vinculada a contextos parroquiales que limitaban la acción.

Así se desencadena una problemática vinculada a la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), en particular a la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS), que con sus vínculos burocráticos y su trabajo colegial —según el punto de vista del Arzobispado—, podía debilitar la fuerza y la contendencia de una institución que actuaba en un contexto de absoluta emergencia. Por esta causa, se tomó la decisión de crear la FAC como organización, en diciembre de 1985. De esta forma, el Arzobispado pudo ejercer el control absoluto sobre la nueva institución (y los muchos donativos), al tiempo que la nueva estructura pudo actuar en forma rápida y flexible.

El fundador y luego director del FAC fue el sacerdote jesuita Enrique González Torres,¹² que había sido

secretario ejecutivo de la Comisión de Pastoral Social, estructura vinculada a la CEM: “Yo no trabajaba a gusto en la comisión de Pastoral Social, porque los veía lentos [...] además había gente que llegaba ofreciendo aportaciones, tanto en alimentos, en dinero o cobijas. Yo sugerí que hiciéramos un fondo de ayuda católico, para ir canalizando los recursos”.¹³

La forma de actuar de González, que para algunos resultaba demasiado autónoma, empezó a causar problemas con el presidente de la CEPS Carlos Talavera.¹⁴ Cuando González Torres dejó la CEPS, se generó una enorme tensión entre la CEPS y la diócesis, a mi parecer, por el control de los donativos. En efecto, si se consulta la *Gaceta Oficial* del Arzobispado de México, el número siguiente al sismo de 1985, se habla de un Fondo de Ayuda Católica (FAC) y de como la “CEPS, presidida por Mons. Carlos Talavera, Obispo de Coatzacoalcos,

Stanford, California. De 1976 a 1983 fue director del Centro de Estudios Educativos. Más adelante creó y dirigió la FAC de 1985 a 1995. Fue rector de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, de 1996 a 2004.

¹³ Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 26 de agosto de 2015.

¹⁴ Carlos Talavera Ramírez (1923-2006). Fue ordenado sacerdote diocesano en el Arzobispado de México en 1948 y consagrado obispo en 1980. Entre 1980 y 1984 fue obispo auxiliar de la Ciudad de México y entre 1984 y 2002 fue el primer obispo de Coatzacoalcos. Murió el 2 de julio de 2006.

¹¹ En la I CELAM de 1955 en Rio de Janeiro, se llegó al acuerdo de fundar las primeras Caritas diocesanas en América Latina. En la región había comisiones de pastoral social y secretariados, pero no las Caritas. En este contexto, la Caritas diocesana de la Ciudad de México se constituyó en 1960. En un principio, su visión era muy interesante, pues realizó un trabajo de cooperativas vinculadas al concepto educativo formativo, y no solo al enfoque asistencial.

¹² Enrique González Torres nació en la Ciudad de México en 1940. Se ordenó jesuita en 1970. Tiene una maestría en educación por la Universidad de

tiene a su cargo la coordinación del Fondo de Ayuda Católica”.¹⁵

El cardenal Corripio respaldó la propuesta de González Torres de crear una fundación, si bien se cambió el nombre del Fondo de Ayuda Católica de la CEM por el de Fundación para el Apoyo a la Comunidad, conservando la sigla FAC, que era imperativo hacer. El Fondo de Ayuda Católica controlado por la Comisión de Pastoral Social prácticamente desapareció. Por esta razón, en los números de 1986 en adelante de la *Gaceta Oficial* del Arzobispado desapareció la FAC como Fondo de Ayuda Católica, sustituida por la FAC como Fundación para el apoyo de la Comunidad: “La Arquidiócesis de la Ciudad de México decidió crear la FAC para que fungiera en una primera etapa, como el organismo ejecutor de las acciones emergentes de Pastoral Social en favor de nuestros hermanos que resultaron afectados por los fenómenos naturales de septiembre de 1985”.¹⁶

Otro punto de conflicto en el momento de la fundación, que se alargó durante la historia de FAC, fue la relación controvertida entre la fundación y la provincia mexicana de los jesuitas. La fundación surgió en un periodo

¹⁵ *Gaceta Oficial* del Arzobispado de México, “La Iglesia unida a sus hermanos”, segundo semestre de 1985, pp. 52-53.

¹⁶ *Gaceta Oficial* del Arzobispado de México, “El papel de la Fundación para el Apoyo de la Comunidad, A.C. (FAC)”, abril-junio de 1987, p. 61.

sumamente difícil para la provincia. En la década de 1980, los conflictos personales se sumaron a las dificultades de los tiempos. Los religiosos, con la supervisión del prepósito general de la Compañía, Pedro Arrupe, tomaron un camino diferente.

Enrique González Torres no logró atraer al proyecto diocesano a su provincia. El provincial Carlos Vigil¹⁷ y un sector de los jesuitas mexicanos se mostraron escépticos y críticos. De hecho, los jesuitas vinculados a Acción Popular¹⁸ se mostraron desconfiados de la FAC, sobre todo por su apertura a un proyecto común con el gobierno. Entre tanto, la postura de González Torres era más pragmática. No consideraba al gobierno intrínsecamente corrupto o malo, y la FAC se convirtió en una institución adecuada para

¹⁷ Carlos Vigil. Nació en 1934. Fue ordenado sacerdote jesuita en 1966. Provincial en México de 1983 a 1989. Luego fue rector de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, de 1992 a 1996 y director de Buena Prensa de 2005 a 2009.

¹⁸ Acción Popular es una corriente interna a la provincia de los jesuitas en México surgida a comienzos de la década de 1970, con el cierre del Instituto Patria en la Ciudad de México. Apoyó incondicionalmente a la Congregación General 32 y la Carta de Río. El provincial Enrique Gutiérrez Martín del Campo, siguiendo las políticas de padre Arrupe, había tomado la controvertida decisión de cerrar el instituto y se generaron graves problemas. En su momento, González Torres apoyó el cierre del Patria y participó en las asambleas de Acción Popular, pero en las entrevistas se observa un distanciamiento y un conflicto entre los jesuitas que pertenecieron a esta corriente y la constitución y desarrollo de la FAC.

NOTAS

colaborar con el Estado en proyectos específicos. Todo esto generó problemas personales, al grado de que González Torres dejó temporalmente la comunidad y vivió con sus padres, pues “sentía una agresión muy fuerte”.

El papel de la FAC en la reconstrucción de la Ciudad de México

Con todo, estos conflictos no afectaron el potencial de la FAC, que se consolidó rápidamente y desempeñó un papel importante en la reconstrucción de la ciudad. La principal tarea de la FAC fue la reconstrucción de viviendas, un objetivo complejo en un espacio tan heterogéneo como la Ciudad de México. Por esta razón, aprovechando la estructura de la división del Arzobispado de ocho vicarías, la fundación estableció en 1986 entidades locales, los Centros de Apoyo a la Comunidad (CEPAC).

Gracias a las oficinas de los CEPAC, la FAC pudo diagnosticar las necesidades de cada sector de la ciudad e intervenir en forma heterogénea.

Desde su surgimiento, la FAC se dividió en cuatro áreas:

1. Viviendas
2. Empleo y ocupación
3. Asistencia: salud, nutrición, apoyo económico
4. *Swap* social

Vivienda

La estructura parroquial de la diócesis facilitó la evaluación de las necesidades de vivienda. Con la arquitecta Elizabeth García, que colaboraba con la FAC, se desarrollaron proyectos financiados principalmente por muchas Caritas del mundo.¹⁹ Hubo una enorme disponibilidad económica de parte de la Santa Sede y las Conferencias Episcopales (que controlaban las Caritas nacionales) para financiar los trabajos de reconstrucción. Juan Pablo II hizo varios llamados para apoyar a México: el domingo 22 de septiembre de 1985, se refirió en Génova al sismo: “Deseo, además, estimular toda iniciativa oportuna encaminada a salir al encuentro de las exigencias de ayuda que apelan con urgencia a la solidaridad humana de todos los pueblos y de todas las naciones en un momento tan trágico”.²⁰

¹⁹ Según lo que declaró la FAC, entre 1985 y 1987, se recibieron 13,566,623 dólares. De este importe, 4,111,070 llegaron de Caritas Italia, 2,798,501 de Caritas Alemania, 2,748,525 de los Catholic Relief Services (Estados Unidos), 1,109,867 de Caritas Suiza, etc. En el mismo periodo, la FAC recibe 3,812,238 de dólares en donativos del extranjero no condicionados (es decir, que no necesariamente tenían que invertirse en viviendas), casi todos procedentes de las diócesis estadounidenses: 536,421 del Arzobispado de Boston, 375,000 de la Arquidiócesis de Chicago, etc. Véase Ibáñez Aguirre, *op. cit.*, pp. 224-225.

²⁰ *L'Osservatore Romano*, “Participación del Papa en el dolor por las víctimas de la catástrofe en México”, 29 de septiembre 1985, edición semanal, p. 4.

