

©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.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

123

INVIERNO 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

DIMENSIONES HISTÓRICAS DEL
ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL, 1917-2017
Valeria Zepeda 7

LA LECTURA DE ZUBIRI
SOBRE ARISTÓTELES
José Alfonso Villa Sánchez 33

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ:
DISCERNIR LAS TRAMPAS DE LA FE
Luis Gustavo Meléndez Guerrero 67

SECCIÓN ESPECIAL

EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS:
SU INFLUENCIA EN GEORGE W. BUSH
Y LA GUERRA EN IRAK,
Y LAS CONSECUENCIAS ACTUALES
Joshua Parens 89

DIÁLOGO DE POETAS 117
João Cabral de Melo

CREACIÓN	
<i>Leonora Esquivel</i>	133
PRESENTACIÓN DEL LIBRO	
DE MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE,	
<i>TIEMPO Y MEMORIA. HISTORIA DEL ITAM 1946-2016</i>	139
<i>Miguel Mancera</i>	141
<i>María Julia Sierra</i>	145
<i>Manuel Perló Cohen</i>	153
<i>Roberto Rodríguez Gómez</i>	161
RESEÑAS	
ZYGMUNT BAUMAN Y LEONIDAS DONSKIS,	
<i>Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad</i>	
<i>en la modernidad líquida, Jaime Ruiz de Santiago</i>	167
RENÉ GIRARD, <i>Geometrías del deseo,</i>	
<i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	176
MARIO VARGAS LLOSA, <i>Cinco Esquinas,</i>	
<i>Jaime Perales Contreras</i>	179

DIMENSIONES HISTÓRICAS DEL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL, 1917-2017

*Valeria Zepeda**

RESUMEN: La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, promulgada en febrero de 1917, tiene como base los diversos episodios experimentados en la historia mexicana a lo largo del siglo XIX. El artículo 27 constitucional no es la excepción. Su redacción y estructura fue la respuesta a experiencias intervencionistas, en todas las escalas, desde los inicios del México independiente. Dicho artículo constituyó la manera en que México se insertó en el escenario internacional según principios diplomáticos definidos como “soberanía nacional” y “no intervención”.



HISTORICAL DIMENSIONS OF CONSTITUTIONAL ARTICLE 27, 1917-2017

ABSTRACT: Mexico’s Constitution, enacted on february 1917, is profoundly based in the historical experience of the country throughout the nineteenth century. Article 27 isn’t the exception. Its structure and drafting was the answer to a series of foreign interventions in diverse realms since the independence of Mexico. This article constituted the way in which the country will introduce itself into the international arena under very clear and defined principles, such as “no intervention” and “national sovereignty”.

PALABRAS CLAVE: Constitución Política de 1917, inversiones extranjeras, nacionalismo, porfiriato, revolución mexicana, soberanía nacional.

KEY WORDS: Mexico’s Constitution, foreign investments, nationalism, porfiriato, mexican revolution, national sovereignty.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 8 de marzo de 2017.
APROBACIÓN: 31 de marzo de 2017.

DIMENSIONES HISTÓRICAS DEL ARTÍCULO 27 CONSTITUCIONAL, 1917-2017

Introducción

Este año conmemoramos el centenario de la promulgación de nuestra Carta Magna. Es sabido que el texto constitucional fue elaborado al calor del proceso revolucionario. Sin embargo, sería reduccionista decir que la Revolución fue su única causa. En realidad, debemos ir más allá y analizar la génesis de cada uno de sus artículos, pero esa sería una labor titánica imposible de abarcar en estas páginas, además de que requeriría la conformación de un grupo multidisciplinario. Lo que se pretende aquí es hacer una revisión histórica de las motivaciones que llevaron a los congresistas de 1917 a redactar uno de sus artículos más importantes: el 27. La intención es dar a conocer, desde el punto de vista histórico, las razones que llevaron a reafirmar con vehemencia la soberanía nacional.¹

Con ese artículo se pretendía refrendar la soberanía nacional, es decir, la verdadera independencia de México frente a cualquier poder extranjero. La razón de incluir, por primera vez en la historia de México, una amplia interpretación de la soberanía nacional, sobre todo en

¹La soberanía nacional es un concepto surgido en el siglo XVIII del pensamiento de Locke y de Montesquieu, pero que no alcanza su dimensión total hasta la Revolución Francesa. Los franceses, al formar un cuerpo político basado en el contrato social, le otorgaban el poder a los ciudadanos, es decir, a la nación.

cuanto a sus recursos, se debe a que, desde un principio, “Carranza y sus seguidores comprendieron el increíble problema que representaban los intereses extranjeros dentro de México”.² Esto no era nuevo. Desde la Colonia, los recursos y las principales actividades económicas habían estado ligados a los extranjeros, los españoles peninsulares primero, y luego, a lo largo del siglo XIX, otros europeos o estadounidenses.

El turbulento siglo XIX mexicano, marcado por luchas internas y externas que, al final de cuentas, tendían a la conformación de un Estado nación, fue testigo de grandes crisis económicas y de la pobreza del erario. La situación llevó a los gobiernos a buscar inversión extranjera en rubros estratégicos para poder iniciar el tan añorado desarrollo económico. No obstante, la inversión y presencia de extranjeros fueron la causa de las dos intervenciones europeas (en 1838-1839 y en 1862-1867) y de una guerra que nos costó más de la mitad del territorio.³ Por esta razón, durante la segunda mitad del siglo se intentó normar la inversión extranjera; sin embargo, el contexto internacional no era propicio para limitar los flujos de dinero. El mundo presenciaba la época del gran imperialismo europeo, en la que los capitales buscaban lugares donde se les ofrecieran mejores condiciones para invertir, y establecer restricciones implicaba perder esas inversiones. Porfirio Díaz comprendió rápidamente la situación internacional y que México podría convertirse en un destino atractivo para los extranjeros, para fomentar el desarrollo nacional.

10

² Charles C. Cumberland, *La Revolución Mexicana. Los años constitucionalistas*, 1975, México, Fondo de Cultura Económica, p. 253.

³ En 1838, Francia ocupó el puerto de Veracruz con la finalidad de garantizar, por parte de México, el pago de indemnizaciones a sus connacionales que se habían visto afectados durante la guerra de independencia. En 1862, Napoleón II apoyó al partido conservador —que había sido derrotado en la Guerra de Reforma— para instaurar una monarquía en México, que se concretó en el Segundo Imperio Mexicano, de Maximiliano de Habsburgo. El desorden político interno y los deseos expansionistas de los Estados Unidos derivaron, a partir de 1846, en una guerra de conquista que culminó en la derrota de México y la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, por el que el país perdió más de la mitad de su territorio.

Las inversiones en el porfiriato

Durante el extenso mandato del general Díaz (de 1876 a 1911), México abrió sus puertas a la inversión extranjera con el fin de alcanzar la paz y el desarrollo económico. Esta inversión llegó rodeada de amplias concesiones. En su idea original, Porfirio Díaz y los científicos deseaban que la mayoría del capital fuese de origen europeo; sin embargo, por causas geográficas, gran parte de las inversiones venían de Estados Unidos. “[A]l paso de los años Europa prefirió la inversión en los dilatados límites geográficos de su imperio colonial, lo que vino a determinar, en alguna medida, la final preponderancia de los intereses norteamericanos.”⁴

A pesar de que las inversiones extranjeras se hacían en distintos rubros de la economía, fueron dos los principales: ferrocarriles y minería, puesto que eran los más rentables y necesarios para el desarrollo nacional. La industria petrolera, que verá su apogeo en la década de 1920, iniciaba apenas su desarrollo. Si se desglosa la inversión total en México hacia 1910 se obtiene la siguiente tabla:

TABLA 1
Inversión total en México por campos⁵

Ferrocarriles	40.0%
Minería	17.0%
Bancos	17.3%
Industria	6.6%
Electricidad	6.6%
Petróleo	5.9%

⁴ Jesús Gómez Serrano, *Aguascalientes: Imperio de los Guggenheim*, 1982, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 22-23.

⁵ José Luis Ceceña Gámez, “La penetración extranjera y los grupos de poder económico en el México porfirista”, *Problemas del Desarrollo*, 1 (octubre-diciembre de 1969), p. 52. Ceceña cita *The Mexican Year Book, 1912*, editado por McCorquodale and Company Limited de Londres y preparado bajo los auspicios del Ministerio de Hacienda de México. La fuente original se localiza en la Colección Especial de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México. Actualmente, el libro se encuentra en restauración.

VALERIA ZEPEDA

De este total invertido en el país, el 77% era capital extranjero y solo 23% nacional. Al mismo tiempo, de este 77%, el 44% provenía de Estados Unidos, 24% de Gran Bretaña y 13% de Francia. Por lo tanto, es posible establecer que existía un claro predominio del capital extranjero en México al iniciar la Revolución.

TABLA 2
**Inversiones europeas y estadounidenses en México,
por campos, 1911⁶**

	Europeas	Estadounidenses
Ferrocarriles	28.2%	41.1%
Deuda pública	20.8%	4.6%
Industrias extractivas	18.1%	41.8%
Comercio y banca	11.6%	3.3%
Electricidad y otros servicios	10.7%	1.0%
Explotaciones agropecuarias	5.4%	6.3%
Industria de la transformación	5.2%	1.6%
Totales	100.0%	100.0%

Como se aprecia en la tabla 2, a diferencia de los europeos, que ostentan una mayor diversificación en sus inversiones en México, los estadounidenses tenían concentrado casi el 83% de su inversión en ferrocarriles y minería (41.1% y 41.8% respectivamente). Esta concentración no solo responde a que estos dos negocios eran los más rentables en el país, sino también a que los estadounidenses habían creado en su propio territorio grandes consorcios y monopolios que se dedicaban a explotarlos. Por otro lado, la inversión en ferrocarriles y minería no es casual, pues son industrias que van de la mano en el sentido de que tanto la minería necesita ferrocarriles para transportar el mineral, como los ferrocarriles necesitan la minería por ser su principal cliente.⁷

⁶Fernando Rosenzweig, "El desarrollo económico de México de 1877 a 1911", *El Trimestre Económico* XXXII (3), núm. 127 (julio-septiembre de 1965), p. 434.

⁷Los estadounidenses invertirán en estos rubros a través de empresas de tipo *trust*, es decir, de una combinación de empresas industriales independientes para formar imperios federados o centralizados. Astutos hombres de negocios se percataron de que si podían formar una sola organización con las compañías que competían entre sí, les sería posible reducir los costos y controlar los precios. Allan Nevins, Henry Steele Commager *et al.*, *Breve historia de los Estados Unidos*, 1996, México, Fondo de Cultura Económica, p. 268.

En la lógica estadounidense de expandir “el sueño americano” y cumplir cabalmente con las ideas del darwinismo social, “México atrajo el interés inmediato de los poderosos propietarios de las mayores instituciones financieras e industriales de Estados Unidos”.⁸ De acuerdo con las investigaciones de John Mason Hart, desde la década de 1870 los empresarios estadounidenses pusieron su mirada en México para extender sus operaciones. El mayor interés era crear un gran proyecto ferroviario. No obstante, el entonces presidente mexicano, Sebastián Lerdo de Tejada, no era favorable a las intenciones de estos grupos y llegó a enemistarse con ellos. Los inversionistas acudieron entonces al principal oponente de Lerdo, Porfirio Díaz, que se mostraba como el hombre ideal para controlar un país que consideraban poblado por “bárbaros”. De esta manera, nos dice Hart, Díaz obtuvo el apoyo de empresarios estadounidenses para lanzar el Plan de Tuxtepec.⁹

El triunfo de Díaz sobre Lerdo y su inicial voluntad para dar la bienvenida a las inversiones estadounidenses abrieron una nueva etapa en la influencia extranjera en México. De acuerdo con Hart, en 1883 hubo una reunión entre grandes capitalistas y funcionarios estadounidenses y sus colegas mexicanos en el Waldorf Astoria de Nueva York. Esa noche se acordó la ampliación de la participación de Estados Unidos en el desarrollo económico de México. El primer planteamiento fue crear la infraestructura necesaria (ferrocarriles) para mover otros recursos naturales, como los minerales, el hule y, en última instancia, el petróleo.¹⁰

Los ferrocarriles

Para la industria ferrocarrilera en México, 1880 es un año importante, pues marca el inicio de la formalización de las concesiones del gobierno mexicano a los inversionistas extranjeros, principalmente estadounidenses. Para que el negocio fuera atractivo para los extranjeros, se

⁸ John Mason Hart, *Imperio y revolución: Estadounidenses en México desde la Guerra Civil hasta finales del siglo XX*, 2010, México, Océano, p. 60.

⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 21-22.

VALERIA ZEPEDA

modificaron prerrogativas anteriores para facilitar la inversión. Se cambió “la política ferroviaria hacia la inversión extranjera, abandonando la economía política restrictiva que había normado etapas anteriores: requerimientos tales como una cuota de 50% de ingenieros mexicanos en los trabajos o la obligación para las compañías extranjeras de buscar suscripciones de capital en México, de improbable cumplimiento, fueron abandonadas”.¹¹

Hacia la década de 1880, las comunicaciones ferroviarias en México estaban muy atrasadas, no había inversión y estaban monopolizadas por el Ferrocarril Mexicano que corría de la Ciudad de México a Veracruz. Ante este atraso insostenible, Díaz abrió las puertas al capital extranjero para fomentar la construcción de más líneas ferroviarias, incrementar el comercio interno y externo y agilizar las comunicaciones. México debía convertirse en un país moderno. Así, el ferrocarril se convirtió en el eje central del desenvolvimiento económico durante el fin del siglo XIX y principios del XX.

La minería

14 De la misma forma que la industria ferrocarrilera, la década de 1880 significó un parteaguas para la minería. El nuevo Código Minero de 1885 abrió las puertas a la inversión extranjera. Una nueva legislación, la de 1892, “modificaría la tradición española, que adjudicaba todas las riquezas del subsuelo al Estado, al declarar que la propiedad del terreno incluía con carácter perpetuo los hidrocarburos y el carbón contenidos en el subsuelo”.¹² En este sentido, la mayor expansión minera ocurrió después de 1900: durante la primera década del siglo XX, la producción se duplicó hasta convertirse en una rama muy importante de la industria mexicana.

¹¹ Paolo Riguzzi, “Los caminos del atraso: Tecnología, instituciones e inversión en los ferrocarriles Mexicanos, 1850-1900”, en Sandra Kuntz Ficker y Paolo Riguzzi (coords.), *Ferrocarriles y vida económica en México (1850-1950)*, 1996, México, El Colegio Mexiquense, Ferrocarriles Nacionales de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, p. 65.

¹² Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-1993*, 1995, México, Fondo de Cultura Económica, p. 112.

Las explotaciones mineras anteriores a este periodo eran obsoletas y estaban prácticamente abandonadas, sobre todo en el norte del país. Los métodos de fundición arcaicos provocaban un atraso terrible a una industria que podría florecer debido a la riqueza mineral en México. Los extranjeros fueron quienes trajeron al país adelantos técnicos con la apertura de la inversión. Los capitales extranjeros “modernizaron los mecanismos de extracción y se creó una red ferroviaria que facilitara la transportación de los minerales a los lugares adecuados para su tratamiento”.¹³ Los extranjeros impulsaron la tecnología de la industria y la convirtieron en la segunda más importante del país.

De todas las empresas mineras, las pertenecientes a la familia Guggenheim constituían las más importantes y prósperas. En poco tiempo, dirigidas desde la central ASARCO (American Smelting and Refining Corporation), se expandieron y consolidaron un verdadero emporio minero. Tenían negocios desde el norte del país, pasando por el centro, Aguascalientes principalmente, y hasta el sur, pues también en Oaxaca obtenían mineral.¹⁴

El petróleo

Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la demanda en México de productos derivados del petróleo aumentó considerablemente: los ferrocarriles necesitaban lubricantes; las familias compraban lámparas y estufas de queroseno; algunas luminarias que había colocado el gobierno también requerían combustible. No obstante, los intentos por formar un empresariado mexicano dedicado al petróleo fracasaron, pues se necesitaba capital, una administración experimentada y, por supuesto, tecnología.¹⁵ De esta forma, igual que con la minería y los ferrocarriles, fue el capital extranjero el que invirtió en este sector.

¹³ Jesús Gómez Serrano, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴ Marvin D. Bernstein, *The Mexican mining industry, 1890-1950*, 1965, Nueva York, State University of New York, p. 55.

¹⁵ Jonathan C. Brown, *Petróleo y revolución en México*, 1998, México, Siglo XXI, pp. 19-20.

Como la industria petrolera se encontraba en sus inicios y en el mundo todavía se utilizaba principalmente el carbón como fuente de energía, eran pocos los empresarios interesados. El petróleo no se convirtió en piedra angular de la economía mexicana y la inversión extranjera hasta la década de 1920, tras la Primera Guerra Mundial. Fueron estadounidenses y británicos los principales inversores. El primero en llegar había sido Henry Clay Pierce, socio de la Standard Oil, quien estableció en México la Waters-Pierce Co., que se dedicaba a la distribución del queroseno en México.¹⁶ Posteriormente, Edward L. Doheny fundó la Huasteca Oil Company, la primera empresa que se dedicó formalmente a la exploración y explotación de crudo.¹⁷ Después de Doheny, entró en el escenario un ingeniero británico, sir Weetman Dickinson Pearson, que tenía gran amistad con Díaz y los científicos. En 1906 consiguió que el gobierno porfirista le otorgara la mayor concesión hecha hasta el momento —ningún estadounidense había gozado de tantos privilegios. Según las disposiciones de la licencia, Pearson podría explotar tierras y recursos en terrenos baldíos, federales y estatales en los estados de Campeche, Tabasco, Veracruz, San Luis Potosí y Tamaulipas. Además, se le garantizaba la libre importación de material y maquinaria para desarrollar sus trabajos e incluso se contemplaba la posibilidad de expropiación de tierras, en caso de ser necesario. Con ello, Pearson fundó en 1908 la Compañía Mexicana de Petróleo El Águila.¹⁸

16

Es importante señalar que no solo en estas industrias hubo grandes concesiones a los extranjeros. Nos hemos enfocado en ellas por considerarlas las de mayor importancia, pero no hay que perder de vista que varias compañías recibieron derechos de propiedad por miles de hectáreas para que las explotaran y especularan a su conveniencia en varios estados del país, como Baja California, Oaxaca, Sinaloa, Quintana Roo y Chihuahua.¹⁹

¹⁶ La Standard Oil no tuvo en México presencia directa sino hasta 1917.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 29-37.

¹⁸ Paul Garner, *British lions and Mexican eagles. Business, politics and empire in the career of Weetman Pearson in Mexico, 1889-1919*, 2011, Stanford, Stanford University Press, p. 154.

¹⁹ Pastor Rouaix, *Génesis de los artículos 27 y 123 de La Constitución Política de 1917*, 1984, México, Comisión Nacional Editorial del CEN del PRI.

Un pequeño giro

Detrás de las intenciones de Díaz de atraer inversión extranjera estaba la idea de impulsar el desarrollo en México y favorecer el tan ansiado progreso. En realidad, Díaz quería que el capital extranjero se asociara con el mexicano. Lamentablemente, esto ocurrió en muy pocas ocasiones, y hacia los primeros años del siglo XX, Díaz y los científicos empezaron a percatarse del peligro que suponía que las industrias claves del país estuvieran, casi en su totalidad, en manos de foráneos. Además, algunos mexicanos comenzaron a molestarse por la cantidad de inversiones de los extranjeros y el control político y económico que podían ejercer. Se despertó un fuerte sentimiento contrario a los extranjeros, sobre todo estadounidenses. En este sentido, el gobierno comenzó a mostrar un pequeño giro en su política.

En cuanto a los ferrocarriles, que se habían convertido en un verdadero oligopolio de empresas extranjeras, el secretario de Hacienda, José Ives Limantour, inició una serie de maniobras con el fin de controlar a las empresas ferroviarias que operaban en México. Tras arduas negociaciones, en 1907 el gobierno decretó la creación de Ferrocarriles Nacionales de México.²⁰ A pesar de que el gobierno tenía la mayoría de las acciones, la compañía quedó casi en su totalidad dirigida y administrada por extranjeros, que atenderían a sus propios intereses. Al mismo tiempo, los principales dueños de ferrocarriles pasaron a formar parte de la junta directiva como una manera de compensación tras la fusión de las empresas.²¹ En México había una gran escasez de personal calificado para administrar y hacer funcionar las nuevas vías.

Ello fue solucionado con la importación de personal extranjero que ocupaba la mayoría de estas funciones en las compañías (gerentes, superintendentes, ingenieros, jefes de tráfico, jefes de taller, maquinistas), dejando a la mano de obra mexicana en niveles inferiores en cuanto a la

²⁰ Arturo Grunstein Dickter, “¿Competencia o monopolio? Regulación y desarrollo ferrocarrilero en México, 1885-1911”, en Kuntz Ficker y Riguzzi (coords.), *op. cit.*, p. 183.

²¹ *Informes anuales de los Ferrocarriles Nacionales de México*, correspondientes a los años sociales 1909-1913.

jerarquía profesional y de retribución. Usualmente esto se atribuye a la política discriminatoria de las compañías ferroviarias extranjeras en contra de los trabajadores mexicanos.²²

De la misma manera, se inició una lucha antimonopólica contra los grandes consorcios mineros, que poco a poco surtió efecto hasta convertirse en la Ley de Minas de 1910. En los artículos 141 al 143 de la ley se estipulaba que ningún extranjero o compañía con capital extranjero podía tener propiedades mineras en los estados fronterizos sin un permiso previo. Además, se les retiraba a los extranjeros la posibilidad de solicitar protección de sus respectivos gobiernos en caso de alguna reclamación.²³ Con ello, el gobierno porfirista buscaba subsanar un problema que había sido constante durante el siglo XIX y que había ocasionado muchas dificultades; entre ellas, las intervenciones extranjeras.

En cuanto al petróleo, la amplia concesión entregada al británico Pearson, que después se convirtió en lord Cowdray, fue, en cierta medida, una forma de diversificar y evitar el monopolio estadounidense. En esos momentos, el gobierno mexicano no tenía los conocimientos ni las posibilidades materiales de invertir en el sector.

Vemos en los últimos años del porfiriato una genuina preocupación por el resultado de la apertura a las inversiones extranjeras, pues si bien habían contribuido enormemente al desarrollo del país durante veinte años, también era cierto que los foráneos atendían intereses externos. Probablemente Díaz y sus allegados percibieron que ya era el momento de que el país comenzara a tomar las riendas de la economía. Daniel Cosío Villegas insistía en que, basado en sus principios liberales, Díaz defendió, al fin y al cabo, el interés nacional.²⁴ No obstante, el gobierno porfirista no hablaba de soberanía nacional en los

²² Grunstein, *op. cit.*, p. 78.

²³ Bernstein, *op. cit.*, pp. 78-79. Esta iniciativa ha sido conocida en el marco del derecho internacional como Doctrina Calvo. Su autor, el uruguayo Carlos Calvo, expuso por primera vez estos lineamientos durante las Conferencias Panamericanas que tuvieron lugar en Washington y la Ciudad de México a finales del siglo XIX y principios del XX. La idea era hacer que los extranjeros, al verse afectados por alguna circunstancia, presentaran sus reclamaciones ante las instancias locales y no, como se acostumbraba, ante sus gobiernos, lo que originaba fuertes presiones diplomáticas y en muchos casos hasta la intervención directa.

²⁴ Daniel Cosío Villegas, *Historia moderna de México. El porfiriato. Vida política exterior*, 1974, México, Hermes.

términos que después tuvo el artículo 27, sino que buscaba que la élite del poder ejerciera un mayor control de los recursos económicos nacionales.

Sin duda alguna, una de las múltiples motivaciones del movimiento revolucionario fueron los sentimientos de oposición a los extranjeros que surgieron en la primera década del siglo XX. El trato desigual a los trabajadores mexicanos, las amplias concesiones a los extranjeros y el casi eterno recelo a la nación extraña —producto de nuestra historia nacional— fueron parte de las causas de que el pueblo se levantara en armas.

La Revolución

Cuando Francisco I. Madero llegó al poder en 1911, coincidía con los porfiristas en que la inversión extranjera era esencial para el desarrollo del país, pero consideraba que debía ser reglamentada. Sus intenciones eran respetar las concesiones que hasta el momento se habían hecho y empezar a regularlas y supervisarlas tanto como a las nuevas, con el fin de garantizar un mayor beneficio para México y para el empresariado mexicano (el grupo al que él pertenecía). Asimismo, al ver la creciente importancia de la industria petrolera, Madero decidió establecer un impuesto sobre el barril de crudo de exportación. Finalmente, para disminuir el trato desigual en materia laboral, sobre todo en los ferrocarriles, dispuso que en adelante los trabajadores debían aprobar un examen de español.²⁵

Esta tibia política nacionalista fue percibida por los extranjeros como un verdadero peligro para sus intereses. Consideraron que probablemente sería el inicio de una verdadera nacionalización. Esta idea desembocó en una gran intervención en los asuntos políticos de México por

²⁵ Peter Calvert, *The Mexican Revolution, 1910-1914. The diplomacy of Anglo-American conflict*, 1968, Cambridge, Cambridge University Press; Cumberland, *op.cit.*; Bernstein, *op. cit.*; Brown, *op. cit.*; Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910*, 1999, México, INEHRM; Friedrich Katz, *La guerra secreta en México*, 1998, México, Era; Stanley R. Ross, *Francisco I. Madero. Apóstol de la democracia mexicana*, 1977, México, Grijalbo, trad. de Edelberto Torres.

VALERIA ZEPEDA

parte de los extranjeros, sobre todo los estadounidenses, en la figura de su embajador, Henry Lane Wilson. El involucramiento llegó a niveles sin precedentes: el embajador apoyó el golpe contra el gobierno, que culminó con el asesinato de Madero y su vicepresidente, José María Pino Suárez.²⁶

La llegada de Victoriano Huerta al poder en febrero de 1913, enfrentó una gran oposición política y avivó el nacionalismo, pues desde el primer momento se consideró que lo que acababa de ocurrir era el resultado de la codicia de los extranjeros, que querían conservar los recursos del país. Venustiano Carranza, al erigirse como jefe del Ejército Constitucionalista (amparado en el Plan de Guadalupe de 1913), sabía que había que prestar especial atención a los asuntos internacionales y establecer una

política que reconociera los compromisos internacionales y al mismo tiempo dejara al futuro gobierno la libertad suficiente para actuar en sus asuntos internos. Su solución fue insistir en los procedimientos diplomáticos de rigor para negar que cualquier país tuviera interés predominante en México y trabajar porque se aceptara internacionalmente, como inviolable e indivisible, la soberanía mexicana.²⁷

20

Esta genuina preocupación de Carranza se materializó después en la Doctrina Carranza y quedó incluida, en cierta medida, en el artículo 27 constitucional. Ante la situación prevaleciente en México, y dado que el nuevo presidente estadounidense Woodrow Wilson se negó a reconocer a Huerta, Carranza temía que se desatara una amplia intervención estadounidense, sobre todo por lo que había sucedido en Esta-

²⁶ El embajador Wilson actuó como intermediario entre el grupo golpista encabezado por Félix Díaz, Bernardo Reyes y el general Victoriano Huerta (jefe de plaza de la Ciudad de México), con el objeto de poner fin al gobierno de Madero e instaurar uno que, en cierta medida, restaurara el orden anterior. La finalidad de Lane Wilson fue proteger los intereses de empresas extranjeras actuando como un auténtico operador político de intereses comerciales. Valeria Zepeda Trejo, "La camarilla y el embajador. Una aproximación microhistórica al funcionamiento de las élites norteamericanas en la política exterior hacia México", 2015, tesis doctoral, México, Universidad Iberoamericana.

²⁷ Cumberland, *op. cit.*, p. 254.

dos Unidos casi diez años antes, con el Corolario Roosevelt. A propósito de la guerra civil de República Dominicana, el presidente Theodore Roosevelt dijo en el Congreso que Estados Unidos tenía un mandato moral para intervenir en aquellos países que no quisieran responder a sus compromisos o donde hubiera una situación tal que se hiciera necesaria la intervención de una nación civilizada.²⁸ Dado que Europa enfrentaba los problemas irresolubles que terminarían en la Gran Guerra, Carranza supo que debía “establecer con los Estados Unidos alguna clase de relación funcional que permitiera a la revolución seguir su curso sin presiones indebidas, o intervención del exterior”.²⁹

El problema fue que establecer esa relación funcional supondría grandes conflictos para el Ejército Constitucionalista. Los acercamientos diplomáticos, aunque informales, entre ambos bandos (revolucionarios y estadounidenses) fueron ríspidos, dadas las exigencias del gobierno estadounidense, sobre todo en cuanto a la protección de la vida e intereses de sus ciudadanos y otros extranjeros en territorio mexicano. En varias ocasiones, el gobierno de Washington envió quejas a subalternos de Carranza sin notificarle a él mismo, lo que fue considerado como una falta de respeto y una violación al protocolo diplomático. Para el jefe constitucionalista quedaba claro que se expresaba cierto desprecio a su persona y autoridad.

Carranza defendió la soberanía nacional y logró establecer precedentes de política exterior. Estaba “decidido a romper con la hegemonía norteamericana [incluyendo a los demás países] —o como ellos la llamaban, el tutelaje sobre México”.³⁰

El golpe definitivo para fortalecer los conceptos de soberanía nacional y no intervención (que están entremezclados) ocurrió en abril de 1914 con la ocupación estadounidense del puerto de Veracruz.³¹ Aunque

²⁸ Thomas A. Bailey, *A diplomatic history of the American people*, 1980, Upper Saddle River, Prentice-Hall, pp. 505-506.

²⁹ Cumberland, *op. cit.*, p. 253.

³⁰ *Ibid.*, p. 264

³¹ Los estadounidenses ocuparon el puerto de Veracruz el 21 de abril de 1914 con el pretexto de una ofensa a su marina en el puerto de Tampico, pero en realidad con el objetivo de prevenir un supuesto envío de armas de Alemania al general Huerta (a quien Woodrow Wilson veía como un presidente ilegítimo y antidemocrático, además de que no comulgaba con sus preceptos).

VALERIA ZEPEDA

el gobierno de Washington siempre afirmó que la acción estaba dirigida contra Huerta —e incluso hubo quienes sostuvieron que Carranza debía agradecer la operación—, el jefe constitucionalista respondió enérgicamente a lo que consideró como un acto hostil y en contra de la soberanía nacional. Al mismo tiempo, los revolucionarios debían enfrentar al ejército de Huerta, por lo que la situación se mostraba bastante complicada.

Posteriormente, cuando Huerta huyó del país y se confirmó el triunfo constitucionalista, el presidente de los Estados Unidos decidió hacerle llegar a Carranza “algunas sugerencias” sobre el nuevo gobierno. En ellas, extendía su preocupación por la vida, derechos y propiedades de los extranjeros, proponía el establecimiento de una amnistía a los bandos opositores y recomendaba un “buen trato” a la Iglesia católica. A través de Isidro Fabela, secretario de Relaciones Exteriores, Carranza respondió amablemente que tomaría en cuenta lo propuesto, pero recalcó de manera muy diplomática que “los gobiernos extranjeros no tenían derechos respecto a los asuntos puramente internos”.³²

Sabemos bien que el triunfo constitucionalista no dio por terminada la lucha. El gran problema al que se enfrentaba México era lograr un consenso entre los diversos grupos revolucionarios, pero como no se alcanzó, se sucedió lo que se conoce como “guerra de facciones”. En este nuevo conflicto interno, la mayor preocupación era ganar el reconocimiento oficial para uno de los dos bandos.³³

La presión por parte de Estados Unidos a Carranza no cesó.

La mayoría de los residentes extranjeros, saboreando aún el régimen de Díaz, se consideraban miembros de una categoría especial con derechos especiales y, en consecuencia, por encima de las pequeñas incomodidades de una revolución; más aún, organizaron un Comité Internacional para tratar sus asuntos de interés.³⁴

³² *Ibid.*, p. 272.

³³ Estos bandos eran, por un lado, los constitucionalistas dirigidos por Carranza y apoyados por Álvaro Obregón, cuya máxima era la reinstauración de la Constitución de 1857, y, por el otro, los convencionistas, encabezados por Emiliano Zapata y por Francisco Villa, quienes a pesar de tener muchas iniciativas carecían de un proyecto político en común. Su legitimidad estaba sustentada en la Convención de Aguascalientes, la cual se formó como institución de transición ante la caída de Huerta.

³⁴ *Ibid.*, p. 278.

Para junio de 1915, Woodrow Wilson seguía sumamente preocupado por la situación de México y lo que parecía un problema irresoluble. Por ello, dijo que Estados Unidos no podía actuar con indiferencia y que tenía el deber de emplear todo los medios necesarios para ayudar a México a “salvarse de sí mismo y a salvar a su pueblo”.³⁵ La amenaza de intervención militar siempre estuvo latente en este periodo.

El secretario de Estado, Robert Lansing, se reunió con representantes de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Guatemala y Uruguay, para que se convirtieran en mediadores del conflicto mexicano. La iniciativa fue bien recibida por villistas y zapatistas, pero Carranza se negó a conferenciar con representantes extranjeros sobre la situación interna de México. Conforme avanzaba el tiempo, don Venustiano iba reafirmando la postura de México ante el exterior.

Las fuerzas constitucionalistas extendieron su territorio y cobraron más fuerza, al tiempo que los convencionistas se debilitaban. El gobierno de Woodrow Wilson otorgó el reconocimiento *de facto* a Carranza el 19 de octubre de 1915. Cabe destacar aquí que cuando Europa entró en guerra en septiembre de 1914, algunos gobiernos cedieron su capacidad de negociación frente a México a Estados Unidos; es decir, Washington representaría los intereses europeos en nuestro país.

La Constitución

De acuerdo con el programa político de Carranza, que fue modificándose a lo largo de la lucha revolucionaria, era necesario elegir un congreso nacional constituyente.³⁶ El Congreso de Querétaro comenzó a sesionar en noviembre de 1916. En cuanto al artículo 27 en particular, el 1º de diciembre de 1916, Carranza presentó su proyecto. El constituyente quedó insatisfecho, pues salvo por la idea de que los extranjeros que adquirieran bienes raíces debían renunciar expresamente a su

³⁵ Edgar Eugene Robinson y Victor J. West, *The foreign policy of Woodrow Wilson, 1913-1917*, 1917, Londres, Mcmillan, pp. 268-270.

³⁶ A pesar de que en un inicio Carranza no contemplaba la redacción de una nueva constitución, sino simplemente la reinstauración o, en dado caso, modificación de la de 1857, con el paso del tiempo le quedó claro que era necesario tener un texto constitucional que se adecuara a las nuevas necesidades, luego del proceso revolucionario por el que había pasado el país y para alcanzar un verdadero orden.

nacionalidad y someterse a las leyes mexicanas, el texto era muy parecido al de la Carta Magna de 1857 y no hacía hincapié en la propiedad del subsuelo y los recursos naturales. El diputado por el estado de Puebla, Pastor Rouaix, integró una comisión para modificar el artículo 27. Rouaix, como muchos otros miembros del Congreso,³⁷ consideraba que las concesiones que había otorgado Porfirio Díaz habían sido terribles para la nación y que el privilegio que gozaban los extranjeros y su capital minimizaba un factor aún más poderoso para el desarrollo: el trabajo. Asimismo, pensaba que las concesiones solo habían llevado a la especulación, puesto que las tierras no eran propiamente explotadas en beneficio del país. Además, cuestionaba a las “naciones poderosas” por sentirse “superiores a los nativos de los países débiles y exigen para sus personas, propiedad o intereses una protección especial, que reclaman con altanería”.³⁸ Se mostró en contra del Código Minero de 1892 y de las leyes de inversión que se habían establecido en el porfiriato.

Con la ayuda de Andrés Molina Enríquez, a quien erróneamente se le adjudicó la redacción del artículo 27, Pastor Rouaix presentó su proyecto el 25 de enero de 1917. Los diputados lo aprobaron por unanimidad. El texto nacía de un profundo sentimiento nacionalista que no era nuevo y que tras varias décadas se había logrado concretar en ese artículo. Todos estaban convencidos de la necesidad de defender los recursos del país y refrendar la soberanía nacional y la autodeterminación de los pueblos.³⁹

El artículo 27, que algunos especialistas consideran el más importante de la Constitución, no solo establecía que los recursos del suelo y el subsuelo eran propiedad de la nación, que solo los mexicanos por nacimiento podrían adquirir propiedades, sino que el gobierno podría

³⁷ Entre ellos se contaban varios maderistas que, desde 1910, se habían inclinado por reglamentar la inversión extranjera, como por ejemplo Rafael L. de los Ríos, Alberto Terrones Benítez y Francisco José Múgica. También se encontraba Esteban Baca Calderón, uno de los dirigentes de la huelga de Cananea en 1906 y que había vivido en carne propia los abusos de las compañías extranjeras, así como Ignacio L. Pesqueira, que se había enfrentado a la Cananea Consolidated Cooper Co., propiedad del coronel William C. Greene. Estaba también el diputado Luis Manuel Rojas, que fue el primero que acusó al embajador Henry Lane Wilson de haber confabulado e intervenido abiertamente en el derrocamiento de Madero.

³⁸ Pastor Rouaix, *op.cit.*, p. 27.

³⁹ Berta Ulloa, *Historia de la Revolución Mexicana, 1914-1917. La Constitución de 1917*, 1988, México, El Colegio de México, pp. 144-157.

hacer extensiva esta concesión a los extranjeros si estos comparecían ante la Secretaría de Relaciones Exteriores e indicaban que en cuanto a términos de propiedad, se consideraban mexicanos; que los extranjeros no podrían comprar propiedades en las fronteras o en los litorales. Además, entre líneas marcaba en realidad preceptos claros sobre cómo se conduciría el país en el exterior, en el sistema internacional. Como expresa Charles C. Cumberland: “ponía las bases para los más fundamentales cambios económicos y sociales y preparaba el camino para las decisiones gubernamentales que engendrarían duras luchas dentro y fuera de México”.⁴⁰ Enraizaba los preceptos de nuestra diplomacia nacional al suscribir tácitamente las que se conocerían como doctrinas Carranza, Calvo y Estrada: soberanía nacional, igualdad, respeto y autodeterminación de los pueblos. No se debe minimizar que, para fortalecer dichos preceptos, también se redactaron el artículo 33, sobre la posibilidad de expulsión de extranjeros sin juicio ni apelación, y el 123, que al otorgar derechos políticos, sociales y económicos a los trabajadores, los protegía contra la voracidad de los intereses extranjeros.