Entre tanto, el Departamento del Distrito Federal estableció el Programa de Renovación Habitacional Popular en la Ciudad de México, una entidad que se encargó de labores de reconstrucción, en algunos casos con el apoyo de organizaciones no gubernamentales como la FAC o la Cruz Roja Mexicana. Según dijimos, entre 1986 y 1994 la FAC remodeló, construyó y asesoró en la construcción de 8,570 viviendas. Es una cifra elevada, aunque no en demasía. Si retomamos como fecha de corte diciembre de 1987, se observa que la FAC construyó 2,543 viviendas y la Cruz Roja Mexicana 4,414 para la misma fecha. Todas las organizaciones no gubernamentales construyeron 11,660 viviendas. La FAC fue la segunda ONG en importancia.

Entre 1986 y 1987, el gobierno, con sus varios programas (Renovación Habitacional, Programa Emergente de Viviendas fase I y fase II, Programa de Reconstrucción Democrática de Tlatelolco), construyó 89,703 viviendas.²¹

Las FAC y otras ONG firmaron con el DDF las “Bases para la concertación de acciones suscritas entre el Gobierno Mexicano y diversos organismos y asociaciones civiles nacionales e internacionales, que han aportado

recursos para la reconstrucción”. Se trató de una normatividad específica que limitaba los metros cuadrados construibles para viviendas a un máximo de 60 metros cuadrados. Es importante subrayar el hecho de que las viviendas, conforme a la normatividad de las bases de Renovación Habitacional, no se regalaban, sino que se gestionaba con los nuevos dueños un préstamo de intereses bajos. Este vínculo entre la FAC y Renovación Habitacional trajo una cercanía políticamente relevante en las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica.

Como vimos, la FAC construyó miles de viviendas gestionando millones de dólares. El vínculo entre la FAC y sus donantes fue en general satisfactorio, salvo en cierto momento en que sobrevino un problema con los Catholic Relief Services, prácticamente la Caritas estadounidense. Sobre este punto, las versiones orales no concuerdan y las fuentes de archivo todavía no son totalmente consultables (los archivos eclesiásticos pueden consultarse hasta 1939; toda la segunda mitad del siglo XX es difícil de consultar). Lo que sabemos es que los CRS se mostraron inconformes por la manera en que la FAC administraba el dinero y construía viviendas. Algunos exjesuitas que participaron en las edificaciones y que residían en la parroquia de Nuestra Señora de Los Ángeles, en la colonia Guerrero, una

²¹ Priscilla Connolly, René Coulomb y Emilio Duhau, *Cambiar de casa pero no de barrio: Estudios sobre la reconstrucción habitacional en la ciudad de México*, 1991, México, UAM-A, pp. 372-373.

NOTAS

zona céntrica y popular de la Ciudad de México, declararon que el problema entre los CRS y la FAC se debió al hecho de que la FAC inflaba demasiado el valor de las viviendas, por un gasto de gestión muy elevado. “La FAC veía que si nosotros construíamos diez viviendas, ellos construían cinco y quedaban mal.”

También se financiaban otras fundaciones,²² otras ONG más pequeñas como PASE (Promoción de Actividad Socio Educativa) controlada indirectamente por los jesuitas de la parroquia de Nuestra Señora de los Ángeles, que como se enfocaba el trabajo voluntario y la autoconstrucción, podía reducir sus gastos. La versión de FAC era que la autoconstrucción resultaba imposible si se trataba de erigir 2,000 viviendas, lo que significa contratar profesionales y administrar los gastos. El problema se politizó: González Torres, necesitaba estar informado, pues era el sacerdote encargado de la reconstrucción por parte de la diócesis y su tarea consistía en coordinar la ayuda proveniente de instituciones católicas; pero los CRS, PASE y los jesuitas de la colonia Guerrero se mostraban críticos y no querían informar a la diócesis de sus actividades de reconstrucción. En el Archivo Histórico del Arzobispado

²²Entrevista con Francisco Ramos, Ciudad de México, 20 de enero de 2016.

de México se puede examinar un documento de una consultora que revisa los recursos invertidos por la FAC de dinero donado por los CRS. La FAC, por medio del CEPAC cuarto sur, comisionó esta revisión, con la que se aclaró que la Constructora Mont (la empresa a que la FAC encargó la construcción) construyó 271 viviendas y que la FAC recibió donativos de los CRS por un total de 1,673,000 dólares.

En este informe no hay todavía rastros del conflicto y se concluyó que “las cifras respecto de los costos directos presentados por la Constructora Mont son razonables considerando los parámetros utilizados para las pruebas realizadas”.²³ El sacerdote coordinador del CEPAC Benjamín Bravo aclaró que “el resultado final, como lo verá, es positivo. Espero que esto genere más recursos para aliviar la necesidad de algunos otros damnificados. [...] Hasta ahora con este dinero de los norteamericanos, ha sido posible construir un buen número de casas, como verá en la misma lista del informe”.²⁴

²³Archivo Histórico Arzobispado de México (AHAM), Cancelería, caja 425, Exp. 39, “Gómez Campos Alamilla y CIA, SC (Contadores públicos consultores), Revisión respecto de la aplicación que se dio a las cantidades que le entregó el Organismo denominado Catholic Relief Service”, México, 1º de diciembre de 1987.

²⁴AHAM, Cancelería, caja 426, Exp. 23, Carta de Benjamín Bravo a Exmo. Sr. Dr. Dn Luis Mene Arroyo, 11 de diciembre de 1987.

Empleo y ocupación

En el rubro del empleo, se creó un fondo para apoyar a muchos artesanos que perdieron sus instrumentos de trabajo con el sismo. En particular, se formó un grupo de trabajo llamado los “emprendedores” (en concreto, Fundación los Emprendedores), que se dedicó a rescatar los empleos perdidos. Con el terremoto, un sector laboral vinculado a industrias o zonas que quedan destruidas quedó desocupado, por ejemplo, las costureras de San Antonio Abad. Con el respaldo de algunos empresarios, la FAC estableció mediante la fundación un instrumento para dar crédito a artesanos y ofrecer herramientas de trabajo. Se planearon pequeños proyectos de creación de cooperativas de costura, principalmente en la colonia Roma, que llegaron a sumar veinte, con 414 beneficiarios.²⁵

Con el tiempo, el experimento fracasó. Las cooperativas no funcionaron, porque dada su estructura horizontal, era muy difícil llegar a acuerdos funcionales. Según González Torres, las costureras estaban acostumbradas a una estructura vertical, y al formarse las cooperativas tuvieron que ponerse de acuerdo sobre quién era la directora o quién la encargada de ventas, lo que resultó demasiado complejo.

²⁵ En José Antonio Ibáñez Aguirre, *op. cit.*, p. 69.

Como parte de este rubro, y con el respaldo de Alfredo Hubart, se creó el Centro de Apoyo al Microempresario (Came). La idea era conceder a un promotor la posibilidad de fundar un grupo de diez a veinte personas; en cuatro meses, cada uno ahorra y solicitaba crédito para emprender alguna actividad productiva. Así se creaba un fondo interno de ahorro, más un fondo de la institución central Came, que podía ser 10 veces mayor que el fondo de ahorro.²⁶

Asistencia: salud, nutrición, apoyo económico

En las ocho vicarías, por medio de los CEPAC se formaron grupos de apoyo no solo para construir viviendas, sino también para favorecer la nutrición, la educación y la seguridad. La FAC había recibido mucho dinero no etiquetado, que destinó activamente a organizaciones de asistencia privada. Se establecieron numerosas instituciones para apoyar a niños con discapacidad, residencias para adultos mayores y para jóvenes con problemas de adicción. Poco a poco, estas iniciativas cobraron vigor. Si en los primeros años los esfuerzos y el presupuesto de la FAC se dirigían principalmente a la reconstrucción y la construcción

²⁶ Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 15 de octubre de 2015.

NOTAS

de viviendas, con el tiempo el capital se dirigió más hacia obras educativas o asistenciales.²⁷

En 1988, por necesidades de los donantes (en particular las Caritas europeas), se fundió la prácticamente inexistente Caritas diocesana con la FAC y se creó FAC -Caritas. Todo esto resultó muy importante para el consorcio de las Caritas europeas, porque la FAC adquirió un perfil perfectamente compatible con las instituciones donantes.

Swap social

El swap es un intercambio que consiste en comprar deuda del gobierno mexicano al 70-80% de su valor, y el gobierno, por medio de un acuerdo debidamente firmado, queda obligado a monetizar la deuda en su valor nominal (100%). El dinero generado por estas operaciones financieras se destinó a la construcción de viviendas o la creación de infraestructura nacional. La FAC creó el Faprode (Fondo para la Asistencia, Promoción y Desarrollo), una asociación de segundo piso de intermediación financiera, con el objetivo de comprar deuda gubernamental en el exterior con dinero de los donantes.

²⁷ En la estructura de la FAC, para la promoción social del anciano había dos programas y tres residencias. Ibáñez Aguirre, *op. cit.*, p. 35.

Más adelante, la Swiss Bank Corporation financió con un crédito parte estas operaciones. En total, por medio del Faprode se organizaron *swaps* por 253 millones de dólares.²⁸ Todo esto, junto con los programas de viviendas, evidencian la cercanía entre la FAC y diversos niveles de gobierno.