Conclusiones

Puede decirse que el texto del artículo 27 constitucional se origina en la esencia de la historia de México, pues si bien fue elaborado al calor de un proceso revolucionario plagado de intervenciones extranjeras, también es cierto que desde la época virreinal y el turbulento siglo XIX el problema de los recursos nacionales y de los intereses extranjeros había contribuido a la desestabilización política y económica del país. Porfirio Díaz siempre ha sido condenado por abrir demasiado las puertas a los extranjeros. En efecto, lo hizo como la única forma que, a su juicio, pondría en el camino del desarrollo a México, y tal vez debemos considerar que, hacia la primera década del siglo XX, él y los científicos hicieron tibios intentos de generar un cambio que no se logró o se vio interrumpido por la Revolución. Madero, a pesar de sus buenas intenciones, tampoco lo logró y fue víctima de los propios intereses extranjeros. Fueron los constitucionalistas, entre 1914 y 1917, los que se dieron

⁴⁰Cumberland, *op. cit.*, p. 319. Véase el anexo.

VALERIA ZEPEDA

cuenta de que había que trazar una política exterior que colocara a México como una nación respetada y que terminara con el tutelaje extranjero. Los constituyentes de 1917 aprendieron bien la lección de la historia y por eso dejaron el artículo 27 constitucional, al que se recurre hasta la fecha ante las amenazas externas.

Anexo⁴¹

Poder Ejecutivo SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN

El C. Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, encargado del Poder Ejecutivo de la Nación, con esta fecha se ha servido dirigirme el siguiente decreto:

VENUSTIANO CARRANZA, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, encargado del Poder Ejecutivo de los Estados Unidos Mexicanos, hago saber: Que el Congreso Constituyente reunido en esta ciudad el 1o. de diciembre de 1916, en virtud del decreto de convocatoria de 19 de septiembre del mismo año, expedido por la Primera Jefatura, de conformidad con lo prevenido en el artículo 4o. de las modificaciones que el 14 del citado mes se hicieron al decreto del 12 de diciembre de 1914, dado en la H. Veracruz, adicionando el Plan de Guadalupe el día 26 de marzo de 1913, ha tenido a bien expedir la siguiente:

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS QUE REFORMA LA DE 5 DE FEBRERO DEL 1857.

TÍTULO PRIMERO.

CAPÍTULO I.

DE LAS GARANTÍAS INDIVIDUALES.

[...]

Art. 27.— La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual, ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada.

Esta no podrá ser apropiada sino por causa de la utilidad pública y mediante indemnización.

⁴¹Texto original del artículo 27 constitucional, *Diario Oficial*, 5 de febrero de 1917, tomo v, 4a. época, núm. 30, pp. 150-151, en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum/CPEUM_orig_05feb1917.pdf>.

La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación. Con este objeto se dictarán las medidas necesarias para el fraccionamiento de los latifundios; para el desarrollo de la pequeña propiedad; para la creación de nuevos centros de población agrícola con las tierras y aguas que les sean indispensables; para el fomento de la agricultura y para evitar la destrucción de los elementos naturales y los daños que la propiedad pueda sufrir en perjuicio de la sociedad. Los pueblos, rancherías y comunidades que carezcan de tierras y aguas, o no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, tendrán derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades inmediatas, respetando siempre la pequeña propiedad. Por tanto, se confirman las dotaciones de terrenos que se hayan hecho hasta ahora de conformidad con el Decreto de 6 de enero de 1915. La adquisición de las propiedades particulares necesarias para conseguir los objetos antes expresados, se considerará de utilidad pública.

Corresponde a la Nación el dominio directo de todos los minerales o substancias que en vetas, mantos, masas o yacimientos, constituyan depósitos cuya naturaleza sea distinta de los componentes de los terrenos, tales como los minerales de los que se extraigan metales y metaloides utilizados en la industria; los yacimientos de piedras preciosas, de sal de gema y las salinas formadas directamente por las aguas marinas. Los productos derivados de la descomposición de las rocas, cuando su explotación necesite trabajos subterráneos; los fosfatos susceptibles de ser utilizados como fertilizantes; los combustibles minerales sólidos; el petróleo y todos los carburos de hidrógeno sólidos, líquidos o gaseosos.

Son también propiedad de la Nación las aguas de los mares territoriales en la extensión y términos que fija el Derecho Internacional; las de las lagunas y esteros de las playas; las de los lagos inferiores de formación natural, que estén ligados directamente a corrientes constantes; las de los ríos principales o arroyos afluentes desde el punto en que brota la primera agua permanente hasta su desembocadura, ya sea que corran al mar o que crucen dos o más Estados; las de las corrientes intermitentes que atraviesen dos o más Estados en su rama principal; las aguas de los ríos, arroyos o barrancos, cuando sirvan de límite al territorio nacional o al de los Estados; las aguas que se extraigan de las minas; y los causes, lechos o riberas de los lagos y

VALERIA ZEPEDA

corrientes anteriores en la extensión que fije la ley. Cualquiera otra corriente de agua no incluida en la enumeración anterior, se considerará como parte integrante de la propiedad privada que atreviese; pero el aprovechamiento de las aguas, cuando su curso pase de una finca a otra, se considerará como de utilidad pública y quedará sujeta a las disposiciones que dicten los Estados.

En los casos a que se refieren los dos párrafos anteriores, el dominio de la Nación es inalienable a imprescriptible, y solo podrán hacerse concesiones por el Gobierno Federal a los particulares o sociedades civiles o comerciales constituidas conforme a las leyes mexicanas, con la condición de que se establezcan trabajos regulares para la explotación de los elementos de que se trata, y se cumplan con los requisitos que prevengan las leyes.

La capacidad para adquirir el dominio de las tierras y aguas de la Nación, se regirá por las siguientes prescripciones:

I.— Solo los mexicanos por nacimiento o por naturalización y las sociedades mexicanas, tienen derecho para adquirir el dominio de las tierras, aguas y sus accesiones, o para obtener concesiones de explotación de minas, aguas o combustibles minerales en la República Mexicana. El Estado podrá conceder el mismo derecho a los extranjeros siempre que convengan ante la Secretaría de Relaciones en considerarse como nacionales respecto de dichos bienes y en no invocar, por lo mismo, la protección de sus Gobiernos, por lo que se refiere a aquéllos; bajo la pena, en caso de faltar al convenio, de perder en beneficio de la Nación, los bienes que hubieren adquirido en virtud del mismo. En una faja de cien kilómetros a lo largo de las fronteras y de cincuenta en las playas, por ningún motivo podrán los extranjeros adquirir el dominio directo sobre tierras y aguas.

II.— Las asociaciones religiosas denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos; los que tuvieran actualmente, por sí o por interpósita persona entrarán al dominio de la Nación, concediéndose acción popular para denunciar los bienes que se hallaren en tal caso. La prueba de presunciones será bastante para declarar fundada la denuncia. Los templos destinados al culto público son de la propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto. Los obispados, casas curales [sic], seminarios, asilos o colegios de asociaciones religiosas, conventos o cualquier otro edificio que hubiere sido construido o destinado a la

administración, propaganda o enseñanza de un culto religioso, pasarán desde luego, de pleno derecho, al dominio directo de la Nación, para destinarse exclusivamente a los servicios públicos de la Federación o de los Estados en sus respectivas jurisdicciones. Los templos que en lo sucesivo se erigieren para el culto público, serán propiedad de la Nación.

III.— Las instituciones de beneficencia, pública o privada, que tengan por objeto el auxilio de los necesitados, la investigación científica, la difusión de la enseñanza, la ayuda recíproca de los asociados o cualquier otro objeto lícito, no podrán adquirir, tener y administrar capitales impuestos sobre bienes raíces, siempre que los plazos de imposición no excedan de diez años. En ningún caso, las instituciones de esta índole, podrán estar bajo el patronato, dirección, administración, cargo o vigilancia de corporaciones o instituciones religiosas, ni de ministros de los cultos o de sus asimilados, aunque éstos o aquéllos no estuvieren en ejercicio.

IV.— Las sociedades comerciales, por acciones, no podrán adquirir, poseer o administrar fincas rústicas. Las sociedades de esta clase que se constituyeren para explotar cualquier industria fabril, minera, petrolera o para algún otro fin que no sea agrícola, podrán adquirir, poseer o administrar terrenos únicamente en la extensión que sea estrictamente necesaria para los establecimientos o servicios de los objetos indicados, y que el Ejecutivo de la Unión, o de los Estados, fijará en cada caso.

V.— Los Bancos debidamente autorizados, conforme a las leyes de instituciones de crédito, podrán tener capitales impuestos sobre propiedades urbanas y rústicas de acuerdo con las prescripciones de dichas leyes, pero no podrán tener en propiedad o en administración, más bienes raíces que los enteramente necesarios para su objeto directo.

VI.— Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren, conforme a la ley de 6 de enero de 1915; entre tanto la ley determina la manera de hacer el repartimiento únicamente de las tierras.

VII.— Fuera de las corporaciones a que se refieren las fracciones III, IV, V y VI, ninguna otra corporación civil podrá tener en propiedad o administrar por sí, bienes raíces o capitales impuestos sobre ellos, con la única excepción de los edificios destinados inmediata o directamente al objeto de la institución. Los Estados, el Distrito Federal y los Territorios, lo mismo que los

VALERIA ZEPEDA

Municipios de toda la República, tendrán plena capacidad para adquirir y poseer todos los bienes raíces necesarios para los servicios públicos.

Las leyes de la Federación y de los Estados en sus respectivas jurisdicciones, determinarán los casos en que sea de utilidad pública, la ocupación de la propiedad privada; y de acuerdo con dichas leyes la autoridad administrativa, hará la declaración correspondiente. El precio que se fijará como indemnización a la cosa expropiada, se basará en la de cantidad que como valor fiscal de ella figure, en las oficinas catastrales o recaudadoras, ya sea que este valor haya sido manifestado por el propietario o simplemente aceptado por él de un modo tácito, por haber pagado sus contribuciones con esta base, aumentándolo con un diez por ciento. El exceso de valor que haya tenido la propiedad particular por las mejoras que se le hubieren hecho con posterioridad a la fecha de la asignación del valor fiscal, será lo único que deberá quedar sujeto a juicio pericial, y a resolución judicial. Esto mismo se observará cuando se trate de objetos cuyo valor no esté fijado en las oficinas rentísticas.

Se declaran nulas todas las diligencias, disposiciones, resoluciones y operaciones de deslinde, concesión, composición, sentencia, transacción, enajenación o remate que hayan privado total o parcialmente de sus tierras, bosques y aguas, a los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que existan todavía, desde la ley de 25 de junio de 1856; y del mismo modo serán nulas todas las disposiciones, resoluciones y operaciones que tengan lugar en lo sucesivo y produzcan iguales efectos. En consecuencia, todas las tierras, bosques y aguas de que hayan sido privadas las corporaciones referidas, serán restituidas a estas con arreglo al Decreto de 6 de enero de 1915, que continuará en vigor como ley constitucional. En el caso de que, con arreglo a dicho Decreto, no procediere, por vía de restitución, la adjudicación de tierras que hubiere solicitado alguna de las corporaciones mencionadas, se le dejarán aquéllas en calidad de dotación sin que en ningún caso deje de asignársele las que necesitare. Se exceptúan de la nulidad antes referida, únicamente las tierras que hubieren sido tituladas en los repartimientos hechos a virtud de la citada ley de 25 de junio de 1856 o poseídas en nombre propio a título de dominio por más de diez años, cuando su superficie no exceda de cincuenta hectáreas. El exceso sobre esa superficie deberá ser vuelto a la comunidad, indemnizando su valor al propietario. Todas las leyes de restitución que por virtud de este precepto se

decreten, serán de inmediata ejecución por la autoridad administrativa. Solo los miembros de la comunidad tendrán derecho a los terrenos de repartimiento y serán inalienables los derechos sobre los mismos terrenos mientras permanezcan indivisos, así como los de propiedad, cuando se haya hecho el fraccionamiento.

El ejercicio de las acciones que correspondan a la Nación, por virtud de las disposiciones del presente artículo se hará efectivo por el procedimiento judicial; pero dentro de este procedimiento y por orden de los Tribunales correspondientes, que se dictará en el plazo máximo de un mes las autoridades administrativas procederán desde luego a la ocupación, administración, remate o venta de las tierras y aguas de que se trate, y todas sus accesiones, sin que en ningún caso pueda revocarse lo hecho por las mismas autoridades antes de que se dicte sentencia ejecutoriada.

Durante el próximo periodo constitucional, el Congreso de la Unión y las Legislaturas de los Estados, en sus respectivas jurisdicciones, expedirán leyes para llevar a cabo el fraccionamiento de las grandes propiedades, conforme a las bases siguientes:

(a).— En cada Estado o Territorio se fijará la extensión máxima de tierra de que puede ser dueño un solo individuo o sociedad legalmente constituida.

(b).— El excedente de la extensión fijada deberá ser fraccionado por el propietario en el plazo que señalen las leyes locales; y las fracciones serán puestas a la venta en las condiciones que aprueben los gobiernos de acuerdo con las mismas leyes.

(c).— Si el propietario se negare a hacer el fraccionamiento, se llevará éste a cabo por el Gobierno local, mediante la expropiación.

(d).— El valor de las fracciones será pagado por anualidades que amorticen capital y réditos en un plazo no menor de veinte años, durante el cual el adquirente no podrá enajenar aquéllas. El tipo del interés no excederá del cinco por ciento anual.

(e).— El propietario estará obligado a recibir bonos de una deuda especial para garantizar el pago de la propiedad expropiada. Con este objeto el Congreso de la Unión expedirá una ley facultando a los Estados para crear su deuda agraria.

(f).— Las leyes locales organizarán el patrimonio de familia, determinando los bienes que deben constituirlo, sobre la base de que será inalienable, no estará sujeto a embargo ni a gravamen ninguno.

VALERIA ZEPEDA

Se declaran revisables todos los contratos y concesiones hechos por los Gobiernos anteriores desde el año de 1876, que hayan traído por consecuencia el acaparamiento de tierras, aguas y riquezas naturales de la Nación, por una sola persona o sociedad, y se le faculta al Ejecutivo de la Unión, para declararlos nulos, cuando impliquen perjuicios graves para el interés público.

LA LECTURA DE ZUBIRI SOBRE ARISTÓTELES

*José Alfonso Villa Sánchez**

RESUMEN: Xavier Zubiri (1898-1983) fue un lector asiduo de Aristóteles, especialmente de su filosofía primera, pero fue también un crítico severo del Estagirita. En este texto hacemos un balance crítico de los presupuestos con los que Zubiri se acerca a Aristóteles y contrastamos su lectura con la que sobre la metafísica hace Teresa Oñate, para mostrar que Zubiri se inscribe en una recepción de Aristóteles sobre el concepto de sustancia que no corresponde adecuadamente al horizonte más griego de Aristóteles.



ZUBIRI'S INTERPRETATION ON ARISTOTLE

ABSTRACT: Xavier Zubiri (1898-1983) was an assiduous reader of Aristotle, especially of his first philosophy, and he was also a severe critic of the Stagirite. In this text, we make a critical assessment of the presuppositions at the base of Zubiri's approach to Aristotle, and we contrast his interpretation with Teresa Oñate metaphysics reading, to show that Zubiri reception of the Aristotelic concept of substance is not appropriately equivalent to the more Greek horizon of Aristotle.

PALABRAS CLAVE: Zubiri, Aristóteles, sustancia, metafísica.

KEY WORDS: Zubiri, Aristotle, substance, metaphysics.

RECEPCIÓN: 14 de noviembre de 2016.

APROBACIÓN: 9 de diciembre de 2016.

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA LECTURA DE ZUBIRI SOBRE ARISTÓTELES

El problema

Xavier Zubiri¹ fue un filósofo que volteó hacia la modernidad y hacia la escolástica en una época que ya no quiere saber nada ni de la modernidad ni, mucho menos, de la escolástica: una época que considera, montada sobre los hombros de Heidegger (¡oh, paradoja!), gran conocedor de la tradición griega, escolástica y moderna, política y filosóficamente incorrecto volver la mirada al pasado. Sin embargo, él está en las antípodas de los que creen que para seguir pensando hay que dar la espalda a la tradición y lanzarse alegremente sobre los terrenos de lo asistemático, de lo novedoso, de lo “actual”. Así, dialogó con Aristóteles, con la escolástica (Santo Tomás, Duns Escoto, Francisco Suárez), con Descartes, Kant y Hegel, con la fenomenología de Husserl y con el mismo Heidegger. En esta gigantomaquia, recordando a Platón² ofreció su propia palabra en lo que pudiera tener de “novedoso” y “actual” un diálogo tan antiguo.

¹Obras de Xavier Zubiri y siglas utilizadas. NHD: *Naturaleza, Historia, Dios*, 1994, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 10a. ed.; SE: *Sobre la esencia*, 1998, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 1a. reimpr.; EDR: *Estructura dinámica de la realidad*, 1989, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri; CLF: *Cinco lecciones de filosofía*, 1999, Madrid, Alianza Editorial, 7a. reimpr.; PFMO: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 1995, Madrid, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, 2a. ed.

²“Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes [γυγαντομαχία] a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad [οὐσία.]” (*Sofista* 246a). Platón, *Diálogos V. Parménides*,

Por ahora, toca el turno de escuchar la discusión con Aristóteles: ¿con qué prejuicios filosóficos se acercó Zubiri al Estagirita? ¿Cuáles son las ideas que dio como hechos inconcusos respecto de la filosofía primera de Aristóteles y sobre los cuales ya no se hizo, por lo tanto, ninguna cuestión, sino que emprendió, más bien, tanto una severa crítica como la exposición de sus propias ideas? ¿Será acaso que Zubiri tenía más interés en proponer sus ideas que en el estado (actual) de la cuestión aristotélica? Con lo anterior no se pretende eximirlo de lo que dijo respecto de Aristóteles. Sea del modo que fuere, son más que problemáticas algunas de las tesis que atribuyó al Estagirita; sin embargo, los reparos que Zubiri puso a Aristóteles son menores que los que ofrece a los filósofos modernos. Mientras que estos prefirieron al sujeto, a la conciencia, más que a *lo dado* a ella en tanto siendo *de suyo* lo que es, sepultando ya para siempre la realidad en el olvido, Aristóteles sí que va por la conciencia, pero la convierte en sustancia (οὐσία) y la sustancia acaba reducida a sujeto (υποκείμενον). Esto es, por lo menos, lo que Zubiri piensa.

Esta reflexión sobre el Aristóteles de Zubiri va a girar en torno a dos ejes: el primero es el prejuicio de que para Aristóteles la esencia de la sustancia está formalmente constituida por la especie en tanto que encasillamiento en uno o en otro género. El segundo eje es también un prejuicio recogido de la tradición escolástica y de cierta tradición moderna, según la cual la razón formal de la sustancialidad es la subjetualidad. En ambos casos tratamos de dar cuenta del modo como los prejuicios están contruidos, y en ambos, proponemos una reconstrucción que destrabe la filosofía primera del Estagirita de los registros escolásticos y modernos que operan su interpretación. Dice Aristóteles en la *Metafísica* (1028b32-35) que lo que sea que fuere la sustancia (esencia, universal, género o sujeto), debe tener dos características en grado sumo: ser capaz de existencia separada (τό χωριστόν) y ser algo determinado (τὸ τόδε τι) (*Meth.* 1029a28).

Teeteto, Sofista, Político, 1998, Madrid, Gredos, trad., introducción y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, p. 17.

Frente al primer prejuicio afirmaremos que, efectivamente, la esencia de la sustancia es la especie, el *eídos*, pero no en su carácter extensivo, sino en su carácter intensivo, eterno e ingenerado. Frente al segundo, diremos que la razón formal de la sustancia no es su carácter de sujeto: que si la sustancia es sujeto es solo porque, con anterioridad formal, existe separada y determinadamente. Esto nos lleva de nuevo a la esencia de la sustancia en tanto *eídos* ingenerado y eterno. Nuestra idea de fondo es que el horizonte filosófico (y teológico) de Zubiri es otro que el de Aristóteles: he ahí el origen radical de las diferencias.

Tres acercamientos a Aristóteles

Zubiri se entretuvo deliberadamente en Aristóteles por lo menos en tres momentos significativos. El primero fue en 1963, con una, la primera, de las cinco lecciones que dedicó a la idea que algunos grandes filósofos tuvieron acerca, precisamente, de lo que era la filosofía. Entonces aconsejó, “para orientación de los oyentes” (SE 8), la lectura de los dos primeros capítulos del libro A de la *Metafísica*. Unos años más tarde, en 1969-1970, en un curso sobre el problema filosófico fundamental con el que se enfrentaron algunos de los más grandes filósofos, dedicó la primera sesión a hablar de los griegos y de la filosofía primera de Aristóteles (PFMO 39).³ En estos dos cursos, Zubiri pretendió exponer sin criticar, como quien dice “natural y objetivamente”, el pensamiento de Aristóteles: en el primer caso, su idea de la filosofía, y en el segundo, el problema filosófico fundamental con el que se enfrentó. Estos dos textos son importantes porque nos permiten ver con cierta claridad

37

³ Manuel Mazón publicó un texto que se titula “Aristóteles en la metafísica de Xavier Zubiri” (en Juan Antonio Nicolás y Óscar Barroso [comps.], *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, 2004, Granada, Comares, pp. 305-321), que es más bien una exposición de algunas de las grandes líneas del pensamiento metafísico del filósofo español sobre la realidad y la inteligencia, indicando los apoyos que Zubiri tomó de las lecturas tradicionales de Aristóteles. No hay ahí una perspectiva propiamente crítica ni sobre esa lectura de Aristóteles, ni sobre las ideas de Zubiri ni, desde luego, sobre la recepción que este hace de aquel. Así, tenemos el camino llano para presentar inicialmente una lectura crítica a la recepción que Zubiri hizo de Aristóteles. Me parece que no hay mejor manera de honrar a los dos y de honrar la búsqueda de la verdad en la que estuvieron empeñados.

qué es lo que Zubiri *leía directamente* en Aristóteles. El otro texto, el tercero, es *Sobre la esencia*, de 1962. Aunque es anterior a los dos citados, lo he colocado hasta este momento porque en él afloran todas las preconcepciones sobre Aristóteles que en los dos textos anteriores, en ocasiones, estaban un poco, solo un poco, contenidas. Zubiri trató aquí precisamente de conceptualizar, o describir, lo que es la esencia; y la discusión con Aristóteles procedió a contrapelo de la exposición de su propio pensamiento. Zubiri aceptó completa la invitación de Husserl de ir a las cosas mismas.⁴ Y cuando Husserl se reorienta al yo trascendental, Zubiri seguía empeñado en que es posible ir a las cosas mismas; ni siquiera a su ser, como hizo Heidegger quien, por cierto, no logró captar el espíritu de Zubiri por mucho tiempo. Zubiri creía que por el camino que abrió Husserl era posible acceder a las cosas mismas, ¡y hasta su esencia! De esto trata la obra de 1962, como lo indica en su primera línea: “Esencia es el título de uno de los temas centrales de la metafísica” (SE 3).

⁴Es oportuno hacer una indicación sobre el método filosófico de Zubiri. Me parece que creía tener desde siempre, más o menos entre sombras, es verdad, posesión de esa metafísica tierra prometida que llamó realidad, calificada a lo largo de su andadura filosófica de varias maneras: lógica de la realidad, metafísica de la realidad, etc. El problema consistirá entonces, dado el ambiente cultural de reticencia a los fundamentos filosóficos tradicionales de la primera mitad del siglo XX, en hacer a esa realidad metodológica y filosóficamente viable. La fenomenología de Husserl (no la de Heidegger) fue mera propedéutica en esta justificación de una metafísica de la realidad: porque ella era “una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas” (NHD 13). Las tesis de licenciatura y doctorado que Zubiri presentó en Lovaina y Madrid, respectivamente, dan muestra de hasta qué punto se dedicó a estudiar la fenomenología de Husserl. Pero muestran también, de forma incipiente, las búsquedas por las que encaminó sus propios pasos. En lo que el mismo Zubiri llamó su etapa rigurosamente metafísica, una y otra vez indicaba que el método que seguía era estrictamente descriptivo, es decir, fenomenológico; ¡pero para hacer metafísica, una metafísica de la realidad y no solo una fenomenología de la conciencia intencional! Aquí habrá que interponer algunos reparos: ¿acaso su poderosa teoría metafísica de la realidad es una simple descripción fenomenológica de lo que son las cosas mismas, de los hechos que se hacen presentes sin más en la inteligencia sentiente? ¿Acaso no aparecen por aquí y por allá en la obra de Zubiri finas teorizaciones científicas, filosóficas y teológicas que distan de ser meras descripciones de lo dado o actualizado en la inteligencia sentiente? Me parece que hay, por decir lo menos, una diferencia entre lo que decía que hacía y lo que factualmente llevaba a cabo metodológicamente en esa etapa metafísica de su filosofía. El pensamiento y el método de Zubiri sería una más de las “herejías” a la ortodoxia husserliana.

Primer prejuicio: la esencia de la sustancia

Para tratar de responder a la pregunta por lo que sea la esencia, Aristóteles emprende dos vías, dice Zubiri: “la vía de la predicación (λόγος) y la vía de la naturaleza (φύσις)” (SE 82). Son dos vías “radicalmente distintas e independientes” (SE 82), por lo cual es “muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca” (SE 82). Responder a la pregunta por la esencia desde la vía del λόγος implica “averiguar cómo tiene que ser la cosa real para que de ella haya definición” (SE 76). La definición predica notas de la cosa y esas notas predicadas por la definición son de dos tipos. Algunas notas se prediccan de la cosa, del “sujeto, por lo que este es por sí mismo (καθ᾽αυτὸ)” (SE 76), mientras que otras notas se prediccan accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός) de la misma cosa o mismo sujeto. ¿Así que, según Aristóteles, la esencia desde la vía del λόγος es aquella definición que enuncia las notas καθ᾽αυτὸ del sujeto y las notas κατὰ συμβεβηκός? No, según Zubiri. “Solo enuncian la esencia de una cosa aquellas definiciones en las que el predicado no es una “propiedad” del sujeto, y en las que, por tanto, este no entra formalmente en el predicado mismo de la definición” (SE 76).

La esencia es expresada en una definición solo cuando “el predicado conviene al sujeto ‘por sí mismo’” (SE 76). Pero no todas las cosas son definibles de este modo, porque no todas las cosas tienen el carácter entitativo de sujetos. Solo los seres de la φύσις, no los de la τέχνη, son susceptibles de ser definidos esencialmente. Pero aquí —dice Zubiri—, Aristóteles emprende la otra vía de acceso a la esencia, la vía de la naturaleza, porque en sentido estricto solo los entes naturales, no los técnicos, están capacitados para ser sujetos. Sin embargo, no todos los entes sublunares, físicos, son del mismo modo: “Hay algunos que más que entes son entes de entes, afecciones de otros entes. Se prediccan, en efecto, de otros y no tienen entidad separada de estos, sino referida a ellos y por analogía con ellos: son los accidentes” (SE 77). De entre los entes físicos, estos, los accidentes, solo son entes por analogía respecto al otro tipo de entes naturales que son las sustancias.⁵ Los accidentes son

⁵ El tema de la analogía en general y de la analogía de los accidentes, en particular, respecto a la sustancia, es una de las lecturas tradicionales más que problemáticas en las que Zubiri

entes, pero no por sí mismos, sino en relación con un sujeto del que son propiedades. Ese sujeto es la οὐσία, la sustancia, el ente físico en sentido propio, porque es ente por sí mismo y no depende de ningún otro para serlo; y, además, los otros entes son tales por analogía con él. Este ente, la sustancia, “es el sujeto último de toda predicación: no se predica de ningún otro ni existe en otros” (SE 77). Solo las sustancias existen en sí mismas porque únicamente ellas son separadas (χωριστόν). Ahora puede entenderse que solo de las sustancias hay, en rigor, definición: “los accidentes son definibles tan solo analógicamente” (SE 78). Así que, por la vía del λόγος se ha determinado que de entre todas las cosas que hay, exclusivamente en el ámbito de la φύσις está lo definible, por lo tanto, lo esencial. Pero ya desde la vía de la φύσις se tiene que acotar entre lo que es ser en sentido propio y lo que es ser en sentido análogo, para determinar que lo definible y lo esencial está en el ámbito de lo que es ser en sentido propio. Provisionalmente, pues, hemos llegado a la οὐσία, sustancia, como la única que puede tener esencia. “Toda definición —dice Zubiri— es así λόγος οὐσία, el logos de una sustancia. Propositiones de forma definitoria puede haberlas de todo lo que se quiera, pero definición solo la hay de la sustancia. Solo la sustancia tiene, por tanto, esencia” (SE 78).

40

Una vez que hemos llegado a la sustancia como la única de entre todos los entes sublunares que tiene esencia, nos encontramos, también, con un problema nuevo: el de la relación entre la sustancia y su esencia: ¿qué es, entonces, la esencia como momento real de la sustancia? (SE 78). Porque todo parecería indicar que deben distinguirse; de otro modo,

cayó quizá inadvertidamente. Pero no solo él. Es que era la lectura tradicional-escolástica de Aristóteles. La metafísica, según esta lectura, “trata del ente en cuanto ente y de los atributos que le pertenecen como tal (*Metaphysica* p. 529). Todos los entes caen en el campo de estudio de la metafísica, la cual los estudia bajo la común y análoga noción de ente (*ibid.*, p. 535). Para guardar la unidad de esta ciencia, la inmensa diversidad de los objetos materiales sobre la que ella versa exige que todos ellos puedan ser reducidos a un denominador común: a saber, el concepto análogo de ente (*ibid.*, XI 3, pp. 2194-2197). La analogía del ente es una analogía de proporcionalidad y su sentido primero es la sustancia (*ibid.*, pp. 543-546)”. Jorge B. Carlos Bazán, “Las concepciones de la metafísica en la escolástica medieval”, en Jorge J. E. Gracia (comp.), *Concepciones de la metafísica*, 1998, Madrid, Trotta-CSIC, p. 82. El autor refiere en sus citas al texto latino y su enumeración de la versión trilingüe sobre la *Metafísica* de Aristóteles de Valentín García Yebra.

ni siquiera vendría al caso estarlos separando desde la vía del λόγος: “Ante todo —dice Zubiri—, la esencia no es idéntica a la sustancia, sino que es justamente algo ‘de’ la sustancia y, por tanto, puede predicarse de esta” (SE 78).

La sustancia se distingue de la esencia por la vía del λόγος; pero se distingue también por la vía de la φύσις. Zubiri insistirá hasta la saciedad en que la esencia es φύσις-mente distinta de la sustancia. La sustancia aristotélica, por ejemplo “Sócrates”, tiene unas notas accidentales que le sobrevienen en tanto que sustancia pero que no afectan a su esencia, mientras que hay otras notas que le sobrevienen a Sócrates no en tanto que sustancia sino en tanto que esencia. La pregunta que se plantea, entonces, es sobre lo que sea la esencia y sobre la función que la esencia tenga en las sustancias físicas. “Aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural” (SE 78). Hasta el momento podríamos asentir, en términos generales, a la exposición que Zubiri hace de Aristóteles.⁶ Los problemas se empiezan a complicar cuando profundizamos la relación de la esencia con la sustancia y “aquí es donde Aristóteles tiene que recurrir a la estructura de la sustancia natural” (SE 78), insiste Zubiri. La sustancia sublunar, física natural, no es una cosa simple, ἀπλῶς, sino τό σύνολον, un compuesto de ὕλη καὶ μορφή, en el que la segunda, la forma, determina a la materia. Pero Zubiri advierte:

A primera vista pudiera pensarse que la esencia es la forma sustancial, es decir, aquello que conforma a la materia indeterminada para hacer de ella una determinada sustancia, de suerte que la esencia se distinguiría de la cosa tan solo como la parte formal de la sustancia se distingue del todo, del compuesto hilemórfico completo (τό σύνολον) en que dicha sustancia consiste. [SE 78-79]

Descartemos algunas posibilidades. La esencia no puede ser la materia porque está precisamente necesitada de una determinación que

⁶Habría que interponer, sin embargo, algunos reparos a la analogía de los entes, a las vías lógica y física de acceso a la sustancia como irreconciliables y a la preeminencia del carácter *subjetual* de la sustancia en Aristóteles.

le da la forma, lo que podría inducir a pensar, insisto, que la esencia sería esta última. Pero Aristóteles no va por este camino y Zubiri lo advierte perfectamente.

La diferencia entre sustancia y esencia no está dentro de los principios sustanciales en cuanto tales, sino en otro punto, para descubrir el cual basta con observar la generación natural de las sustancias. Cuando Sócrates engendra un hijo, este hijo por muy distinto que sea individualmente de su padre, será siempre, al igual que este, un ser “humano”. Este carácter de “humano” es, pues, un carácter “específico”. [SE 79]

De modo que la esencia, en el caso del hijo que Sócrates ha engendrado, no está ni en la materia ni en la forma del $\sigma\acute{o}\nu\omicron\lambda\omicron\nu$ que esta sustancia, el hijo, es. Su esencia está en que es de la misma especie de la que es el padre, es decir, Sócrates. En este caso, pues, de la “especie” humana. La esencia está, en definitiva, en la pertenencia de un individuo a determinada especie.⁷ Por el camino de la esencia como especie en este sentido, dice Zubiri que tal especie “no es algo ‘lógico’ sino real y ‘físico’, puesto que real y físicamente los padres engendran un hijo de los ‘mismos caracteres’ que ellos” (SE 79). No duda en decir que “este momento real de mismidad específica es justo la esencia del hombre” (SE 79) para Aristóteles. Aunque advierte también que esta interpretación de la esencia no es la única posible “porque en este punto, como en tantos otros, las frases de Aristóteles no son fáciles de compaginar” (SE 79). Pero también dice que sea una u otra interpretación, “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma. Y en última instancia esto es lo único que aquí nos importa” (SE 79). Advirtamos, de paso, que Zubiri no es el único lector de Aristóteles que hizo toda suerte de malabares para “compaginar” frases del Estagirita aparente-

42

⁷ En su momento veremos que aunque es verdad que para Aristóteles la esencia no está ni en la forma ni mucho menos en la materia, con esa afirmación según la cual la esencia tiene que ver con la pertenencia a una determinada especie, Zubiri se colocaba en las antípodas del aristotelismo de algunos intérpretes del siglo XXI. Véase Teresa Oñate y Zubía, *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de filosofía primera*, 2001, Madrid, Dykinson, pp. 143-285; Vasilis Politis, *Aristotle and metaphysics*, 2004, Nueva York, Routledge.

mente contradictorias.⁸ Tampoco ha sido el único que, asumiendo que la “contradicción” de las frases es irresoluble, ha decidido anticipadamente la solución a su problema, en este caso, que “la esencia no está sino en el momento de especificidad de la forma” (SE 80). Siguiendo con nuestro problema, Zubiri concluye: “La esencia como momento real de la sustancia es, pues, su físico momento de especificidad. Y todos los caracteres inespecíficos —sean accidentes o momentos individuantes— son, para Aristóteles, inesenciales” (SE 80).

La esencia es lo que hace que una cosa sea una sustancia u otra, porque la esencia dice en relación con aquellas notas, con aquellos caracteres que “especifican” las cosas. En el más estricto de los sentidos, solo estos “caracteres” específicos son esenciales, solo ellos hacen a la sustancia ser lo que físicamente es y solo ellos deben entrar en la definición. Por eso —concluye Zubiri— “aquí convergen el concepto de esencia como correlato real de la definición con el concepto de esencia como momento real de la sustancia” (SE 80). Esta convergencia

⁸ En un orden de ideas diferente pero en un asunto que atañe, como el que estamos tratando, al “núcleo de la cuestión aristotélica” entre los especialistas, como es el caso de la naturaleza y objeto de la filosofía primera en Aristóteles, Giovanni Reale, en su *Introducción a Aristóteles* (1992, Barcelona, Herder), trata de conciliar los diversos *lógoi* de la *Metafísica* del Estagirita para justificar que aquel llamara a la filosofía primera teología: “debemos señalar de manera puntual el valor exacto que Aristóteles asignó a la ciencia que llamó ‘filosofía primera’ y los autores posteriores ‘metafísica’. Las definiciones que el filósofo aplicó a la misma son cuatro: *a*) la metafísica averigua las causas y los principios primeros o supremos (véase *Metaph. A*, a, B), *b*) la metafísica analiza el ser en cuanto ser (véase *Metaph. G*, E 2-4, K), *c*) la metafísica examina la sustancia (véase *Metaph. Z*, H, J), *d*) la metafísica investiga a Dios y la sustancia suprasensible (véase *Metaph. E* 1, L). Las cuatro definiciones aristotélicas de ‘metafísica’ guardan una perfecta armonía entre sí: la una conduce estructuralmente a la otra y cada una de ellas a todas las demás, de forma orgánica y unitaria [...] El que investiga las causas y los primeros principios, debe encontrarse necesariamente con Dios; Dios es efectivamente la causa y el principio primero por excelencia. Pero, partiendo asimismo de las otras definiciones se llega a idénticas conclusiones; preguntarse qué es el ser equivale a preguntarse si existe tan solo el ser sensible o también un ser suprasensible (ser teológico). También el problema ‘qué es la sustancia’ supone el problema ‘qué tipos de sustancias existen’, si solo las sensibles o también las suprasensibles y, por tanto, implica el problema teológico. Sobre esta base se comprende perfectamente que Aristóteles haya empleado sencillamente el término ‘teología’ para indicar la metafísica, ya que las otras tres definiciones conducen estructuralmente a la dimensión teológica. La búsqueda de Dios no es solo un momento de la averiguación metafísica, sino su momento esencial y definitorio” (pp. 43-44). Adelantando ideas, diré que el horizonte “teológico” de Giovanni Reale no es el horizonte teológico de Aristóteles. En uno u otro, lo que se diga y sus consecuencias serán totalmente diferentes.