Hacia el cierre

La FAC dio por concluidas sus labores en 1995, diez años después de su nacimiento: “Pensé que una institución creada con ocasión de un terremoto tiene su inicio y su fin”.²⁹ Desde 1992 empezó a generarse un cambio en la misma línea de 1988 que transformó la FAC en FAC-Caritas. En 1992 comenzó un periodo de transición en el cual el sacerdote Manuel Zubillaga se acercó a Enrique González Torres; además, el futuro aparecía incierto y con probabilidad de cambios, considerando que el cardenal Corripio (enfermo en los últimos años) cumpliría la edad canónica para jubilarse en 1994.

Zubillaga se enfocó más en proyectos formativos y de pastoral social, vinculados a las ocho vicarías y los CEPAC. Es un hecho que el trabajo de construcción de viviendas se estaba agotando, pues los fondos que habían

²⁸ Ibáñez Aguirre, *op. cit.*, p. 177.

²⁹ Entrevista con Enrique González Torres, Ciudad de México, 26 de agosto de 2015.

financiado el trabajo de la FAC en se terminaban. La transición se caracterizó por una administración dispuesta a modificar el trabajo original de la FAC.

Terminada la etapa de emergencia y de reconstrucción, se volvió a definir la estructura de la FAC: “Lo que hicimos fue crear una Caritas en la Ciudad de México que heredó las cosas de FAC”.³⁰ Precisamente en 1994 renació Caritas, dirigida por Manuel Zubillaga.

La amplitud del trabajo realizado por FAC estaba pidiendo un paso más en su proceso, desagregarse para dar identidad propia a las acciones realizadas. Por esta razón FAC-Caritas A.C. da lugar a Caritas Arquidiócesis de México, I.A.P., para que el organismo de pastoral social de la Arquidiócesis de México quede plena y específicamente identificado en sus propósitos pastorales y en su alcance referido a la Ciudad de México.³¹

Caritas prácticamente heredó los CEPAC, la parte trabajada y potenciada por Zubillaga con un enfoque de pastoral social, mientras que FAC-Caritas emprendió entre 1992 y 1994 nuevos proyectos más pastorales y menos empresariales, como las jornadas de caridad y las campañas cuares-

males de caridad, la edición de material didáctico y la impartición de cursos formativos. Inclusive el fondo creado por la FAC por la amortización de los créditos de la construcción de viviendas se trasladó a Caritas. La FAC siguió construyendo viviendas hasta 1994, “pero son edificios que se edifican con el cuentagotas”.

Por su parte, aunque el Faprode, la entidad financiera que no estaba legalmente controlada por la diócesis, persiste hasta nuestros días bajo el control indirecto de González Torres, ya no existe el sistema de *swaps* social, pues el fondo se transformó en una asociación de segundo piso que supervisa las tres residencias para adultos mayores y otras obras impulsadas inicialmente por la FAC. En 1994, Corripio pasó a retiro y González Torres consideró que tenía que dejar rápidamente la FAC y la diócesis. Seguramente influyó la llegada de Norberto Rivera, y la gran enemistad suscitada entre los sacerdotes cercanos a Corripio y el nuevo arzobispo aceleró el cierre de la FAC.³²

³² Terminada la etapa de reconstrucción, la Delegación Apostólica tomó la delantera al Arzobispado de México en las relaciones con el gobierno y logró consolidar un vínculo con el salinismo, que desembocó en la reforma constitucional de 1992. Todo esto redujo el margen de acción del Arzobispado de México. A continuación, con la llegada de Norberto Rivera se atrincheró el grupo de sacerdotes más cercanos a Corripio (*in primis* González Torres).

³⁰ *Ibid.*

³¹ AHAM, Cancillería, caja 228, Exp. 13, Caritas, Arquidiócesis de México, I.A.P., México, 15 de noviembre de 1994, p. 16.

NOTAS

Esta circunstancia no obsta al hecho de que la FAC se hubiera cerrado de todos modos, pues se habían terminado los grandes capitales captados y los grandes proyectos de viviendas y de generación de empleo. Los fondos que la FAC dejó a Caritas le permitieron a esta mantener su estructura dos años. En efecto, en la segunda mitad de la década de 1990 la estructura de Caritas es muy similar a la FAC: “se generó una Caritas para aguas de muchas organizaciones. En este sentido, esta es la estructura de FAC, aunque en la gestión de Caritas se crean otras cosas; por ejemplo, apoyo a los indígenas y salud comunitaria”.³³

Al final de esa década de 1990, el mecanismo de control de Caritas era bastante parecido al de la FAC, aunque con nuevos centros. En Caritas se establecieron divisiones operativas vinculadas a las parroquias (como los CEPAC de la FAC) y la oficina central de Caritas en el Arzobispado. Son como una división de coordinación de los centros, el equivalente a una oficina de segundo piso.³⁴

Conclusiones

Escribe la revista *Proceso* en 1990: “Las acciones de la Iglesia no fueron neutrales. Su participación en la

reconstrucción le hizo posible poner un pie en el terreno político, que iría llevando a un acercamiento cada vez mayor. [...] Quedó claro, en ese momento, el peso que la Iglesia tenía entre los damnificados y el terreno internacional”.³⁵ Mi opinión es que la FAC desbloqueó mucho el trabajo político y social vinculado a la Iglesia católica. El conflicto religioso de la primera mitad del siglo XX produjo una Iglesia que no se introducía en los ámbitos que no fueran indispensables para su subsistencia.

Desde la II CELAM de Medellín (1968), las instituciones católicas que se dedicaron al trabajo social fueron sobre todo las comunidades eclesiales de base o, más en general, organizaciones vinculadas a la teología de la liberación. En líneas generales, la Iglesia no se mezclaba en actividades que pudieran ser objeto de cuestionamientos, por su cercanía a medios considerados de izquierda. Con el sismo y la formación de la FAC, todo esto cambió repentinamente. La FAC era una institución vinculada al Arzobispado de México, representativa de la jerarquía.

Estos acontecimientos abrieron y ampliaron el margen de acción de la diócesis. Se derribaron obstáculos en la Iglesia institucional para una

³³ Entrevista con Manuel Zubillaga, Ciudad de México, 6 de octubre de 2015.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Proceso*, “Obispos mexicanos piden donativos en Washington para intercambiarlos por deuda mexicana”, 29 de enero de 1990, p. 14.

acción social y política que más adelante desembocó en los cambios fundamentales del régimen salinista. El terremoto fue un movimiento no solo telúrico, sino que propició un acercamiento formal a la Iglesia católica de agrupaciones políticas y sociales que antes estaban distanciadas. La nueva situación generó fuertes críticas, sobre todo en la misma Iglesia, y no es sencillo determinar si la FAC era gobiernista (como decían sus críticos) o si impulsó al gobierno hacia un proyecto común (como dicen González Torres y Zubillaga).

Desde una perspectiva histórica, la FAC es relevante más que cuantitativamente (por las viviendas que construyó y el dinero que invirtió), como impulsora de un cambio y una apertura de la Iglesia católica hacia la sociedad y hacia la política. El cambio dependió en buena medida del

contexto favorecido por Corripio, González Torres, Zubillaga y la propia emergencia del sismo. La fuerza y el impacto que tuvo la FAC en la Ciudad de México no se repitió.

La cercanía de la FAC con el gobierno federal y con las autoridades del Distrito Federal fue única. Después, por ejemplo, ha habido relaciones entre Andrés Manuel López Obrador y Norberto Rivera por la plaza Mariana, pero son tratos personales que no abarcan sectores sociales. A partir de la década de 1990, el contexto cambió y la acción de la Iglesia ya no tuvo la misma contundencia. El fenómeno social del terremoto propició, paradójicamente, una acción positiva, al impulsar a la Iglesia católica a adoptar una estructura conforme a las necesidades de los capitalinos: *in natura veritas*.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA POÉTICA DE ARISTÓTELES Y LA RELECTURA DE JOHN HENRY NEWMAN

*Rosario Athié**

RESUMEN: En este texto se analiza la relectura de John Henry Newman a la *Poética de Aristóteles*, con el objetivo de abordar el pensamiento de Newman desde una de sus principales fuentes: el pensamiento aristotélico.

PALABRAS CLAVE: John Henry Newman, Aristóteles, poética, poesía.

ARISTOTLE'S *POETICS* AND THE RE-READING OF JOHN HENRY NEWMAN

ABSTRACT: This text analyzes John Henry Newman's re-reading of Aristotle's *Poetics*, with the aim of approaching Newman's thought from one of its key sources: Aristotelian thought.

KEYWORDS: John Henry Newman, Aristotle, Poetics, Poetry.

RECEPCIÓN: 25 de noviembre de 2016.

ACEPTACIÓN: 9 de diciembre de 2016.

*Universidad Panamericana, Guadalajara.

LA POÉTICA DE ARISTÓTELES Y LA RELECTURA DE JOHN HENRY NEWMAN

Introducción y contexto

144

Abordar el pensamiento de John Henry Newman (1801-1890) desde una de sus fuentes clave, Aristóteles, ha resultado una tarea realmente gratificante. En esta ocasión, expondré el comentario que Newman escribió sobre la *Poética*, escrita por Aristóteles entre los años 335 y 323 a.C., a manera de apuntes de clase. De esta obra solo se conserva la primera parte, que versa sobre la tragedia y la epopeya, donde define y caracteriza la tragedia y otras artes imitativas, por lo que se detiene en el tema de la mimesis; al parecer se ha perdido la segunda parte. Tal elección por parte de Newman muestra el interés por el

Filósofo en aquella época en la Universidad de Oxford.

Newman vivió casi todo el siglo XIX, por lo que fue contemporáneo de momentos históricos de Gran Bretaña, como la victoria sobre Napoleón, la expansión del Imperio Británico, el desarrollo de las ciencias empíricas, la pujante época de la Reina Victoria... Igualmente, Newman fue receptor de una larga tradición cultural y académica que abarca los vestigios del mundo romano en la Isla Británica veinte siglos antes, así como la tradición cristiana impulsada por medio de la educación de monjes benedictinos que, conducidos por Agustín,

arribaron hacia el año 596 bajo el impulso del papa Gregorio Magno. La educación que impartieron los benedictinos en la isla estaba basada en el dominio del latín y el griego, la literatura clásica y la propia lengua, la música y las matemáticas. Esta impronta benedictina quedó plasmada en las instituciones educativas británicas, como la Universidad de Oxford, a la que me voy a referir.

Como sabemos, los escritos de Aristóteles se perdieron en Europa más de diez siglos, hasta que fueron redescubiertos gracias a los árabes y los judíos, quienes facilitaron la difusión de estos textos en las nacientes universidades.

En el siglo XIII, Roger Bacon (1214-1292) estudió a Aristóteles en la Universidad de Oxford y profundizó en sus escritos con verdadero entusiasmo. Después de graduarse como maestro en artes liberales, fue uno de los primeros profesores que enseñó las obras de Aristóteles sobre filosofía natural y metafísica. Más tarde, en la década de 1240, Bacon trabajó en la Universidad de París, donde transmitió a sus alumnos esta misma admiración. Llegó a establecer su propio método en la investigación científico-experimental influido por el Filósofo. Bacon también reformó el sistema de estudios filosóficos y teológicos, y además de la academia de lengua, incorporó la academia de

ciencia, que hasta entonces no existía en las demás universidades. Hacia el final de su vida, Bacon regresó a Oxford, donde también ejerció esta influencia, que quedó plasmada en un estilo de investigación y una forma de educar que ha promovido desde entonces tanto las letras como las ciencias. El empirismo inglés deriva, en parte, de las reflexiones de Bacon inspiradas en Aristóteles.

Desde la primera mitad del siglo XIX, en el que vivió Newman, el aristotelismo tomó fuerza en Oxford. Encontramos un destacado interés por Aristóteles en el Oriel College, donde se había reunido un grupo de filósofos teólogos anglicanos llamados “noéticos”. En ese tiempo abundaron las publicaciones referidas a Aristóteles, con traducciones, ediciones y notas estudiantiles sobre retórica, que expresan un movimiento pedagógico con una tradición ampliamente humanista. Entre los destacados autores que se relacionaron con Newman están Edward Copleston, Richard Whately y el primer ministro Gladstone.

John Henry Newman estudio en el Trinity College de 1817 a 1822. La vasta cultura que adquirió en aquellos años, el dominio del latín y el griego, le abrieron las puertas a los textos originales de grandes autores. De Aristóteles, Newman estudió principalmente las obras que podrían considerarse dentro de la filosofía

NOTAS

práctica, como la *Ética*, la *Lógica* y la *Poética*. Al lector de Aristóteles le es fácil reconocer, en la lectura de Newman, la influencia del autor clásico. La huella que dejó en aquel joven fue sobre todo una perspectiva epistemológica, el hábito filosófico, las actitudes y puntos de vista que “reflejan directamente sus preocupaciones teóricas y más vitales”.¹ Estas características ofrecen el sello de un verdadero aristotelismo, y pueden también considerarse como requisitos para la reflexión filosófica.

En este tenor, quisiera destacar algunas de estas características del pensamiento aristotélico que Newman hizo propias. En primer lugar, “un gran sentido de lo concreto y de fundamentación en lo real”.² Es quizá este punto una de las más destacadas notas del pensamiento no solo de Newman, sino en general del ambiente intelectual inglés, que él mantuvo a pesar del empirismo de tendencia imanentista. A Aristóteles lo caracteriza también el “amor absoluto por la verdad, por el conocimiento de la realidad en todos sus reinos y estratos; y la sujeción a la verdad, dondequiera que ella se encuentre”, a lo que Newman añadía: “sin importar adónde me lleve”. Tal “honestidad intelectual” supuso para ambos tanto “la veraci-

dad en el decir, como la alta sinceridad” entre su pensamiento y su palabra, así como “la grave coherencia ética entre vida y pensamiento”,³ porque todas sus potencias están dirigidas a la verdad, de manera que su “percepción, voluntad e inteligencia siempre están de cara a lo real, esto es, sus facultades inferiores y superiores”.⁴ Con perfecto dominio de sí, sus capacidades quedan sumadas en el único objetivo de servir siempre a la verdad.

En segundo lugar, Newman aprendió de Aristóteles “un espíritu siempre abierto a la observación de nuevos datos y fenómenos”, que se une a “la actitud de replanteamiento constante de los problemas y el afán de precisión en el lenguaje”. Podemos notar al respecto la tendencia de Newman, y en general en su época, a escribir “ensayos”, abiertos a la reconsideración, lo que implica “la inclusión positiva de la crítica, tanto propia como externa en pro de la verdad”.⁵

En tercer lugar, el aristotelismo en Newman se manifiesta en la armonía entre lo que se ha recibido y lo que se descubre. “El reconocimiento del valor de la tradición” llevó a este autor lo mismo a explorar las realidades desde sus orígenes, que a descubrimientos insospechados para el tiempo

¹ Rómulo Ramírez Daza y García, “Aristóteles, el Filósofo”, *Sincronía*, 2016, XX, núm. 70, p. 11.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Loc. cit.*

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

que le correspondió vivir, gracias al “profundo asombro y respeto por la naturaleza”⁶ de las cosas y de la realidad humana, así como de su sentido. Tal formación intelectual, recibida en el Trinity College, inculcó en el joven Newman la capacidad reflexiva que le sirvió para forjar su propio pensamiento. A los 21 años, sus reflexiones ya eran originales, gracias a lo cual fue aceptado en el famoso *Common Room* de profesores de Oriel College y comenzó a colaborar con Richard Whately, con el que publicó textos como *Elements of Logic*. Con perspectiva histórica, Newman es considerado un pensador original en los ámbitos teológico, filosófico, histórico, educativo y, sin lugar a dudas, se le reconoce como un escritor clásico de la lengua inglesa, tanto en prosa como en verso.

La Poética de Aristóteles y la relectura de Newman

Antecedentes

En 1827, Newman fue invitado a publicar su primera obra como autor principal. Eligió entonces la *Poética* de Aristóteles, para dar a conocer sus comentarios sobre aquel a quien consideraba el más grande de los filósofos analíticos. El resultado fue un artículo para la revista *The London*

⁶ *Loc. cit.*

Review a manera de ensayo, que tituló “Poetry with reference to Aristotle’s Poetics”.⁷

Ian Ker, uno de sus biógrafos, anota lo siguiente:

A finales de septiembre [de 1827], Newman comenzó a escribir un ensayo que consideraría poco más que un artículo efímero, encargado por un colega para un periódico nuevo. Era un ejemplo de crítica literaria de finales de la época romántica a principios de la victoriana; su autor se habría sorprendido al conocer la actual atención que se ha prestado a este tipo de escritos. “Poesía, que evoca a la *Poética* de Aristóteles”, lo terminó en octubre y fue publicado el siguiente mes de enero en la *London Review*, de breve duración, editada por Joseph Blanco White, miembro del *Common Room* de Oriel, que estaba ordenado en el anglicanismo pero tenía la novedosa distinción de ser un exsacerdote católico de España, aunque de ascendencia irlandesa.

Newman criticaba el énfasis de Aristóteles en la importancia de la trama, argumentando que la tragedia griega, de hecho, se distinguía por

⁷ Para la ubicación actual del texto, conviene saber que Newman, siendo mayor, en 1871, revisó la colección de ensayos que había publicado previamente de manera dispersa y los reunió bajo el título *Essays critical and historical*. Este trabajo sobre Aristóteles lo colocó en el primer volumen y aparece el primero en dicha colección. Hoy día es posible acceder al texto original en <www.newmanreader.org>.

su caracterización y poesía, no por su acción. Él platonizó la definición aristotélica de poesía como “una representación de lo ideal”, e insistió en que “la condición de una mente poética” no es solo un “verdadero estado moral del corazón”, sino que había una “conexión entre el querer de un principio religioso y el querer de un sentimiento poético”. Aceptaba el corolario de que “la Religión revelada debería ser especialmente poética” y que “una visión poética de las cosas” era una tarea propiamente cristiana. El lenguaje de la poesía es “un simple accesorio al talento poético” y “aunque indispensable para su exposición, no es una parte esencial de la poesía”, de modo que “la atención al lenguaje en sí mismo es prueba del simple artista, no del verdadero poeta”.⁸

148

Años más tarde, en *The idea of a university*, Newman superó esta dicotomía entre el contenido y la forma proponiendo una definición clásica del estilo literario, que contradice lo que había escrito siendo joven: “El pensamiento y el discurso son inseparables el uno del otro [...] el estilo es un pensamiento expresado a través de la lengua”.⁹

⁸Ian Ker, *John Henry Newman: Una biografía*, 2010, Madrid, Palabra, p. 54. Las citas dentro del texto hacen referencia a John Henry Newman, *Essays critical and historical I*, pp. 9, 21-25.