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

de la vía del *λόγος* y de la vía de la *φύσις* parece encontrarla precisamente en el vocablo *species*, especie, que los latinos usaron para traducir el vocablo griego *εἶδος* que tiene en Aristóteles dos sentidos, a decir de Zubiri. En primer lugar,

eidos designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que “se ve” (precisamente por esto se llama “eidos”) la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de esta realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica “que manifiesta” el modo de ser de la cosa. [SE 80]

Eidos designa, pues, la clase a la que una cosa pertenece en virtud de aquellos caracteres que especifican la esencia de su sustancia. En segundo lugar, el *eidos* puede ser, no los caracteres en los que se ve una determinada clase, sino el término de un *λόγος* predicativo que compara a un *eidos* con otro.

Descubro entonces que tienen algunos caracteres más o menos vagos que se les pueden atribuir por igual a todos ellos, y que denuncian su prosapia, su descendencia común, su tronco único, su *γένος*, a base del cual puede trazarse justamente algo así como una genealogía, no ciertamente física, pero sí según el *logos*, por sus afinidades más “generales”. [SE 80-81]

44

Así que por la vía del *λόγος* llegamos a la determinación de la especie en tanto que perteneciente a un género o a otro, mientras que por la vía de la *φύσις* llegamos a los caracteres que hacen que una cosa sea lo que es físicamente. En el primer caso, tenemos al *eidos* como aquello que en la cosa es correlato real de la definición. En el segundo, al *eidos* en tanto que esencia “como momento real y físico de la cosa” (SE 81). En conclusión, sea por el lado del *λόγος* o por el lado de la *φύσις*, lo que tenemos es que la esencia de la sustancia es su especie: “la esencia es lo específico sea como momento físico, sea como unidad definida” (SE 82).

Hasta aquí hemos visto a Zubiri exponer lo que Aristóteles dice sobre la esencia. Viene la crítica al Estagirita. Veamos solo sus inicios.

El concepto aristotélico de esencia “adolece, cuando menos, de una turbia ambivalencia” (SE 82):

Y es que, como en casi todos los problemas de su filosofía primera, Aristóteles afronta la cuestión por dos vías: la vía de la predicación (λόγος) y la vía de la naturaleza (φύσις) [...] Y como son radicalmente distintas e independientes, resulta que es muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca. En nuestro problema hay, en el fondo, un claro predominio del λόγος sobre la φύσις, de la predicación sobre la naturaleza [...] Porque si bien es verdad que [Aristóteles] quiere determinar lo que es la esencia de algo por la vía de la φύσις, sin embargo, en cuanto intenta aprehender positivamente lo que es la esencia de una cosa natural, lo que hace es, sencillamente, volcar sobre la cosa natural en cuanto “natural” aquellos caracteres que solo le convienen en cuanto λεγόμενον, esto es, como término de predicación, como objeto de λόγος. Lo cual enturbia el concepto de esencia. [SE 82-83]

Lo que hay que preguntarse hasta aquí es si eso que expone Zubiri es lo que Aristóteles dice, o si es lo que una tradición filosófica ha pensado que dice.⁹ ¿Es verdad que la vía del λόγος y la vía de la φύσις son radicalmente distintas e independientes al grado de que es “muy difícil que conduzcan a un concepto unitario de aquello que se busca”? ¿Es verdad que hay un predominio del λόγος sobre la φύσις en Aristóteles, al grado de que la segunda queda recubierta y hasta anulada por el primero? Esta tesis es sumamente problemática, como trataré de mostrar en lo que sigue. Pero es más problemático el asunto de la especie como clase de la cosa o como término de un λόγος predicativo. ¿Es en eso en lo que está pensando Aristóteles con el *eidos*, más allá de las etimologías? ¿El *eidos* tiene que ver solo con los caracteres específicos de

45

⁹Zubiri no negó los orígenes escolásticos y neoescolásticos de su formación filosófica y tampoco renegó de ellos. Ignacio Ellacuría comenta que, según el propio Zubiri le dijo, “le hace gracia la posición de los tomistas —de los dominicos españoles— que implantan una especie de *terror intellectuallis* siempre que uno se desvía de Santo Tomás: parece gustarle más Suárez y desde luego confiesa que su libro [*Sobre la esencia*] está más próximo al suarismo que al tomismo”. Ignacio Ellacuría, “Entrevista con Zubiri” en Nicolás y Barroso (comps.), *op. cit.*, p. 15. Sobre el desarrollo de la vida intelectual de Zubiri, puede consultarse el excelente trabajo de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 2006, Madrid, Taurus.

la sustancia de una cosa que la hacen pertenecer, por eso, a un determinado género y no a otro? ¿La relación del *eídos*, en tanto que esencia, tiene que ver únicamente con la determinación de la comprensión y la extensión de la idea de una cosa? ¿Es que para Aristóteles, en la relación física de la esencia-*eídos* con la sustancia, lo único que la primera hace por la segunda es definirla lógicamente y encasillarla físicamente en un género o en otro? ¿Es que, acaso, este es el problema científico-filosófico de Aristóteles?¹⁰ Pero hay una pregunta que, en cierto modo, comprende a todas las enunciadas: ¿es que el horizonte aristotélico de la movilidad del orden de la naturaleza es el mismo que el horizonte creacionista nihilista de Zubiri? ¿No será acaso que la investigación y los conceptos fraguados en un horizonte no son tan fácilmente trasladables a otro? Probablemente aquí inicien las dificultades.

Para contrastar la lectura aristotélica de Zubiri voy a echar mano del estudio que hace Teresa Oñate y Zubía de la *Metafísica* de Aristóteles en su extraordinario trabajo titulado *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*.¹¹ Coloca a Zubiri entre los autores que en su lectura de Aristóteles hacen, precisamente, de la vía del *lóγος* y de la vía de la *φύσις* dos accesos radicalmente distintos, independientes, irreconciliables y, en el fondo, aporéticos.¹² Y muestra lo problemático de una lectura aristotélica de este tipo.

Si se entiende el *eídos* universal *pensado* aristotélico como un universal *extenso* se habrá de desembocar *a fortiori* en que la perspectiva ontológica y la gnoseológica no coinciden ni se acordan cabalmente entre sí; en

¹⁰ Hay otras preguntas que también esperan alguna respuesta: ¿es que para Aristóteles el ente es análogo? Este problema va mucho más allá de un ajuste terminológico. En el fondo lo que está en juego es el asunto del estatuto ontológico-metafísico de las cosas, más allá de lo que diga la autoridad de Aristóteles o la de Zubiri.

¹¹ Se puede consultar una postura diferente sobre el asunto en Alejandro G. Vigo, *Estudios aristotélicos*, 2006, Pamplona, EUNSA, pp. 23-86.

¹² Entre estos estudiosos cuenta a E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1921, Leipzig, Reiland, 4a. ed., vol. II); a S. Mansion (“The ontological composition of sensible substances” en *Articles on Aristotle*, 1979, Londres, vol. 3: *Zubiri Metaphysics*, pp. 80-87), y, desde luego, a Pierre Aubenque (*El problema del ser en Aristóteles*, 1981, Madrid, Taurus, trad. de Vidal Peña, especialmente el capítulo segundo, “Ser y lenguaje”, pp. 93-241). Cfr. Teresa Oñate, *Para leer...*, pp. 100-102.

que la teoría del ser y la del conocer divergen en cuanto a su objeto propio, separándose en dos direcciones sin encuentro, pues el objeto ontológico habría de ser lo real: las sustancias individuales, mientras el objeto epistemológico sería lo universal, que no existe salvo en el pensamiento, y no es, no corresponde exactamente a la realidad.¹³

Vayamos por partes y digamos, en primer lugar, una palabra sobre los horizontes diversos de Aristóteles y de Zubiri. Lo que mueve la admiración-asombro (θαυμάσσαντες) de los griegos, según el decir de Aristóteles (*Meth.* 982b 14), es que la κίνησις de la φύσις tenga el carácter de κόσμος. Ante tal acontecimiento, tal fenómeno, la pregunta será: ¿qué es lo que es? (τί τὸ ὄν;). Aristóteles, una vez que ha dado cuenta de aquella primera historia etiológica de las cosas en el libro A de la *Metafísica*, y cuando está inmerso en lo más arduo de su trabajo intelectual (libros ZHΘ), lo consigna del siguiente modo: “Con que la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es ‘lo que es’ (καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν...) (*Meth.* 1028b 1-5)”¹⁴

Así que lo que tanto antiguamente (τὸ πάλαι) como ahora (νῦν) y siempre (ἀεὶ) se ha buscado, se está indagando (ζητούμενον); y que siempre ha sido objeto de duda, siempre resulta aporético (ἀεὶ ἀπορούμενον), es ¿qué es “lo que es”? (τί τὸ ὄν;).¹⁵ En este punto, Aristóteles se conecta con la tradición que recibe al decir que ese τὸ ὄν

¹³Teresa Oñate, *Para leer...*, p. 165. “Sin embargo —dice la misma Teresa Oñate y Zubía— hoy somos ya muchos los que recusamos una tal visión de nuestra tradición. No es el menor mérito del meditar heideggeriano el haber denunciado la brutalidad de esta estructura reductiva, profundizando en sus presupuestos incuestionados: entre ellos hay uno tan fundamental que condiciona todo pensamiento y toda praxis del hombre porque está en su misma raíz: la escisión ser/pensar. Heidegger se preguntaba en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, dedicado al problema de la verdad: “¿no estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida, en la separación ontológicamente no aclarada, de lo ‘real’ y lo ‘ideal’?” (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 1977, México, FCE, trad. de José Gaos). *Ibid.*, p. 102.

¹⁴Usaré siempre el texto en español de la versión de Tomás Calvo de la *Metafísica*, 1994, Madrid, Gredos. Conservaré siempre entre paréntesis el texto griego de la edición trilingüe de Valentín García Yebra, 1970, Madrid, Gredos.

¹⁵“¿Qué es el ente?”, según la traducción de V. García Yebra.

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

que se ha buscado desde antiguo y que ha sido nudo de tantos problemas (ἀπορία) es lo que él llama οὐσία:

τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία. —¿qué es lo que es? (¿qué es el ente?) equivale a [viene a identificarse con] ¿qué es la sustancia? (¿qué es la entidad?) (*Meth.* 1028b 1-5).¹⁶

La pregunta de Aristóteles, y de quienes lo precedieron, no pregunta por el por qué del τὸ ὄν ni de la οὐσία. Esa pregunta no aparece en un horizonte cuya línea recorta como un hecho inconcuso la eternidad del τὸ ὄν, sea este buscado en el ámbito de lo hilético, como entre los físicos, o de lo eidético, caso del ápeiron de Anaximandro, los números de Pitágoras, las ideas de Platón y las ousías del propio Aristóteles. Para los griegos, digámoslo por lo pronto imprecisamente, el asunto consiste en “categorizar” el τὸ ὄν, en hacerse cuestión del τί (qué) respecto del τὸ ὄν (lo que es-el ente). Y *lo que es*, dice Aristóteles, es οὐσία.

El horizonte de Zubiri es muy otro. Es en el que con temor y temblor se pregunta: ¿por qué es el ser y no más bien la nada? Es el horizonte donde asombra lo que es; pero es también el horizonte donde el amor y el horror (*amore et horrore*) hacen estremecer ante esa posibilidad que tuvo, y que tiene, *lo que es* de no ser y de no ser ya más. Oigamos a San Agustín:

¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza.¹⁷

¹⁶En esta misma línea, V. Politis comenta lo siguiente: “the basic question of metaphysics is the question, “What is being?” But this question, as he emphasises here, is far from his own invention. On the contrary, it is as old as the trees, never ceasing to be ‘that which is sought after’ (to zetoumenon) and ‘a source of puzzlement’ (to aporoumenon, i.e. something that puzzles us and that we puzzle about)”. V. Politis, *op. cit.*, pp. 188-189.

¹⁷San Agustín, *Las confesiones*, 1998, Madrid, BAC, 9a. ed., edición de Ángel Custodio Vega, VII, 10, 16.

Bien podría argumentar el conocedor del pensamiento de Zubiri que se trata de un filósofo metodológicamente muy riguroso y que podría, por tanto, hacer epojé de ciertos juicios y preconcepciones que liberarían su razón de la relatividad de las circunstancias que la condicionan. Ahora bien, ya Gadamer mostró, sobre los pasos de Heidegger, que se puede hacer tal ejercicio de poner entre paréntesis algunas de esas preconcepciones, pero que hacerlo con todas es un imposible.¹⁸ A menos que a Zubiri, o a cualquiera otro, le fuera dado saltar de su propia sombra,¹⁹ solo que entonces tampoco nos sería ya filosóficamente pertinente.

Es en este horizonte de la nihilidad-creación en el que Zubiri postula una metafísica intramundana:

Puedo proponerme ante todo descubrir la estructura y la condición metafísica de la realidad del mundo en cuanto tal. Es una metafísica de la realidad mundanal en cuanto tal [...] Solo después se podrá ascender a la causa primera del mundo, y se “ultimaré” en el sentido más riguroso del vocablo, esto es, se radicalizará últimamente, por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado. [SE 201]

En este párrafo encontramos las grandes líneas que dibujan el horizonte que recorta la andadura filosófica de Zubiri. En primer lugar, la metafísica intramundana de Zubiri quiere ocuparse del mundo en cuanto tal, no del mundo en cuanto creado. “Queda en pie una investigación transmundana; pero esta caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana” (SE 210).²⁰ En segundo lugar, del mundo

¹⁸ “Una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas [...] Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma que el detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limite a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones.” Gadamer, *Verdad y método II*, 2000, Salamanca, Ediciones Sígueme, trad. de Manuel Olasagasti, pp. 66-67.

¹⁹ Habermas dice que “nuestra capacidad de conocimiento no puede analizarse ya —a diferencia de lo que había hecho el mentalismo— con independencia de nuestra capacidad lingüística y nuestra capacidad para la acción, puesto que como sujetos cognoscentes nos encontramos siempre ya en el horizonte de nuestras prácticas cotidianas en el mundo de la vida”. Habermas, *Verdad y justificación*, 2002, Madrid, Trotta.

²⁰ Esta investigación metafísica transmundana es el *τέλος* de la filosofía primera de Zubiri y, como tal, está siempre latente en su metafísica intramundana. Habrá que revisar algunas de las páginas de su obra teológica, por ejemplo de *El hombre y Dios*, *El problema teológico del hombre*:

“en cuanto tal” se propone “ante todo” descubrir su estructura, poner al descubierto el modo como se construye lo mundano (en su sentido más lato y no en el sentido que mundo tiene en tanto que respectividad en su propia teoría). En tercer lugar, y también “ante todo”, se trata de descubrir-desvelar “la condición metafísica de las realidades” en tanto que estrictamente intramundanas. “Condición metafísica” es un concepto rigurosamente metafísico para Zubiri, como lo son, en general, los que suele utilizar. No se trata, desde luego, de la condicionalidad de una proposición. En un principio se trata, sí, de lo que “acondiciona” a “algo que ya es real” (SE 198).

La condición metafísica no solo “acondiciona” lo que ya es real, sino que es un carácter intrínseco de la cosa porque “le afecta en su índole misma” (SE 198).²¹ Lo estrictamente metafísico de esta condición está en la respectividad a la fundamentalidad de lo real en tanto que real. La cosa real, por ser real, tiene intrínsecamente la condición metafísica de la respectividad. Esta respectividad de lo real en tanto que real, condición metafísica de lo real, es lo que Zubiri llama “mundo”, “uno de los temas más graves de toda la metafísica” (SE 199). Tenemos, pues, que la metafísica intramundana debe descubrir la condición metafísica de las realidades mundanas. Pero, en cuarto lugar, si, y solo si, se logran los tres pasos anteriores, y, por tanto, con absoluto carácter metodológico posterior, “se podrá ascender a la causa primera del mundo” (SE 201). Será el quinto momento: “ultimar”, radicalizar últimamente, “por intrínseca y rigurosa necesidad, la estructura metafísica de lo real en tanto que creado” (SE 201), ya no solo en tanto que tal.

Cristianismo o El problema filosófico de la historia de las religiones, para corroborar hasta qué punto su mayor preocupación respecto de la “investigación transmundana” es que no cayera en el vacío sino que “se apoyara en una filosofía primera intramundana” (SE 210), como la que lleva a cabo en torno a la realidad y a la inteligencia sentiente.

²¹“La actitud o el carácter en virtud del cual la realidad se presta a ser inexorablemente cosa-sentido, a tener sentido para la vida es lo que llamo *condición*. De ella pende la cosa sentido. Condición —repito— es la aptitud o la capacidad que las cosas en su nuda realidad tienen de funcionar como cosas-sentido dentro de la vida humana. Una misma realidad, como nuda realidad, puede dar lugar a distintas cosas-sentido o, muy al contrario, no dar lugar directamente a la cosa-sentido que uno quisiera tener. Las cosas en su respectividad a la vida de una esencia abierta son cosas *en condición*” (SR 224).

En conclusión, la metafísica rigurosamente intramundana habrá de ir a parar “por intrínseca y rigurosa necesidad” en una metafísica transmundana.²² También la *πρῶτη φιλοσοφία* de Aristóteles que hace de la οὐσία el núcleo de sus investigaciones irá de las οὐσίαι sensibles a las inmóviles (*Meth.* 1069a 30-35) y hasta el θεός (*Meth.* 1072b 20-30; 1074b 30-1075a 4).

Pero horizontes distintos generan problemas distintos y ofrecen soluciones distintas. Zubiri sabe perfectamente cuál es el horizonte de Aristóteles, como lo indica expresamente en varios pasajes.²³ ¿Quizá sea la diferencia de horizontes el motivo radical de que, según el decir de Zubiri a lo largo y ancho de su obra, Aristóteles, si bien no equivocó el camino de sus investigaciones, no fue, siquiera una vez, suficientemente radical? Porque conceptos aristotélicos como οὐσία, υποκείμενον, κατηγορία, φύσις, λόγος, etc., son siempre insuficientes para Zubiri. Aquí estamos ya en los linderos de otro tipo de problemas, que aunque parecieran alejarse de los relativos al horizonte, en realidad siempre lo incluyen. Por eso es momento de ocuparnos de otras de las preguntas que nos planteábamos a propósito de la peculiar lectura e interpretación que Zubiri hace de la filosofía primera de Aristóteles. Cuando Aristóteles pregunta por la esencia, le hemos oído decir a Zubiri, ataca el problema por la vía del λόγος y por la vía de la φύσις. Por la vía del λόγος accede a la esencia en tanto que aquello que es definible extensivamente en géneros y especies. La especie-eídos, que es la esencia de lo que es, es lo susceptible de ser definido. Esa especie-eídos en tanto que definida nos ha puesto ya en la otra vía, la de la φύσις, en tanto que la especie es el momento físico de algo por el cual lo que es pertenece a un género o a otro. Estas vías de acceso son irreconciliables “y radi-

²²En *Sobre la realidad*, Zubiri tiene estas elocuentes palabras: “porque en su función transcendental la realidad nos es presente *a partir* de la inteligencia sentiente, es decir, en tanto en cuanto a la inteligencia sentiente se le presenta la realidad en un *hacia*, el hombre está dirigido no solamente *hacia* los demás objetos sino *allende* el mundo, y puede preguntarse por lo que puede ser Dios como realidad esencial. La función transcendental, que tiene que empezar por ser intramundana, y que tan solo será adecuadamente conocida en su función intramundana, sin embargo, abre, en principio por lo menos, el área de esta pregunta, a la cual teólogos y religiones tendrán que dar respuesta” (SR 97-98).

²³*Cfr.*: SE 199-200; PFMO 34-35; 64-65.

calmente distintas e independientes” (SE 82) porque ya en su originación son diversas: una es lógica y otra es física; y así no habrá de llegarse ni siquiera a “un concepto unitario de aquello que se busca” (SE 82). El dar razón de la unidad de la esencia se convierte en el final de un camino-vía que es lógico en un caso y físico en otro. Pero a la οὐσία y a la esencia en tanto ese carácter suyo más propio que es la extensión según el cual ella determina un género o es determinada por un λόγος, no se tiene acceso intuitivo-inmediato. En cierto sentido, el acceso a la οὐσία-εἶδος-esencia es siempre posterior porque hay que recorrer una o la otra vía, a sabiendas del fracaso. Esto tiene ya sus complicaciones. Pero el asunto se vuelve más difícil cuando Zubiri dice que Aristóteles, consciente de las insuficiencias que conlleva la vía del λόγος para acceder a la οὐσία-εἶδος-esencia, trata de suplirlas intentando el camino de la φύσις (SE 83). De modo que la vía del λόγος termina engullendo a la vía de la φύσις. Tenemos, entonces, no solo dos vías distintas, independientes e irreconciliables ontológicamente *a radice*, sino que tenemos la esencia reducida a un concepto-λόγος mental que acota lo entitativo-eidético por el lado del νόμος de la extensión. Se pueden revisar los centenares de páginas en los que Zubiri habla de la esencia en Aristóteles y se encontrará siempre que para él, el Estagirita hizo de la esencia lo especiable-quiddificable de la *sustancia*.

52

Segundo prejuicio: la οὐσία como υποκείμενον

Nos sale al paso el otro concepto aristotélico al que Zubiri opondrá la batería de sus grandes objeciones. Detengámonos en él y habremos de ir a parar, de nuevo, a la esencia. En aquel texto de la *Metafísica* (1028b 1-5) que ya tuvimos oportunidad de mencionar, Aristóteles dice que lo que desde antiguo, y ahora y siempre, se ha buscado, refiriéndose tanto a los físicos como al mismo Platón, es τί τὸ ὄν; ¿qué es “lo que es”? Pero, añade Aristóteles a renglón seguido, esa pregunta sobre qué es lo que es “viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad-οὐσία?”

Así que $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\acute{o}\nu$; es igual a $\tau\acute{\iota} \eta \nu\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$; Aquí damos con una de las muchas aportaciones de Aristóteles y también con uno de los muchos problemas que heredó a la posteridad. ¿Y qué es la $\nu\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$? Zubiri dice, y dirá siempre, que la $\nu\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$ (entidad, sustancia) fue entendida *en todo momento* por Aristóteles como $\nu\acute{\rho}\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, como un sujeto al cual se le adhieren $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\epsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ (accidentes-características):

Lo propio de la sustancia, su razón formal y su prerrogativa metafísica consistirían, para Aristóteles, en su irreductible subjetualidad. Aristóteles llega a esta concepción por la doble vía de la predicación y de la naturaleza: la sustancia es el sujeto último de predicación, y los accidentes no son sino afecciones de la sustancia. Ciertamente nos dice que la sustancia es la única realidad “separable”. Pero la separabilidad es, para Aristóteles, una mera consecuencia de la subjetualidad: por ser sujeto último y por ser sujeto determinado por un $\tau\acute{\iota}$, es por lo que la sustancia está separada. [SE 85]

De modo que $\nu\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$ (sustancia) es igual a $\nu\acute{\rho}\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (sujeto) para Aristóteles. Y aún más: porque la sustancia no solo es igual a sujeto, sino que, formalmente, no es más que sujeto. ¿Así que la pregunta $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o} \delta\acute{o}\nu$; $\tau\acute{\iota}\varsigma \eta \nu\acute{o}\sigma\acute{\iota}\alpha$; ha devenido últimamente en Aristóteles en $\tau\acute{\iota} \tau\acute{o}\nu \nu\acute{\rho}\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$? Es lo que Zubiri machaconamente sostiene respecto del Estagirita: hay una realidad que permanece, impasible e inalterada, por debajo de los movimientos y del cambio, caso del sujeto, al tiempo que hay unos accidentes, unos entes de entes, que advienen al sujeto. Las sustancias tienen unas propiedades a las que subyacen y de las que son, propiamente, sujetos. La estructura de todo lo que es, de las cosas reales, es para Aristóteles una estructura subjetual.

Sin embargo, Zubiri no piensa que las cosas sean así. No cree que la realidad de lo real tenga primordial y radicalmente carácter subjetual. Esto no significa que lo real no pueda tener en algún grado el carácter de sujeto. De hecho lo tiene. Pero no *a radice*. Porque formalmente la realidad es sustantiva, no subjetual.

A tenor de mera indicación es necesario retrotraerse a la afirmación de la filosofía primera de Zubiri según la cual lo que debe decirse de las cosas, primordialmente, es su carácter de realidad y no su carácter

de ser: la cosa, contra todo lo que diga la escolástica, ya real, entonces *es*. Pero no al revés. El *esse reale* es un imposible en sus propios términos. Lo que hay es *realitas in essendo*, realidad siendo. ¿Y qué es realidad? “todo y solo aquello —responde Zubiri— que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee” (SE 104). Actuar sobre sí mismo o sobre las demás cosas lo pueden hacer las notas solo si conforman un sistema. Lo real está conformado, pues, como sistema de notas y es así que actúa sobre sí mismo o sobre las demás cosas. Son tres los puntos que hay que destacar: en primer lugar, que es la acción la que permite dar con lo real; en segundo lugar, que lo real se muestra como constituido por varias notas; y, en tercer lugar, que dichas notas conforman un sistema. Esas notas no son los accidentes o las propiedades de un sujeto, como sucede en el caso de la sustancia. Las notas son “todos los momentos que posee [la cosa], incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse ‘parte’ de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las ‘facultades’ de su psiquismo, etc.” (SE 104).

Nota es, pues, todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella “‘en propiedad’, como algo ‘suyo’” (SE 104). Las notas que constituyen una cosa real hacen de ella un sistema: “este carácter constitucional es justo lo que llamamos ‘sustantividad’” (SE 146). Mientras Aristóteles afirmaría que *lo que es* es οὐσία y que esta es υποκείμενον, sujeto, de unos accidentes, Zubiri afirma que el carácter primario de las cosas es su realidad, y que la razón formal de lo real es tener suficiencia de notas en el orden de la constitución de una sustantividad. La realidad es, pues, sustantiva, no subjetual.

Οὐσία: τὸ χωριστόν καὶ τὸ τόδε τι

Según Zubiri, la sustancia es para Aristóteles formalmente sujeto. Ahora llega el momento de preguntarnos si esto es así. Porque no vaya a ser que no sea esto lo único que el Estagirita diga sobre la οὐσία, ni siquiera lo que diga primariamente. Efectivamente, en las *Categorías* dice que la

οὐσία, “más primariamente y en más alto grado, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto” (2a 1-2). A tal grado tiene la οὐσία carácter subjetual, que “de no existir las entidades [οὐσία] primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás” (*Categorías* 2b 5-9). Más claro ni el agua: la οὐσία es, primariamente y en más alto grado, υποκείμενον. Zubiri tiene toda la razón: Aristóteles afirma categóricamente el carácter subjetual de la οὐσία. Sin embargo, las *Categorías* no son la única fuente para conocer las investigaciones de Aristóteles sobre la sustancia.²⁴ Por eso Zubiri se equivoca rotundamente cuando dice que la οὐσία tiene solo ese carácter y que lo tiene *a radice*. La pregunta por lo que sea la οὐσία (entidad) en la *Metafísica* surge en un orden diferente del σύνολον (compuesto) de οὐσία καὶ συμβεβηκός de las *Categorías*. En la *Metafísica* se trata de dar en una investigación de filosofía primera con las causas (αἰτίαι) y los principios (ἀρχαί) de *lo que es* en tanto *que es*, es decir, de la οὐσία en tanto que οὐσία y no de la οὐσία en tanto que σύνολον. Aunque habrá que advertir que esta οὐσία-υποκείμενον del σύνολον pertenece al ámbito de la οὐσία-εἶδος en tanto que οὐσία, y por lo tanto de modo

²⁴ Teresa Oñate sostiene que Aristóteles entendió la sustancia siempre del mismo modo. En las *Categorías*, puesto que trata de las sustancias compuestas, de las sustancias naturales, sublunares, la sustancia aparece como sujeto de accidentes. Y no podía ser de otro modo, puesto que se trata de un estudio de la sustancia en tanto *esencia pensada* (lo universal) y de la sustancia en tanto *existencia concreta* (lo particular). En uno y en otro caso se trata de la sustancia en tanto especie de este o de aquel género. La *Metafísica*, en cambio, en tanto *logos* sobre los primeros principios y las primeras causas, tratará la sustancia en tanto *eidós* intensivo, eterno e ingenerado (Teresa Oñate y Zubía, *op. cit.*, p. 200). Teresa Oñate da cuenta de cómo y por qué la visión unilateral de las *Categorías* sobre la sustancia se impuso en la tradición y condicionó, desde el punto de vista del sujeto, la lectura la *Metafísica* (*ibid.*, pp. 187-219). “El carácter instrumental del *Organon*, puesto cómodamente entre paréntesis su sentido, significado y problemática ontológica, a favor de *la sola utilidad lógica* de sus conceptos, permite la recepción y asimilación de Aristóteles dentro de la metafísica neoplatónica occidental, constitutivamente monista, tanto como posibilita su entrada en otros dos mundos religiosos también monoteístas: el islámico y el cristiano. Por eso no es extraño que el *Organon* ocupe un puesto de honor en la recepción histórico-hermenéutica del aristotelismo; es, al contrario, muy significativo” (*ibid.*, p. 189).

mucho más radical que como sujeto de un compuesto.²⁵ En el capítulo tercero del libro Z de la *Metafísica* dice Aristóteles lo siguiente:

La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parece ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto (Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἐν τέταρσί γε μάλιστα καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ υποκείμενον). [*Meth.* 1028b 32-35]

A la hora de responder a la pregunta por la *ousía* (entidad) en el orden de las causas y los principios, Aristóteles encuentra cuatro candidatos: la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (τὸ καθόλου), el género (τὸ γένος) y el sujeto (τὸ υποκείμενον).²⁶ El sujeto (τὸ υποκείμενον) es descartado por insuficiente, οὐ γὰρ ἰκανόν (*Meth.* 1029a 9). Es que si la *ousía* fuera, en el orden de los principios y las causas, υποκείμενον, la materia cumpliría con esas dos condiciones de no decirse de un sujeto y que de ella se dijieran todas las cosas. Pero no es posible que la materia sea *ousía* en el orden de los principios y las causas porque, aunque haya un mar de dudas sobre lo que sea la *ousía*, en tanto que πρῶτε οὐσία, Aristóteles tiene claro que a dicha *ousía* (entidad) “parecen pertenecer en grado sumo” (*Meth.* 1029a 27) dos caracterís-

56

²⁵ “Bien es verdad que *Categorías* no tenía por qué tener en cuenta el plano de los primeros principios y causas, competencia exclusiva de la filosofía primera, siendo como es un tratado perteneciente al *Organon* y no un *lógos* sobre lo primero”. Teresa Oñate, *op. cit.*, p. 200; *cf.*: 187 ss. Politis habla de un “change of mind” entre el pensamiento aristotélico de las *Categorías* y el de los *Metafísicos* respecto del carácter último de la *ousía*: “But what about the essence of a thing — is this perhaps the ultimate subject of predication with regard to the thing? For example, let us suppose that Socrates’ essence is being human or his being human... Is Socrates’ essence the ultimate subject of predication with regard to Socrates? This question is central to understanding Aristotle’s metaphysics. For in the *Categories* he argues that the essence of a thing is not the ultimate subject of predication with regard to that thing; but in the *Metaphysics* he argues, on the contrary, that the essence of a thing is precisely the ultimate subject of predication with regard to that thing. This is a fundamental change of mind, and it is of central importance to understanding Aristotle’s metaphysics”. Politis, *op. cit.*, pp. 112-113. Mientras que en las *Categorías* la esencia de la sustancia no es el sujeto último de la predicación, sí lo será en la *Metafísica*.

²⁶ Politis dedica todo el capítulo siete de su estudio para investigar sobre el carácter de estos candidatos “for primary being” (*ousía*) en Aristóteles. V. Politis, *op. cit.*, pp. 188-256.

ticas: “el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado (τὸ χωριστόν καὶ τὸ τόδε τι)” (*Meth.* 1029a 28). Y la materia está necesitada de la determinación (τὸ τόδε τι) y de la in-forma-ción que la separe de la mera aformidad. Una cosa es, pues, insuficiente para la *ousía*: la de ser mero υποκείμενον; la otra es imposible: la de que la materia fuera *ousía*. El universal (τὸ καθόλου), por su parte, es descartado porque ni siquiera cumple con el requisito de ser un sujeto, mucho menos de ser separado y determinado.

Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predicán universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad [...] Además, se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto. [*Meth.* 1038b 9-12; 16]

Por su parte, esa indeterminación del género que lo hace siempre estar necesitado de una diferencia específica que actualice su potencialidad lo imposibilita de raíz para ocupar el lugar de la *ousía*. Así que el único candidato que nos queda para ocupar el lugar de la πρώτε οὐσία es el τὸ τί ἦν εἶναι (la esencia): la *ousía* es primordialmente, no sujeto, sino esencia. Pero no hemos llegado aún al final del problema; muy al contrario. Porque para Aristóteles la *ousía*, como el τὸ ὄν y casi todo para él, es un πολλαχῶς ἢ οὐσία πολλαχῶς λέγεται. La sustancia se dice, también, de muchas maneras. Tenemos, en primer lugar, las οὐσίαι sensibles, “aceptadas unánimemente” (*Meth.* 1042a 24). Son las que están compuestas de materia y forma, las que son sujeto de accidentes, las entidades sublunares sometidas al cambio, al movimiento y a la corrupción. De ellas como tales no puede haber ciencia propiamente. Tenemos, en segundo lugar, las οὐσίαι celestes, sometidas al movimiento pero que son incorruptibles. Y tenemos, en tercer lugar, las οὐσίαι eternas, inmóviles e incorruptibles: aquello de lo único de lo que es posible tener ciencia porque son principio, tanto ontológico como epistemológico, de lo que es.

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

Pero aquí es donde hay que hacer el quiebre en el modo de leer los textos aristotélicos, de forma que vuelvan al horizonte griego, para que digan desde ahí lo que deben decir. Teresa Oñate y Zubía, en su provocadora lectura de los *Metafísicos*, como le gusta llamar a esta obra de Aristóteles, dice:

La *próte ousía* no es, para el Estagirita, el *synolon* concreto individual, real y separado, pero contingente, efímero, en tanto que compuesto divisible, y refractario a la *epistéme*, que es de lo universal y necesario. La sustancia primera aristotélica es la esencia: el *eídos supraindividual* que la definición (*lógos*) enuncia, expresando el *tò tí ên eînai* de la cosa: la unidad-determinación *atemporal* de lo que era y será siempre, para el compuesto, invariablemente, su propio ser en cuanto tal, tanto a través de su propio desarrollo natural, como en la eternidad constante de la vida del cosmos, merced a la transmisión en la continua repetición del ciclo generacional. La *próte ousía* aristotélica, repetimos, no es el individuo, sino el *eídos*, tal como se razona y se enseña por extenso, precisamente en los libros centrales de los *Metafísicos*...²⁷

58 | Zubiri también afirma que para Aristóteles la esencia respecto de la sustancia está en la línea de la especie. Pero me parece que ha latinizado tanto su recepción del filósofo macedonio que hace del *eídos* precisamente una *specie*: “el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que —dice Zubiri— (precisamente por esto se llama ‘eídos’) la clase de cosa que es la realidad en cuestión, el modo de ser de la realidad: perro, pájaro, hombre, encina, olivo, etc. Es la forma típica ‘que manifiesta’ el modo de ser de la cosa” (SE 80). Oñate no negaría que la esencia tiene este carácter extenso en tanto que especificante respecto de las *ousíai* sensibles. Pero afirma que la esencia en tanto que *eídos* de la *ousía* tiene un carácter anterior a este y en cierto modo fundante de él. Se trata del *eídos* no en tanto que especie quiddificante, sino en tanto que causa y principio intensivo de toda *ousía*, desde la compuesta, temporal y corruptible hasta la simple, eterna e incorruptible, la divina. “De este modo, el *eídos* aristotélico es causa en el triple sentido o función

²⁷ Oñate, *op. cit.*, pp. 150-151.

marcado por la Academia: causa de la generación (como causa eficiente), causa de la cognoscibilidad del compuesto (como causa formal) y causa de su ser sustancia, como *eídos* inmanente final”.²⁸ Aquí es donde se deja ver todo el platonismo de Aristóteles, tanto como la crítica al maestro; porque el *eídos* que es la esencia de la sustancia ni es universal ni es particular sino principio trimodal de ambos. “Platón no pudo explicar la causalidad del *eídos*, por entenderlo, en vez de como alma y entidad sustancial, como universal inteligible. Por no entender que el *eídos* era no universal sino sustancial, primera sustancia o alma, capaz activamente de ser causa del compuesto”.²⁹ Los textos de la *Metafísica* que Teresa Oñate llama en ayuda de su lectura son muy abundantes. Los agrupa en seis bloques. El primer bloque es

el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia; y por eso la especie (*tò eídos*) y el compuesto de ambas parecen ser sustancia en mayor grado que la materia. Pero *omitamos la sustancia compuesta* de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, *pues es posterior (hýstera) y clara (déle)*. Y también es manifiesta (*phanerá*) en cierto modo la materia. Debemos investigar, en cambio, acerca de la tercera, pues esta es la más difícil.³⁰ [*Meth. Z-3, 1029a 28-33*].

La sustancia compuesta de materia y forma es, pues, para Aristóteles, posterior y clara. Igual lo es la materia que, como ya decíamos, resulta insuficiente para ser *ousía* primera. Pero debe investigarse el *eídos* en tanto que *ousía*. Esta es la “más difícil”. Aristóteles “ha sentido la primacía del *eídos* o primera sustancia sobre la materia y sobre el compuesto de materia y forma (Z-3), hasta el momento en que ha concluido que *el mismo eídos es la primera causa de todo ser*” (Z-17).³¹ Como la *ousía* es un *πολλαχῶς λέγεται* debe distinguirse la sustancia compuesta de materia y forma, aquella que es *υποκείμενον* y a

²⁸ *Ibid.*, p. 154.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Id.* Aunque Oñate sigue, en general, la versión de la *Metafísica* de Valentín García Yebra, en muchas ocasiones introduce sus propios giros y matices. En este caso y en los subsiguientes las cursivas son de la autora.