⁹John Henry Newman, *The idea of a university*, 1976, Oxford, Parte 1, p. 232. Véase Geoffrey y

Contenido del ensayo

Newman dedica el primer párrafo de su ensayo a resumir los puntos tratados por Aristóteles en la *Poética*, tomando las siguientes afirmaciones de Aristóteles: la excelencia de una tragedia depende de su trama; la tragedia, como tal, es la exposición de una acción abstraída, no real. En función a ello, Newman destaca que Aristóteles pone especial atención en la economía de la fábula, entendiendo por economía el mejor uso de los recursos lingüísticos para el logro de un resultado más adecuado. Dice que en función a esta “economía” se determina la gama de temas, se delinean sus proporciones, se traza su evolución desde el nudo de la trama hasta su desenlace, se investigan los medios para lograr introducir acontecimientos sorprendentes o impactantes y se muestra cómo la exposición del carácter de los personajes queda subordinada al propósito de la acción.

A continuación me referiré a las cinco tesis que he extraído de Newman.

Primera tesis

La tesis central del ensayo consiste en observar que, si bien Aristóteles hace un estudio científico para deter-

Kathleen Tilloston, *Mid-Victorian studies*, 1965, Londres, pp. 256-257.

minar las reglas literarias, Newman concluye que la intención del Filósofo era dejar claro que no hay por qué esperar que la tragedia siga estrictamente las normas científicas para lograr la mayor calidad, porque sigue siendo excelsa una tragedia sin tener que caer bajo las rígidas leyes de la crítica. Newman tiene la intención de explicar por qué es así.¹⁰ Para la exposición de tales motivos, voy a sintetizarlo en cinco argumentos:

Argumento 1

Es un hecho que el encanto de la tragedia griega no surge de la corrección científica de la trama. Si bien se dice que la acción es lo central, en lugar de ser progresiva y sostenida, en muchas ocasiones queda estacionada o irregular; por tanto, la acción es solo una condición necesaria del drama para introducir un elemento más importante que la misma acción.¹¹

Argumento 2

Habitualmente, el mayor interés de una tragedia no se centra en la acción —que es lo que dice Aristóteles en la *Poética*— y la realidad es que la acción pasa a

ser una simple condición necesaria para introducir un elemento o personaje más importante que la misma acción.¹²

Argumento 3

“La acción entonces será más justamente considerada como el vehículo para la introducción de los personajes del drama, siendo éste el objeto principal del arte del poeta.”¹³ Es decir, no está en la trama, sino en los personajes y sus sentimientos; en la dicción, que es el mérito real de la composición de la tragedia.

Argumento 4

El drama griego no fue modelado según principios científicos: era una recreación pura de la imaginación que revelaba su objeto o significado más allá de su propia exposición. “El mismo espíritu de la belleza respira a través de cada composición”.¹⁴

Argumento 5

“Respecto a los principios, correctos o no, que siguen conduciendo a la excelencia”,¹⁵ dice con atrevimiento que cuestiona incluso la suficiencia de las reglas de Aristóteles para la producción de dramas del más alto orden.

¹⁰ John Henry Newman, *Ensayos críticos e históricos I*, 2008, Madrid, Encuentro, edición y trad. de Gabriel Insausti, pp. 52-54.

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 52.

¹³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ *Loc. cit.*

NOTAS

Pues el poeta no puede atender al mismo tiempo a la diligencia en la formación de la trama y a la espontaneidad de la imaginación.

Segunda tesis

Dice Newman que Aristóteles distingue entre el significado de “poesía” como el don y como la composición escrita, que es su resultado. Y afirma que no siempre ni todo lo escrito por alguien que tiene el don, resulta ser poético.

La poesía representa generalizaciones a partir del fenómeno de la naturaleza y de la vida, y proporciona cuadros dibujados, no según un patrón existente, sino después de una creación de la mente; es una ficción, le corresponde el hábil ajuste de las circunstancias para poner en evidencia la relación de causa y efecto en los acontecimientos narrados, con formas eternas de belleza y perfección seleccionadas del mundo físico o moral, utilizando el lenguaje metafórico para expresar a otros sus intensos sentimientos. “Los escritores ordinarios, por ejemplo, comparan a un anciano con un árbol en otoño; un poeta dotado reconocerá en los árboles sin hojas a los hombres sin más tiempo que vivir”.¹⁶

¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

Tercera tesis: historia y poesía

Aristóteles hace una comparación entre la historia y la poética. Por un lado, considera que la poesía es una representación del ideal, mientras que las biografías o historias representan personajes individuales y hechos reales, a lo que les corresponde la fidelidad a los hechos.

Newman comenta que el narrador histórico ha de discernir entre los hechos reales para elegir los relevantes e interrelacionados, mientras que el resto los omite. En cambio, una narración de ficción generaliza a partir de los hechos. El escritor extrae de la experiencia, de la misma manera que la pintura retrato, para ser poética, debe proporcionar una representación abstracta de un individuo, mostrando el espíritu general de su sujeto, independientemente de los accidentes de actitud, vestido o sentimientos ocasionales y transitorios. El artista logra recrear los hechos con el color de su imaginación poética. La elegancia de la simplicidad es también propia del talento poético: con elocuencia consumada, abre, ilustra y realza una idea hasta el final, antes de pasar a otra. Los temas de los que se vale el poeta son muy diversos: los hechos históricos, morales, naturales, psicológicos y hasta las reflexiones filosóficas pueden ser materia para la poesía.

Cuarta tesis: lo que supone la originalidad del arte poético

La originalidad la define como el poder de abstraerse hacia uno mismo, de manera que esa fuerza de la mente se convierte en acción. Esta cualidad es posible en mentes que sienten una continua propensión a investigar a los sujetos y formar sus opiniones por sí mismas, de manera que aun lo que ha quedado establecido como verdad, es sometido a este proceso de “digestión mental”. La capacidad de reflexión se convierte en un requisito indispensable para la originalidad; pero debe estar guiada por el buen gusto que conforma a la poesía, evitando la precipitación y la estridencia en la conducta exterior. La originalidad es energizante en el mundo de la belleza, es la gracia, la pureza, el refinamiento.

Quinta tesis

Newman considera que la poesía requiere la norma del carácter moral del escritor, y que de ello depende la excelencia poética de su obra. Se refiere a los principios morales en la mente del poeta, más que en la coherencia de su vida. Se enfoca en lo que hay en la mente del artista, porque de una mente viciosa su supuesta poesía

resultará inconsistente y degradada, pues los cortos marcos mentales producen poesía parcial y limitada.

Conclusiones

El pensamiento de Newman goza de una gran unidad, como un cuerpo que va en crecimiento y perfeccionamiento, pero que desde muy pronto tiene líneas maestras. Este texto es una prueba. El joven Newman muestra cómo sentía ya la inquietud de discernir entre lo perfecto pero abstracto, formal, científico, y lo real, que finalmente es lo que tiene consistencia propia. Por ello, dice: “Si bien, el tratado de Aristóteles es del todo interesante y valioso, una cosa es construir el bello ideal de una tragedia con base en principios científicos, y otra señalar la belleza real de una escuela particular de composición dramática”.¹⁷ E insiste: “Los autores trágicos griegos generalmente no suelen acertar en la construcción de cada una de las partes de su obra”.¹⁸

Así, Newman muestra su preocupación, por hacer notar la diferencia entre lo real concreto y lo que es producto de la mente. En este mismo tenor, la realidad es más rica y variada que la abstracción científica que ha

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ *Loc. cit.*

NOTAS

de tipificar y ha de intentar clasificar de manera estática. Ello reaparece en otras obras de corte filosófico como *An essay in aid of a grammar of assent*, *The idea of a university*, *University sermons*, *Philosophical notebook*.

En sus posteriores argumentaciones comenzará también por aludir en primer lugar a los hechos, que hablan por sí mismos. Así lo hizo en la *Carta al Duque de Norfolk* (1875), tomando como ejemplo de leal súbdito de la corona inglesa al católico al que dirigió esta carta. De esa manera, responde desde la primera línea al ataque de que tal caso no era posi-

ble. Este escrito muestra un ágil manejo de la crítica literaria y la capacidad para ofrecer explicaciones que van más allá del texto mismo y deja entrever la pedagogía en la Universidad de Oxford en el siglo XIX.

Newman mismo fue un poeta, y sabía lo que supone tener ese don, que no siempre fluye igual. Es autor, por ejemplo, de un poema de 1000 versos titulado *El sueño de Geroncio*, al que Edward Elgar puso música para coro y orquesta. A manera de anécdota, tal habilidad podía fluir en él incluso mientras se afeitaba, y por ello muchas de sus composiciones poéticas quedaron sin escribir.

RESEÑAS

Pablo Lazo, *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*, México, Gedisa, 2016, 467 pp.

RECEPCIÓN: 20 de febrero de 2017.

APROBACIÓN: 1º de junio de 2017.

En su libro, Pablo Lazo postula que la obra de Taylor, el reconocido filósofo canadiense,¹ tiene un vínculo estrecho con la polémica liberalismo-comunitarismo.² La tesis de Lazo podría formularse del siguiente modo: en el sentido hermenéutico de las reflexiones ético-políticas de Taylor, podemos encontrar respuestas a las preguntas que emergen de la tensión entre lo propio y lo extraño, preguntas que así resume:

¿En qué medida los problemas de interpretación, de lo propio y de lo extraño, entrañan la necesidad de una perspectiva ética?, ¿en qué medida la forma de auto-narrarnos las propias prácticas sociales en una hermenéutica intracultural, supone una remisión (necesaria) a las interpretaciones de prácticas ajenas en una hermenéutica intercultural, y qué lugar tiene una reflexión sobre los principios y valoraciones éticas aquí? [p. 440]

La opinión de Lazo es que los problemas de interpretación de las prácticas de la propia cultura se agudizan cuando se contrastan con las prácticas

¹Charles Taylor, nacido en Montreal en 1931, es un filósofo reconocido por sus aportaciones a los estudios filosóficos de la modernidad, la política, la ética y la secularización. Ha sido galardonado con el premio Kioto y el premio Templeton, el *Berggruen Prize for Philosophy*, como también el *John W. Kluge Prize for Achievement in the Study of Humanity*, premio que compartió con Jürgen Habermas. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Actualmente es profesor emérito en el departamento de estudios religiosos de la McGill University.

²Esta polémica, por motivos de brevedad, puede resumirse con dos tesis: el liberal destaca el valor de la autonomía y del individuo, mientras que el comunitarista busca subrayar la pertenencia del individuo a una comunidad en particular. En este sentido, la tensión entre ambos es que el comunitarista le criticará al liberal que no puede pensarse de forma aislada al individuo, que este debe pensarse como parte de una comunidad, que su identidad está esencialmente conectada al sentido de la comunidad a la que pertenece, y por tanto que no hay tal cosa como un individuo que exista de forma independiente a una comunidad.

de culturas ajenas, “la discusión de si estas interpretaciones no obedecerán a cánones, principios y hábitos violentamente encimados en la forma de ser extraña, por un lado, y sobre la diversidad de bienes y prácticas localizados hacia dentro de nuestra propia cultura, por el otro” (p. 440). El trasfondo del problema multicultural, de acuerdo con Lazo, está poblado de posiciones que pretenden traducir lo ajeno con lo familiar y de etnocentrismos que se pretenden inclusivos,³ sin obviar la manera en que excluyen lo foráneo. Una hermenéutica que se basa en el pensamiento de Taylor que encare críticamente el problema de la relación entre lo extraño y lo familiar, sugiere Lazo, no cae en la trampa de la tesis sobre la apropiación de lo extraño mediante lo familiar, ni en la del etnocentrismo cínico.

En este sentido, advierte que el “meollo del asunto” —lejos de ser las diferencias entre escuelas del pensamiento o posturas teóricas a las que faltará precisión o coherencia internas, como cuando se reduce el asunto a los debates entre la postura liberal y la comunitaria, o entre la teoría crítica y la hermenéutica, o bien entre una posición “naturalista” cientista y una posición libre del modelo epistemológico— es “la manera en que nos autonarramos, y actuamos en conformidad a la forma de ser de nuestra comunidad en su contraste continuo con otras comunidades” (p. 440). Según Lazo, el reto ético de esta postura crítica es dar una orientación a las interpretaciones que evite la violencia de las definiciones autocentradas, etnocéntricas, y que al mismo tiempo permita un avance moral en nuestros seguimientos de lo que apreciamos como bueno o justo.

Por tanto, observamos cómo la investigación de Lazo va de la mano con la postura tayloreana de responder a este reto ético siguiendo la vía de una comprensión tolerante, que toma la forma de una compilación del aspecto interpretativo de la acción con el aspecto ético, o en otras palabras, que parte de lo que llamamos la *experiencia moral*: la unidad indiscernible del elemento de una interpretación abierta a lo diverso con una demarcación ética que la orienta, en la que la palabra *experiencia* implica una necesaria autotransformación de quien la sufre y no simplemente una verificación o testificación frente a ella (p. 441).

³Por etnocentrismos nuestro autor quiere indicar la actitud de una comunidad que hace de sus prácticas culturales el único criterio de interpretación y valorización, por lo que excluyen otras formas de ser culturales, normalmente condenándolas o integrado aquellas prácticas foráneas a través de criterios familiares a la misma.

Así, Lazo transita dentro de los márgenes de esta postura, le apuesta a una *hermenéutica crítica*⁴ y apunta que los problemas de interpretación entre culturas, y los que surgen adentro de un mismo entorno cultural, no se pueden enfrentar de manera solamente instrumental, “mejorando estrategias diplomáticas de negociación e intercambio intercultural, optimizando en los niveles de producción y economía, generando más vías y medios de comunicación y tecnología de punta, etc.” (p. 441), pues son problemas de más fondo que subyacen a estas estrategias instrumentales.

Los problemas en los que *sí* deberíamos fijar la atención —indica Lazo—, son los de apreciación de lo propio y lo extraño, que es base de toda estrategia instrumental, y que por ello mismo son tan difíciles de enfrentar, como “el caso de los problemas de interpretación histórica intracultural de hechos que pueden ser considerados monstruosos desde los parámetros actuales de civilidad y defensa de derechos humanos, por ejemplo, de las prácticas de ahogamiento o de imposición de la inyección letal como penas máximas, o de tortura y represión en regímenes intolerantes” (p. 441). Nuestro autor sugiere que la interpretación de estos hechos puede hacerse en el sentido de una justificación ideológica o bien desde una condena absoluta, posiciones de las que Taylor argumenta que son tendenciosas de antemano, porque parten de un criterio ya establecido de juicio, un criterio que nos pertenece y cuya validez damos por sentada. ¿Y qué de la interpretación intercultural de un hecho de otra cultura (como la mujer talibán con el burka impuesto, el canibalismo o los sacrificios humanos comprometido con creencias religiosas)? En estos casos, apunta Lazo, la condena o la justificación de los hechos obedece a la misma operación autocentrada: el criterio de juicio siempre es nuestro. Lazo, así, fija la vista en el *lenguaje contrastivo agudo* de Taylor, “que salga y entre de tales hechos críticamente” (p. 442).

Lazo habla de un “límite ético” que demarca la praxis hermenéutica, el sentido de la coimplicación hermenéutica-ética que trata de pensar que la demarcación ética tiene un sentido positivo, que la praxis hermenéutica *sea lo que tiene que ser* sin convertirse (o pervertirse) en otra cosa, sea así una interpretación crítica más allá o más acá de un dogma, una morali-

⁴ Cabría destacar que por hermenéutica crítica nuestro autor quiere referir a cualquier práctica de interpretación que tome en consideración el poder y la ideología, de forma que esta actividad interpretativa desarrolle su análisis a partir de un ancho contexto social, económico e histórico, por lo que la hermenéutica crítica normalmente adopta una metodología dialéctica o deconstructiva, que considera de forma integral y multidimensional las variables bajo las cuales se encuentra el fenómeno de análisis.

RESEÑAS

zación, una estrategia de integración o reducción de lo extraño a lo propio, una ideologización, etc. Nuestro autor sostiene que la hermenéutica así considerada tiene una posición estratégica insustituible, que se puede describir como la capacidad para ampliar (o reducir, según sea el caso) su campo de comprensión, para *entrar y salir* de su propia red de significados, de su propio trasfondo de significación o bien ampliar o reducir el círculo de la comprensión y, “tras una fusión horizontal de enorme peso en nuestras formas de comprender y actuar, lograr transformar lo que somos como integrantes de una comunidad” (p. 443).

Así, la *articulación moral* defendida por Taylor lleva consigo el sentido de descubrir nuevas *fuentes morales*, nuevas experiencias de los bienes y hechos que provocan adhesiones a un *hiperbién (sic)*, y por tanto de descubrir interpretativamente nuevos sentidos de orientación de la conducta o de reforzar sentidos que ya existían pero que en la pasividad de lo implícito e inarticulado consiguen no solo criticar y transformar uno o varios hábitos y prácticas exteriores a lo que somos, sino, en un modo mucho más inherente, consiguen una transformación de aquello que somos, una *autogestión* de nuestro propio ser (p.443). De esta manera, podría argumentarse —señala Lazo— que la *articulación moral* (la praxis hermenéutica-ética) es una posible solución a la violencia interpretativa, ya que se trata de una razón que media con su mundo y con el mundo extraño de manera siempre contrastiva y perspicua, *sutil* en el tratamiento de los hechos por interpretar, y que de manera *práctica* discierne sobre la orientación de la acción según las condiciones y las características de cada caso, en una *variada perspectiva fronética* en nuestra comprensión de lo propio y lo extraño:

perspectiva que tiene la misión de encarar una “laguna fronética” en las situaciones prácticas en las que no cabe simplemente responder con un baremo moral ya establecido, con una acción meramente instrumental o con un enfoque meramente procedimental de la acción. [pp. 446-447]

Ahora bien, de la mano de esta *variada perspectiva fronética* también descubrimos que el sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Taylor es de cariz hegeliano, porque es una búsqueda del *reconocimiento* no solo a nivel último moral, sino en un estrato público y político. Taylor, alega Lazo, ataca frontalmente estos asuntos prácticos (la proximidad entre ética y política y la autonarración hermenéutica de nuestras prácticas), poniendo a la postre

la tesis de la reconstrucción histórico-narrativa de la identidad moderna como reconstrucción de las *fuentes morales* de los cambios culturales, es decir, de los *potenciadores morales* de una nueva orientación en las formas modernas de darle un sentido a la vida, de orientar las prácticas culturales (p. 448).