³¹ *Ibid.*, p. 152. Las cursivas son mías, para destacar esa otra lectura, intensiva y no extensiva, del *eídos*-especie, perfectamente comprensible en un horizonte griego y en el alumno dilecto de Platón.

la cual le advienen unos accidentes, de la sustancia simple, el *eîdos*, que en manera alguna es radicalmente sujeto, sino más bien causa y principio de todo lo que es. Zubiri no se equivoca cuando dice que *esencia* tiene que ver con ese carácter extenso según el cual un género es determinado por una diferencia específica-eidética para conformar una sustancia-sujeto. Pero esto sucede solamente con las sustancias compuestas de materia y forma, no con la *ousía-eîdos* simple, causa y fundamento de la compuesta. Es que el *eîdos* tiene, de modo radical y primario, un carácter intensivo, de simplicidad y eternidad, fundante de su carácter extensivo. Zubiri tiene razón en el orden de lo que llamamos las sustancias compuestas y, por tanto posteriores, cuando insiste en su carácter subjetual. Pero no la tiene en el caso de la sustancia simple, porque ni siquiera ha reparado en el carácter intensivo que tiene el *eîdos* en tanto que esencia de lo que es. ¿No será acaso que ese horizonte de la nihilidad-creación en el que se mueve, a pesar de sus intentos por una metafísica estrictamente intramundana, sea el que le oculte el horizonte de la eternidad de lo que es —el *eîdos*— y la investigación sobre la κίνεσις que en tal contexto sociocultural lleva a cabo Aristóteles?

El segundo bloque de textos de la *Metafísica* a los que remite Oñate muestra cómo esa *ousía* que es el *eîdos* “o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible —según dice el propio Aristóteles—, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia” (*Meth.* 1033b 5-6).

Y llamo especie a la esencia de cada una y a la sustancia primera (eîdos de légo tò tí ên eînai hekástou kai tèn próten ousían) (Z-7, 1032b 2)... Y llamo sustancia sin materia a la esencia (légo de ousían áneu hýles tò tí ên eînai) (1032b 14); [...] Está claro, por consiguiente, que la especie (tò eîdos) o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (tò tí ên eînai) (Z-8, 1033b 5-6) [...] Uno hace, en cambio, que exista una esfera de bronce, pues la hace a partir del bronce y de la esfera; pone esta especie en esta materia, y el resultado es una esfera de bronce... es preciso, en efecto, que lo que se genera sea siempre divisible y que lo

uno sea esto y lo otro esto, es decir, que lo uno sea materia y lo otro especie (1033b 8-13).³²

El *eidos* y la esencia *simplicemente son*, a diferencia del compuesto, cuyo conjunto total sí se genera y es, por tanto, corruptible.³³ Zubiri dice que la esencia en tanto que especie de la extensión de un género determina que una sustancia sea sujeto de unos o de otros accidentes. Dice también que el acceso a esa esencia quidditativa se da por una vía lógica y por una vía física. Aquí habrá que decir otra vez que Zubiri tiene razón: efectivamente, el acceso a las sustancias compuestas de materia y forma tiene que remontar, vía el *lóγος* y vía la *φύσις*, el carácter categorial, contingente y perecedero de lo que es, hasta llegar a la raíz de su extensión (vía física) y lograr ponerle límites (de-finición) (vía lógica). Es así que se logra el concepto de la esencia. La esencia en Aristóteles, según decir de Zubiri, es un concepto logrado o más bien, un concepto siempre por lograrse, porque nunca estaremos seguros de haber llegado al límite absoluto. ¿Pero es así en Aristóteles? Oñate advierte:

Si se entiende el *eidos* universal pensado aristotélico como un universal extenso se habrá de desembocar *a fortiori* en que la perspectiva ontológica y la gnoseológica no coinciden ni se acordan cabalmente entre sí; en que la teoría del ser y del conocer divergen en cuanto a su objeto propio, separándose en dos direcciones sin encuentro, pues el objeto ontológico habría de ser lo real: las sustancias individuales, mientras el objeto epistemológico sería lo universal, que no existe salvo en el pensamiento, y no es, ni corresponde exactamente a la realidad.³⁴

Pero si el *eidos* universal extenso, propio de las sustancias compuestas, tiene como su propia condición al *eidos* intensivo, eterno e

³² *Ibid.*, p. 151.

³³ El tercer bloque de textos que Oñate cita y comenta es el siguiente: 1033b 16-18; 1033b 24; 1033b 30-33; Z-9, 1034a 2-8. En cuarto lugar cita el libro Z-11, específicamente 1037a 5-10. El quinto bloque está conformado por dos textos: 1039b 20-23 y 1039b 28 - 1040a 1. Finalmente, el sexto bloque está conformado por textos de Z-17: 1041a 6-9, 1041b 5-8 y 1041b 27.

³⁴ *Ibid.*, p. 165.

ingenerado, las cosas deberán ser de otro modo. Oigamos al propio Aristóteles en el *De anima*:

En cuanto a lo que es indivisible no según la cantidad, sino según la forma, se entiende en un tiempo indivisible y por medio de un acto indivisible del alma [...] al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio, pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia. [III-6, 430b 14-32]

Así que entender algo en su esencia es entenderlo verdaderamente y no predicar nada de ningún sujeto. Mientras que en los juicios lógicos que se hagan sobre la φύσις tendremos siempre la complejión de un término sobre otro, de un predicado (categoría) respecto de un sujeto (υποκείμενον), y cabe la posibilidad de que el predicado no le sea absolutamente correspondiente al sujeto, en la intelección del *eîdos*-esencia no sucede así, según Oñate:

Lo *adiaíreton* según el *eîdos*, y no según la cantidad —ha dicho Aristóteles— se capta por intuición intelectual. Esta intuición es un acto simple del entendimiento, que corresponde a la perspectiva de la esencia; que se produce cuando se entiende el qué esencial de algo. La *phasis* es siempre verdadera, o simplemente no es, no hay. No cabe error en la captación de la esencia, como no cabe que la vista se equivoque cuando se aplica a su sensible propio: a lo visible. No cabe error aquí, porque, en rigor, no hay enlace atributivo (*katáphasis*), sino simple enunciación: presencia de la esencia al entendimiento, que la ve y la toca, tal como es.³⁵

³⁵ *Ibid.*, p. 169. Teresa Oñate tiene en mente al hacer estas afirmaciones, además del texto del *De anima* que acabamos de citar, el siguiente texto del capítulo 10 del libro Q de la *Metafísica*: “Tocarlo y decirlo es verdadero (*thigeîn kai phánaî alethês*) —pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra (*katáphasis*) que decir una cosa (*phásis*)— [...] ignorarlo es no tocarlo (*mé thiggánein*) —pues engañarse acerca de la quiddidad (*perí tò tí estín*) no es posible” (1051b 32-26).

Conclusión

Hacia el final de *Sobre la esencia* (p. 481), dice Zubiri que toda la diferencia entre su filosofía primera y la de Aristóteles radica en que mientras aquel ha conceptualizado *lo que es* como sustancia-sujeto y a su esencia como especie quidditativa, él se ha propuesto no conceptual, sino únicamente describir, no el ser ($\tau\acute{o} \delta\acute{o}\nu$), sino la realidad en tanto que sustantividad (estructura) y la esencia en tanto que el subsistema de notas constitutivas de esa sustantividad. Todo esto es verdad, repitámoslo morosamente, tratándose de las sustancias compuestas en Aristóteles. Pero como ya vimos, Zubiri no pudo sacudirse ni el prejuicio de la esencia como especie extensa ni el de la sustancia como sujeto, y pasó de largo frente al *eídos-ousía* del Estagirita, el más grande de los discípulos de Platón y el más grande de los amantes de la verdad. Y pasó de largo por el simple hecho de que él venía de otra parte y se encaminaba en otra dirección: sus grandes preguntas filosóficas eran distintas a las de Aristóteles.³⁶ Es que el Aristóteles con el que Zubiri discute no es el Aristóteles griego, sino el Aristóteles de la escolástica. Así, el carácter eterno-intensivo del *eídos-ousía* no estaba, simplemente no podía estar, en el horizonte de Zubiri.³⁷

Debe decirse, sin embargo, que la conceptualización que Zubiri tiene de la filosofía primera de Aristóteles no mengua en nada el poder de su propia metafísica. Es verdad que la tesis de que lo que debe decirse radicalmente de las cosas es su carácter de realidad, y no su carácter de ser, es filosóficamente escandalosa. Consciente de ello, sabe además que debe mostrarlo. Y así lo hace, según creo, en su trilogía sobre la inte-

³⁶ Cuando Bernard Lonergan habla de la especialidad funcional que es la interpretación insiste en la importancia de entender las palabras del autor y en entender al autor mismo: “su país, su lengua, su época, su cultura, su manera de vivir y su mentalidad”. B. Lonergan, *Método en teología*, 1994, Salamanca, Sigueme, trad. de Gerardo Remolina, p. 155. Las grandes preguntas filosóficas del autor, sea Aristóteles, Santo Tomás, Zubiri o el mismo Lonergan, estarán siempre mediadas. Es claro que el recurso de Zubiri a Aristóteles es solo un medio, porque lo que él realmente pretende es exponer su propia filosofía, no la de Aristóteles. Sin embargo, cuando lo hace se queda con el Aristóteles de la mentalidad escolástica y no el de la mentalidad griega.

³⁷ Algunas de las graves consecuencias de una tal comprensión de Aristóteles las hemos apuntado ya; pero hay otras de máxima importancia también, como las relativas a la pluralidad originaria de *lo que es* y su unidad $\pi\rho\acute{o}\varsigma \xi\upsilon\nu$ que exceden los límites de esta investigación.

ligencia sentiente:³⁸ por mediación de Leon Noël, desde sus años de Lovaina, Zubiri había encaminado sus pasos hacia la afirmación de un realismo inmediato frente al realismo crítico del cardenal Mercier, y con la apoyatura de la fenomenología de Husserl, en la que Ortega y Gasset lo había iniciado.³⁹ Tampoco tiene mengua su idea de que lo real debe ser sustantividad. La superación de una filosofía del *cogito*, que pudo devenir toda suerte de idealismos, y de un fenomenalismo empirista, que pudo a su vez devenir criticismo y hasta escepticismo, precisaba un concepto como el de sustantividad, que conservara lo subjetual como momento formalmente derivado en toda realidad sustantiva. Lo mismo dígase, en fin, de su noología: su conceptualización de Aristóteles en nada mengua su propuesta de la inteligencia sentiente como una sola facultad ni tampoco su idea de que realidad e intelección son estricta y rigurosamente congéneres.

En fin, el problema con Aristóteles es, en principio, meramente hermenéutico: es muy difícil ver el carácter eterno, intensivo, ingenerado, etc., del *eídos* en tanto la esencia misma de la sustancia, de lo que es, cuando el propio horizonte afirma la finitud, la extensión, la generación, de la realidad.

64 | Ahora bien, si la lectura que Teresa Oñate propone de la *Metafísica* de Aristóteles es correcta respecto a que la sustancia es la esencia en tanto su carácter intensivo, eterno, unitario y no en tanto la *species* de un género, y que el acceso a la esencia de la sustancia, así tematizada, consiste en su presencia, sin posibilidad de error, al entendimiento, entonces las cercanías de Zubiri con la filosofía primera de Aristóteles, sea en tanto metafísica, sea en tanto noología, saltan a la vista. Tanto Zubiri con

³⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), *Inteligencia y logos* (1982), *Inteligencia y razón* (1983), Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

³⁹ Se pueden consultar tanto su tesis de licenciatura en Lovaina como la de doctorado en Madrid en Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, 1999, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Sobre la relación de Zubiri con el realismo inmediato de Noël, véase Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 2006, Madrid, Taurus, pp. 93ss. Véase también Germán Marquinez Argote, “Xavier Zubiri y la escuela de Lovaina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985), pp. 363-382. Reimpreso en *Análisis*, 22-24 (1986), pp. 241-301, y en *Sobre la filosofía española y latinoamericana*, 1987, Bogotá, USTA, Biblioteca Colombiana de Filosofía, pp. 243-301.

su filosofía primera, como Oñate en su acercamiento a Aristóteles, pretenden mostrar que *las cosas mismas* tienen un ámbito que remonta la representación y el binomio sujeto-objeto de la filosofía moderna. Ese ámbito es, para Zubiri, el ámbito de la realidad: un ámbito que, por un lado, da a las cosas mismas en tanto *altera*, y por lo tanto tema de una metafísica, y, por el otro, da a ese *altera* en tanto actualizado en la inteligencia sentiente, siendo de suyo eso que es, tema de una noología. Realidad en Zubiri, sustancia-*eídos* en Aristóteles, serían fundamento metafísico-ontológico y epistemológico. El conocimiento lógico y racional, para Zubiri y para Aristóteles, sería posible solo porque ha habido ya siempre una intuición inmediata de *lo que es*, sea realidad, sea sustancia-*eídos*.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: DISCERNIR LAS TRAMPAS DE LA FE

*Luis Gustavo Meléndez Guerrero**

RESUMEN: En el célebre estudio *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Octavio Paz manifiesta su interés por la décima musa. Lo que fascina al poeta es que la pasión de sor Juana por el saber parece ser el único sustento de una aparente “vocación” religiosa, y no tanto la pasión por Dios. Según Paz, sor Juana es una monja sin vocación; sin embargo, las trampas de la fe de la monja son el medio que la llevan a encontrar su liberación en el claustro y su redención a través de la escritura y el silencio.



SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: DISCERNING THE TRAPS OF FAITH

ABSTRACT: In the celebrated study *Sor Juana: Or, the traps of faith*, Octavio Paz manifests his interest in the tenth muse. What fascinates the poet is that Sor Juana’s passion for knowledge seems to be the only sustenance of an apparent religious “vocation”, and not so much the passion for God. According to Paz, sor Juana is a nun without vocation; however, the traps of the nun’s faith are the means that lead her to find her liberation in the cloister and her redemption through writing and silence.

PALABRAS CLAVE: Sor Juana, poesía, silencio, mística, amor

KEY WORDS: Sor Juana, poetry, silence, mysticism, love.

RECEPCIÓN: 22 de noviembre de 2016.

APROBACIÓN: 24 de marzo de 2017.

* Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: DISCERNIR LAS TRAMPAS DE LA FE

En el extraordinario ensayo sobre la monja jerónima, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Octavio Paz señala —entre otras cosas— que el amor y el silencio son los ejes de la vida y obra de sor Juana. El nobel mexicano plantea que dichos ejes biográficos se encuentran incardinados en un contexto sociopolítico religioso complejo y, en buena medida, opresor. ¿Cuáles podrían ser las trampas en las que se desenvuelve la experiencia vital de la monja mexicana?¹ A nuestro parecer, tres son las principales trampas a las que trataremos de aproximarnos: 1) sor Juana es una monja sin vocación, 2) el amor que se reviste de “religiosos incendios”, y 3) el silencio como resultado de una mera imposición.

69

Trampa primera: sor Juana, una monja sin vocación

El hecho de que sor Juana sea considerada por no pocos críticos como una monja sin vocación puede discutirse.² Uno de los pensadores que sustentan esta tesis es Octavio Paz, que en *Las trampas de la fe* achaca

¹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 2010, México, Fondo de Cultura Económica, p. 17 (en adelante toda referencia a esta obra se citará como *Las trampas de la fe*). No hay que perder de vista que Paz señaló desde el inicio que sor Juana pudo escapar a la seducción de aquellas trampas.

² Al respecto, Alfonso Reyes escribe: “se discute entre propios y extraños —en México, en los Estados Unidos, en Alemania— el tanto de su religiosidad, no faltando quien, en su entusiasmo,

a esa falta de vocación la eficacia de las convenciones literarias sobre la muerte y la ausencia en la obra de la jerónima. A decir de Paz, dichas formas literarias son, a un mismo tiempo, constancia y expresión de la experiencia de orfandad y carencia de vocación en sor Juana.³ Si bien es cierto que otros autores (Ramón Xirau y José Gaos, por ejemplo) no comulgan con la tesis de Paz, serán las propias palabras de la monja las que nos ayuden a discernir la primera de las trampas.

En la *Respuesta a sor Filotea*, sor Juana da luces de lo que, a nuestro parecer, podemos llamar un testimonio sincero de su discernimiento vocacional. Dice la carta:

Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que *deseaba de mi salvación*; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros. Esto me hizo vacilar algo en la determinación, hasta que alumbrándome personas doctas de que era tentación, la vencí *con el favor divino*, y tomé el estado que tan indignamente tengo. Pensé yo que *huía de mí misma*, pero ¡miserable de mí! *trájeme a mí conmigo* y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo, pues de apagarse o embarazarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvora, y se verificaba en mí el *privatio est causa appetitus*.⁴

quiera canonizarla”. “Letras de la Nueva España”, en *Obras completas*, vol. XII, 1960, México, Fondo de Cultura Económica, p. 363.

³ *Las trampas de la fe*, pp. 376-377. Sobre la distinción entre profesión y vocación, véase la p. 149. Asimismo, en la p. 538, Paz reafirma que sor Juana entró en el estado religioso porque no tenía alternativas, mas no por ello fue una monja licenciada, sino que, por el contrario, “fue una monja cumplida”.

⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, *Primero sueño y otros escritos*, 2006, México, Fondo de Cultura Económica, prólogo y notas de Elena del Río Parra, pp. 239-240 (las cursivas son mías).

Como podemos notar, la *Respuesta* no solo es una defensa ante los ataques provenientes de la ficticia “monja” sor Filotea, sino que podemos decir que el texto es también una confesión, fruto de una profunda introspección por parte de sor Juana. En este sentido, Octavio Paz da en el justo centro de la *Respuesta*. Según Paz, la crítica del obispo Fernández de Santa Cruz “enfrentó a sor Juana con el problema de su vocación, es decir, con el sentido de su vida”,⁵ y es que el texto deja en segundo plano la justificación de la monja por haber escrito asuntos teológicos, y su atrevimiento por refutar los postulados del tan afamado teólogo Vieyra. El centro de su texto se vuelve un relato de las luchas espirituales que enfrentó sor Juana durante su vida y, ¿por qué no?, el texto es también un recuento de su itinerario intelectual y de cómo, después de muchas luchas —consigo misma y con sus no pocos detractores—, la monja concibió la vía intelectual como un camino propicio para el acceso a Dios.⁶ Así parece decirlo ella misma:

Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino solo por ver si con estudiar ignoro menos [...] El escribir nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena; que les pudiera decir con verdad: *Vos me coegistis*. Lo que sí es verdad que no negaré (lo uno porque es notorio a todos, y lo otro porque, aunque sea contra mí, me ha hecho Dios la merced de darme grandísimo amor a la verdad) que desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas—, ni propias reflejas —que he hecho no pocas—, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí.⁷

Podemos advertir que sor Juana entiende un sentido formal (o si se le quiere llamar terrenal), y otro causal, o bien trascendente, en las razones de ser de su estudio y su escritura. Por una parte (aspecto terrenal o formal), quiere estudiar más para ignorar menos, por otra —y aquí

⁵ *Las trampas de la fe*, p. 537.

⁶ Camino ya recorrido por otros pensadores cristianos, como san Agustín, san Anselmo, santo Tomás de Aquino y Ramón Llull, entre otros.

⁷ *Primero sueño y otros escritos*, pp. 236-237.

radica lo que podemos designar como sentido trascendente—, la monja entiende que su inclinación al estudio es un impulso divino, toda vez que ha sido el mismo Dios quien le infundió su amor por las letras. La monja entiende que el estudio es una herramienta no solo para aminorar su ignorancia,⁸ sino para ascender por la escala de la virtud y de la perfección; es decir, no advierte oposición alguna entre la fe y la razón, antes bien, con sus letras y en su propia vida, celebra y busca una armónica unión entre la *fides* y la *ratio*. Así lo atestiguan estas palabras: “proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe el de las ancillas?”⁹

Con lo dicho hasta el momento se puede colegir que sor Juana no fue una monja sin vocación, pues en sus escritos expresa un profundo y nada sencillo proceso de discernimiento vocacional. Alfonso Reyes piensa que es ocioso dar vueltas al asunto de las inclinaciones religiosas de sor Juana; para Reyes, se trata de algo perfectamente natural en una mujer de su época.¹⁰ En efecto, sor Juana no acude al convento merced a una suerte de revelación divina ni parece sentirse particularmente atraída por una vida de piedad y devoción; sin embargo, entiende y confiesa que acude al convento porque “deseaba” su “salvación” (¡menuda confesión de una mujer sin vocación!), procurada por las mercedes de Cristo. A nuestro parecer, en el caso de sor Juana es mejor hablar del descubrimiento de una vocación dentro de la vocación; es decir, nuestra monja reafirma su vocación intelectual en medio de los afanes propios del estado de religión y se convierte así en una letrada esposa de Cristo. Su amor por la sabiduría se unió a un amor por Dios,

⁸ Resulta interesante cómo este argumento de sor Juana —en este caso, apologético— es utilizado por un contemporáneo suyo. En la Francia de Luis XVI, Juan Bautista de La Salle (1651-1719) entiende que la ignorancia es un obstáculo para la salvación. La Salle considera que la ignorancia puede llevar a la condenación de las almas; por ello, para procurarles la salvación a todos los que sucumben en la ignorancia, es menester cultivarlos en las letras profanas y enseñarles las verdades de fe.

⁹ *Primero sueño y otros escritos*, p. 240.

¹⁰ *Letras de la Nueva España*, p. 363.

el “Alto Ser” que menciona en el *Primero sueño*. Sor Juana bien puede ser la metáfora de aquella imagen de la sabiduría que danzaba frente a Dios en la creación, esmerándose en todo momento para que su danza le fuera deleitosa, santa y agradable (Prov. 8, 22-30).

Trampa segunda: el amor revestido de “religiosos incendios”

Una mujer bella e inteligente, que a los veinte años entra en la vida religiosa y que escribe encendidos versos de amor puede suscitar sospechas, máxime cuando buena parte de esos versos están dedicados a otra mujer (la virreina María Luisa Manrique de Lara). De igual manera, resulta sospechoso que también en los escritos de tono religioso, como los romances sacros, los villancicos y los autos sacramentales, sor Juana escriba versos que bien pueden tildarse de eróticos. ¿Por qué una mujer con nula, o en todo caso, poca experiencia en el amor, llega a escribir versos erótico-amorosos con la trasparencia y vigor con la que lo hizo? ¿De dónde viene el conocimiento del amor? A diferencia de la primera y la tercera trampa, la respuesta a esta segunda hace eco de las palabras de Octavio Paz.

Desde una perspectiva literaria, el estilo de escritura de la décima Musa revela varias influencias. Para Reyes, las letras de la monja “son de una factura que acusa [...] el enriquecimiento acumulado durante siglos por la poesía española [...] Hasta ella llegan todas las apariencias asumidas después del Renacimiento por la lírica del Siglo de Oro, [por otra parte], su poesía religiosa sigue el curso diáfano de Fray Luis o de San Juan de la Cruz”.¹¹ Es decir, la escritura de sor Juana bebe y sigue las influencias de su tiempo; sin embargo, ya por los empeños de su espíritu guerrero, ya por su sed intelectual, incursionó en vastos ámbitos del saber,¹² lo que en buena medida posibilitó que al adoptar

¹¹ *Letras de la Nueva España*, p. 369.

¹² Sor Juana leyó o conoció por gente docta obras que de ordinario estaban vetadas para los intelectuales de la España del siglo XVII. El recelo de la Iglesia española sobre las nuevas ideas que circulaban en Europa, así como sobre los avances de la ciencia de la época no era el mejor aliciente para los espíritus aventureros y las inteligencias curiosas. Con todo, sor Juana

una tradición literaria supiera hacerla suya, añadiéndole la *experiencia del saber*, que en ella es también *experiencia de vivir*. Por eso en sus letras abundan los giros personales, profundos y bellos; no en vano el pensador —y severo crítico— Marcelino Menéndez Pelayo dice que “los versos de amor profano de sor Juana son de los más suaves y delicados que han salido de pluma de mujer [...] todo o casi todo es espontáneo y salido del alma”.¹³ Queda claro de dónde le llega a nuestra musa el conocimiento de las letras que cantan al amor; ahora bien, sus poemas expresan no solo un manejo diestro del estilo, sino que, como señala Menéndez Pelayo, sus letras amorosas destilan una fuerza vital que no puede ser sino fruto de la experiencia personal. Cómo explicar la fuerza de sus versos cuando suplica al amado: “Esta tarde, mi bien, cuando te hablaba / que el corazón me vieses deseaba”. Cómo explicar la fuerza de los versos que expresan los efectos de un amor “que empieza como deseo / y para en melancolía”. Sor Juana se enfrenta y nos enfrenta con el deseo amoroso que no deja de ser un “amoroso tormento”. Y qué decir de aquellos versos que dan voz y forma al hondo calar de la ausencia: “óyeme con los ojos, / ya que están tan distantes los oídos”. ¿De dónde le viene a nuestra monja el conocimiento del amor? Habrá que evitar elucubrar sobre cuestiones biográficas que coquetean más con la curiosidad que con la búsqueda de, al menos, algunas certezas. Los críticos han dicho una o dos palabras al respecto. Alfonso Reyes, por ejemplo, señala la experiencia de los devaneos propios de la vida cortesana que la joven Juana pudo vivir: “apogeo de encanto femenino y sabiduría, cerco amoroso —y decepción acaso—, único tributo que aquella sociedad [...] sabía rendir a sus talentos”¹⁴. De modo similar pensaba Marcelino Menéndez Pelayo, al sugerir que el fuego de sus versos no pudo ser animado sino por la vivencia personal del amor humano, “porque hay acentos en sus versos que no pueden venir de imitación literaria, ni el amor divino, único que finalmente

pudo leer a los clásicos griegos (Platón) y latinos (Cicerón) y tener referencias del *Corpus Hermeticum* y curiosear los tratados de medicina de Galeno o los libros de Kircher.

¹³ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de la poesía hispano-americana*, vol. 1, 1948, Santander, Aldus, p. 74.

¹⁴ *Letras de la Nueva España*, p. 364.

bastó para llenar su alma”.¹⁵ Más discretas con ese pasado de la poeta que se escapa de nuestras manos son las opiniones de Ramón Xirau y Paz.

La primera aclaración que habrá que hacer es en la que coinciden los críticos, y de la cual da testimonio la misma sor Juana: el hecho de que la mayoría de sus escritos fueron hechos por encargo. En la *Respuesta a sor Filotea*, la monja dice que por voluntad propia no llegó a escribir sino “un papelillo llamado *El sueño*”, adjetivación que al querer ser modesta, resulta también provocadora. No obstante esta aclaración, entre las letras de la autora están también aquellas que fueron parte y son testimonio de su relación de amistad y cercanía con la virreina María Luisa, amén de su muy querido y personal *Primero sueño*, y la circunstancial *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*. Las palabras de Paz sobre la obra de la monja resultan más que pertinentes: “buena parte de la poesía amorosa de sor Juana —lo mismo ocurre con la sagrada y con el resto de sus obras poéticas— es mero ejercicio, alarde y exhibición de maestría. Pero la otra porción, más reducida, contiene poemas que satisfacen las dos exigencias más altas del arte: son obras bellas y son obras auténticas”.¹⁶ La fuente de donde bebe sor Juana, el manantial de su inspiración, es su vida misma, sus lecturas, sus conversaciones, su forma de asimilar y transformar cuanto veía, oía, soñaba e imaginaba. Ciertamente Paz no pretende hacer de la figura de sor Juana un monumento de la inocencia y la virtud, pues, como otros, comparte la idea de que los versos de amor sorjuaninos provienen de la experiencia amorosa, pero aclara que “lo que llamamos experiencia abarca lo real y lo imaginario, lo pensado y lo soñado [...] su vida erótica fue casi enteramente imaginaria, sin que por esto haya carecido de realidad e intensidad”.¹⁷

¹⁵ *Historia de la poesía hispano-americana*, p. 71.

¹⁶ *Las trampas de la fe*, p. 370. Sobre la veracidad en la fuerza de los poemas amorosos en comparación con los que dicen que también fueron de encargo, Octavio Paz señala esa opinión como inverosímil, y en todo caso, aceptando que fuese cierta, Paz remarca que la autoría de la monja nunca podrá ser puesta en duda, toda vez que “los textos se desprenden de sus autores y hablan por sí mismos” (p. 371).

¹⁷ *Loc. cit.*, p. 371.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

Cuando mi error y tu vileza veo,
contemplo, Silvio, de mi amor errado,
cuán grave es la malicia del pecado,
cuán violenta la fuerza de un deseo
[Soneto 170]

Octavio Paz considera que en las raíces de las letras sorjuaninas merodean evidentes notas platónicas: “Y solo sé que mi cuerpo / sin que a uno u otro se incline / es neutro, o abstracto, cuanto / solo el alma deposite”. Otra de las profundas raíces de las que se alimentan las letras de sor Juana es la tradición de la poesía erótica que, desde Petrarca, se presenta como expresión palpable del deseo, y al mismo tiempo, como un ejercicio de introspección. “El poeta —dice Paz—, al ver a su amada, se ve también a sí mismo viéndola. Al verse ve en su interior, grabada en su pecho, la imagen de su dama.”¹⁸

El amor humano de sor Juana, por mucho que sea leído, soñado, escrito e imaginado, no deja de ser amor vivido, no solo físico, sino también espiritual: “mientras la gracia me excita / por elevarse a la esfera, / más me abate a lo profundo / el peso de mis miserias”. Nuevamente los ecos de Platón pueden sentirse presentes. Paz señala que el platonismo tuvo en sor Juana una doble función; por una parte, la función intelectual, que en ella se evidencia por su cercanía con el hermetismo, y por otra, la fuerza vital con la que fue capaz de escribir profundos y encendidos versos.¹⁹ No será precipitado decir que, en sor Juana, esa misma fuerza que se presenta como deseo de ser amada y aquella melancolía ante la sensación de vacío y la experiencia de la ausencia, puede ser también la expresión humana de un deseo por lo divino.

Tan precisa es la apetencia
que a ser amados tenemos,
que aun sabiendo que no sirve
nunca dejarla sabemos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 303.

¹⁹ *Ibid.*, p. 285.

Que corresponda a mi amor
nada añade, mas no puedo
por más que lo solicito
dejar yo de apetecerlo.
[Romance 56]

Creemos que este deseo humano bien puede ser un deseo dirigido a Dios. La presencia del deseo en la teología fue planteada ya desde los primeros siglos del cristianismo (y lamentablemente oscurecida con el tiempo); sin embargo, si miramos con atención los dogmas principales del cristianismo, la Encarnación y la Trinidad, entendemos que son expresiones de una misma realidad: que en Dios opera una dinámica vital que se puede entender como deseo: deseo de Dios por Dios (vida intratrinitaria) y deseo de Dios por lo humano (Encarnación).

Para Octavio Paz, la dinámica del deseo presente en la obra de sor Juana está asociada a ideas de Ficino²⁰ que, de una u otra manera, merezcan también la experiencia poética de la monja. Según Paz, “para Ficino el amor, incluso en su forma inferior: atracción por la belleza del cuerpo, es siempre contemplativo y no es sensual o sexual. El amor describe un círculo: va de Dios a la criatura y de la criatura a través del amor al cuerpo hermoso y al alma noble, regresa a Dios”.²¹ No es, pues, novedad decir que, como hicieron los místicos, sor Juana quiso expresar en las imágenes del amor profano, las vicisitudes y afanes de un alma inquieta que no sabe decir, si no es con letras, aquello que vive como experiencia de un amor que no es solamente humano, sino también divino.

Para cerrar nuestro comentario a esta segunda trampa, habrá que reiterar que los versos amorosos de sor Juana son expresión de una experiencia vital que la mueve a decir y escribir, ya profanamente, ya sacramento, los estragos de la experiencia de su búsqueda del conocimiento, y más que eso, de la sabiduría: la búsqueda del ausente siempre presente, la búsqueda del amor divino. Sea como sea ese

²⁰ Sobre las posibles lecturas directas o indirectas que haya hecho sor Juan de Ficino, del Cusano y del mismo Bruno, véase Rocío Olivares Zorrilla: “Sor Juana y la tradición mística”, en <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_061.pdf>, consultado el 12 de octubre de 2016. De la misma autora véase también “Sor Juana Inés de la Cruz y las vicisitudes de la crítica. Memorias del Simposio de 1995”, 1998, México, UNAM.

²¹ *Las trampas de la fe*, p. 279.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

deseo de Dios, ya como ausencia, ya como presencia, parece ser una experiencia no exenta de congojas.

Amo a Dios y siento en Dios,
y hace mi voluntad mesma
de lo que es alivio, cruz;
del mismo puerto, tormenta.
[Romance 57]

El amor, más que trampa, parece ser un tormento deleitoso (“amoro-
roso tormento”), una sublimación, que lleva a sor Juana a expresarse, lo
mismo con versos de amistad, que con aquellos que refieren la búsqueda
de las finezas de Dios. En todo caso, más que trampa, sor Juana
llega a comprender que el amor es gracia porque no reclama corres-
pondencia alguna. El amor es don, porque simplemente hace lo que
tiene que hacer, dar-se.

No es amor correspondencia
causas tiene superiores...
Quien ama porque es querida,
sin otro impulso más noble
desprecia al amante y ama
sus propias adoraciones...

Amor no busca la paga
de voluntades conformes
[Romance 4]

Trampa tercera: el silencio como imposición

Es bien sabido el silencio de los últimos años de sor Juana,²² caracteri-
zado por una vida austera ya sin sus libros y sin sus instrumentos cien-

²² Básicamente, son los dos últimos años de su vida. Después de los incidentes provocados por la publicación de la *Carta atenagórica* (1691), sor Juana enfrenta severos y continuos conflictos con la jerarquía, lo cual la lleva a donar sus libros (más de cuatro mil) y sus instrumentos científicos y musicales (1693). En adelante se dedicó de lleno al cuidado de sus

tíficos y musicales, los cuales donó, si bien por su propia voluntad, también por el pío consejo de su director espiritual. Salvo algunas excepciones (Menéndez Pelayo, Gaos, Xirau, entre otros), la mayor parte de los críticos literarios entienden que el silencio no fue una opción, sino una imposición. Octavio Paz está de acuerdo en ver el silencio como una imposición. Sin embargo, sin decir que el silencio de sor Juana sea un silencio místico, Paz descubre en ese silencio un hontanar cargado de sentido. Efectivamente, el silencio de la monja representa aquello de lo cual no se puede decir mucho (porque afecta a las costumbres y a los intereses de la jerarquía eclesial), pero en su no decir, dice algo más: “ese silencio no es una ausencia de sentido [...] por su voz habla la otra voz: la voz réproba, su verdadera voz”.²³ Muchos años antes de escribir *Las trampas de la fe*, hacia 1951, Octavio Paz publicó en la revista *Sur* un artículo sobre sor Juana en el cual establecía cierta relación entre los complicados acontecimientos históricos de fines del siglo XVII mexicano y el silencio de la poeta: “el silencio de sor Juana y los tumultos de 1692 son hechos que guardan una estrecha relación y que no resultan inteligibles sino dentro de la historia de la cultura colonial”.²⁴ La crisis de la monja se inserta en una crisis social. Con todo, más allá de las contextualizaciones histórico-culturales, Paz parece dar en el centro del sentido mismo del silencio de la monja. Ciertamente, es un silencio obligado; sin embargo, Paz invita a dilucidar el sentido de aquella renuncia a la palabra desde una perspectiva más profunda, invita a “oír lo que nos dice su callar”.²⁵ ¿Qué dice sor Juana? Veamos este pequeño fragmento de la *Respuesta a sor Filotea*:

Si la he de confesar toda [la verdad], también es buscar efugios para huir la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como este es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para *que se entienda*

hermanas y a la vida austera, así hasta que murió en 1695, contagiada de la enfermedad que invadió su convento.

²³ *Las trampas de la fe*, p. 17.

²⁴ Octavio Paz, *Las peras del olmo*, 1984, Barcelona, Seix Barral, p. 36. La versión publicada en *Sur* pasó a ser un capítulo de *Las trampas de la fe*.

²⁵ *Las peras del olmo*, p. 35.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

*lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ese es su propio oficio: decir nada.*²⁶

La monja jerónima señala enfáticamente que la finalidad del silencio es “decir nada”, pero entiende que esa “nada” que es el silencio no es un vacío ocioso: esa nada no está vacía; antes bien, está llena de sentido. Más aún, parece ser que esa nada es el manantial, el recinto de la “palabra”. Por eso la monja insiste en que hay que prestar atención para entender lo que el silencio dice. Resulta curioso que, un siglo antes, santa Teresa haya dicho que le hacían falta palabras para expresar lo que sentía; y con todo y que le faltaban palabras, la santa de Ávila no reparó en escribir cientos de páginas. Algo semejante sucedió con sor Juana: se sumergió y esmeró incansable y disciplinadamente en las letras, no para “poner bellezas en mi entendimiento”, sino para poner “mi entendimiento en las bellezas”. Su tesón por las letras obedecía a un intento por tratar de decir lo que no se puede decir, una lucha por entender aquello que no se puede entender. En la *Respuesta a sor Filotea*, al referirse a un texto paulino, escribe:²⁷

[N]o dice lo que vio [San Pablo], pero dice que no lo puede decir; de manera que *aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir*, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino *no haber en las voces lo mucho que hay que decir.*²⁸

Tal vez aquello que no se puede decir ni entender sea la experiencia misma de una vida apasionada por el mero hecho de vivir, por el esfuerzo de encontrar sentido en medio de las vacilaciones de lo cotidiano. En esa constante búsqueda, sor Juana seguramente descubrió cómo la complejidad de la naturaleza humana hace del camino de búsqueda la arena en la que combaten la belleza y la miseria, la melancolía y el deseo, la mentira y la verdad, la fragilidad y la fortaleza, la presencia y la ausencia, el silencio y la palabra. Quizás hay que entender el silencio

²⁶ *Primero sueño y otros escritos*, p. 233 (las cursivas son mías).