Aquí se encuentran las ideas más sugestivas del texto: 1) que estas *fuentes morales* solo pueden ser *interpretadas* una y otra vez, y no categorizadas exhaustivamente, es decir, articuladas en forma conclusiva o doctrinal, lo cual implica la adopción de una memoria que se autocritica, y no de una preceptiva cerrada, una hermenéutica “desarticuladora” que opera para “desenmascarar” un pensamiento metaético (de corte racionalista o utilitarista extremo) que ocluye las fuentes morales en cuestión; y 2) que esta hermenéutica puede llamarse *articuladora* cuando se le exige una reconstrucción interpretativa, narrativa y crítica de los lugares donde ocurrió de forma concreta tal interiorización de las fuentes morales (p. 448).

Así arribamos a la extensión de esta hermenéutica hacia una filosofía práctica de la teoría social y política, una extensión que sugiere la disolución de un debate liberalismo-comunitarismo antitético, en la medida en que Taylor abre un *comunitarismo liberal* que habla de reconocimiento tolerante e igualitario dentro de una sociedad multicultural con formas de vida cuya sustantividad es irreductible. Lazo denomina al comunitarismo liberal “un ‘procedimentalismo no radical’ que recupera la sustantividad de la vida buena como centro de una propuesta hermenéutica con alcances ético-políticos”, centrado en un elemento hermenéutico de la autointerpretación crítica (autotransformadora) de la propia comunidad y de su contacto con otras; a la par, lo denomina un comunitarismo liberal que cuenta con un elemento ético-político que se finca en la aceptación de un encuadre normativo al modo liberal, aunque medido, por la preocupación de no violentar las diversas, incluso múltiples, formas de vida contenidas en el primer elemento (p. 448).

El resultado es el fortalecimiento de un espacio público en la sociedad civil en el que la libertad (positiva) de los individuos sea factible en equilibrio con las demandas públicas de justicia, bienestar o protección de los derechos humanos (tomando la forma de un federalismo descentralizado). Este texto trata, pues, de una posible *aplicación* práctica de la hermenéutica antes propuesta, “que se basa en el hecho de que el despliegue de nuestra identidad ética cultural solo es posible en el contacto con otros, que siempre guardarán un margen de extrañeza en su propia diferencia” (p. 450).

RESEÑAS

A modo de conclusión, quisiera postular que Lazo renueva el sentido hermenéutico en Taylor. No vemos el peso del intérprete hegeliano que favorece la fantasía dialéctica de un espíritu que gobierna el desarrollo histórico; en su lugar observamos a Lazo trazar la apertura de una dialéctica interpretativa, crítica, *desarticuladora* del pensamiento metaético; una praxis que toma la *interioridad* como base de solidaridad en un mundo enraizado en la concreción de hechos y prácticas. Lazo nos llama a la zona enigmática de Taylor, a la *articulación* de la reconstrucción interpretativa, narrativa y crítica de los lenguajes de lo propio y lo extraño, sin la necesidad de la metafísica determinante, en la que las fuentes morales se encuentran en el contacto entre culturas.

FERNANDO J. VILLALOVOS MARISCAL
Universidad Iberoamericana

Paul Garner, *Porfirio Díaz. Entre el mito y la historia*, 2015, México, Crítica, trad. de Luis Pérez Villanueva, 369 pp.

RECEPCIÓN: 7 de marzo de 2017.

APROBACIÓN: 28 de marzo de 2017.

Como resultado de más de dos décadas de investigación y a propósito del centenario de la muerte del protagonista del periodo que Daniel Cosío Villegas bautizó como Porfiriato, Paul Garner presenta una versión corregida y aumentada de su clásico estudio sobre el general oaxaqueño. Catorce años después de su primera impresión, *Porfirio Díaz. Entre el mito y la historia* representa no solo un extraordinario trabajo de síntesis de lo mucho que el autor ha investigado al respecto, sino también de renovación historiográfica, pues incorporó a su análisis los estudios recientes, en particular los que salieron a la luz en las celebraciones por el centenario del inicio de la contienda revolucionaria.

Garner explica en la introducción que su libro no pretende ser la clásica biografía del caudillo militar, sino que lleva el propósito, cumplido a cabalidad, de analizar la vida política de Díaz a la par de las circunstancias que lo rodearon, de modo que puedan dilucidarse los componentes netamente históricos y aquellos que han conformado el mito en torno a su persona y su gobierno.

El primer capítulo representa una interesante revisión historiográfica relativa al Porfiriato. Garner ofrece una categorización que resulta por demás adecuada. El primer grupo que la compone, al que llama “Porfirismo”, encierra los estudios escritos antes del estallido de la Revolución, cuya característica principal es el culto al héroe, a su personalidad y a los logros alcanzados por su régimen. Un segundo grupo, que denomina “Antiporfirismo”, abarca los trabajos posteriores a la contienda revolucionaria y que dominaron el panorama de la producción histórica sobre Díaz durante buena parte del siglo XX, en los que el militar oaxaqueño es descrito como el dictador, tirano

RESEÑAS

y sanguinario represor que estableció un gobierno caracterizado por la corrupción y el entreguismo a los intereses extranjeros. Finalmente, en el “Neoporfirismo” se encuentran los estudios que, desde las décadas de 1980 y 1990, comenzaron a replantear la visión tradicional de la figura de don Porfirio y la naturaleza de los procesos que tuvieron lugar durante su gobierno. Gracias a estos últimos trabajos, originados en buena medida —como señala Garner— por los cambios sociales y sobre todo económicos que experimentaba el país en aquellos años, se comenzaron a derrumbar los mitos y las imprecisiones sobre el general presidente.

En el segundo capítulo, Garner ofrece una descripción del panorama político mexicano de mediados del siglo XIX, en el que Díaz comenzó su actividad política. En particular, el autor otorga merecida importancia al papel que cumplió en el ámbito oaxaqueño, donde con el mando militar representó el poder central y tuvo que equilibrar su presencia con los intereses de las comunidades y los caciques locales. Las habilidades de negociación que caracterizaron al Díaz presidente debieron mucho a la experiencia adquirida durante sus años en Tehuantepec.

En el tercer capítulo queda expuesto el camino del caudillo hacia la presidencia. Gracias a su admirable hoja de servicios y al respeto ganado tras la lucha contra la Intervención Francesa y el Imperio de Maximiliano, Díaz contó con una posición inmejorable al inicio de la Restauración de la república. Garner analiza la composición de las facciones políticas de aquellos momentos —juaristas, lerdistas y porfiristas— y concluye que un elemento interesante adoptado por el militar oaxaqueño fue su peculiar liberalismo, que asumió en el tiempo transcurrido entre el fallido levantamiento de La Noria y el triunfo del movimiento tuxtepecano. De este modo, asido de las constantes transgresiones a las autonomías estatales realizadas por los gobiernos juarista y lerdista, Díaz se irguió como un liberal radical, defensor de la ley y totalmente a favor de la constitución. Con ese perfil asumió la presidencia.

El cuarto capítulo ahonda en la primera etapa del gobierno porfirista, de 1876 a 1884, caracterizada por un cambio en el liberalismo de Díaz. La marcha del régimen se basó en la negociación y el pragmatismo en aras de evitar los conflictos. El presidente se alejó poco a poco de los idealismos y conceptos abstractos del liberalismo radical y optó por un positivismo que sustentaba el poder personal. Aunado a esta ideología —según señala Garner—, la capacidad de Díaz para lograr acuerdos, cultivar amistades y ganar lealtades funcionó como lubricante del sistema político.

Por otra parte, si bien las elecciones —elemento toral de la política liberal constitucional— se efectuaron religiosamente y en un principio se respetó la prohibición de reelegirse, el gran ascendiente de Díaz sobre la población y su facilidad para tender redes personales le permitieron recomendar, sugerir o designar candidatos a cargos de elección. Así, manejó los comicios y eliminó gradualmente los obstáculos de la reelección. Al concluir la presidencia de Manuel González, el gobierno porfirista comenzó su largo camino y pudo dedicarse a consolidar la paz política por encima de cualquier otro objetivo.