²⁷ Se refiere a 2 Cor. 12, 4.

²⁸ *Primero sueño y otros escritos*, p. 233 (las cursivas son mías).

como una puerta de acceso a la palabra; en este sentido, el silencio, tal como lo expresa Susan Sontag, es una vía purgativa que nos sirve como “preparación para la maduración espiritual, como dura prueba que culmina con la conquista del derecho a hablar”.²⁹ Desde esta perspectiva, es posible ver la presencia del silencio en medio de las letras de la monja:

Esta tarde, mi bien, cuando te hablaba,
como en tu rostro y tus acciones vía
que *con palabras no te persuadía*,
que el corazón me vieses *deseaba*.
[Soneto 164]

En estos versos, como en otros sitios de la obra de sor Juana, es posible ver tendido ese puente que va del silencio a la palabra, y viceversa, de la palabra al silencio. La súplica de la mujer calla para expresar con el silencio lo profundo de su deseo. Así, si las palabras no son capaces de persuadir, tal vez lo sea el silencio suplicante, ese que diciendo nada, lo dice casi todo.

Amado dueño mío,
escucha un rato mis cansadas quejas,
pues del viento las fío,
que breve las conduzca a tus orejas,
si no se desvanece el triste acento
como mis esperanzas en el viento.
[Lira 211]

En la lira 211 vemos también la presencia silenciosa, ese decir que intenta evocar la presencia del ausente:

Óyeme con los ojos,
ya que están tan distantes los oídos,
y de ausentes enojos

²⁹ Susan Sontag, *Escritos radicales*, 2007, Barcelona, Debolsillo, p. 17.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

en ecos de mi pluma mis gemidos;
y ya que a ti no llega mi voz ruda,
óyeme sordo, pues me quejo muda.
[Lira 211]

No se trata de un obstinado capricho, sino de una insistencia esperanzada, ese decir sin decir, ese suplicar al ausente que se haga presente, implorando que las quejas mudas sean escuchadas por quien se ha ido. Los versos de sor Juana nos hacen ver y sentir que en la experiencia del amor, el silencio tiene la última palabra. Esta advertencia la había hecho ya Xavier Villaurrutia, pero no solo centrando su atención en la poesía de la décima Musa, sino en toda la poesía mexicana. Para él, la lírica mexicana está en estrecha relación con la confesión íntima, de ahí que tienda a la soledad y al silencio. Ese carácter discreto y silente hace pensar que en la poesía mexicana “es la vida profunda lo que importa”.³⁰ No se trata de poetizar por un mero afán esteticista. Antes bien, Villaurrutia recuerda que, al surgir de la experiencia vital, la poesía mexicana, sin carecer de interés por la forma, se vuelca en el color, en la musicalidad, en el grito y en el silencio. Por ello, “la poesía mexicana es poesía de sutileza, de ingenio sutil, reflexiva, meditativa y aguda”.³¹

82 | La poesía de sor Juana le da la razón a Villaurrutia, pues al tiempo que está estéticamente bien lograda, resulta transparente, profunda, íntima y reflexiva.

El silencio y la mística de El sueño

En los esfuerzos intelectuales de sor Juana, *Primero sueño* se lleva las palmas. Su construcción es compleja al tiempo que profunda, y a pesar de la oscuridad contextual en la que se desenvuelve su escritura y de la saturación de elementos simbólicos presentes en sus más de novecientos versos, es un poema que deja ver la luz que brota de lo más

³⁰ Xavier Villaurrutia, *Obras. Poesía, teatro, prosas varias, crítica*, 1996, México, Fondo de Cultura Económica, p. 767.

³¹ *Loc. cit.*

profundo del alma de la poeta. *Primero sueño* conjunta filosofía, cábala, ciencia y mística, todo para expresar lo más hondo y honesto de su autora, pero también, para expresar algo más, aquello que las palabras dicen sin decir.

Primero sueño no presenta una división evidente, de ahí que los críticos difieran en el número de partes que lo conforman: doce para el editor de las *Obras completas* de sor Juana, Méndez Plancarte; seis para Ezequiel Chávez, cinco para José Gaos y tres para Robert Ricard, con quien Paz concuerda al menos en el número. Ricard menciona estas tres secciones: 1) el sueño del cosmos; 2) el hombre, el ensueño y el cosmos; y 3) el despertar del hombre y el despertar del cosmos.³² Por su parte, Octavio Paz los nombra sencillamente como: el dormir, el viaje y el despertar.³³

No podemos detenernos mucho en *El sueño*, tan solo nos enfocaremos en advertir, muy someramente, en qué sentido el poema por excelencia de sor Juana es en sí mismo una evidencia palpable de un ejercicio místico.

De inicio a fin, el alma es la protagonista del poema. Parte de la genialidad del poema está en adelantarse a su tiempo para expresar no solo la idea del sueño, sino la del soñar que se sueña, y entender con humildad, y no sin esfuerzo de la voluntad, que “el afán de saber es un sueño”, como dice Gaos.³⁴ Y es que el poema es en verdad una experiencia poética que refleja la experiencia vital de la monja, pero también es una respuesta a las preguntas de la monja, una respuesta que no está dicha sino en el secreto, como murmullo.

La imagen que plantea el poema es la del ascenso y el descenso bajo la figura del sueño, el sueño del cuerpo físico que cae en reposo y la ensoñación del alma³⁵ que sale del cuerpo y contempla al cuerpo durmiendo y soñando. Este acto de liberación del alma y este sueño en el que el

³² Robert Ricard, “Reflexiones sobre el ‘El sueño’ de Sor Juana Inés de la Cruz”, *Revista de la Universidad de México* 4-5 (1975), pp. 25-32.

³³ *Las trampas de la fe*, p. 483.

³⁴ “El sueño de un sueño”, *Historia Mexicana* vol. 10, núm. 1 (1960), p. 67.

³⁵ Al respecto, Ricard advierte cierta dificultad a la hora de distinguir entre el sueño como acto de dormir y el sueño como representación de la fantasía de uno mismo mientras se duerme; *op. cit.*, p. 32, nota 4.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

alma asciende, demuestran otro elemento clave en la obra de sor Juana. Los empeños no solo de la mujer, sino del ser humano en general, por llegar a la cumbre del saber. Es lo que Paz —siguiendo a Ricard— ha llamado la segunda parte del sueño (el viaje). Es ahí donde acontece la visión del alma.

Así ella, sosegada, iba copiando
las imágenes todas de las cosas,
y el pincel invisible iba formando
de mentales, sin luz, siempre vistosas
colores, las figuras
[...]

Y en el modo posible
que concebirse puede lo invisible,
en sí, mañosa, las representaba
y al alma las mostraba
a su inmaterial ser y esencia bella,
aquella contemplaba,
participada de alto ser, centella
que con similitud en sí gozaba.
[vv. 281-297]

84

Con claros ecos escolásticos, los versos dejan ver cómo es que el alma, en su empeño (mas, como veremos adelante, no por mérito propio), y por una gracia mayor, puede contemplar la gloria del alto ser; pero, ¿quién es este “alto ser”? A nuestro entender, se trata de Dios mismo.³⁶ Esta idea no parece ser del todo satisfactoria para Paz, pues señala que en ningún lugar del poema se encuentra la palabra “Dios” y, además, cuando sor Juana escribe “alto ser” lo hace con minúsculas. A nuestro parecer, ello no obsta para poder identificar esa referencia con Dios. El *Cantar de los cantares* tampoco nombra explícitamente a Dios en ninguno de sus capítulos, y no obstante, el cristianismo ha encontrado en esos versos la imagen bella de los esponsales del alma con Dios, o bien,

³⁶ Así lo afirma también la editora de *Primero sueño*, Elena del Río Parra, *op. cit.*, p. 50, nota 32.

de la Iglesia con Cristo. Así pues, la alusión al “alto ser” del *Primero sueño*, aunada a la idea de participación, son muestras de una relación de unión entre el alma y Dios. Más aún, sor Juana habla expresamente de una participación deleitosa con aquel “alto ser”: “centella / que con similitud en sí gozaba”.

La imagen que la monja utiliza para expresar el esfuerzo del asenso es la de la pirámide, que nos evoca el anhelo de perfección. Se trata de una imagen que no está del todo distante de la del *Monte de perfección* de San Juan de la Cruz, con el cual el místico carmelita intenta explicar la idea del ascenso del alma a Dios. Igualmente, para Nicolás de Cusa la cumbre de la pirámide es el punto místico desde donde todo parte y hacia el cual todo retorna. La pirámide significa también el sentido de totalidad de la creación.³⁷

Las pirámides fueron materiales
tipos solos, señales exteriores
de las que dimensiones interiores
especies son del alma intencionales
[...]
que como sube en piramidal punta
al cielo la ambiciosa llama ardiente,
así *la humana mente*
su figura trasunta
y a *la causa primera siempre aspira*,
céntrico punto donde recta tira
la línea, si ya no *circunferencia*
que *contiene infinita toda esencia*.
[vv. 401-412]

El *Primero sueño* parece reunir todos los aspectos mencionados por Cirlot en su *Diccionario de los símbolos*. En el poema de sor Juana, el alma asciende. Desde la cumbre de su visión contempla las cosas creadas y en el vértice místico puede contemplar a Dios y sentirse gozosamente partícipe de su vida. Ahora bien, no podemos perder de vista

³⁷ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, 2011, Madrid, Siruela, p. 370.

LUIS GUSTAVO MELÉNDEZ GUERRERO

el marco completo del poema, de modo que habrá que subrayar que, al parecer, lo que *Primero sueño* manifiesta es el deseo humano de llegar al encuentro con el “alto ser” (Dios) y, al mismo tiempo, dar cuenta de lo vano de la empresa. El intelecto no basta para dar “a la casa alcance”. La razón tiene límites que no logra superar por sí misma:

la comprensión no, que —entorpecida
por la sombra de objetos, y excedida
de la grandeza de ellos su potencia—
retrocedió cobarde
[...]
como el entendimiento, aquí vencido
[vv. 450-453; 469]

Empeñada en lograr su meta, el alma no se rinde. Ha sido vencida en sus intentos racionales de conocer aquello que excede todo conocimiento, y sin embargo, vuelve intentarlo. Ahora, para llegar a la cima de su ascenso, para llegar a aquella “causa primera” por la que el alma “siempre aspira”, deberá emprender el ascenso del conocimiento desde abajo:

86

reparado, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que, haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado,
y el comprender orden relativo
sigue, necesitado
de él, del entendimiento.
[vv. 590-598]

El entendimiento por el mero camino intuitivo no es suficiente. Luego, ya no será Platón, sino Aristóteles (o la tradición aristotélica) quien conduzca el andar del *Primero sueño*. Ahora bien, no podemos pasar de largo que dicha referencia a la escala del conocimiento existe también

en el contexto de la tradición mística. Primeramente, la escala de Jacob (Gn. 28, 10-17) por la que subían y bajaban los ángeles y en cuya cumbre estaba Dios. Pues bien, esta idea del ascenso escalonado hacia Dios y la imagen misma de la escalera se encuentra en el *Itinerarium mentis in Deum* de san Buenaventura y de manera constante —casi podríamos decir que de modo esencial— en Ramón Llull. La imagen del ascenso escalonado no resulta ociosa, y así como se puede percibir con claridad la alusión al pensamiento aristotélico, también es necesario insertar este aspecto del *Primero sueño* dentro de las imágenes o formas recurrentes de la tradición mística de Occidente. En este sentido, el ascenso del que da cuenta el *Primero sueño* bien puede ser el de un ascenso a Dios por la vía de la razón; sin embargo, es un ascenso aparentemente fallido. José Gaos³⁸ se pregunta si es fallido porque es el sueño de una mujer o porque, en realidad, la imagen del sueño es la del sueño de la humanidad que debe despertar de la ensoñación provocada por la razón llevada a los excesos.

quedando a la luz más cierta
el mundo iluminado, y yo despierta
[vv. 975-976]

El alma contrariada queda cegada por la luz del nuevo día. Al parecer, los esfuerzos de su ascenso han fracasado, pues como afirma Paz, “el viaje —sueño lúcido— no termina en una revelación [...] el poema no termina: el alma titubea, se mira en Faetón y, en esto, el alma despierta”.³⁹ Paz sugiere que, efectivamente, el tema del viaje es un motivo propio del contexto religioso. No obstante, no considera que *Primero sueño* sea un poema religioso ni un poema que se centre en el conocimiento, sino en el acto de conocer.⁴⁰ Luego, se trata de un ejercicio intelectual, pero también de un ejercicio espiritual. Paz advierte que el poema no se resuelve en una visión, sino en la no visión, más aún, *Primero sueño* “es el reverso de la revelación [...] es la revelación de

³⁸ “El sueño de un sueño”, *op. cit.*, pp. 64-67.

³⁹ *Las trampas de la fe*, p. 499.

⁴⁰ *Loc. cit.*

que estamos solos y de que el mundo sobrenatural se ha desvanecido”.⁴¹ Salta a la vista el tema eminentemente paciano de la dialéctica de la soledad. Paz, fiel a su convicción, no puede ver sino el sentido de la revelación poética. Sin embargo, como él mismo señalaba en *El arco y la lira*,⁴² la revelación poética, al decirnos algo o nada, nos está diciendo otra cosa, algo más. Creemos que lo que se avecina en el *Primer sueño* es el murmullo del silencio invitando al alma a continuar el viaje una y otra vez, considerando la advertencia que hacía san Juan de la Cruz: “para venir a lo que gustas has de ir por donde no gustas”.⁴³ Volver a iniciar al viaje, despertar y volver a soñar que se sueña soñando. Paz señala que *El sueño* “es una confesión que termina en un acto de fe”.⁴⁴ Tiene que serlo. Sor Juana entiende que no es la *gnosis* sino la *pistis* la que puede ayudarle en su búsqueda, en el camino en que la inteligencia quiere creer y la fe se esfuerza por entender.

El silencio de sor Juana no es únicamente el resultado de una imposición. Su silencio no es una pausa en el discurso ni tampoco un callarse obligado,⁴⁵ pues no es mutismo prudente ni mucho menos temeroso. El silencio de sor Juana habita en la palabra misma, y esta, a su vez, reside en el silencio. El silencio de sor Juana no es únicamente el resultado de una imposición, sino el fruto de una convicción personal. El silencio es fruto de la experiencia personal y tema constante en sus letras. Se trata de un silencio en busca de la visión y de la gracia. Al final de la vida de la jerónima el silencio encontró un lugar en el recogimiento. Tal parece que el silencio de sor Juana no inicia con una imposición en el ocaso de su vida. El silencio se encuentra diseminado a lo largo de sus letras, como hontanar fecundo de la palabra. El de sor Juana fue un silencio cultivado en la intimidad y cosechado en la caridad.

⁴¹ *Ibid.*, p. 482.

⁴² *El arco y la lira*, 2010, México, Fondo de Cultura Económica. Véase particularmente el apartado “La revelación poética”.

⁴³ Texto manuscrito en el dibujo del Monte de Perfección. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 2005, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

⁴⁴ *Las trampas de la fe*, p. 499.

⁴⁵ Ramón Xirau, *Palabra y silencio*, 1971, México, Siglo XXI, pp. 144-145.

EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS: SU INFLUENCIA EN GEORGE W. BUSH Y LA GUERRA EN IRAK, Y LAS CONSECUENCIAS ACTUALES*

*Joshua Parens***

RESUMEN: Se examinan críticamente algunas de las principales interpretaciones del pensamiento de Leo Strauss que lo relacionan tanto con el gobierno conservador de George Bush y la justificación de la guerra en Irak, como con la teología política de Carl Schmitt, para concluir que Strauss tiene muy poco que ver con ambos, si bien comparte algunos puntos de vista.



LEO STRAUSS'S THOUGHT: ITS INFLUENCE ON GEORGE W. BUSH
AND THE U.S. WAR IN IRAQ, AND THE CONSEQUENCES FOR TODAY

ABSTRACT: Main interpretations of the thought of Leo Strauss that relate him to the conservative government of George Bush and the justification of the war in Iraq, as with the political theology of Carl Schmitt, are critically examined. It has been concluded that Strauss has very little to do with both, although he shares some points of view.

PALABRAS CLAVE: mentira noble, escritura esotérica, situación extrema, Carl Schmitt, neoconservadores.

KEY WORDS: noble lie, esoteric writing, extrem situation, Carl Schmitt, neo-conservatism.

RECEPCIÓN: 17 de febrero de 2017.

APROBACIÓN: 11 de agosto de 2017.

*Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

** Universidad de Dallas.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL PENSAMIENTO DE LEO STRAUSS: SU INFLUENCIA EN GEORGE W. BUSH Y LA GUERRA EN IRAK, Y LAS CONSECUENCIAS ACTUALES*

A raíz de los ataques del 11 de septiembre de 2001 y la invasión a Irak en abril de 2003, comenzaron a surgir preguntas a propósito de Leo Strauss, casi al mismo tiempo que los cuestionamientos sobre esa guerra.¹ Las preguntas alcanzaron un tono frenético e irracional en “Embedded”, una obra de teatro del actor y director estadounidense Tim Robbins (2004, versión cinematográfica de 2005), cuya premisa principal era que Leo Strauss estaba detrás de todo lo que había fallado al gestionar y lanzar la guerra de George W. Bush. Robbins sugirió la acusación proyectando imágenes repetidas de Strauss en una pantalla y haciendo que los personajes las saludaran como si fuera Adolfo Hitler: “Heil Leo Strauss”. ¡Si tan solo Tim Robbins fuera Aristófanes, cuyas burlas de Sócrates ofrecían tanto alimento a las

91

* Conferencia dictada en el ITAM el 1 de febrero de 2017.

¹ James Atlas, “Leo-Cons; A Classicist’s Legacy: New Empire Builders”, *New York Times* (4 de mayo de 2003), sec. 4, Week in Review, p. 1; Alain Frachon y Daniel Vernet, “The Strategist and the Philosopher”, *Le Monde* (19 de abril de 2003); James Atlas, “Philosophers and Kings”, *The Economist* (19 de junio de 2003), <http://www.economist.com/printedition/displayhistory.cfm?story_ID=1859009>, p. 1; Jeet Heer, “The Philosopher”, *Boston Globe* (11 de mayo de 2003), p. H1; William Pfaff, “The Long Reach of Leo Strauss”, *International Herald Tribune* (15 de mayo de 2003), <<http://www.iht.com/articles/96307.html>>, p. 2; Lyndon LaRouche, “The Essential Fraud of Leo Strauss”, *Executive Intelligence Review* (21 de marzo de 2003), <http://larouche.com/lar/2003/3001strauss_fraud.html>, p. 4; Lyndon LaRouche, “Insanity as Geometry”, *LaRouche in 2004*, <<http://larouchein2004.net/pages/writings/2003/030326insanity.htm>>, p. 4, citado en Catherine y Michael Zuckert, *The truth about Leo Strauss: Political philosophy and American democracy*, 2006, Chicago, University of Chicago Press, pp. 271-273, nn. 1, 4, 36.

JOSHUA PARENS

ideas de Strauss! ¿Cómo podía pensarse que una figura tan poco conocida fuera de los círculos académicos como Leo Strauss, que murió en 1973, era la secreta mente maestra de la guerra de Irak? Robbins sabía que Strauss consideraba *La república* de Platón como una de las obras más grandes en la historia de Occidente. Confieso que es una idea que yo mismo sostengo y que la sostenía años antes de leer a Strauss. Además, Robbins creía que Strauss habría considerado las mentiras dichas sobre las armas de destrucción masiva en la víspera de la guerra de Irak como “mentiras nobles”, tales como en *La república*. Por ahora, basta decir que intento mostrar que Strauss no pudo haber considerado “nobles” las mentiras ofrecidas para justificar la segunda guerra de Irak. Dejando de lado la hipérbole teatral, al menos por un tiempo, vamos a considerar algunos de los ataques más serios sobre Strauss.

92 | Varias conexiones firmes, si bien muy ambiguas, entre Strauss y la guerra de Irak datan de 1997. En aquel año, Robert Kagan y Dick Cheney fundaron el Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense. El líder del proyecto fue William Kristol, recientemente director de *The Weekly Standard*. Era hijo de Irving Kristol, que estudió con Leo Strauss y que fue uno de los modernos arquitectos del neoconservadurismo, especialmente como publicó la revista *The Public Interest*. Bill Kristol se ha sentido muy interesado en estudiar el pensamiento de Leo Strauss. La conexión con Kristol es la que más se acerca a establecer un vínculo intelectual entre Strauss y la guerra de Irak. La otra conexión que se proclama, entre Paul Wolfowitz y Strauss, no resiste mucho el escrutinio. Aunque Wolfowitz pudo haber llevado uno o dos cursos con Strauss, no aprendió nada importante sobre relaciones internacionales. Más bien, Wolfowitz acumuló mucho de sus conocimientos sobre asuntos internacionales con otro profesor de la Universidad de Chicago, Albert Wohlstetter, con quien Strauss tuvo poco en común, fuera de que pertenecían al Departamento de Ciencia Política de esa universidad. Strauss estudió y enseñó filosofía política o teoría política, *no* relaciones internacionales.

Volvamos al Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense, que emitió una “declaración de principios” en 1997, la cual parecía corres-

ponder bien al pensamiento de los que apoyaban la voluntad de George W. Bush de ir a la guerra. Desde el principio de su mandato y en vísperas de la guerra, Bush y su consejo de seguridad nacional (Cheney, Paul O'Neill, George Tenet, Condoleeza Rice, Colin Powell, Donald Rumsfeld, Hugh Shelton y Andrew Card) redactaron juntos la estrategia de seguridad nacional, una síntesis de la llamada Doctrina Bush. Contenía la que luego se conoció como la “gran estrategia”. Ahora bien, la pregunta importante es si la estrategia nacional de seguridad con la que se justificó la invasión a Irak puede rastrearse hasta Leo Strauss. ¿Habría estado de acuerdo Strauss con la declaración de principios de 1997 del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense o con la estrategia de seguridad nacional de 2002? Para nuestros propósitos, basta centrarnos en la declaración de principios, ya que Bill Kristol participó al menos en alguna etapa de su composición, a diferencia de la estrategia de seguridad nacional.

La declaración de principios (del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense) establecía las siguientes cuatro consecuencias fundamentales de su defensa de una nueva política exterior reaganista:

- Necesitamos incrementar significativamente los gastos de defensa para cumplir nuestras responsabilidades actuales y modernizar nuestras fuerzas armadas.
- Necesitamos fortalecer nuestros lazos con los aliados democráticos y enfrentar a los regímenes hostiles a nuestros intereses y valores.
- Necesitamos promover la causa de la libertad política y económica en el extranjero.
- Necesitamos aceptar la responsabilidad del papel único de Estados Unidos en la preservación y extensión de un orden internacional propicio para nuestra seguridad, nuestra prosperidad y nuestros principios.²

Dos de los arquitectos principales de esta visión, Bill Kristol y Robert Kagan, la definieron como “hegemonía benevolente”. Es difícil no detectar en la Doctrina Bush algo de esta visión. Pero Francis Fukuyama,

² Project for the New American Century, “Statement of Principles”, 1997.

autor del éxito de librería *El fin de la historia y el último hombre* y estudiante de Allan Bloom, que a su vez fue estudiante de Leo Strauss, argumenta contra la “hegemonía benevolente” a favor de lo que llama “wilsonismo realista”. Fukuyama acusa a los defensores neoconservadores de la guerra de haber sacado conclusiones equivocadas, en exceso idealistas, de los años de Reagan: quizá la Unión Soviética sucumbió por haber tenido que encargarse de las violaciones a los derechos humanos y perseverar en una carrera armamentista que la puso al borde del colapso económico, pero no se debería inferir de esto que los iraquíes se lanzarían a las calles y aclamarían la democracia liberal en la víspera del ataque de Estados Unidos. Fukuyama afirma también que muchos malinterpretan la tesis de su libro. No es que la democracia liberal esté ahora a punto de brotar; más bien, el argumento, más modesto, es que a raíz de la caída de la Unión Soviética la *modernización* estallaría por todas partes. De acuerdo con Fukuyama, la Doctrina Bush se caracterizaba por una idea ingenua sobre qué tan listo estaba el mundo para abrazar la democracia liberal. No era probable que la abrumadora hegemonía de Estados Unidos inspirara un giro mundial hacia el republicanismo. De hecho, bien podría inspirar un retroceso.³

94 Me detengo en Fukuyama porque vemos aquí a un estudiante indirecto de Leo Strauss que discute con otro estudiante indirecto suyo, Bill Kristol. ¿Qué opinión debemos identificar con Leo Strauss? ¿Acaso es una forma provechosa de ponderar la influencia de un autor? Otros estudiantes de Strauss ya han caído en desacuerdos considerables, como se describe en el excelente libro de Catherine y Michael Zuckert, *The truth about Leo Strauss*.

Ahora bien, seguramente es mejor considerar al autor mismo que adscribir al maestro los juicios de sus estudiantes. ¿Era Leo Strauss un idealista? ¡Todo menos eso! De hecho, Strauss demostró su realismo por medio de un nuevo acercamiento a *La república* de Platón, al menos, un nuevo acercamiento para el siglo XX. Antes que leer *La república* como un sincero argumento a favor de la *kallipolis* (ciudad bella) allí establecida (como lo hace, por ejemplo, Karl Popper en *La sociedad abierta*

³ Francis Fukuyama, “After neoconservatism”, *New York Times* (19 de febrero de 2006).

y sus enemigos), Strauss la lee como una crítica del idealismo característico de jóvenes ambiciosos como Glaucón, el principal interlocutor de *La república*.⁴ Más adelante regresaremos a este tema. Según Strauss, la virtud política más importante en la filosofía política antigua, no solo en Aristóteles, sino también en Platón, es la *moderación* (que es al menos similar, si no idéntica, a lo que hoy llamaríamos “realismo”). Y si hay algo que defiende Strauss, es el resurgimiento de la moderación en la política. Argumenta con frecuencia que la política moderna tardía y el pensamiento político, por la influencia de pensadores como Rousseau, Marx, Nietzsche, Weber y Heidegger, sufre una profunda tendencia a la inmoderación.

Casi no hace falta decir que no todo sobre la “hegemonía benevolente” de Bush y sus asesores era idealista. No es idealista argumentar a favor de la hegemonía en un mundo que desde la caída de la Unión Soviética se ha tambaleado entre la apariencia de ser un mundo multipolar (China, Estados Unidos, la Unión Europea) y un mundo en el que únicamente Estados Unidos parece capaz de ejercer un poder hegemónico. Esto no significa que esté seguro de que Strauss hubiera defendido esta postura cuasi imperialista. De hecho, todo lo que conozco de su interés por la Antigüedad me sugiere que él habría preferido el énfasis antiguo en la virtud en los asuntos internos sobre el moderno estrés de los grandes regímenes en aras de los asuntos exteriores. Un jurista, Robert Howse, escribió *Leo Strauss: Man of peace*, en el que afirma que Strauss no estaba enamorado de las aventuras imperiales.⁵

Sin embargo, fue la “benevolencia” en la “hegemonía benevolente” —cuando tomó la forma de la insistencia benevolente en derribar dictadores, que los “realistas” habían considerado mucho tiempo aliados de los Estados Unidos— lo que, en retrospectiva, parece obviamente idealista. Y cuando al derrocamiento de dictadores se añadía la confianza de que el mundo entero se movería hacia la democracia liberal, se me ofrece la especulación de que Strauss habría considerado la hege-

⁴Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, 2006, Buenos Aires, Katz, trad. de Leonel Livchits, cap. 2, “Sobre *La república* de Platón”.

⁵Robert Howse, *Leo Strauss: Man of peace*, 2014, Nueva York, Cambridge University Press.

JOSHUA PARENS

monía benevolente como extremadamente idealista. Una característica importante de la filosofía política tardomoderna que Strauss atacaba fue su tendencia a confiar en que los asuntos humanos progresarían. Su cuestionamiento de la confianza ilustrada en el inevitable progreso humano moral y político ha contribuido más que nada a su influencia sobre el conservadurismo moderno, y en este respecto esa influencia es mucho más amplia que la de George W. Bush. (Hay estudiantes de Strauss que trabajaron en el gobierno de Reagan y George H. W. Bush, y nótese que William Galston, un renombrado consultor de candidatos del partido demócrata a la presidencia de Estados Unidos, fue alumno de Strauss, lo que refuerza la idea de que Strauss no era republicano.) Es, pues, sorprendente ver lo cerca que está de la superficie esta confianza en el progreso moral, tanto con la declaración de principios del Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense como con la Doctrina Bush.

Después de refutar en alguna medida los intentos de vincular a Strauss con la prisa de Bush por ir a la guerra, quedan pendientes temas más profundos relativos a las primeras críticas a Strauss que resurgieron durante el régimen de Bush. Irónicamente, estos temas más profundos afloraron con los ataques, más dudosos e incluso risibles, de Tim Robbins. Recordemos que debido a la aprobación de Strauss de la filosofía política antigua (incluso parece pensar que, en muchos aspectos, tiene más que ofrecer que el pensamiento político moderno y mucho más que el tardomoderno), Robbins creía no solo que Strauss sería un defensor de la *noble mentira* de Sócrates en *La república*, sino que también sería un defensor de otras nobles mentiras y afirmaría que corren comúnmente. ¡Las armas de destrucción masiva eran una mentira noble! Para determinar si las inferencias de Robbins son correctas, vamos a considerar brevemente qué es una mentira noble y qué la hace noble. La mentira noble tiene dos partes: autoctonía (ciudadanos hechos de la tierra) y el llamado mito de los metales. Con la primera parte se intenta hacer creer a los ciudadanos de la *kallipolis* que la ciudad es su madre y que los conciudadanos son sus hermanos; con la segunda (las almas de bronce, plata y oro) se asegura a todos, incluso a los que no están destinados por naturaleza a mandar, que lo mejor para la ciudad es que

todos acepten sus funciones asignadas. El propósito principal de la mentira noble se afirma antes que la mentira, a saber, que con esta mentira, como con otras similares, se intentaría convencer a los ciudadanos de que el bien de la ciudad es el mismo que el bien propio (412d-413a). En otras palabras, lo que hace noble a la mentira noble es que inspira a los ciudadanos a poner a la ciudad antes que a ellos mismos o a amar el bien común más o lo mismo que a su propio bien particular. No es una completa distorsión de la filosofía política antigua decir que la primacía del bien común es su consigna. En contraste, la filosofía política moderna aspira al bien común por medios mucho más indirectos, e incluso con la apariencia de limitar lo menos que sea posible la búsqueda del propio bien.

¿Tiene, pues, sentido hablar de la mentira sobre las armas de destrucción masiva como de una mentira noble? Es probable que quienes fueron descubiertos tergiversando la realidad en cuanto a las armas de destrucción masiva de Saddam Hussein no estuvieran conscientes de que estaban diciendo era mentira, incluso si los líderes que la perpetraron estaban conscientes de que era mentira. (Es importante no olvidar que en el espíritu idealista de su defensa de la democracia, la guerra en Irak de Bush estaba motivada por una preocupación respetable por la persecución y asfixia de los kurdos y chiitas y por el desfallecimiento de una población de millones bajo el puño de hierro de un dictador.) Dejando esto de lado, no creo que la insinuación de Robbins de que Strauss defendiera toda mentira dirigida a su opinión pública en el nombre de un apoyo unánime a cualquier régimen político, no importa lo corrupto que sea, sea una representación atinada de la visión de Strauss sobre la mentira en la política. Una cosa es apoyar el autosacrificio en nombre de la ciudad bella; otra, maquinar lo que sea para apoyar la lealtad a cualquier régimen, y seguramente de esto es de lo que se acusa a Strauss.

Todavía hay sospechas más profundas con alguna base en la realidad. (1) Strauss favorece a la filosofía política antigua y esta es mucho más *elitista* que la moderna. El énfasis de Strauss sobre la importancia y utilidad de mentir no se limita a la mentira noble en *La república*.

En cierto sentido, su redescubrimiento de (2) los escritos esotéricos sugieren que piensa que la mentira en la escritura es mucho más frecuente de lo que creemos. Y si cree esto, entonces (3) ¿no debería maravillarnos que no emplee tales mentiras en sus propios escritos y que no aliente a mentir a autores y políticos?

Concédase que la filosofía política antigua es más elitista que la moderna. Pero esto no significa que Sócrates, Platón o Strauss aprueben mentir para los propósitos de ciudadanos furiosos, como parece insinuar Robbins sobre Strauss y como hacen muchos críticos del esoterismo de Strauss. Como Strauss argumenta en su famoso y extenso tratado sobre los escritos esotéricos,⁶ cree que el escrito esotérico es algo a lo que los filósofos se han comprometido por milenios para evitar el destino de Sócrates. Incluso Platón, en su reconstrucción de la prueba y muerte de Sócrates, dibuja una imagen de Sócrates distinta del original, lo que se muestra por el hecho de que en la famosa *Carta 7*, Platón pretende presentar a Sócrates como un “joven crecido y hermoso” o noble. Es decir, la imagen platónica de Sócrates ha sido mejorada de alguna manera para ocultar algo impropio o poco atractivo (obviamente, no solo en el aspecto físico) de Sócrates. Según la interpretación de Strauss, el embellecimiento o ennoblecimiento ofrecido por Platón es un Sócrates políticamente más listo que el original.

Es importante centrarnos en *los motivos del escrito esotérico*: los dos principales motivos son la protección del filósofo y la protección de la sociedad. Dado que el filósofo investiga los asuntos más elevados, más delicados y más determinantes de la existencia humana, tales como lo divino, la vida después de la muerte y el destino del alma humana, el filósofo no puede ayudar sino cuestionando, aunque sea temporalmente, los fundamentos de la sociedad humana. Según Sócrates en la *Apología*, los primeros acusadores afirmaban que preguntaba por lo que estaba arriba (es decir, los dioses) y lo que estaba abajo (esto es, la vida después de la muerte) y hacía del argumento más débil el más fuerte (o retórica práctica) (18b). Sócrates se dirige solo a los últimos acusa-

⁶ Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, 2009, Buenos Aires, Amorrortu, trad. de Amelia Aguado.

dores, que lo acusan de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a la juventud (24b-c). Muchos estudiosos han notado que Sócrates apenas aborda los cargos en su contra, parece incitar a sus acusadores y pudo haberse acarreado él mismo su propia ejecución. Todo esto solo para subrayar el punto principal de Strauss en relación con el esoterismo: que la relación entre filósofo y sociedad ha sido precaria casi desde el principio. Los ciudadanos no aprecian cuestionamientos en el centro de la sociedad. Desde Platón hasta últimamente Lessing (m. 1781), los filósofos practicaron la escritura esotérica, o así lo afirma Strauss, y recientemente varios artículos y un libro de Arthur Melzer, *Philosophy between the lines*,⁷ han intentado demostrarlo.

Aparte de la crítica más exagerada de Tim Robbins, muchos críticos académicos de Strauss argumentan algo parecido, por lo que pienso que asumen que el esoterismo debe ser una actividad interesada. Si alguien miente, se asume que debe estar escondiendo algo para sacar una ventaja injusta, y no meramente por su propia conservación. Una de las críticas de Strauss más antigua y más respetada, hecha por Shadia Drury, se basa en el fondo en el supuesto de que Strauss mismo practica el esoterismo menos en el espíritu de Sócrates que en el de *Trasímaco* (el retórico que practicaba incluso el arte de hacer del argumento más débil el más fuerte), pero desde luego, en aras de lo que los antiguos llamaron *pleonexia*: tomar injustamente mucho más que su parte de los bienes de la fortuna. Cualquiera que haya enseñado *La república* ha notado que los estudiantes, en cierto momento del argumento, se sienten tentados a contestar que el gobierno de los reyes filósofos sería injusto porque sería egoísta. Sin embargo todo el argumento de *La república* presupone la aptitud de los filósofos para gobernar precisamente porque no buscan los mismos fines que los políticos ambiciosos, a saber, dinero y honores (347a-e). De la misma manera, es poco plausible asumir que los filósofos que practican el esoterismo se comprometan a ello con miras en obtener una ventaja injusta o lo que Trasímaco llamaba la ventaja del más fuerte. Aunque no es idéntico a la mentira noble, el esoterismo

⁷ Arthur M. Melzer, *Reading between the lines: The lost history of esoteric writing*, 2014, Chicago, University of Chicago Press.

busca, como la mentira noble, servir al bien común, no solo protegiendo a la sociedad de los dañinos efectos del cuestionamiento directo de sus más queridas suposiciones, sino también evitando que impulse a la muerte a los filósofos, dado que al paso de los siglos se ha comprobado que vale la pena conservarles la vida.

Hasta aquí, me he ocupado del énfasis de Strauss en la moderación política y en sus ideas sobre la mentira noble, el elitismo y el esoterismo. Y hasta aquí creo haber mostrado que ninguno de los dedos que apuntan a Strauss en cuanto a la guerra de Irak está verdaderamente justificado, que todos descansan en una u otra interpretación equivocada de sus ideas o su significado. Sin embargo, hay un punto del que se habla menos y quiero citarlo ahora, para profundizarlo más adelante; se trata, a saber, de la “situación extrema”. ¿Qué es la “situación extrema” o “emergencia terrible”? Es aquella situación o emergencia que cae fuera de la norma legal. Según Carl Schmitt, un renombrado teólogo político del siglo XX con afiliación nazi, la situación extrema está ligada a la soberanía, antes que a la ley. En efecto, la situación extrema está más allá de la ley. Y la soberanía es precisamente lo que decide respecto a la situación extrema.⁸

Strauss argumenta que el pensamiento de Schmitt, aunque pretende ser la más intensa crítica del liberalismo moderno tal como ha sido desarrollada desde Thomas Hobbes, al final se queda en el ámbito de aquello que critica. En efecto, el fuerte énfasis de Schmitt en la situación extrema se convierte en una invocación al estado de naturaleza, que, por supuesto, a Hobbes le sirve como fundamento a partir del cual surge la soberanía. Cualquiera puede reconocer en la situación extrema algo parecido a la guerra hobbesiana de todos contra todos.