La consolidación del gobierno de Díaz a partir de 1884 y las prácticas que lo sostuvieron constituyen el material del quinto capítulo. Atinadamente, Garner señala que fue la práctica del “liberalismo patriarcal” la que hizo al general presidente el hombre necesario de la vida política del país. El autor destaca en particular dos acciones de suma importancia para la estabilidad del régimen. La primera fue el sometimiento del ejército. Díaz conocía bien de lo que eran capaces sus colegas militares (él mismo había tomado el poder mediante un levantamiento armado), por lo que disminuyó el número de efectivos y oficiales, se aseguró el control del Colegio Militar y detuvo todo intento de fortalecimiento castrense, como cuando desmanteló la Segunda Reserva organizada por el secretario de Guerra Bernardo Reyes. La segunda acción fue la reconciliación con la Iglesia, la cual se debió, por una parte, a sus relaciones personales, y, por otra, a la reforma interna que puso en marcha el arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos. De este modo, el control de las corporaciones que podían poner en riesgo su poder, aunado a la fuerte censura de la prensa crítica, desembocaron en el culto a la figura presidencial y cimentaron la *pax porfiriana*. Además, la represión ejercida (como el sofocamiento de la rebelión de Tomóchic) mostró de lo que era capaz el gobierno.

Los capítulos sexto y séptimo se ocupan de las relaciones internacionales y el proyecto económico y social del Porfiriato. Garner señala en primer lugar que el crecimiento económico debe analizarse en su momento, como un régimen decimonónico, y no como uno de la actualidad. Junto con los destacados servicios en la Secretaría de Hacienda de Manuel Dublán y de José Yves Limantour, la entrada de capitales extranjeros, en especial de Estados Unidos, fueron clave para acrecentar la infraestructura de comunicaciones, el auge minero y petrolero, la industrialización y el fomento de la agricultura. Pero a principios del siglo XX, la llegada de capital europeo para equilibrar la inversión foránea suscitó las antipatías del gobierno estadounidense hacia Díaz.

RESEÑAS

En el terreno social aumentó el descontento cuando la represión característica de los últimos años del régimen —Cananea y Río Blanco—, lo hizo ver capaz de asesinar mexicanos para favorecer intereses extranjeros. Al mismo tiempo, la crisis económica de 1907 mostró los límites del crecimiento. Se comenzó a dudar del orden y el progreso. Como cereza del pastel, Garner señala que la entrevista concedida a James Creelman politizó a la sociedad y estimuló el espíritu democrático.

Porfirio Díaz. Entre el mito y la historia es un estudio insoslayable sobre el Porfiriato. Paul Garner demuestra que se trató de un régimen excepcional porque adquirió características peculiares en circunstancias particulares. En el marco de la entrada a la economía capitalista internacional y con el bagaje de la dinámica política del México decimonónico a cuestras (erario en bancarrota, pronunciamientos constantes que derribaban presidencias, cacicazgos locales), el gobierno de Díaz consolidó su presencia en regiones que solían desobedecer al poder central, establecer provechosas relaciones con el exterior, controlar los poderes fácticos y propiciar el crecimiento económico. Lo que ninguno antes de él había conseguido.

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

Centro de Enseñanza para Extranjeros, UNAM.

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Cipriano Sánchez García, *Construcción de comunidad en tiempos posmodernos. Dos polacos en diálogo: Zygmunt Bauman y Karol Wojtyla*, 2016, México, Siglo XXI/Anáhuac, 87 pp.

RECEPCIÓN: 6 de abril de 2017.

APROBACIÓN: 9 de mayo de 2017.

El mérito de este pequeño libro es sacar de una simple coincidencia todo un plan de acción para construir comunidad en este tiempo, mal o bien llamado “posmodernidad”. La simple coincidencia es no solo la nacionalidad polaca que comparten Karol Wojtyla (1920-2005) y Zygmunt Bauman (1925-2017), sino sobre todo la circunstancia histórica de haber vivido terribles sufrimientos durante los años de la Segunda Guerra Mundial. El plan de acción está conformado por el agudo análisis sociológico de Bauman (y es que si el diagnóstico no es adecuado, el remedio tampoco lo será) y las propuestas de solución del entonces papa y ahora santo de la Iglesia católica. En realidad, Bauman no describe únicamente el advenir de la posmodernidad, sino que también propone algunas soluciones, pero ciertamente beneficiadas por la mirada fenomenológico-personalista de Wojtyla. Ignoro si se conocieron y hablaron en persona, pero el libro presenta un ejercicio de diálogo sumamente enriquecedor: uno judío y otro católico; uno sociólogo de raigambre marxista y otro sacerdote, filósofo y teólogo. Para Cipriano Sánchez, “entre el pensamiento de los dos polacos se puede dar un diálogo en el ámbito de la *humanidad de la persona*, en el ámbito de la *dignidad* y en el ámbito de la *libertad*” (p. 72). Además, siendo como son autores que tienen poco de haber muerto (Bauman apenas unas cuantas semanas, Wojtyla algunos años), su propuesta no carece de actualidad. La síntesis fecunda de ambos pensamientos —es la tesis de Sánchez— “propicia una fundamentación válida para la construcción de una comunidad de participación, en respuesta al movimiento cultural posmodernista que tiende tanto al individualismo exagerado como a la fragmentación de todo vínculo comunitario” (p. 11).

RESEÑAS

El libro consta de una introducción, seis capítulos, un epílogo y una bibliografía básica. Los primeros dos capítulos están dedicados al análisis sociológico de nuestros tiempos. Bauman comparte la tesis de que la posmodernidad está hecha de desencanto, de desilusión del proyecto moderno, por lo que los valores que este proyecto ensalzó: el progreso, la austeridad, la razón, la comunidad (familiar, social, estatal, nacional), son dejados de lado y reemplazados por lo que tenemos ahora: hedonismo, razón débil, individualismo, etc. Ciertamente hay anhelos legítimos, como la libertad y la emancipación, y si se quiere dialogar fecundamente con la posmodernidad no pueden obviarse estas aspiraciones genuinas. Según Sánchez, Bauman ha visto muy claramente que el inicio del derrumbamiento de la modernidad y del advenimiento de la posmodernidad tiene que ver con la pérdida del “hogar como lugar de referencia del ser humano [...] no se perdió recientemente, fue, aproximadamente, hace tres siglos, en los albores de la Ilustración y la revolución industrial” (p. 26). Esta pérdida de referencia ha llevado a un conglomerado de individuos inconexos regidos por el modelo del ídolo y del espectador: “el ídolo le dice al individuo cómo dar un sentido a la vida y cómo buscarlo [...] realmente importa muy poco la esencia de la persona del ídolo, lo que importa es cuán observado es” (p. 31); “el espectador es la modalidad de ser pasivo en una sociedad de eventos-acontecimientos que se cuelgan en un tendedero artificial” (p. 33). Bauman propone ser activo al tiempo que señala el miedo como el mayor demonio de nuestros tiempos. La respuesta está en la acción, pero se tiene miedo de actuar.

Los dos siguientes capítulos están dedicados a la propuesta filosófica de Wojtyła, que Sánchez considera actual para nuestros tiempos, porque está enraizada en la persona y porque comparte algunos de los más caros anhelos posmodernos. La antropología fenomenológico-personalista de Wojtyła tiene como característica esencial la acción, la cual descansa en la libertad, que se fundamenta en el autodomínio y la autoposesión. Si la acción es esencial, una de sus formas es la participación, que no es otra cosa que la acción junto a/con otros. La participación abre de manera primordial la trascendencia y a la trascendencia. Es decir, la participación como acción junto con los otros es fundamental para la autotranscendencia humana y abre a la trascendencia divina, que si bien coinciden, pueden distinguirse. Lo que Wojtyła quiere decir es que sin la participación se achica peligrosamente la posibilidad de la persona de realizarse plenamente, de autorrealizarse. Al concebir así la parti-

cipación, Wojtyla se coloca al lado de los pensadores fenomenológicos, en especial Scheler, pero también de los dialógicos, como Buber y Levinas.

Los últimos dos capítulos y el epílogo son el aterrizaje de la propuesta. La categoría de participación puede verse como una virtud en el sentido aristotélico, pues es el medio virtuoso entre el individualismo y la alineación, entre el conformismo y la evasión, ambos igualmente perjudiciales para el individuo y la comunidad. “La participación es, por lo tanto, la realización de la comunidad interpersonal” (p. 64). La comunidad de participación es el *aurea mediocritas* entre el “totalismo-seguridad” y el “individualismo-libertad”. “[L]a comunidad de participación en el ‘sistema prójimo’ es el marco para que una comunidad posmoderna pueda, de modo dinámico, engarzar la libertad y la seguridad, sin caer en el individualismo ni en el totalitarismo” (p. 75), lo cual suena verdaderamente muy atractivo para nuestros tiempos.

Como pequeñas críticas, señalo, en primer lugar, que el autor consideró como sinónimos, a lo largo de todo el libro, los sustantivos “posmodernidad” y “posmodernismo”, así como los adjetivos “posmodernista” y “posmoderno”. Ciertamente no existe un consenso al respecto, pero en cuestiones filosóficas, como las aquí tratadas, la tendencia es a hablar de “posmodernidad” y “posmoderno”, dejando “posmodernismo” y “posmodernista” para las cuestiones más artísticas y culturales. En segundo lugar, hay algunas citas textuales entrecuilladas pero sin referencia.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.