Recalcar la situación extrema puede llevar a la conclusión de que la política no es simplemente equivalente o reducible a principios o normas. Esta línea de pensamiento está en desacuerdo con el tenor de idealismo que prevalece hoy en la política, que subraya los derechos

⁸Véase *Teología política*, 2009, Madrid, Trotta, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro, citado por Tracy Strong en su prólogo a Carl Schmitt, *The concept of the political*, 1996, Chicago, University of Chicago Press, XIV, núm. 13, que a su vez remite a Karl Löwith, “Le décisionnisme (occasional) de Carl Schmitt”, *Les temps modernes*, núm. 544 (1991), pp. 15-50.

humanos universales. Junto con la guerra de Irak, seguramente el tema más relevante en esta conexión es el de la tortura. Por un lado, los derechos humanos universales son incompatibles con la tortura; por el otro, una insistencia suficiente en la situación extrema puede usarse para legitimar la tortura. Aunque Strauss está en desacuerdo con Schmitt en cuanto a las verdades últimas sobre la política, reconoce la importancia de la situación extrema. Y si Strauss viviera hoy, probablemente no estaría de acuerdo con la ampliamente aceptada visión basada en los derechos humanos universales de que la tortura no es permisible porque las normas legales son el principio y el fin de la política. No haré una valoración de la que pudiera ser la visión de Strauss sobre la eficacia de la tortura, ya que no estoy seguro de que alguna vez haya tocado el asunto. Por lo demás, no me sorprendería enterarme de que Dick Cheney y otros que defienden el uso de la tortura estuvieran influidos por visiones realistas de la política más en la línea de Strauss que en la preocupación reinante por los derechos humanos universales. Strauss no solo habría hecho hincapié en la relevancia de la excepción, sino que también habría subrayado el valor de la diferencia entre ciudadanos o sujetos del liberalismo hobbesiano y los no ciudadanos. Las leyes contra la tortura, implícitas en las doctrinas de Hobbes, se refieren a los derechos naturales de los sujetos. Hay pocas pruebas de que Hobbes hubiera pretendido que todas sus enseñanzas sobre el derecho natural y las leyes naturales que se aplican al ciudadano se apliquen en *todos* los casos, como quisieran los defensores más idealistas de los derechos humanos universales; por ejemplo, en el trato a los enemigos de guerra, es decir en una forma del estado de naturaleza.

Que Strauss podría estar de acuerdo con Cheney en relación con el uso de la tortura no significa que Dick Cheney, George W. Bush o cualquiera de sus defensores conocieran las ideas de Strauss sobre la situación extrema. Es más probable que entre los realistas en general se cuente a Schmitt y a un defensor del realismo mucho más aceptado: Hans Morgenthau, otro profesor de la Universidad de Chicago cuyos años de docencia coinciden en parte con los de Strauss. Es quizá concebible que pueda esgrimirse el realismo para justificar el uso de la tortura. Pero

aquí me detengo para subrayar que Robert Howse argumenta persuasivamente que Strauss tiene poco respeto por Morgenthau, ¡porque englobó el “realismo” del historiador antiguo Tucídides con el de Maquiavelo y Hobbes! En otras palabras, Strauss no equipara la forma antigua de realismo, de la cual es un defensor, con las formas contemporáneas. Por lo demás, Morgenthau y Schmitt no simpatizaban. Schmitt escribió una reseña muy crítica de la tesis del primero cuando fue publicada en Alemania en la década de 1920. Para no extraviarnos en el bosque, dudo seriamente de que el pensamiento de Strauss haya ejercido una influencia decisiva en Cheney y Wolfowitz a propósito de la guerra de Irak. Es mucho más probable que las ideas políticas realistas de Wolfowitz hayan estado en el sustento de los planes para la guerra de Irak, y Wohlstetter o Morgenthau dieron forma a esas ideas. En síntesis, Strauss enseñó en el mismo departamento de ciencia política donde estaban pensadores que pudieron haber tenido algo que ver con las ideas que impulsaron la guerra de Irak, pero como sabe cualquiera que haya estudiado o que haya enseñado en un gran departamento universitario de investigación, es frecuente que los miembros de la facultad no estén de acuerdo en algo, y quizá sobre todo cuando la divergencia en sus campos es tan grande como había sido entre Strauss, filósofo político, y Wohlstetter y Morgenthau, internacionalistas.

102

Mi conclusión, pues, es que Leo Strauss tiene poco o nada que ver con la guerra de Irak. Al considerar el idealismo como núcleo de la “hegemonía benevolente” de William Kristol y Robert Kagan, he mostrado que el supuesto vínculo de Strauss con George W. Bush es muy cuestionable. Strauss defendió una forma de *moderación política* que está mucho más cercana al *realismo* que al idealismo de la hegemonía benevolente. Además, Strauss ha sido atacado repetidamente como un defensor del uso de la mentira en política. Por la consideración de la *mentira noble* en *La república* (un libro que Strauss comenta ampliamente en su libro *La ciudad y el hombre*), traté de mostrar que la mentira sobre las armas de destrucción masiva no alcanza a ser una *mentira noble*. También consideré el interés de Strauss en los escritos esotéricos con la intención de mostrar que cuando los críticos de Strauss lo escorian, por lo común es

porque creen que el esoterismo requiere una mentira para que el autor saque una ventaja injusta. Lejos de la mentira total de egoísmo de Trasmaco, la comprensión straussiana de la escritura esotérica es que pretende beneficiar tanto a la ciudad o el Estado como al filósofo. Finalmente, consideré la idea de Strauss de la *situación extrema*, especialmente en tanto que se relaciona con la legitimación de la tortura en el régimen de Bush. Argumenté que Strauss *podría* legitimar la tortura porque reconoce la importancia de la situación excepcional o extrema, pero tengo pocas razones o ninguna para suponer que el vicepresidente Cheney o alguien tomó de Strauss sus ideas sobre la tortura.

En lo que sigue, quiero considerar menos rigurosamente una cuestión que acaso ronda a algunos que hayan seguido esta conferencia: ¿hay razones para pensar que Leo Strauss está detrás del conservadurismo en Estados Unidos? Llevado al extremo, ¿podría tener Strauss algo que ver con el surgimiento del presidente Donald Trump? Permítame empezar con la última propuesta, que es absurda. Si Strauss tuvo algo que ver con el surgimiento de Trump, sería el resultado de una larga serie de consecuencias imprevistas. Lejos de admirar o votar por populistas incultos como Trump, se sabe que Strauss votó dos veces por el candidato demócrata a la presidencia en 1952 y 1956, Adlai Stevenson, quizá el candidato presidencial *más intelectual* del siglo XX, a pesar de la irónica interpretación straussiana del rey filósofo.

Dejando de lado los casos más extremos de que Strauss se habría opuesto tanto a Trump como a la guerra de Irak, otras cuestiones se complican si se trata de hablar de la posible influencia que Strauss pudo haber tenido en la configuración del Partido Republicano y el movimiento conservador, de la década de 1970 a la primera década del siglo XXI, aunque especialmente en la década de 1980. Es innegable que Irving Kristol y William Kristol cumplieron un papel en la conformación del neoconservadurismo (y que ambos fueron influidos por Strauss), y por supuesto, otros discípulos de Strauss trabajaron en Washington. Pero es mucho más difícil averiguar qué habría legitimado Strauss en los gobiernos de Reagan y los dos Bush. Quiero subrayar que soy mucho menos un historiador del republicanismo que un internacionalista. Por

JOSHUA PARENS

esto, la pregunta más interesante que me gustaría formular aquí es la siguiente: ¿había rasgos de neoconservadurismo que empujaron al Partido Republicano en la dirección del Partido del Té y hacia el populismo de Trump? Por desgracia, el neoconservadurismo es un fenómeno tan variado que es difícil decir si llevó inevitablemente al Partido del Té, que fue una forma incipiente de populismo. Es posible que el neoconservadurismo llevara al populismo porque el neoconservadurismo era más elitista que las formas iniciales del conservadurismo. Los llamados paleoconservadores eran conocidos por sus vínculos con el macartismo y la Sociedad John Birch, la cual, aunque estuvo vinculada a la élite adinerada de los protestantes blancos anglosajones, con el tiempo atrajo a una gran afluencia de sureños exdemócratas, que huyeron de su partido conforme se hacía cada vez más liberal en las décadas de 1950 y 1960. Obviamente, pues, y en gran medida por el paleoconservadurismo, el Partido Republicano tuvo sus propias tendencias populistas. Por supuesto, los discípulos neoconservadores de Leo Strauss y los paleoconservadores no simpatizaban, pero de las dos cepas de conservadurismo que preceden al Partido del Té, seguramente fueron los paleos los que tuvieron una mayor afinidad con el partido y Trump como reacciones populistas contra el neoconservadurismo. Así, adscribir el surgimiento del populismo en la vida política estadounidense a Leo Strauss es como atribuir el surgimiento de la tolerancia religiosa a la Inquisición. Bien puede haber una conexión causal, pero no en la forma de influencia directa, sino de consecuencia involuntaria. Quiero subrayar, sin embargo, el tono especulativo de esta caracterización del movimiento del Partido del Té y del trumpismo como reacciones contra el neoconservadurismo.

104

En conclusión, espero haber ofrecido argumentos convincentes de que Leo Strauss no fue el titiritero detrás de la mal concebida aventura del gobierno de George W. Bush en Irak, incluso si fue en parte bien intencionada. Entre 2003 y 2005, abundaron las notas periodísticas sobre la supuesta influencia de Strauss en el segundo periodo de Bush (iniciados por personas como el teórico conspiracionista Lyndon LaRouche). Tristemente, las teorías de la conspiración y las noticias falsas

parecen estar destinadas a prosperar en la vida contemporánea. Los exhorto a todos a echar un vistazo al pensamiento de Leo Strauss y al creciente corpus de la bibliografía secundaria sobre su pensamiento.

Quiero ahora detenerme en la relación entre Leo Strauss y Carl Schmitt. Debo subrayar que estoy lejos de ser un especialista en los escritos o las ideas de Schmitt, aunque conozco muy bien las de Strauss. Me atrevo, en primer lugar, porque aunque estoy seguro de que Strauss y Schmitt en el fondo no coinciden, quiero clarificar para mí mismo y para otros la naturaleza exacta de tal desacuerdo. Pero si esto fuera todo, simplemente recorrería el terreno tan bien cubierto por Heinrich Meier de la Universidad de Munich y la fundación Carl Friedrich von Siemens.⁹ Además de clarificar este desacuerdo, quiero elaborar un poco más sobre las ideas de Strauss. En particular, quiero explorar su argumento en *Derecho natural e historia*¹⁰ de que la situación extrema (o “emergencia terrible”) recibió un puesto de honor sin precedente entre los fundadores de la filosofía política moderna (especialmente Hobbes y Maquiavelo). Mediante el examen de este argumento, quiero profundizar en nuestra comprensión de las similitudes y, al final, de las más importantes diferencias entre Strauss y Schmitt. Enseguida, quiero considerar la distancia entre Strauss y Schmitt respecto de la decisión, la historia y el lugar relativo de la filosofía y la teología en el pensamiento político.

En el curso de la argumentación de Strauss sobre la “situación extrema” en *DNH*, revela que hay tres posiciones básicas al respecto: por afán de claridad, las llamaré posición idealista, posición realista y posición moderada, que es una especie de medio entre las otras dos. La posición idealista es que la situación extrema es irrelevante para la política. Toda política debe guiarse por la ley (idealmente, una ley natural aplicable a todos los seres humanos de todos los tiempos, excepto quizá en acciones bélicas). La posición realista es que la situación extrema es el hecho decisivo de la política, la cual es más importante que la norma legal. Lo que llamo la posición moderada es la idea de que los políticos decentes se guían por la situación normal, pero no se debe negar

⁹En *Leo Strauss and Carl Schmitt: The hidden dialogue*, 1995, Chicago, University of Chicago Press.

¹⁰*Derecho natural e historia*, 2014, Buenos Aires, Prometeo, trad. de Luciano Nosetto, pp. 200-207; en adelante, *DNH*.

que habrá inevitablemente excepciones importantes acerca de lo que es normal. Strauss presenta la ley natural tomista como ejemplo de lo que llamo la posición idealista, Maquiavelo (y por implicación Carl Schmitt) como ejemplo de la posición realista, y Platón, Aristóteles y diversos pensadores medievales, especialmente en las tradiciones filosóficas islámica y judía, como ejemplos de la posición moderada. En virtud de ciertos indicios, la posición moderada fue la que adoptó Strauss. Ahora, debido a que la posición moderada de Strauss y la posición realista de Schmitt comparten en común el reconocimiento de la importancia de la situación extrema, algunos intérpretes de Strauss lo han acusado de estar en general de acuerdo con Schmitt. Mostraré que Strauss no está de acuerdo ni con el realismo de Schmitt ni con el idealismo tomista, tomados en lo general, si bien está de acuerdo con cada uno en ciertos temas, como cabe esperar de una posición “moderada”. Otra razón importante por la que Strauss ha sido acusado de parecerse a Schmitt, es que ambos son críticos de la democracia liberal moderna. Sin embargo, critican al liberalismo desde planos muy diferentes: Schmitt critica al liberalismo llevando las ideas de Maquiavelo sobre la situación extrema más allá de Hobbes; es decir, critica a los liberales modernos por moverse siempre más en la misma dirección. En cambio, Strauss critica al liberalismo desde una posición externa al liberalismo moderno, a saber, desde la posición moderada de Platón, Aristóteles y otros.

La discusión straussiana de la situación extrema en *DNH* aparece al final del capítulo sobre el “Derecho natural clásico”. El siguiente capítulo se titula “Derecho natural moderno”. En el capítulo sobre el derecho natural clásico y el precedente sobre “El origen del derecho natural”, se centra ante todo en Platón y Aristóteles con incursiones en los antiguos sofistas, Cicerón, y quizá especialmente, Tomás de Aquino. Entre los puntos más importantes que toca es que hay diferencias significativas entre el *derecho* natural platónico y aristotélico, por un lado, y la *ley* natural tomista, por el otro.¹¹ En particular, el derecho natural aristotélico nunca pierde su énfasis en la mutabilidad de lo que es naturalmente correcto. Incluso —subraya—, en palabras de Strauss, “toda

¹¹ *DNH*, pp. 187-188, 200-201.

acción está vinculada a situaciones particulares. Por ende, la justicia y el derecho natural residen, por así decirlo, en decisiones concretas más que en reglas generales”.¹² En cambio, cuando Santo Tomás comenta sobre el mismo pasaje en que Aristóteles parece afirmar la mutabilidad del derecho natural, al parecer sin matices, Santo Tomás modifica el pasaje al agregar la puntualización más importante, también en palabras de Strauss: “Los principios del derecho natural, los axiomas de los que derivan las reglas más específicas del derecho natural, son universalmente válidos e inmutables; son las reglas más específicas las que cambian (por ejemplo, la regla de devolver los depósitos)”.¹³ Strauss atribuye la insistencia en los axiomas o principios universalmente válidos e inmutables más a la herencia bíblica de Tomás que al influjo de Aristóteles.

En el centro de este contraste entre Aristóteles y Santo Tomás, Strauss interpone la idea de “los falasifas (es decir, la de los aristotélicos islámicos), al igual que la de los aristotélicos judíos”. (Aquí solo alude a pensadores que trata más ampliamente en obras como *Filosofía y ley* y *La persecución y el arte de escribir*, como Al Farabi, Maimónides y Averroes.)¹⁴ Y afirma: “este punto de vista fue introducido en el mundo cristiano por Marsilio de Padua y posiblemente por otros averroístas cristianos o latinos”.¹⁵ Su opinión es que el derecho natural es solo “cuasinatural”. Aunque, como la ley natural tomista, toman la segunda tabla del decálogo como aparte del derecho positivo, no consideran que haya leyes o reglas sin excepciones. En la exposición straussiana de Marsilio, “la sociedad civil es incompatible con toda regla inmutable, sin importar cuán básica sea, pues en ciertas condiciones, podría ser necesario desacatar estas reglas para la preservación de la sociedad. Sin embargo, por razones pedagógicas, la sociedad debe presentar como *universalmente* válidas ciertas reglas que son *generalmente* válidas”.¹⁶ En Marsilio, según Strauss, detectamos la existencia de una forma de

¹² *Ibid.*, p. 201.

¹³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁴ *Ibid.*, p. 158, n. 32. Cita *La persecución y el arte de escribir* (pp. 119-175), que es el ensayo de Strauss “Ley de la razón en *El cuzarí*”. Para el elenco de los aristotélicos islámicos y judíos, véase *La persecución y el arte de escribir*, pp. 118-119.

¹⁵ *DNH*, p. 200.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 200-201. Las cursivas son mías.

esoterismo parecida a lo que Strauss encontró en los aristotélicos judíos e islámicos, y no en Tomás de Aquino.

En un esfuerzo por distinguir entre la postura de Aristóteles y la de Tomás, Strauss apela a los falasifas tanto o más que a Marsilio. Al menos según ellos, Aristóteles insistía en estar atento a la situación extrema. En el lenguaje de Moses Maimónides, el gran pensador y legista judío medieval, la segunda tabla del decálogo está compuesta por “opiniones generalmente aceptadas”,¹⁷ lo cual se encuentra bastante lejos de la opinión de Tomás de Aquino. (Véanse los argumentos de Tomás en *Summa theologiae* 1-2, q. 94, a. 6 que destaca como la única excepción al mandamiento de no matar, el derecho de Dios de matar a quien le plazca porque, después de todo, cada uno de nosotros está en deuda infinita con Dios por el pecado original. Esta excepción difícilmente revela si hay casos —como en una situación extrema— en que fuera apropiado matar a un inocente.)

Cuando Marsilio acepta que podría no ser necesario observar las reglas en aras de la preservación de la sociedad, nos recuerda, de hecho, lo que he llamado hasta aquí la “situación extrema”. Strauss continúa contrastando el énfasis de Aristóteles sobre la mutabilidad del derecho natural con el hecho de que reconoce la existencia de principios de derecho natural, por ejemplo, en su exposición sobre “la justicia ‘conmutativa’¹⁸ y ‘distributiva’”.¹⁹ Al final, Strauss argumenta que antes que la situación concreta mudable o cualquier principio de la justicia distributiva está “el bien común”.²⁰ De ahí que sea capaz de argumentar así: “llamemos situación extrema a la situación en que la misma existencia o independencia de una sociedad está en juego. En situaciones extremas, podría haber conflictos entre lo que exige la autoconservación de la sociedad y las necesidades de la justicia conmutativa y distributiva”.²¹ En tales casos, es la preservación de la sociedad lo que tiene prioridad. Esto es verdadero, pues su preservación es la condición

¹⁷ *Eight chapters*, cap. 6.

¹⁸ O justicia “correctiva”.

¹⁹ *DNH*, p. 201.

²⁰ *Ibid.*, p. 202.

²¹ *Ibid.*, p. 202.

necesaria para la existencia de cualquier bien común o porque la existencia de la sociedad es la forma más básica y urgente del bien común.

Después de destacar las “dudas y ambigüedades”²² de la enseñanza antigua sobre el derecho natural, así como la falta de dudas y ambigüedades en la enseñanza tomista de la ley natural, Strauss hace referencia a Maquiavelo y dice:

Es importante que se entienda con claridad la diferencia entre la visión aristotélica del derecho natural y el maquiavelismo. Maquiavelo niega el derecho natural, porque parte de las situaciones extremas en las que las exigencias de la justicia se reducen a los requerimientos de la necesidad, y no de las situaciones normales en las que las exigencias de la justicia en sentido estricto constituyen la ley más elevada [...] el verdadero estadista en el sentido aristotélico toma como punto de partida la situación normal y lo que es normalmente correcto y se desvía con reticencia de lo que es normalmente correcto solo a efectos de salvar la causa de la justicia y la humanidad misma. No puede encontrarse expresión legal de esta diferencia.²³

Esta última frase da una clara indicación de que Strauss está de acuerdo con Schmitt en que la política no debe y no puede reducirse a las leyes o reglas universales, como parece que quiere el idealismo contemporáneo. Aunque no es estrictamente correcto, quiero recapitular la variedad de posiciones que Strauss ha delineado hasta ahora como lo hice al principio: si la posición tomista puede ejemplificar el idealismo, entonces alguna versión del maquiavelismo podría ejemplificar el realismo. En lo que sigue, Strauss va a argumentar que hay un sentido en el que “el pensamiento político moderno regresa a los clásicos y se opone a la visión tomista” al menos en dos aspectos: *tratando* el derecho (y la política) natural *como* algo más separable de la teología, especialmente la revelada, de lo que Tomás lo consideraba; y rechazando en especial la pretensión universal en relación con asuntos tales como la indisolu-

²² *Ibid.*, p. 203.

²³ *Ibid.*, pp. 203-204.

bilidad del matrimonio.²⁴ En otras palabras, renovar la atención en la situación extrema hizo al derecho natural moderno más parecido al derecho natural antiguo de lo que fue la enseñanza tomista respecto, al menos, de esta situación.

Al menos tan importante como esta afinidad entre derecho natural antiguo y derecho natural moderno frente a la ley natural tomista es el hecho de que los defensores premodernos del derecho natural preferidos por Strauss —Platón, Aristóteles, los filósofos políticos medievales judíos y musulmanes, y Marsilio— no tratan la situación extrema como el fundamento de la política, como lo hicieron Maquiavelo y Hobbes o incluso, con más vigor, Schmitt. Que Schmitt considera que la situación extrema es el fundamento de la política es obvio por el hecho de que, a diferencia de Hobbes, por ejemplo, no considera que la aparición de la soberanía y la ley a partir del estado de naturaleza a través del consenso sea el mayor logro del soberano. Más bien, Schmitt considera que la respuesta del soberano a la situación extrema es la esencia misma de lo político. Para Schmitt, la decisión de frente al enemigo es la acción suprema del soberano. El soberano crea el orden político sobre el abismo. En contraste, en Aristóteles y en todas las formas premodernas de derecho natural, la “decisión” se muestra como prudencia. Pero la prudencia es solamente una forma de la buena deliberación, y para Aristóteles y sus seguidores la deliberación no es para tomar una decisión sobre un abismo. Sabemos esto porque la deliberación es sobre medios y está siempre orientada hacia un fin, previamente puesto por la virtud moral y como determinado por el legislador con referencia a los fines naturales. Aunque Strauss pretende que para Aristóteles “toda acción está vinculada a situaciones particulares, por lo que la justicia y el derecho natural residen, por así decirlo, en decisiones concretas más que en reglas generales”,²⁵ estas decisiones concretas *no* están hechas sobre un abismo, sino en relación con la jerarquía de los fines. No por casualidad, Tomás de Aquino comparte la orientación de Aristóteles por la jerarquía de los fines naturales, aunque no esté de acuerdo en el contenido exacto de esos fines.

²⁴ *Ibid.*, p. 205.

²⁵ *Ibid.*, p. 201.

La exposición sobre derecho natural, ley natural y la situación extrema es un momento importante en el curso de la obra de Strauss *Derecho natural e historia*. Encaja dentro del argumento general de Strauss en esta obra de que el surgimiento del historicismo marcó el fin del derecho natural, y el fin del derecho natural también marcó el fin del esoterismo. Aunque Strauss da cuenta de la *historia* del derecho natural, incluyendo su muerte en *DNH*, su propia visión no es historicista. El historicismo sostiene que todo significado, toda acción, toda interacción con el mundo está enmarcada por la historia antes que por la naturaleza. En el capítulo 1 de *DNH*, “Derecho natural y la aproximación histórica”, Strauss elabora su crítica del historicismo refiriéndose a pensadores como Nietzsche, Weber y Martin Heidegger, a quien identifica como un historicista *radical*. Si bien la historia cumple un papel cada vez más prominente en el pensamiento de Heidegger que en el de Schmitt, el historicismo y el decisionismo están vinculados mutuamente en el pensamiento de ambos. Lo que entiende por decisionismo es que las decisiones no están orientadas por la naturaleza en ningún sentido. Dado que Strauss no se dirige directamente a Schmitt en *DNH*, veremos si podemos usar algo de lo que argumenta contra el historicismo en sus escritos en general (sin limitarnos a *DNH*) y sobre Heidegger en particular, para reunir los elementos de su crítica a Schmitt.²⁶

Al final, el decisionismo es algo así como un corolario al historicismo, porque llamamos decisionismo a lo que se desenvuelve en ausencia de fines naturales y porque la historia es el principal fundamento sustituto de la naturaleza en el pensamiento occidental. Debido a la gran centralidad del historicismo, Strauss le presta más atención que a la decisión. Si nos hemos detenido en el decisionismo es porque con eso nos preparamos para iluminar la diferencia entre decidir orientados por la naturaleza y decidir sin esta orientación. Decidir sin ella se vuelve una parte tan prominente de nuestra argumentación porque la situación extrema misma es como un abismo. Esta relación entre historia y abismo es de alguna manera semejante a la relación entre el estado de

²⁶Que yo sepa, Strauss no escribió nada sobre Schmitt excepto su reseña temprana (1932), que ahora aparece al final de la edición inglesa de su obra *Spinoza's Critique of religion* y en las ediciones inglesas de la obra de Schmitt *El concepto de lo político*.

naturaleza y abismo. Aunque es verdad que el “estado de naturaleza” hobbesiano sirve de precursor al enfoque schmittiano en la situación extrema, no puedo recalcar lo suficiente que aquel estado es en sí mismo emblemático de la eliminación de los fines naturales,²⁷ a pesar de la aparición de la palabra “naturaleza” en la frase “estado de naturaleza”. En otras palabras, en ambos, el estado de naturaleza y la historia, hay algo abismal.

Si bien Schmitt y Heidegger toman sus soportes de la historia más que de la naturaleza, sus concepciones de la historia son muy diferentes. Por un lado, la de Schmitt está mucho más imbuida en la visión salvífica cristiana o católica de la historia. En cambio, Heidegger es famoso por haber afirmado la diferencia entre la filosofía y la teología en su *Introducción a la metafísica*, y por haberse declarado abiertamente a favor de la filosofía. Su negación temprana de la teología no le impide haber atribuido un papel claro y obvio a los dioses en su enseñanza media o tardía sobre lo cuádruple (tierra, cielo, dioses y mortales). Desde luego, su afirmación “solo un dios puede salvarnos” también contradice su negación temprana de la teología. Que Strauss considere importante la relación de Heidegger con la teología o con Dios es evidente por su declaración en “La filosofía como ciencia rigurosa y la filosofía política” (en su obra póstuma *Estudios de filosofía política platónica*) de que en el pensamiento de Heidegger “dioses o los dioses” toman el lugar de la filosofía política.²⁸ La ambigüedad de la frase de Strauss “dioses o los dioses” capta la diferencia central entre Heidegger y Schmitt en relación con lo divino, y nuevamente Heidegger pone distancia entre su pensamiento y el cristianismo como totalidad. Para él, la historia decisiva, la del ser, es una parte de la historia de Dios, y en la medida en que el Dios del monoteísmo llegó a estar envuelto en el ser, no pudo sino distanciarse del cristianismo. Mi punto central, sin embargo, es que Heidegger y Schmitt conceden en su pensamiento mayor centralidad a lo divino que Strauss.

²⁷ Cfr. Richard Kennington, *On modern origins: Essays in early modern philosophy*, 2004, Maryland, Lexington Books, sobre la duda hiperbólica de Descartes —como borrar naturalezas o formas.

²⁸ Strauss, *Estudios de filosofía política platónica*, 2008, Buenos Aires, Amorrortu, trad. de Amelia Aguado, p. 50.

En este punto, se podría empezar a preguntar cómo Schmitt, que subraya tanto la situación extrema, puede ser realmente un cristiano, especialmente en vistas de la conexión entre el estado de naturaleza hobbesiano y la visión de Schmitt sobre la situación extrema. Es un asunto complicado, que simplificaré para los fines de este texto, debido a que se mezcla rápidamente con el historicismo de Schmitt. Según Strauss, un marcador clave del historicismo es la convicción de los intérpretes de que ellos, en virtud de su aparición tardía en la historia, pueden entender a sus predecesores mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos. Como Heinrich Meier mostró admirablemente, Schmitt no se interesó por leer a Hobbes con la intención de llegar al fondo de lo que Hobbes pensaba.²⁹ Antes bien, en el espíritu del historicismo, quería captar la trayectoria histórica del Occidente de tal manera que explicara nuestra situación actual. En consecuencia, su Hobbes es, quizá incluso sin saberlo, el instrumento de la providencia, y Hobbes es meramente el siguiente paso después de la enseñanza cristiana medieval sobre la primacía teológica del Dios omnipotente, cuya omnipotencia vino a ser igualada por la primacía política de la monarquía. Aunque Hobbes socava la visión tradicional cristiana de la monarquía entre los pensadores medievales (que ahora llamaremos “católicos”), Schmitt ve la comprensión hobbesiana del estado de naturaleza y la soberanía como una profundización de la enseñanza medieval, que al mismo tiempo abre la posibilidad del Anticristo (nótese aquí la afinidad entre Cristo / Anticristo en Schmitt y salvación / peligro en Heidegger.) Para Schmitt, el Anticristo es la despolitización encarnada. La consumada expresión de *Cristo es lo político* como lo monárquico o incluso dictatorial. Consecuentemente, se ve a sí mismo en la línea de pensadores católicos contrarrevolucionarios, como de Maistre, Bonald y Donoso Cortés (y yo agregaría que su propio pensamiento sobre la “decisión” deriva de ellos).³⁰

Aquí, pues, hemos topado con un asunto clave: mientras lo político, según Strauss, o al menos la filosofía política, es reemplazada por

²⁹ Meier, *The lesson of Carl Schmitt*, 2011, Chicago, University of Chicago Press, pp. 131-132.

³⁰ Schmitt, *Teología política*, 2009, Madrid, Trotta, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro; en particular, el capítulo 4, “Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”.

dioses o los dioses en el pensamiento de Heidegger, la interconexión de Dios y la política es tan grande en Schmitt, y su visión de lo político es tan profunda y completamente monista, que resuena no solo con la monarquía medieval sino también con la dictadura posliberal o incluso el fascismo.

Aunque muchos han pensado que perciben una afinidad entre la crítica de Strauss al liberalismo y la de Schmitt, más allá del mero hecho de lanzar una mirada crítica al liberalismo, ahora tenemos que dar con otro ángulo desde el cual clarificar la diferencia, aunque primero debo reconocer afinidades posteriores. Strauss y Schmitt critican al liberalismo, y ambos ven de reojo la posibilidad de un Estado mundial, que Schmitt parece presuponer que es más o menos la consecuencia o aspiración histórica inevitable del liberalismo (como en la polémica con Kojève).³¹ Strauss y Schmitt ven en la perspectiva de un Estado mundial algo así como el fin de la política, y ambos lo consideran muy problemático debido a sus consecuencias para la dignidad de la vida humana, si bien sus opiniones sobre los logros de la humanidad son muy diferentes. Cuando la idea straussiana de lo político se pone en el centro, detectamos casi inmediatamente una gran brecha entre los dos. Para Schmitt, la monarquía y la dictadura son expresiones consumadas de la decisión política, la soberanía fundante de un Estado sobre la decisión ante lo excepcional. Para Strauss, aunque aprecia como todos el significado del rey filósofo en *La república*, está mucho más cercano a Aristóteles en lo que se refiere a las iniciativas por encapsular el significado de lo político, a saber, como gobernando y siendo gobernado mutuamente. Lo político no es la monarquía medieval ni el dominio imperial. Si bien se encuentran citas del joven Strauss que lamentan la debilidad de Weimar (otra cosa que comparte con Schmitt) y aunque en ese contexto Strauss no iba más allá de exigir que se afirmara una autoridad que recuerda al Imperio Romano,³² su visión madura de la política indica por qué habría tolerado algo tan monárquico ante la debilidad de Weimar: esta debilidad lanzaba a Alemania a una caída libre abismal. En esa

³¹ Para el debate Strauss-Kojève, véase Strauss, “*Restatement on Xenophon’s ‘hiero’*”, en *What is political philosophy? And other studies*, 1959, Chicago, University of Chicago Press.

³² Carta de Strauss a Löwith del 13 de mayo de 1933, citada por Robert Howse en *Leo Strauss: Man of peace*, 2014, Nueva York, Cambridge University Press, p. 44, n. 30.

situación extrema, Strauss estaba dispuesto a poner de lado su preferencia por la moderación política³³ y por gobernar y ser gobernado a su vez; sin embargo, la situación extrema *no* da la medida de lo normal. Todo lo contrario.

La primacía e incluso el papel fundante de la normalidad en el pensamiento de Strauss explica el hecho de que aunque sea crítico del liberalismo, es crítico por razones opuestas a las de Schmitt. Strauss es crítico porque la democracia liberal aparece, sea inevitable o no, para participar en el historicismo. Como historiador, no es probable que Schmitt vea críticamente el liberalismo por conducir a su propia posición. Antes bien, Schmitt es crítico del liberalismo porque ve al totalitarismo como la marca misma de lo político. Por consiguiente, ve a la democracia liberal que intenta establecer un gobierno limitado por un régimen mixto y la peculiarmente moderna separación de poderes, con sus controles y equilibrios, como antitética de lo político. Aunque Strauss señala los inconvenientes de la democracia liberal como una solución meramente “institucional” al problema humano, *nunca* manifiesta un deseo por la normalización del totalitarismo. Antes que criticar al liberalismo por el gobierno limitado, Strauss critica su énfasis en las soluciones institucionales porque restan importancia a la virtud, lo parece haber allanado el camino al historicismo. Si las virtudes pasan de ser la clave de la felicidad en la filosofía política premoderna a ser los medios por los cuales el Estado produce efectos buenos en la filosofía política moderna, no es difícil entender que la naturaleza perdiera su equilibrio en el liberalismo. Incluso si pensadores como Locke tienen una doctrina sobre la virtud, su tendencia a instrumentalizarla facilita la desaparición de la naturaleza como norma.

Quiero regresar a algo que solo mencioné de paso cuando hablábamos de Heidegger, a saber, el contraste entre la *filosofía* política de Strauss y que Heidegger había puesto “dioses o los dioses” en el lugar de la filosofía política. (La comparación de Strauss con Schmitt

³³ Debo reconocer que es en sus escritos de madurez donde Strauss se vuelve tan insistente en la importancia de la moderación en la política. Debido a su amor ciego por Nietzsche en la década de 1920, hay motivos para pensar que estaba mucho menos convencido de la importancia de la moderación en esos tiempos. Véase el prefacio autobiográfico a *Spinoza's Critique of religion*.

y Heidegger se complica por el hecho de que Schmitt es un defensor de la teología *política*. Si bien Heidegger no es teólogo, su pensamiento está marcado por lo divino y lo teológico. Pero la atención de Heidegger a lo político es mucho más problemática que su atención a los dioses. Dejemos de lado estas complicaciones...) El asunto más apremiante es decir algo significativo sobre las diferencias entre *teología* política y filosofía *política*. ¿Se puede explicar la inclinación de Schmitt por el fascismo y la resistencia de Strauss a este por la moderación política, por la referencia a la presencia de la filosofía en uno y su ausencia en otro? Creo que sí. Hay una conexión interna entre la primacía de razón y naturaleza en la filosofía política de Strauss que es rechazada no solo por Schmitt, sino también por Heidegger. Como historiadores, Schmitt y Heidegger rechazan la noción de que haya ninguna norma natural. Sin embargo, la comprensión straussiana de esas normas está muy por debajo de la solidez de la ley natural tomista. La estrella polar de Strauss no es un conjunto de axiomas, sino meramente una jerarquía natural de modos de vida, que son descubiertos por la razón humana en su compromiso con la experiencia, antes que por razón o fe en apertura a una dispensación divina. Aunque se podría esperar que ese compromiso de la razón con la experiencia se produjera en un conjunto claro de instrucciones sobre cómo vivir, son menos apremiantes para Strauss que la posibilidad misma de la filosofía o el modo filosófico de vivir. Para Strauss, es Sócrates o su modo de vida lo que es la norma, pero no proporciona la claridad que demanda la vida política. Por eso, la filosofía política, aunque no toma su iniciativa de la revelación, reconoce la importancia de la religión en la vida política. La alternativa, la de Heidegger y Schmitt, que pone en tela de juicio la posibilidad misma de la filosofía, revela inadvertidamente que la historia no puede ser un baluarte contra el extremismo político. La historia sigue siendo una mera cubierta del abismo.

Aunque estoy lejos de haber explicado cómo el modo filosófico de vivir podría servir como el baluarte que falta, me parece que en el fondo Strauss lo consideró, y pensaba que recuperarlo es indispensable para restaurar el sentido de la vida política.

DIÁLOGO DE POETAS

La obra de João Cabral de Melo (Recife, 1920) suele incluirse en la llamada generación del 45 de la poesía brasileña. A pesar de la pobreza de estas etiquetas, lo cierto es que, sin vacilación alguna, puede afirmarse que Cabral (junto con Drummond de Andrade) materializa una de las obras poéticas más excepcionales de la literatura brasileña del siglo XX.

Con esta antología de poemas se entrega al lector una muestra de su primera poesía o poesía de juventud. En sus tres primeros poemarios exploratorios, *Piedra de sueño* (1940-1941), *El ingeniero* (1942-1945) y *Psicología de la composición* (1946-1947), Cabral coqueteaba con el surrealismo, el cubismo y el constructivismo. Terminó entonces en una escéptica crisis creativa, de la que salió con el estilo más personal de su obra de madurez.

Fabio Vélez

JOÃO CABRAL DE MELO

ANTOLOGÍA¹

João Cabral de Melo
(trad. de Fabio Véllez)

DE PIEDRA DE SUEÑO

Poema

Mis ojos tienen telescopios
espiando la calle,
espiando mi alma
a mil metros de distancia.

Mujeres van y vienen nadando
en ríos invisibles.
Automóviles cual peces ciegos
componen mis visiones mecánicas.

Veinte años ha que no digo la palabra
que siempre espero de mí.
Permaneceré indefinidamente contemplando
mi retrato de muerto.

118

¹Se ha seguido el texto fijado en la edición (ya canónica) de la *Obra completa*, 1994, Río de Janeiro, ed. de M. de Oliveira (N. del T.).

**DENTRO DE LA PÉRDIDA
DE LA MEMORIA**

A José Guimarães de Araújo

Dentro de la pérdida de la memoria
una mujer azul tumbada
escondía entre los brazos
esos pájaros helados
que la luna sopla en la noche
sobre los hombros desnudos del retrato.

Y del retrato nacían dos flores
(dos ojos dos senos dos clarinetes)
que en ciertas horas del día
crecían prodigiosamente
para que las bicicletas de mi desespero
circulasen por su cabello.

Y en las bicicletas que eran poemas
llegaban mis amigos alucinados.
Sentados en desorden aparente,
engullían regularmente sus relojes
mientras el hierofante armado caballero
movía inútilmente su único brazo.

JOÃO CABRAL DE MELO

INFANCIA

En la cara impar de la memoria
olvidó el ángel de la guarda
preguntas sin respuesta.

¿Hélices
aviones locomotoras
tímidamente precocidad
balones cautivos si bemol?

Pero mis diez años indiferentes
rodaron una vez más
en los mismos carruseles interminables.

LA POESÍA ANDANDO

Los pensamientos vuelan
de las tres figuras en la ventana
y atraviesan la calle
ante mi mesa.

Entre ellos y yo
se extienden avenidas iluminadas
que arcángeles silenciosos
recorren en patín.

En cuanto los ahuyento
y al mismo tiempo los respiro
se revela una tormenta
en la pensión de la esquina.

Y ahora
en continentes muy alejados
los pensamientos aman y se ahogan
en mares de aguas calmas.

VENTANAS

Hay un hombre soñando
en la playa; otro
que nunca sabe las fechas;
hay un hombre huyendo
de un árbol; otro que perdió
su barco o su sombrero;
hay un hombre soldado;
otro que hace de avión;
otro que va olvidando
su hora su misterio
su miedo a la palabra velo;
y en forma de navío
aún queda uno que se adormeció.

EL POEMA Y EL AGUA

Las voces líquidas del poema
incitan al crimen
al revólver.

Me hablan de islas
que los sueños
no alcanzan.

Con el libro abierto en las rodillas
y el cabello al viento
miro al mar.

Los acontecimientos de agua
se repiten
en la memoria.

JOÃO CABRAL DE MELO

De El ingeniero

LA BAILARINA

La bailarina hecha
de goma y pájaro
danza sobre el pavimento
anterior al sueño.

A tres horas del letargo,
más allá de los sueños,
en las secretas cámaras
que la muerte revela.

Entre monstruos hechos
la tinta de escribir,
la bailarina compuesta
de goma y pájaro.

De la diaria y lenta
goma que muerdo.
Del insecto o el pájaro
que no sé cazar.

EL VIAJE

¿Quién es ese que camina
con tristeza toda la mañana
dentro de mis ropas, perdido
más allá del sueño y la calle?

¿Ropas que van creciendo
como si en sus bolsos portasen
dulces geografías, pensamientos
más allá del sueño y la calle?

Alguien continuamente
viene a morir al lejano horizonte
de mi cuarto, donde ese alguien
es viento, barco, continente.

Alguien me dice todas las noches
cosas en una voz que no oigo.
Hablemos en el viaje, recuerdo.
Alguien me habla en el viaje.

EL INGENIERO

A Antônio B. Baltar

La luz, el sol, el aire libre
nimban el sueño del ingeniero.
El ingeniero sueña cosas claras:
superficies, zapatillas, un vaso de agua.

El lápiz, la escuadra, el papel;
el dibujo, el proyecto, el número;
el ingeniero piensa un mundo cabal,
mundo que ningún velo encubre.

(Algunas tardes subíamos
a la azotea. La ciudad diaria,
cual periódico que todos leían,
ganaba un pulmón de cemento y vidrio.)

El agua, el viento, la claridad;
a un lado el río, en lo alto las nubes,
situaban el edificio en la naturaleza
alzándose por sí mismo.

LA MESA

El periódico doblado
sobre una mesa cualquiera;
el mantel limpio
la vajilla blanca

y fresca como el pan.

La naranja verde:
tu paisaje siempre,
tu aire libre, sol
de tus playas; clara

y fresca como el pan.

El cuchillo afiló
tu lápiz gastado;
tu primer libro
de blanca cubierta

y fresca como el pan.

Y el verso nacido
de tu viva mañana,
de tu sueño extinto,
todavía ligero, caliente

y fresco como el pan.

EL FUNCIONARIO

En papel del trabajo
escribo tu nombre
(extraño a la sala
como una flor)
pero la goma
llega y lo borra.

Borra las letras,
el carbón del lápiz,
no el nombre,
vivo animal,
planta viva
palpitar en el cemento.

El monstruo terso
impone el vacío
a la página en blanco;
calma la mesa,
adormece al lápiz,
a los archivos, polvo;

hambre de cajones
oscuros, sed
del papel secante;
a mí, la prosa
escogida, el confort
de la poesía ida.

EL POEMA

A tinta y a lápiz
se escriben todos
los versos del mundo.

¿Qué monstruos existen
nadando en el pozo
negro y fecundo?

¿Cuáles se deslizan
largando carbón
de su osamenta?

¿Cómo el verso
que es un ser vivo,
un organismo

con sangre y aliento,
puede brotar
de gérmenes muertos?

*

El papel no siempre
es blanco
como el alba.

Muchas veces es
pardo y pobre
como el papel de estraza;

otras veces es
cándido de nube,
como el de carta.

Pero es en el papel,
en el blanco aséptico,
donde el verso estalla.

¿Cómo un ser vivo
puede brotar
del suelo mineral?

De Psicología de la composición

II

Esta hoja blanca
me proscribe el sueño.

Me refugio
en esta playa pura
donde nada existe
y la noche posa.

Como no hay noche
cesa toda fuente;
como no hay fuente
cesa toda fuga;
como no hay fuga
nada recuerda el fluir
de mi tiempo, al viento
en el cual sopla el tiempo.

VII

Cultivar el desierto
como un pomar de revés.

(¡El árbol destila
la tierra, gota a gota;
la tierra completa,
cae, fruto!

Por lo que hace
a otro pomar
la atención destila
palabras maduras)

Cultivar el desierto
como un pomar de revés:

entonces, ya nada
destila, evapora;
donde hubo manzana
resta un hambre;

donde hubo palabra
(potros o toros
parados) queda la severa
forma del vacío.

DIARIO DE VIAJES

*Leonora Esquivel**

I. Salto al vacío

Estaba ahí sentada en esa especie de iglú soterrado, aguardando la escena en la que tener los ojos cerrados o abiertos diera lo mismo.

Entonces sucedió, respiré profundo y me relajé. Poco después el crepitar de las rocas bañadas por el agua olorosa anunciaba el golpe de calor.

Como una mano que te cubre el rostro impidiendo la expansión de los pulmones, el vapor hirviente anunció el inicio del viaje.

En cuestión de segundos mi cuerpo era una montaña surcada por la que corrían veredas de gotas, comenzaba a salir aquello que no necesitaba y cualquier movimiento era cada vez más difícil de ejecutar.

Una semilla que cayó en la tierra, que eligió depositarse en un lugar preciso en un momento exacto. ¿Se darían las condiciones para su germinación? ¿Por qué tememos tanto a la muerte si al final es un salto a lo desconocido como lo es el nacimiento? No sabíamos qué nos esperaba y al final aquí estamos. Podría ser que el más allá fuera otra de esas decisiones inconscientes que tomó nuestra alma en un momento de silencio.

*Nació en la Ciudad de México en 1973. Es licenciada en filosofía por la UNAM y se doctoró en la Universidad Autónoma de Barcelona con una tesis sobre ética ambiental. Es cofundadora de *AnimaNaturalis Internacional*, organización hispanoamericana para los derechos de los animales. En 2013, ganó el Premio a la Sustentabilidad, categoría Mejor Activista. También es conferencista, conductora de televisión, psicoterapeuta corporal y *coach* ejecutiva.

LEONORA ESQUIVEL

El tambor semejaba el latido de un corazón, víscera que marca el ritmo de nuestro ánimo: cambiante pero constante. Es curioso que hoy nos hastiemos pronto de todo, cuando durante nueve meses lo único que hicimos fue escuchar ese sonido y todo parecía estar en orden.

El aire era denso pero aromatizado por las hierbas que flotaban en el agua que daba de beber a las piedras. En mi espalda podía sentir las raíces que me rascaban como lo hacían mi abuela, mi madre, mi tía, en un gesto amoroso. Me volví el sedimento que sería nuevamente, cuando esta ilusión llegara a su fin y comenzara otra —o ninguna más.

En estas condiciones la mente no podía ir tan rápido como suele hacerlo, con su galopar incesante y desbordado, que nos damos a la tarea de domar, no siempre con éxito. Ese corcel se había detenido y las sensaciones lo inundaban todo haciendo necesaria una rendición total: permanecer como un árbol que existe sin juzgar.

Al final todo pasa, la incomodidad y su contrario, la carcajada y el drama, es cuestión de tiempo, de tener la suficiente paciencia para enfrentar la existencia y fluir en ella. No es tarea fácil, pero la confianza no radica en lo que sabemos, sino en el ímpetu con el que damos el salto hacia lo desconocido.

Lo hicimos antes, la vez primera, podemos hacerlo nuevamente, una y otra vez, sin miedo, con el corazón como guía y los ojos bien puestos en la elección.

El espacio comenzó a tornarse pequeño, ese vientre no era suficiente para mi danza. Había que determinarse a salir —o a entrar—, es todo tan relativo cuando se trata de tiempo y espacio...

Y ¿qué pasaría cuando ese otro sitio también me pareciera reducido? ¿Habría otro más amplio capaz de albergarme?

Tal vez eso sea la conciencia: un calzador que expande mi ser a tal punto que mi cuerpo más que un medio se vive como un obstáculo...

Y entonces lo abandonamos, como quien deja una flor a la vera de un camino,
continuando sin ese lastre que en el mundo nos da tanto
porque lo que buscamos ya no se encuentra con los ojos
y lo único que puede contenernos es el gran abrazo del universo
henchido.

La Quiñonera, enero de 2017

II. Tengo los ojos llenos

A los animales que somos

Cuando el polvo verde tocó mi lengua la sensación fue de asco, una especie de plasta amarga cubrió mis encías y fue necesario hacer un buche de agua para deglutirla. Miré el reloj y eran las 20:30. Solo había que esperar...

Entre miedo y expectativa transcurrió una hora hasta que de pronto una risa espontánea me invadió y comencé a mover los brazos como si rascara la tierra. En realidad estaba galopando pues era un caballo marrón. Sentí mi pelo a manera de crin cubrir mi rostro y mis cascos galopaban sobre un paraje. Era libre y veloz. Entonces recordé que lo primero que llamó mi atención al iniciar la caminata en las montañas fue descubrir un caballo en medio de un camino estrecho, como si lo estuviera custodiando. Yo era ese caballo.

De pronto vi frente a mis ojos cerrados un lobo y sentí en mi boca como crecían unos colmillos. “No quiero ser un animal que coma animales”, me dije, pero dejé de resistirme y por un momento fui un lobo en la nieve. Solitario y con ojos amarillos, abría el hocico de vez en cuando para mostrar su dentadura.

Entonces el paisaje cambió y vi un mar fosforescente lleno de lucecitas de colores que supongo eran peces, pero yo no nadaba con ellos pues era un coral que se movía al vaivén de la marea. El agua pasaba a través de mí y mi estructura un poco rígida pero a la vez flexible me ayudaba a fluir en ese océano de luces.

Volví a la tierra y la sentí temblar a mi paso: era un bisonte. Mi cabeza estaba muy cerca del suelo y no tenía frío, era lento pero muy potente. Mientras andaba, todo retumbaba pero era sereno y su andar pausado me daba una sensación de seguridad, de estar bien plantada.

Sentí que algo colgaba de mi cara y fui un elefante de piel rugosa. La trompa se movía de un lado a otro descubriendo el entorno y podía oler el suelo, la tierra. Tuve miedo de que llegara un cazador y decidí disipar ese pensamiento. En esta ocasión el maltrato animal no se haría presente, a pesar de que al fondo sonaba una fiesta de pueblo donde se llevaba a cabo un jaripeo que estrujó mi corazón humano.

LEONORA ESQUIVEL

Sentí pequeñas patas recorrer el suelo y fui un ciempiés. Era ágil y sus patas se movían rápidamente. Ser un artrópodo no es cosa menor, a pesar de su tamaño. Además el mundo cambia según tu perspectiva así que mi entorno no era el de un *Homo sapiens*, sino hierba y rocas, nada más. No existía ni el horizonte ni el cielo, solo lo inmediato, el aquí.

Luego creí ser una abeja, pero algo me tornó más humilde y fui mosca. No sentía realmente que volara, sino que revoloteaba en torno a algo o a alguien. Pasé rápidamente por esa forma y me pregunté por qué no había sido un ave todavía. Y de pronto me convertí en un cóndor que sobrevolaba la cordillera andina. Pude sentir cómo pasaba por estrechas cañadas y planeaba inclinándome de un lado hacia el otro, hasta desplazarme casi paralela a los muros de las montañas.

De golpe caí al suelo y me quedé inmóvil y pesada: era una roca. Era grato no moverse y saber que siempre estarás ahí si algo externo no te mueve. No tenía que elegir hacia dónde ir, era inútil, sólo tenía que permanecer así, quieta.

¿Por qué solo animales majestuosos?, pensé. Y fui una vaca que rumiaba su pasto. Con mis grandes ojos tiernos vi la hierba que comía y traté de no pensar en mi destino. Mis animales no morirían en manos humanas, no había nada que temer.

Entonces llegó una de las formas más disfrutables: el árbol. Sentí la fuerza de mi tronco bien enraizado en el suelo y cómo mis raíces llegaban muy profundo. Mis ramas se agitaban con el viento y escuchaba el aire cruzar entre mis hojas como un silbido de paz. Era una araucaria, árbol del sur de Chile, lugar al que quiero ir un día porque sé que ya estuve ahí.

Ser árbol fue lo que más me gustó, o mejor dicho con lo que me pude identificar más plenamente, y comprendí por qué sufro tanto cuando los derriban, porque una parte de mí es ellos y un árbol son todos, y cuando uno cae a todos nos duele y a los que no es porque no sienten, y no sienten porque tienen miedo, porque el miedo es un candado.

Decidí no tener miedo porque eso es lo que me dice la vejiga cuando me habla, me avisa que tengo miedo y cuando lo suelta ella me suelta, y soltamos lo que hay que soltar y seguimos.

El abuelo Don Julio nos guio hasta un pozo de agua de manantial donde en época de lluvia se forma una cascada y me ofreció un bautizo

con un nombre náhuatl. Supongo puede ser un truco para el turista, pero me gustó que, sin conocerme, el que le fue dictado para mí fue *Ce Calli* que significa, “una casa, un hogar”. Al principio esperaba algo más exótico como “princesa de la noche” o algo así, pero enseguida comprendí que los espíritus del lugar se referían a que yo soy una guardiana de este hogar, del planeta, de mi casa como templo para lo sagrado, y que mi búsqueda ha estado marcada por pertenecer, por hacer una madriguera, y que lo que hago con mis amigos y conmigo es brindar un espacio de hogar donde convivir y compartir. Yo soy mi casa, mi hogar.

En un momento del rito se dijeron unas frases de sabiduría lakota que me conmovieron hasta las lágrimas: “La tierra es mi cuerpo, el agua mi sangre, el aire mi aliento y el fuego mi espíritu. Nunca me iré de aquí, porque cuando muera seré nube, seré montaña, porque este es mi hogar y aquí pertenezco”.

Entonces miré al cielo y lo vi a través de las ramas de un árbol de un verde deslumbrante, y supe que este es mi hogar, que no soy de otro lugar, que aquí es donde está lo que más quiero, lo que más me gusta, lo que defiendo y protejo porque es mío y soy yo.

El primer sentido que se me agudizó fue el oído y lo noté cuando los lametones de una perra se oían con eco, mucho más claras, y el crujir de las hojas secas bajo mis pies estaba intensificado. Cayó una rama frente a mí y su sonido fue más nítido. Esa sensación no duró mucho.

Cuando me recosté en la ladera de una montaña pude descansar sintiendo que la tierra me sostiene, que puedo confiar y entregarme a la vida, rendirme. Esa sensación de que ella va a estar ahí siempre, pase lo que pase, mueran los animales que mueran, caigan los árboles que caigan... Mi tarea es rendirme ante lo que es.

En la noche, cuando fui sola al baño, me encontré con una planta parecida a la cuna de Moisés y sentí su palpitar. Era una planta vanidosa pues me llamó para que la viera y parecía que se puso más grande y más hermosa cuando mis ojos se posaron en ella. Nada bello debería pasar desapercibido ante nuestros ojos. La belleza y el amor están ahí gritando para ser sentidos, pero nos da miedo, somos incapaces.

Puedo agradecer tener esa capacidad. Tal vez no supe hacerme millonaria trabajando, ni patino como estrella olímpica, ni pongo la

LEONORA ESQUIVEL

frente en las rodillas, y las líneas de expresión se marcan bajo mis ojos, pero puedo hacer eso que muchos no pueden, que menos ven que puedo hacer. Sin embargo, están cerca de mí y quizá es porque esa belleza que capto la transmito de una u otra forma y es como si con gotero ellos pudieran estar cerca de lo hermoso, de lo puro, de lo genuino y yo, como todos, soy solo un vehículo.

Cuando abracé el árbol le pedí perdón por lo que mi especie les hace en nombre del progreso, y al abrir los ojos y ver un detalle de su tronco, fui levantando la vista poco a poco y mi mirada llegó hasta su copa. Pude captar que la vida es justo esa colección de pequeños momentos, breves presentes y que, si vivimos conscientemente cada uno de ellos, llegará un punto en que estaremos en la cima y habremos llegado a donde teníamos que llegar. De corteza en corteza se hace un tronco, de tronco en tronco crece un árbol y de árbol en árbol se hace un bosque, una selva.

Si en realidad todos somos uno y en el corazón no estamos separados, soy un ciempiés, un cóndor, un lobo, un bisonte, un elefante, una vaca, una piedra, un caballo, un árbol y también soy quien los cuida y quien los daña, quien los ve y los ignora, porque al final mi hogar es solo este instante en el que estoy conmigo y yo soy toda la belleza y todo el dolor que he visto y sentido. El afuera y los demás son únicamente pretextos, mensajeros para que yo sea todo lo que soy, todo lo que hay y habrá por siempre, porque no hay tiempo cuando eres alma.

Y esta alma que aprende y disfruta su camino es todas, así que al final nada es tan importante, ni tan grave; se trata solo de elegir dónde poner la energía y de qué llenar los ojos.

Los míos, como al verlos en un espejo esa noche,
están llenos
y todavía les cabe más
siempre
porque ver con los ojos y con el alma es el don que tengo
y tenemos
TODOS
UNO

Amatlán, 12 de diciembre de 2015

PRESENTACIÓN
DEL LIBRO DE
MARTA EUGENIA
GARCÍA UGARTE,
TIEMPO Y MEMORIA.
HISTORIA DEL ITAM
1946-2016

Después del 2016, año lleno de celebraciones con motivo del 70 aniversario del ITAM, el 31 de agosto de 2017 se presentó en el auditorio Raúl Baillères el libro *Tiempo y memoria. Historia del ITAM 1946-2016*, de Marta Eugenia García Ugarte.

Con la presencia de Arturo Fernández, rector del ITAM, participaron don Miguel Mancera Aguayo, miembro de la Junta de Gobierno del ITAM desde su fundación en 1967; María Julia Sierra Moncayo, profesora e investigadora del Departamento Académica de Estudios Generales del ITAM; Manuel Perló Cohen, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; Roberto Rodríguez Gómez, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, y Marta Eugenia García Ugarte, autora del libro. Por la magnitud e importancia para nuestra institución, reproducimos en este número de *Estudios* los textos de los presentadores, en los cuales se señalan el valor y los alcances de esta profunda investigación histórica sobre la educación superior en México.

©ITAM Derechos Reservados.

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

*Miguel Mancera**

Señor Rector
Maestra García Ugarte
Distinguidos maestros:

El libro que nos toca comentar es una historia del ITAM, pero yo diría que es mucho más. Se trata de una obra de carácter verdaderamente enciclopédico, digna de admiración por la cantidad y calidad de la información reunida, así como por la forma en que ha sido organizada. Un trabajo con tales características solo puede ser realizado por alguien de gran talento, excelente formación académica e infinita perseverancia. Tengo entendido que llevarlo a cabo tomó más de veinte años de infatigable labor.

No deseo en esta ocasión contar mis propios recuerdos de la vida del Instituto. Difícilmente podría yo decir algo importante que no esté tratado en el libro objeto de esta presentación. Es por esto que prefiero referirme a ciertas cualidades de la obra en comentario.

En primer lugar, debo decir, me parece un trabajo muy bien organizado. Mencionaré algunas razones.

Coloca al ITAM en el contexto que lo ha rodeado en sus distintas etapas. Así, por ejemplo, se describen ciertos aspectos del ambiente político que privaba en el país, en los años inmediatos, anteriores y pos-

* Miembro de la Junta de Gobierno del ITAM.

MIGUEL MANCERA

teriores, a la fundación del Instituto. Narra cómo ese ambiente tuvo incidencia en la decisión misma de crearlo y en los avatares por los que pasó en sus primeros años de vida.

Al paso de los años de existencia del Instituto, se han sucedido en México varios gobiernos. Cada uno ha tenido su propia política educativa, y esta ha sido un parámetro dentro del cual el ITAM ha debido actuar. Por fortuna, me parece, los gobiernos de la nación han adoptado, en general, políticas cada vez más liberales en lo tocante a la educación superior privada, si bien con retrocesos temporales. Esto no quiere decir que estemos ya en un punto óptimo. En efecto, si comparamos la situación actual de México con la de otros países, parece que seguimos padeciendo nuestra tradición reglamentista.

La evolución política del país no es la única influencia sobre los cambios del ITAM. Bien señala la autora que la economía mexicana se ha transformado de manera notable desde la época de la fundación del Instituto. Esta transformación ha cumplido un papel importante en la formulación y revisión de los planes de estudios e, incluso, en la baraja de carreras ofrecidas al estudiantado.

142 Una de las características del libro que más llama la atención es la profusión de entrevistas que realizó la maestra García Ugarte a lo largo de muchos años. Se podría decir que entrevistó a todas y cada una de las personas que tuvieran algo interesante que decir acerca del ITAM. Algunas fueron entrevistadas para obtener información sobre hechos pasados; otras, para conocer el pensamiento de quienes tenían que opinar o resolver cuestiones importantes, del momento o del futuro. El número de páginas del libro ocupado por las entrevistas es impresionante. Ello da una idea de la riqueza de información compilada en la obra.

Otro tanto puede decirse de los textos relativos al ITAM escritos por muchas personas que tienen alguna relación con el Instituto. Entre esos textos destacan extractos de los discursos pronunciados en ceremonias, celebradas mayoritariamente en este plantel, aunque también en otros foros, como el mismo Senado de la República, cuando la medalla Belisario Domínguez fue impuesta al Presidente de la Junta de Gobierno de nuestra *alma mater*.

El libro es muy completo visto también desde otro ángulo. Abarca la historia de la institución en todos sus aspectos, como los antecedentes, la organización, los planes de estudios, la selección y formación de maestros, las políticas de admisión de nuevos alumnos, la inclusión de nuevas carreras o exclusión de alguna, las becas, el desempeño de los egresados, la administración del personal, la adquisición o enajenación de inmuebles, las actividades extracurriculares y, en fin, todo lo que ha tenido que ver con la vida y el desarrollo del ITAM. Bien puede afirmarse que la autora no dejó de tratar ningún tema significativo para la historia del Instituto. Lo más notable es que los investigó con gran extensión y profundidad, como lo demuestran los pasajes del libro en que se consignan las reflexiones de dirigentes del Instituto o miembros de la Facultad respecto de esos temas.

Otro mérito del libro es la excelente organización de la copiosa información que contiene. A lo largo de la obra se presentan numerosos cuadros y relaciones de gran valor informativo. Por si fuera poco, al final se encuentran apéndices, listas de fuentes e índices, todos muy bien ordenados, que facilitan la consulta de una enorme cantidad de datos relativos a la vida del ITAM.

No he querido en esta intervención presentar mis propias historias en nuestro Instituto. Me ha resultado imposible encontrar algún aspecto que esté tratado insuficiente o erróneamente en la obra de la maestra García Ugarte. Por eso he preferido referirme a las cualidades del libro que se presenta esta tarde, bellamente editado en cuatro volúmenes ocupados por más de mil páginas. Por su extensión, podría pensarse que resulta una lectura pesada, mas no es así. Por el contrario, es tan ameno como una divertida novela.

¡Enhorabuena, maestra García Ugarte!

©ITAM Derechos Reservados.

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

*María Julia Sierra**

Estimados miembros de la mesa, queridos asistentes:

Tengo el honor de estar en esta presentación, gracias a la amable invitación de la doctora Marta Eugenia García Ugarte, a quien conocí hace ya más de dos décadas, cuando iniciaba sus andanzas en la elaboración de esta obra monumental. Ella solía decir que la presentación de un libro es equivalente al bautizo de un niño, y henos aquí en esta celebración, después de que el ITAM cumplió setenta años.

Les confieso que la historia del ITAM forma parte de mi biografía. Ingresé al Instituto, primero, como maestra de tiempo parcial en 1974 y, desde 1983, como profesora de tiempo completo. Debo admitir que desde que llegué y conocí al Instituto, su misión, el compromiso cariñoso de los miembros de la comunidad y el proyecto de Estudios Generales me sedujeron profundamente. A partir de entonces, les dediqué una gran parte de mi vida. Esta obra no solo cuenta la historia de nuestra querida institución, sino también la de una parte de mí misma. Así, en la obra se entrecruzan las siguientes líneas:

1. La historia de la historia de la investigación llevada a cabo por Marta Eugenia, porque gracias a su amistad pude observar sus esfuerzos laboriosos y pacientes, sus esperanzas, sus desánimos y muchos de

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

MARÍA JULIA SIERRA

sus grandes logros durante el tiempo en que trabajó en su realización. Por supuesto que hubo pausas, a veces penosas, mientras la obra era revisada y comentada.

2. La historia del ITAM, con sus crisis, transformaciones y redefiniciones en el contexto de nuestro país, y que constituye el relato de estos cuatro volúmenes que ahora se presentan.
3. Mi propia historia. Leer y hablarles de algo así siempre es muy difícil, porque nos atañe y confronta personalmente, pero permite revisar algunas de nuestras interpretaciones de los hechos.

La obra enmarca al ITAM dentro del contexto de la historia nacional y de las políticas educativas del momento, y relata los retos, problemas, reestructuraciones, proyectos, planes y logros de nuestra institución. Se sustenta en fuentes primarias, analiza expedientes hemerográficos, documentos nacionales, otros institucionales, así como algunos archivos personales. La autora entrevista a muchos de los actores que configuraron al Instituto, explica sus decisiones y la manera en que enfrentaron diversas vicisitudes de la vida de la institución. Es muy interesante ver los diferentes puntos de vista de algunos frente a los mismos sucesos y compararlos con los míos o, por lo menos, como yo creí verlos en esos momentos.

Esta obra, que después de dos décadas tenemos en nuestras manos, tiene un título muy afortunado: *Tiempo y memoria*. Muestra el *tiempo* y el proceso de conformación del Instituto, y al riguroso análisis histórico se suman los recuerdos y las *memorias* de muchos de sus principales actores. La obra cuenta con más de un centenar de entrevistas de quienes vivían o viven todavía, porque algunos murieron en el curso de la investigación.

Tiempo y memoria tiene más de mil doscientas páginas que su autora dividió en cuatro volúmenes, de los que el último son apéndices, fuentes e índices. El primer volumen, “Fundación”, trata desde sus orígenes en 1946, hasta su reestructuración con el Plan Integral de Desarrollo de 1969-1970. En la parte de la historia nacional se describen las consideraciones de los políticos posrevolucionarios sobre la política educa-

tiva y el futuro del país, sus planes para la educación superior del Estado, así como el conflicto entre la ITAM y el gobierno federal, los inicios del Instituto Politécnico Nacional, la educación socialista y los avatares de las primeras instituciones privadas de educación superior.

Este fue el ambiente en el que el ITAM nació. García Ugarte relata los cambios de nombre de nuestro Instituto, cuenta anécdotas entrañables, como las vicisitudes y compromisos de sus fundadores, quienes recurrieron a su propio peculio, incluso para el pago de salarios. Narra la seria crisis que pudo haber acabado con el ITAM y cómo don Alberto Baillères decidió continuar el proyecto. Da cuenta de la participación del ITAM en el movimiento del 68, tan paradigmático para los miembros de mi generación y para la historia del país y, describe el significativo Plan Integral de Desarrollo, del que propiamente nacen los departamentos, la estructura matricial y Estudios Generales.

En el plan integral se reafirman los objetivos del ITAM propuestos desde su fundación y se aclara que la “tarea de la formación humanista y el desarrollo de una sociedad más libre y más justa incumbe a todo el ITAM, de acuerdo con sus principios, objetivos y filosofía educativa. Asimismo, debe ser preocupación permanente en cada departamento porque la formación humana, [y subrayo:] la eficacia profesional y el desarrollo personal son indisolubles. También implica una colaboración activa en la búsqueda de sentido que conlleva toda existencia humana”.¹ En este marco, el Departamento de Estudios Generales “es la entidad académica más propiamente orientada a formar en la persona un tipo de cualidad que le permita su desarrollo integral y le capacite para ubicarse significativa y responsablemente en el mundo a partir de una trayectoria histórica”.²

El segundo volumen, titulado “Consolidación”, abarca la compra de Río Hondo, en plena crisis económica del país, y el cambio de Marina Nacional, en 1978, a nuestra sede actual. Se narran los serios conflictos con los vecinos de San Ángel y la gran aventura que significó, tanto para alumnos como para profesores, entrar en posesión de

¹Informe de la comisión de decisiones del Plan Integral de Desarrollo, ITAM, febrero de 1969, p. 16, y <<http://generales.itam.mx/es>>, consultado el 12 de junio de 2017.

²Loc. cit.

nuestras actuales instalaciones. Se describen los planes de estudio y la aparición de las nuevas licenciaturas, maestrías y doctorados, así como la trayectoria en los sectores público y privado de algunos de sus egresados; la sucesión en la Rectoría del licenciado Javier Beristain por el doctor Arturo Fernández; la planeación y construcción del ITAM de Santa Teresa. Se relata la reestructuración de la década de 1980 y termina con la celebración del cincuentenario, en 2006.

Es de subrayar que en su consolidación, el ITAM se reformó varias veces, siempre buscando innovarse, y persistentemente ha vuelto a sus objetivos y misión, en la que destaca la responsabilidad social. Don Alberto Baillères recuerda cuando, ante las múltiples presiones para que el ITAM creciera, respondió: “La idea de mi padre no fue resolver el problema educativo de México en forma masiva, sino atender una educación de alto nivel académico, orientada sobre todo a las Ciencias Sociales, a la Economía, especialmente pensando en que iba a ser una carrera de gran trascendencia para los destinos del país” (*Tiempo y memoria*, p. 396).

Más adelante, en la década de 1980, cuando el ITAM se reestructuró, Javier Beristain explicó que la misión y los objetivos del Instituto fueron la brújula de su rectoría: “Queríamos servir a México formando líderes e influyendo sobre los dirigentes para convertirlo en un país más justo, más libre y más próspero: esa era la cantinela y nos la repetíamos, la escribíamos y la volvíamos a escribir. Nos pasamos horas y horas redactando esos documentos de las declaraciones de los principios del ITAM. Esos documentos son producto de muchísimas horas de trabajo personales con Luis Astey, José Ramón Benito, Pedro Aspe y Mathias Sachse. Con todos ellos cuidábamos cada palabra” (p. 504). Estos documentos constituyen la misión y los objetivos de nuestro Instituto, que la Junta de Gobierno declaró con carácter de irrevocables, como se observa en el artículo 7° del actual *Estatuto General del ITAM*.

En el tercer volumen, “Modernización”, la autora refiere los últimos diez años del ITAM, habla de la creación de la Vicerrectoría en 2012 y del nombramiento de Alejandro Hernández como vicerrector (p. 797). Describe las acreditaciones nacionales y extranjeras de programas del ITAM,

los premios académicos de sus estudiantes y egresados, y las encuadra en el marco de los programas nacionales de modernización educativa. El volumen termina con un sugerente capítulo en el que García Ugarte reflexiona sobre los aciertos institucionales de los últimos setenta años, tanto administrativos como académicos, y deja abierta la incógnita sobre hacia dónde irá nuestro Instituto.

El último capítulo del tercer volumen, “Memorias del porvenir”, nos sitúa ante la incertidumbre del futuro, del tiempo que no ha ocurrido y que, a pesar de lo planeado, los acontecimientos parecen resistirse. Lo dice bien el antiquísimo proverbio: “El hombre propone, Dios dispone y el diablo lo descompone”. Por esto creo que la palabra “original” es más adecuada que la de “innovación”. “Original” tiene el sentido misterioso de volver a los orígenes, es decir, al pasado, para reinventarse, para renacer. Se trata de discutir qué debe permanecer y qué debe cambiarse en el proceso histórico de cambio y continuidad. Nuestro rector, Arturo Fernández, dice: “Mi principal responsabilidad como rector es preservar y acrecentar el patrimonio intelectual de la institución. Y ese patrimonio intelectual es la facultad, tanto en cantidad como en calidad. Obviamente, el conocimiento que tiene la persona se deprecia con el paso del tiempo, tanto porque hay olvido como porque hay obsolescencia. Si el profesor no sigue pensando en los temas, si no tiene retos intelectuales, si no es un lector y conocedor de lo que está ocurriendo en la disciplina, se va a ir quedando rezagado” (p. 512).

Por eso los planes de estudio y los programas de las materias están en continua revisión y actualización. La discusión crítica de la comunidad universitaria es requisito para todos sus miembros y constituye los retos intelectuales que se presentan a los profesores investigadores. Más adelante, el doctor Fernández propone: “Los profesores han empezado a tener a sus asistentes, muchos de ellos inscritos de forma voluntaria por la calidad de su profesor, por la oportunidad de trabajar con él. Así empieza una relación de educación que va más allá del aula. Me parece que esa relación es la más sólida, el profesor que trata de orientar, conducir, educar a esos estudiantes fuera del aula. Ese es el modelo que habría que realizar en el ITAM” (p. 540).

El Instituto se sitúa dentro de la tradición cultural y universitaria tanto de México como del mundo. En esa tradición, el ITAM y Estudios Generales tienen su razón de ser y su misión específica. Pero como afirma el profesor José Ramón Benito, director de nuestra División Académica: “Tradición en su auténtico sentido no significa anquilosamiento sino vitalidad y apertura, asimilación y progresividad; una tradición que se desentendiende de los tiempos, muere”.³

Por eso el ITAM, sus cursos y programas, han ido cambiando para adecuarse a las realidades de nuestra sociedad y del mundo, así como a las necesidades de las nuevas generaciones de estudiantes, a fin de ser fieles a nuestros valores más auténticos y a nuestros objetivos. La adecuación no solo es adaptación, sino también aportes originales con los que ha contribuido el Instituto.

Estamos convencidos, como siempre nos recuerda el doctor Carlos de la Isla, profesor emérito del ITAM, que en estos tiempos difíciles, de tanta incertidumbre y oscuridad, la universidad debe tener la fuerza y autoridad moral para ser faro que ilumine y oriente con el objeto de denunciar, proponer y anunciar un mundo más humano, más solidario.⁴

Entre los grandes aciertos del ITAM, además de su misión y los objetivos que lo han orientado en sus transformaciones, está su estructura matricial, que permite la formación técnica de excelencia profesional y la interdisciplinariedad, indisolublemente unidos a una sólida formación humanista y a un compromiso con México. Todo esto forma parte de nuestra identidad y ha marcado la manera de ser de cualquier *itamita*, independientemente de su profesión o tendencia política, religiosa o social. Otro elemento importante es el método del diálogo, que incluye lecturas y discusiones críticas que, en el salón de clase, permiten a los estudiantes formarse, reafirmarse, respetarse y adquirir su propio criterio bien fundamentado.

Creo, como afirma Carlos de la Isla, que la tarea de educar exige “no educar hoy para un presente que antes de terminar el programa ya es

³ José Ramón Benito Alzaga, “Estudios Generales en el ITAM”, ponencia presentada en la Asamblea Nacional de ANFECA, julio de 1983, p. 13.

⁴ Carlos de la Isla, *De la perplejidad a la utopía*, 1998, México, Ediciones Coyoacán-ITAM.

pasado. Se ha de educar para el futuro, es decir, para siempre. Y se educa para siempre cuando se logra que el estudiante aprenda el oficio más importante y más difícil, el oficio de ser hombre; cuando se logra que el estudiante se comprometa desde su convicción más profunda con su desarrollo personal, con su sociedad y con su historia”.⁵

Antes de retirarme, los invito a leer esta obra apasionante. ¡Muchas gracias!

⁵ Carlos de la Isla, “Reflexiones sobre la educación para la invención del futuro”, *Estudios*, 39-40 (invierno de 1994-primavera de 1995), en <<http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras39-40/toc.html>>, consultado el 12 de junio de 2017.

©ITAM Derechos Reservados.

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

*Manuel Perló Cohen**

Es un honor participar en la presentación del libro *Tiempo y memoria, historia del ITAM (1946-2016)*, cuya autoría debemos a la doctora Marta Eugenia García Ugarte. Agradezco enormemente a la autora y a las autoridades del ITAM por extenderme esta invitación.

Antes de iniciar mi comentario, me voy a permitir una digresión personal acerca de lo que significa participar en este encuentro. Por más de cincuenta años, el ITAM ha estado presente en mi vida. Aclaro que nunca pasé por sus aulas ni impartí cátedra a sus alumnos. He participado en algunas actividades de extensión, especialmente en diplomados ligados al desarrollo urbano e inmobiliario, pero la verdad es que no puedo sostener que haya tenido una participación académica significativa.

La primera vez que escuché del ITAM fue cuando mi hermano mayor entró a estudiar la carrera de contador público, en el plantel que se encontraba en la avenida Marina Nacional. Eso fue en 1966. En ese momento la institución tenía 20 años de fundada y había obtenido su autonomía en 1963. Posteriormente, en pleno 1968, cuando estudiaba en la Preparatoria 4, la “Prepa Tacubaya”, un conocido me dijo que pensaba irse a estudiar al ITAM si se alargaba la huelga. Lo comenté con otro compañero, José Woldenberg, y él me dijo que por ningún motivo renunciaría a ingresar a la UNAM. Seguí el mismo camino que José. Fue como acto de fe.

* Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

En 1970 ingresé a la entonces Escuela de Economía de la UNAM. Era un hervidero político, con muchos de sus líderes estudiando intensamente en las “aulas de Lecumberri”. Ni duda alguna que la escuela profesaba una orientación marxista (con todas las variantes que uno pueda imaginar), pero tuve también excelentes maestros de teoría económica neoclásica, prominentes exponentes del pensamiento keynesiano, brillantes seguidores de la escuela de Cambridge y otras corrientes de la ciencia económica.

En el primer año de la carrera, mi madre me dijo que nuestro vecino era economista y quería hablar conmigo. Yo no lo conocía y se presentó: “soy Pablo Aveleyra, economista del ITAM”. Al enterarse de que estudiaba economía en la UNAM, hizo una mueca de desagrado, me miró a través de sus gruesas gafas y me espetó: “la verdadera economía, la de la escuela de Chicago de Milton Friedman y Friedrich von Hayek, de pensadores como Ludwig von Mises, se enseña en el ITAM. Deberías cambiarte”. No le hice caso, pero desde entonces nos hicimos amigos y hemos cultivado una gran relación que perdura hasta nuestros días.

No los voy a abrumar con más disquisiciones biográficas, tan solo voy a rematar diciendo que mis cuatro hijos estudiaron en el ITAM: una en Economía (fue uno de los mejores promedios de su generación), otro cursó Relaciones Internacionales, otra terminó la carrera doble de Ciencia Política y Relaciones Internacionales y otro aún cursa la carrera de Derecho. A través de ellos conozco de primera mano el nivel de exigencia que tiene la institución, la calidad de muchos de sus profesores y hasta cuáles son los lugares habituales donde se reúnen los estudiantes del plantel de Río Hondo, como el obelisco, las palmeras, la plaza amarilla y la plaza roja. Por cierto, que simpática paradoja que la meca del liberalismo económico de nuestro país tenga su plaza roja, que en realidad debe su nombre al color de la pintura y no a sus inclinaciones ideológicas.

El ITAM no me es ajeno. Por estas y otras razones, valoro enormemente la historia y los logros extraordinarios que esta institución ha alcanzado en sus setenta años de vida. Y por ello reitero mi agradecimiento a la invitación que me hicieron Marta Eugenia García Ugarte y sus autoridades.

Tiempo y memoria. Historia del ITAM (1946-2016), está integrado por cuatro volúmenes, que suman un total de 1276 páginas. El primer volumen trata acerca de los orígenes de la institución hasta 1975, el segundo se titula “Consolidación” y abarca desde mediados de la década de 1970 hasta los albores del siglo XXI. El tercer tomo, intitulado “Modernización”, cubre de 2006 a 2016. El cuarto tomo está integrado por 31 apéndices con los premios, distinciones y reconocimientos que han recibido los integrantes de la institución, se presentan las fuentes de la investigación y se compilan varios índices.

Aparte de las dimensiones de la obra, quiero decir que desde mi punto de vista, nos encontramos no solo ante la investigación más seria y exhaustiva que se haya escrito sobre el ITAM o sobre cualquier otra institución universitaria privada de nuestro país, sino probablemente uno de los mejores trabajos escritos sobre la educación superior en México.

Es el resultado de más de veinte años de trabajo, dedicados a reconstruir con un pincel historiográfico extremadamente fino los setenta años del ITAM. Uno puede leer en sus páginas los momentos precisos en los que se tomaron las decisiones fundamentales para el presente y futuro de la institución, desde la formación de la Asociación Mexicana de Cultura en 1946, como iniciativa de un grupo de empresarios, destacados intelectuales y prominentes exfuncionarios públicos, encabezados por don Raúl Baillères, que daría lugar en ese mismo año a la creación del Instituto Tecnológico de México, pasando por los momentos críticos que vivió la institución en distintos momentos de su historia, hasta las posibles alternativas que tiene para encarar los retos de su futuro desarrollo.

Narrada ejemplarmente, nos ofrece la vida completa de la institución, hasta culminar con una mirada dirigida al porvenir. El libro dista de ser una crónica de acontecimientos o una detallada memoria de los hechos ocurridos. Se trata de una historia analítica que explica las disyuntivas y dificultades que ha enfrentado el ITAM a lo largo de su existencia y la forma en la que los hombres que dirigieron la institución tomaron las decisiones que juzgaron correctas.

¿Cómo se definió la misión y la filosofía de la naciente institución? ¿Cómo lidiaron con la hostilidad inicial de parte de ciertos sectores?

¿Cuáles fueron sus dificultades financieras y cómo lograron obtener recursos? ¿Quiénes elaboraron sus planes de crecimiento? ¿Cómo alcanzaron sus objetivos de excelencia académica? ¿Cómo lograron transformarse en una institución con vida propia más allá de las personas? ¿Cómo han dirigido una institución cada vez más compleja y diversa?

A lo largo de su obra, la autora da respuesta precisa a estas interrogantes y toma una posición valorativa frente a muchas. Para ella, el ITAM es una institución exitosa que ha alcanzado la excelencia académica, lo que le ha valido el reconocimiento nacional e internacional.

Pero como historiadora de mirada crítica y analítica, la autora también nos proporciona el contexto en el que se produce la historia del ITAM y lo enmarca dentro de las condiciones económicas, políticas y sociales que ha vivido el país desde la década de 1930, y muy particularmente en el medio de la educación superior. El ITAM nació como una reacción a las políticas radicales del gobierno del general Cárdenas y como un esfuerzo para enfrentar las corrientes de pensamiento que imperaban en la entonces Escuela de Economía de la UNAM.

Así lo expresó don Luis Montes de Oca en un memorando que lleva la fecha de 1957:

156

La idea matriz que dio nacimiento a este Instituto está relacionada con la existencia de los estudios correspondientes a la licenciatura en Economía Política, que sus organizadores pensaron que sería para preparar economistas no influenciados por las tendencias marxistas, keynesianas e intervencionistas de la Facultad de Economía de la Universidad Nacional. Es un hecho sabido que en esa facultad universitaria se han venido haciendo todos los esfuerzos posibles para lanzar a la vida profesional jóvenes imbuidos de teoría económica contraria al régimen liberal y de iniciativa privada. [vol. I, p. 208]

La doctora García Ugarte también refiere, sobre todo a partir de esa riquísima fuente de información integrada por las 96 entrevistas a profundidad que realizó a lo largo de 20 años y otras más que consultó, de una historia no exenta de conflictos, puntos de vista encontrados y momentos críticos que pusieron en riesgo el proyecto del ITAM.

Escrita con una fuerza narrativa que hace pensar en una aventura cuyo desenlace aún desconocemos, la autora refiere diversos momentos de crisis por los que atravesó el ITAM, que incluso llegaron a cuestionar su viabilidad. En una entrevista que le concedió el licenciado Alberto Baillères en 2006, señala uno de estos momentos:

Algunos de aquellos empresarios fueron abandonando el proyecto ya fuera porque se presentaban nuevas perspectivas de inversión o porque la empresa parecía demasiado ambiciosa. Posteriormente, a finales de la década de los cincuenta, mi padre estaba preocupado por la permanencia del ITAM, y como hemos visto comenzó a considerar la posibilidad de entregar el proyecto a alguna corporación educativa que pudiera sacar adelante a la institución. [vol. III, p. 1046]

Como sabemos, don Raúl Baillères no cedió ante las adversidades y dificultades que se presentaban y siguió apoyando sin descanso el proyecto. El ITAM no sería lo que es, o tal vez no existiría, de no haber contado con la participación tan decisiva de don Raúl y posteriormente de don Alberto.

La autora recoge y comparte la idea de la influencia decisiva que han tenido los dos integrantes de la familia Baillères en los nombramientos de las autoridades y cuerpos directivos del ITAM. Su papel en el nombramiento de los rectores es muy transparente, como puede leerse en varias de las extensas entrevistas que aparecen en el libro. Afortunadamente no se han equivocado, porque el ITAM ha tenido excelentes rectores desde hace varias décadas.

La autora también reconoce que la influencia ejercida se ha hecho sin detrimento de la libertad académica de la institución. En sus propias palabras: “El Lic. Alberto Baillères, como presidente de la Junta de Gobierno, se ha distinguido por su discreción y respeto a la autonomía académica de la Institución” (vol. III, p. 1045).

La obra de Marta Eugenia García Ugarte es pródiga en rescatar los méritos y las contribuciones de muchos hombres y mujeres que han hecho la historia del ITAM. En un discurso pronunciado por el licenciado Alberto Baillères en la ceremonia conmemorativa del cuadragésimo ani-

versario del ITAM en 1987, dijo que la historia del ITAM era una “historia de personas” (vol. II, p. 468). Todos los aportes están documentados y reseñados. Por supuesto, están los nombres de personajes como Miguel Castillo Macedo, Luis Montes de Oca, Aníbal de Iturbide, Mariano Alcocer, Gustavo R. Velasco, Antonio Carrillo Flores, Gustavo Petricioli, Manuel Arango, Miguel Mancera, Javier Beristain, Arturo Fernández, pero también puede uno leer con detalle las biografías de numerosos participantes que hicieron contribuciones muy importantes y que dan cuenta del gran trabajo colectivo que se ha desplegado en estos setenta años para construir una gran institución educativa.

¿Cuáles son las claves del éxito de la institución?

1. El liderazgo y apoyo de don Raúl y don Alberto Baillères. Don Raúl desde 1946 hasta su fallecimiento en 1967 y don Alberto desde 1967, fecha en la que fue elegido presidente de la Asociación Mexicana de Cultura, hasta el día de hoy.

2. La incorporación de los egresados del ITAM a los mandos directivos de la institución. Esto ha favorecido una larga permanencia en el cargo y estabilidad en las tareas directivas. Después de los frecuentes cambios de la década de 1970, tuvo lugar el nombramiento de Javier Beristain, quien ocupó la rectoría de 1972 a 1991, y del doctor Arturo Fernández, que desempeña el cargo desde 1992.

3. La formación de una planta académica de alto prestigio, definida como tal de acuerdo con normas y requisitos nacionales e internacionales.

4. El manejo cuidadoso del crecimiento, que ha evitado una expansión cuantitativa que sacrifique la calidad.

5. Las evaluaciones y diagnósticos constantes de las condiciones educativas prevalecientes y de la planeación correspondiente al diagnóstico elaborado para la preparación de los programas académicos.

6. La elaboración y puesta en práctica de la planeación educativa. En la obra de se describe con bastante detalle y se recalca la importancia de los planes que se elaboraron en 1969, 1977, 1989, 1996 y 2012.

Los historiadores no suelen tratar la historia presente de sus objetos de estudio y mucho menos se arriesgan a mirar hacia el futuro. Marta Eugenia García Ugarte si lo hace, y lo hace muy bien. El tercer volumen

está dedicado precisamente a reseñar las transformaciones de los últimos años y sobre todo, lo que me parece más importante, a recoger una visión de los proyectos que están en puerta y de los retos que debe enfrentar la institución en los próximos años.

En los últimos 10 años, de 2006 a 2016, el ITAM ha sufrido transformaciones y las actividades académicas han tenido el desarrollo que de ellas se esperaba. En conjunto, tanto los cambios como el crecimiento institucional natural de los programas y proyectos han beneficiado a la institución. De ese crecimiento dan cuenta la renovación de los programas, el incremento notable de los programas conjuntos y la apertura de nuevos programas de licenciatura, posgrados y una ingeniería. [vol. III, p. 787]

Cuando mira al futuro, la autora plantea interrogantes importantes. La concentración en un solo espacio, ambicioso proyecto que está en curso, es importante. Entrevistado en 2005 sobre los planes, el rector Arturo Fernández se refirió a algunos de los mayores retos. Por ejemplo, le parece importante promover un programa formativo “en artes liberales” a nivel licenciatura, el cual “a pesar de los aparentes obstáculos podría ser uno de los proyectos mas acariciados para el futuro” (vol. III, p. 1043). Otro reto es abrirse a nuevos campos del conocimiento:

Se reconoce que el ITAM tiene un reto muy grande en las disciplinas científicas conocidas como duras. Tal es el caso de la biomédica, por ejemplo [...] Se está considerando la posibilidad y conveniencia de abrir una licenciatura en Ciencias que estuviera sustentada en una formación básica muy sólida en Matemáticas, Física, Química y Computación entre otras... pienso que una falla de la universidad particular en México, con muy pocas excepciones, es no participar en las ciencias básicas. No estamos en Biología, Bioquímica, Genética. No es aceptable que las universidades particulares no contribuyan al desarrollo científico del país en estos campos. [vol. III, pp. 1043-1044]

Ya para terminar, quisiera señalar que con esta obra la doctora García Ugarte nos propone un relato que se aleja de las visiones maniqueas: “la historia del ITAM muestra que la sombra que ha cubierto a las universidades particulares como entidades conservadoras tiene que

matizarse” (vol. I, p. 63). Yo comparto plenamente esa visión. Indudablemente, en sus inicios el ITAM y se confrontó con algunas instituciones públicas, en particular la antigua Escuela de Economía. Pero aun en esos momentos aciagos, se tendieron puentes sólidos entre la institución naciente y la UNAM.

El libro de la doctora García Ugarte nos informa sobre la presencia de don Lucio Mendieta y Núñez como profesor en los años mozos del ITAM. La lista de profesores de la UNAM y de otras instituciones públicas que han participado en la docencia o en los cargos directivos del ITAM es muy extensa y se encuentra muy bien documentada en el libro. Tres de los integrantes de esta mesa de presentación (y destaco ante todo a la autora de la obra) somos investigadores del Instituto de Investigaciones Sociales, del que fue director don Lucio de 1939 a 1966.

Los puentes entre nuestras instituciones, que nunca han dejado de transitarse, hoy permiten que distinguidos egresados del ITAM, lo digo con mucho orgullo, ocupen cargos directivos en la UNAM: la abogada general de la UNAM, doctora Mónica González, el doctor Pedro Salazar, director del Instituto de Investigaciones Jurídicas y la licenciada Araceli Rodríguez, directora ejecutiva de la Fundación UNAM.

160 | Es lamentable que persistan esas visiones que se apoyan en generalizaciones erróneas, que se inclinan por la confrontación estéril, que buscan destruir los puentes. Por supuesto que hay diferencias de pensamiento, puntos de vista opuestos, eso no está en duda. Lo que no puede aceptarse son los prejuicios, el dogmatismo y la visión maniquea que prevaleció en el pasado. Tenemos que impulsar y privilegiar el debate, la sana competencia, la pelea por los mejores, el aprendizaje mutuo, la generosidad con el otro, pero nunca la fácil y dañina descalificación.

El prestigio de la doctora García Ugarte como historiadora está cimentado en una producción muy vasta e importante sobre la Iglesia, los poderes regionales, los sistemas agrarios y la educación. Esa obra plasmada en más de nueve libros que le han valido numerosos reconocimientos nacionales. Con esta obra, se convierte en una referencia indispensable en los estudios sobre la educación superior. Enhorabuena por el libro y felicidades al ITAM por sus primeros setenta años.

*Roberto Rodríguez Gómez**

Hoy no se discute que el Instituto Tecnológico Autónomo de México, el ITAM, sea una de las instituciones de educación superior del país con los más altos estándares de calidad académica. Su prestigio es sobresaliente y se sustenta en evidencias objetivas.

Es bien sabido, pues los datos así lo confirman, que los egresados de esta institución se ubican en posiciones destacadas del gobierno y la esfera política, pero también en el ámbito de la iniciativa privada. También se sabe que los estudiantes formados en el ITAM, por sus capacidades académicas, son aceptados en los programas de posgrado mejor calificados del mundo.

En las últimas décadas, el gobierno económico del país, que se deriva de la conjunción de la Secretaría de Hacienda y el Banco de México, ha sido encabezado por cuadros formados en el ITAM, que mantienen, por cierto, un estrecho contacto con ella, sea como profesores o bien en calidad de consultores, conferencistas y consejeros. No es producto de la casualidad ni de la sola coincidencia de personalidades. Se discierne, en cambio, un proyecto de liderazgo, y tras él, una trayectoria y una historia.

Otro tanto puede afirmarse de la presencia de egresados del ITAM en el servicio exterior mexicano y en la Cancillería, ámbito en el cual los formados en esta institución están compitiendo ventajosamente

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

ROBERTO RODRÍGUEZ GÓMEZ

con los formados en instituciones de la talla de El Colegio de México y el CIDE. Otro tanto podría añadirse sobre el éxito profesional de los abogados, contadores, matemáticos, ingenieros y del resto de las especialidades que se cultivan en la institución.

Como es sabido, una universidad de clase mundial se caracteriza por conjuntar una planta académica de alto perfil con un estudiantado motivado y capaz, por alcanzar un nivel de excelencia docente y por defender prácticas de investigación que alimentan a los procesos formativos. Ese es el camino que transita el ITAM, lo que conviene reconocer y celebrar.

¿Cuál es el secreto de este notable desempeño, reconocido por propios y extraños? Considero que se deriva de una acertada combinación entre tradición e innovación. El ITAM se transforma constantemente sin perder fidelidad a sus orígenes y trayectoria. De estos ángulos de la vida institucional —origen, desenvolvimiento, transformaciones, proceso de consolidación, proyección y logros— da cuenta cabal la obra que en esta ocasión comentamos.

Tiempo y memoria. Historia del ITAM (1946-2016) llegó a mis manos por cortesía de su autora, Marta Eugenia García Ugarte, doctora en historia, investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y que ha sido profesora del ITAM. Su obra es un amplio y detallado recorrido por las etapas que ha cubierto la institución en sus setenta años de existencia.

No se trata tan solo de una edición conmemorativa del septuagésimo aniversario del ITAM, sino de una auténtica y muy relevante investigación histórica, que resulta ejemplar por el manejo de fuentes primarias, por una muy acertada incorporación de datos hemerográficos y documentales, así como por el registro testimonial de protagonistas de la vida institucional, de sus logros y avatares. Más de un centenar de entrevistas complementan la información recogida en archivos, periódicos y revistas, así como en las bases documentales y estadísticas de la propia institución.

Antes de referir, *grosso modo*, su estructura y contenido, quisiera anotar algo sobre el enfoque historiográfico desde el cual está construida.

Se trata, desde mi punto de vista, de una *historia trenzada* en tres hilos conductores: en primer lugar, la trayectoria institucional propiamente dicha, que no es lineal ni invariablemente acumulativa; en segundo, la revisión de las opciones de política económica y modelo de desarrollo del país, tema que en la obra funciona no solo como un telón de fondo o contexto de devenir institucional sino, principalmente, como un factor explicativo de las decisiones relevantes en la definición del perfil académico del Instituto. El tercer hilo conductor, de gran importancia en el trabajo, son las biografías de los personajes más notables y significativos en la vida del ITAM, así como en la configuración, también cambiante, de una suerte de liderazgo corporativo que eslabona, literalmente, el nivel político con el institucional.

La obra suma más de mil doscientas páginas, aunque la investigación histórica, propiamente tal, está concentrada en los primeros dos tomos. El primero se refiere a la fundación y a las primeras décadas del ITAM. Comprende el periodo que va desde la creación del Instituto Tecnológico de México, primera denominación del ITAM, en 1946, hasta su reestructura en la década de 1970 mediante un primer plan de desarrollo.

En ese primer volumen, se dedica una amplia sección a describir y analizar las condiciones del sistema de educación superior del país en la primera mitad del siglo XX. Se destacan los vaivenes de los gobiernos posrevolucionarios con respecto al papel que correspondería cumplir a las instituciones de educación superior auspiciadas por el Estado. En particular, se hace referencia al conflicto entre la Universidad Nacional y el gobierno federal en la década de 1930 y comienzos de la siguiente, a la creación y primeros años del Instituto Politécnico Nacional, así como a la aparición de las primeras instituciones de educación superior privada en el país, como la Casa de España en México, más tarde El Colegio de México.

El retrato de la coyuntura en que surge el ITAM es notable y representa una aportación muy valiosa a la historiografía universitaria de México. La autora hace notar, entre otros elementos, la posición del empresariado nacional ante la política educativa del cardenismo, la búsqueda de

alternativas de la iniciativa privada en el sector, así como la recomposición ideológica y política a partir de la presidencia de Ávila Camacho, que encuadra y abre posibilidades al desarrollo del ITAM. También se documentan y analizan con objetividad las relaciones establecidas entre el grupo de economistas de la Universidad Nacional y los promotores del proyecto ITAM, así como los vínculos internacionales que promueve la institución desde sus primeros años y que marcarán, a partir de la etapa fundacional, las características de su propuesta educativa.

La segunda y tercera secciones del primer volumen están dedicadas a una revisión pormenorizada de las decisiones y los actos con que se estableció la estructura del proyecto: las sedes de las instalaciones, las carreras y los planes de estudio, las formas de gobierno y la red de relaciones tejida en las décadas de 1960 y 1970. El tomo culmina con un tercer capítulo en el que se describe con minuciosidad las características del Plan Integral de Desarrollo formulado a lo largo de la década y que habría de orientar el derrotero de la institución en los años por venir.

El segundo tomo, “Consolidación”, está dedicado al análisis del desarrollo académico del ITAM a partir de la década de 1980. Se comentan las tareas en torno a la creación de la sede definitiva del ITAM en el sur de la ciudad, las reformas a los planes de estudio, la creación de nuevas licenciaturas y programas de posgrado, así como los primeros intentos de establecer políticas y prácticas de investigación académica. En este segundo volumen se documenta, con lujo de detalles, la forma en que el ITAM comienza a proyectar a sus egresados a las esferas de toma de decisiones del ámbito gubernamental y de la iniciativa privada.

En el segundo volumen, García Ugarte lleva a cabo un recuento pormenorizado de las principales actividades de intercambio académico con las que se consolida la política de internacionalización académica del ITAM, que cumple una doble función: atraer a la sede de México a personalidades relevantes del mundo académico en las disciplinas que se cultivan en la institución, y promover la proyección internacional tanto de los egresados como de los productos de investigación del Instituto.

El tercer tomo, “Modernización”, ofrece un balance general de los principales logros alcanzados por el ITAM en los años recientes: los premios y reconocimientos recibidos por estudiantes, egresados y académicos, los indicadores de consolidación académica, las evaluaciones y acreditaciones conseguidas en los planes de estudio y otros aspectos. Este balance da cuenta del nivel de calidad conseguido de acuerdo con los principales parámetros e indicadores de medición de registro nacional e internacional. Además, la autora incluye un apartado de síntesis y conclusiones, “Memoria del porvenir”, en que recapitula la saga del ITAM y enuncia los retos más significativos que se identifican para los próximos años. El cuarto y último volumen consiste en los apéndices, fuentes e índices de la extensa obra.

A mi juicio, *Tiempo y memoria* es una obra de indispensable lectura no solo para la comunidad académica del ITAM, sino también para todos los interesados en la historia de la educación superior del país.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, 2015, Barcelona, Paidós.

RECEPCIÓN: 20 de febrero de 2017.

APROBACIÓN: 4 de abril de 2017.

Esta obra, recientemente publicada en español, recoge una larga conversación sostenida por Bauman y Leonidas Donskis, profesor de la Universidad Vytautas Magnus, Lituania, después de una conferencia que dictó ahí Bauman en 2010. El primer tema que abordaron fue el que da título a la obra, pero se integra con otros que resaltan por su importancia.

El interés de Bauman por temas relacionados con “los Otros” (y aquí aparece el interés por la “ceguera moral” que resulta de la insensibilidad hacia la dimensión moral que especifica a “los otros” seres humanos y que es propia de la modernidad líquida) se explica por la decisiva influencia que ha tenido en su pensamiento y doctrina la obra de Emanuel Levinas, cuyo tema central de reflexión —o al menos uno entre otros igualmente importantes— ha sido la riqueza y la tarea que se descubren en nuestras relaciones con “el Otro”. Bauman no duda en considerar a Levinas “el mayor pensador ético del siglo XX” (p. 11).

La ceguera moral, característica de la modernidad líquida, fue resaltada por Hannah Arendt al hacer notar, tras ser testigo del juicio de Eichmann en Jerusalén, que el mal en este caso específico, pero que se ha hecho habitual, no brota de monstruos morales notables por una inteligencia sumamente perspicaz o una voluntad demoledora capaz de someter multitudes, sino que es obra de una persona mediocre que sabe cumplir rigurosamente con sus obligaciones burocráticas. Ninguna reflexión acerca del sentido profundo que poseen las órdenes que obedece, ningún cuestionamiento sobre las con-

RESEÑAS

secuencias de sus actos, sino la cuidadosa ejecución de las órdenes que se le impartieron.

La destrucción de la vida de un extraño, sin la menor duda de que cumples con tu deber y de que eres una persona moral, es la nueva forma de mal, la forma invisible de maldad en la modernidad líquida, junto a un Estado que se rinde o se entrega completamente a esa maldad; un Estado que solo teme la incompetencia y quedar rezagado respecto a sus competidores, pero que ni por un momento duda de que las personas no son más que unidades estadísticas. [p. 19]

Las otras personas desaparecen en su realidad única e irrepetible, en su individualidad propia y extremadamente rica, para convertirse en el término de una red social que crea el mundo tecnológico y que nos hace creer que en este mundo de relaciones sociales, los otros son alcanzables y sustituibles en cualquier momento. De manera paradójica, los contactos personales disminuyen y las relaciones sociales aumentan de manera vertiginosa. El libro se presenta como “un diálogo sobre la posibilidad del redescubrimiento de un sentido de pertenencia como alternativa viable a la fragmentación, la atomización y la resultante pérdida de sensibilidad. También es un diálogo acerca de la nueva perspectiva ética como única salida a la trampa y a las múltiples amenazas planteadas por la ‘adiaforización’ (es decir, la indiferencia moral ante determinados actos) de la humanidad presente y su imaginación moral” (p. 22).

Como precisa Bauman, la designación de “insensibilidad moral” representa una metáfora derivada del uso incorrecto o desviado de órganos de los sentidos externos —ópticos, auditivos, olfativos o táctiles— que acarrea la incapacidad para percibir estímulos que en condiciones “normales” transmitirían imágenes, sonidos u otras sensaciones. Tal insensibilidad puede ser drástica si nos impide permanentemente experimentar la sensación de dolor, la que surge como una alerta o advertencia frente a algo que requiere ser corregido o atendido.

De manera semejante, en el mundo líquido las relaciones personales se han reducido a las de consumidor-mercancía, lo que conduce a tratar a los demás exactamente como objetos que prometen una utilidad, como productos que nunca aparecen como interlocutores, que no requieren lealtad ni hacia los cuales nos vemos llevados a prometer lo mejor de nosotros mismos. Es lo contrario lo que acontece: los otros, reducidos a papel de mercancías, despiertan interés tan solo por la necesidad que prometen satisfacer, por las

cualidades estéticas con las que se presentan (aunque esta idea pertenece más bien a la obra de Lipovetsky), por el uso al que se destinan... y tales objetos-mercancías son atractivos por el placer que prometen, por el interés que suscitan, por la curiosidad que despiertan, solo que son reemplazables fácilmente por nuevos objetos que han sido pensados y producidos precisamente para sustituirlos y hacer del consumo un movimiento perpetuo. “Una actitud consumista puede lubricar las ruedas de la economía, pero lanza arena en los engranajes de la moralidad” (p. 26). Consecuencia de ello es que “la insensibilidad moral inducida y artificial tiende a convertirse en una compulsión o ‘segunda naturaleza’ —un estado permanente y casi universal—, mientras que el dolor moral es despojado de su saludable labor de advertencia, alerta y agente activador” (p. 27).

El capítulo “De los demonios a las personas terriblemente normales y cuerdas” se entiende mejor haciendo referencia al tema central de la obra *Vigilancia líquida*, pues se hace ver cómo nuestro mundo se caracteriza por la pérdida de privacidad, que hace desaparecer lo más íntimo del individuo autónomo y que conduce a la eliminación de la libertad política. La modernidad busca obtener un control completo de la persona, y por ello, obras como *Un mundo feliz* de Aldous Huxley o *1984* de George Orwell poseen un carácter premonitorio.

¿Cómo se realiza este proceso de anular las reacciones morales, de hacer parecer que todo es insignificante, carente de relieve y de consecuencias morales? Los autores analizan con cuidado algunos de estos procedimientos, entre los cuales figura hacer que aquello que es monstruoso desde el punto de vista moral se vuelva rutinario y carente de significado. De este modo, por ejemplo, las mujeres tejían calcetas mientras la guillotina hacía rodar decenas y cientos de cabezas en la Plaza de la Concordia. Volver comunes la violencia y los asesinatos durante la guerra les quita notoriedad, del mismo modo que los constantes escándalos políticos reducen o eliminan la sensibilidad social y política de la gente.

Nuestro país, México, presenta ejemplos, lo cual no puede uno menos que recordar cuando se afirma, digamos, que “la violencia exhibida cotidianamente deja de provocar estupor o disgusto. Arraiga, por así decirlo, en nuestro interior” (p. 55).

Y si en la modernidad “sólida” quien más se preocupaba por volver todas las acciones irrelevantes o insignificantes desde el punto de vista sociopolítico moral era la burocracia, hoy esa tarea parece haber pasado a los mercados. Gracias a ellos se vuelve “normal” o “natural” que los ricos sean cada vez más ricos, que los pobres sean cada vez más pobres y que los causantes de

las grandes crisis económicas no solo no sean sancionados, sino que continúen recibiendo reconocimientos y mayores estímulos económicos.

En este medio de “ceguera moral”, “lo que hoy es ‘bueno para ti’ mañana puede ser reclasificado como veneno. Compromisos aparentemente firmes y acuerdos firmados con solemnidad pueden zozobrar de la noche a la mañana. Y las promesas, o la mayoría de ellas, parecen establecerse únicamente para romperlas o traicionarlas” (p. 59). Se llega de esta manera a lo que Marcuse denominaba “el hombre unidimensional”, que vive en una sociedad progresivamente indiferente, insensible, apática y despreocupada.

Resulta interesante la observación de Donskis de que países de la Europa Central (de los cuales Lituania forma parte) se han entregado a nuevos experimentos de gestión para que las universidades se vuelvan organismos semi-corporativos gestionados como empresas que brindan servicios y eficiencia, en lugar de investigaciones serias y originales y enseñanza de alto nivel.

El capítulo segundo está destinado a estudiar “La crisis de la política y la búsqueda de un lenguaje de la sensibilidad”. Ahí se afirma que es característica de nuestra época que la tecnología (poder) se ha separado y ha dejado atrás a la política y que “lo que nosotros, en nuestra política posmoderna, tratamos como cuestiones públicas, muy a menudo son problemas privados de figuras públicas” (p. 71). Hoy existe una verdadera obsesión por el poder, en la que se considera a los seres humanos como meras estadísticas.

170 | Gracias a la avanzada tecnología, los periódicos y, sobre todo, las fuentes electrónicas de noticias (que los han sustituido) han asumido el control total, o casi total, de la elección de sus objetivos. Esto hace de las modernas tecnologías poderosos instrumentos que pueden usar la libertad de expresión “para la paz y la seguridad” o, por el contrario, como los medios más eficaces para establecer y fortalecer los peores regímenes totalitarios. Y es que “la vigilancia a través de las redes sociales es mucho más eficaz gracias a la cooperación de sus víctimas” (p. 77). En las redes sociales la vigilancia es voluntaria y autoinfligida.

Por ello se profundiza el divorcio entre el poder —la capacidad de hacer cosas— y la política —la capacidad de decidir lo que se debe hacer—, y la consecuente incapacidad de la política de los Estados nación para llevar a cabo sus objetivos. “Por un lado existe el poder, que acampa a sus anchas por las extensiones globales, libres de control político e independiente para seleccionar sus propios objetivos; por otro, está la política, despojada de casi todo su poder, músculos y dientes. Nosotros, individuos por decreto del destino, parecemos abandonados a nuestros propios recursos individuales” (p. 81).

He aquí el drama que vivimos. En estas condiciones, la solidaridad social y la responsabilidad comunitaria se han evaporado, “la idea de justicia social ha quedado comprometida, la vergüenza y la condena social vinculadas a la avaricia, la rapacidad y el consumo ostentoso se han borrado, y estas actitudes han sido recicladas y convertidas en objetos de admiración pública y culto a las celebridades” (p. 85). Este análisis esclarece con gran sagacidad la realidad que se vive en numerosos países, y en particular ilustra la tragedia presente en México.

Pero, agrega Bauman, esta sociedad de consumo produce una nueva formación social, el “preariado”, indicativa de una extrema desintegración social, pulverización y atomización. El precariado, aquejado por los muy pocos trabajos disponibles y la enorme dificultad para encontrar empleos sólidos y estables, perseguido por el fantasma del desempleo y la reducción de categoría social, afectado básicamente por una gran incertidumbre existencial, se caracteriza por la ignorancia, la impotencia y por ser fuente inagotable de humillación.

Claro que en estas condiciones, todo discurso que se haga con referencia a la solidaridad parecerá ridículo. Es que, además, se ha pasado de una época en la cual se procuraba extender un control en la desigualdad social y en la que cada parte tenía un interés personal en mantener al otro en juego, a una nueva época en que las clases medias se reducen y el proletariado cae en el vacío del precariado. En este nuevo medio, lo que prevalece son las “vidas desperdiciadas”, “descartables” o “inútiles”, cuyo número aumenta sin cesar. Son “los olvidados”.

No llama la atención que en este panorama los intelectuales posean muy pocas posibilidades en comparación con las celebridades y las estrellas de cine y televisión. Es una sociedad dominada por las imágenes, en las cuales campea la banalidad y lo auténtico se vuelve extraño.

Donskis apunta que estas notas propias del liberalismo occidental se han propagado igualmente por Europa del Este, donde “el liberalismo ha sido confinado a la defensa tecnocrática del libre mercado y la resultante y vulgar interpretación económica del mundo” (pp. 99-100). Esto ha generado dos tipos de totalitarismos líquidos: uno representado por el patrón chino de la modernidad, opuesto a la modernidad occidental, caracterizado por su fórmula de capitalismo sin democracia o libre mercado sin libertad política. El otro es la Rusia de Putin, con su idea de democracia controlada, sostenida por la mezcla de nostalgia por la grandeza del pasado soviético y un fuerte terror de Estado que se pone en manos de bandas criminales. Detrás de todo, está

RESEÑAS

la ausencia cada vez más evidente de un Estado que sea instrumento efectivo de transformación y acción.

El capítulo tercero se sitúa “Entre el miedo y la indiferencia: la pérdida de la sensibilidad”. Se profundizan tesis expuestas principalmente en la obra *Miedo líquido*, en la cual se asientan, como en el presente diálogo, dos causas principales del miedo que se vive en la modernidad líquida. La primera está tomada de las tesis de Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*, de 1929, cuando explica que el ser humano está sujeto a tres temores básicos: el poder superior de la naturaleza, la debilidad propia de nuestros cuerpos y otros seres humanos. Las dos primeras causas del temor han sido bastante controladas, pero la tercera permanece siempre incierta. En ese sentido, para que se realice la libertad, se han impuesto limitaciones por causas de seguridad.

El tiempo ha pasado, el individualismo se ha afianzado y el liberalismo se ha fortalecido. Esto ha hecho aparecer la segunda y probablemente más importante causa del temor en nuestra modernidad líquida: un temor que se ha convertido en mercancía de consumo y se ha sometido a la lógica y reglas del mercado, “un miedo que también ha llegado a ser una mercancía política, una moneda utilizada para gestionar el juego del poder” (p. 131). Ello, porque el individuo debe atender las necesidades más importantes que se presentan a su existencia, y si habían sido manejadas y resueltas en el pasado gracias a la ayuda del Estado, este ha cambiado de estructura y ha dejado la satisfacción de tales necesidades a los solos particulares. El Estado ha dejado de justificarse en la búsqueda del bienestar de sus integrantes y, lógicamente, busca una nueva forma de justificación. La ha encontrado en brindar seguridad o protección frente a los temores que amenazan a sus miembros. Muchos de estos temores provienen de encontrarse solos los individuos, pero igualmente otros miedos son descubiertos e impulsados por el propio Estado. “Sembrar las semillas del miedo permite recoger abundantes cosechas políticas y comerciales” (p. 133). En esta sociedad individualista, se refuerza el cultivo de la sospecha mutua y se debilita la confianza en los otros seres humanos. Muy pronto, “los extraños” son presentados como un serio problema de seguridad. “No hay necesidad de que el poder político contribuya a la producción de incertidumbre y al estado derivado de la inseguridad existencial; los caprichos del mercado bastan para erosionar los cimientos de la seguridad existencial y mantener el espectro de la degradación social, la humillación y la exclusión rondando sobre la mayoría de los miembros de la sociedad” (p. 135).

En este ambiente aumenta naturalmente el desinterés y la falta de compromiso político, la insensibilidad frente a los problemas de los otros y la apatía provocada por tragedias que se han vuelto rutinarias. Al mismo tiempo, quienes aparecen como extraños o inmigrantes, como delincuentes y miembros de grupos terroristas, como asociados de bandas juveniles violentas, como holgazanes y agresores... todos aumentan el miedo que existe en nuestra modernidad.

En el quinto capítulo, “Arrasar la universidad: el nuevo sentido del sinsentido y la pérdida de criterios”, se retoman ideas expuestas en *Sobre la educación en un mundo líquido*. Se subraya la importancia que tiene una auténtica universidad, en la cual es imposible trabajar con el criterio de resultados rápidos y eficientes. Pero esto es lo que muchas veces se pretende, y como consecuencia, resulta muy difícil explicar lo contrario “a un ministro burócrata que ha contado el número de publicaciones y ha sumado los puntos” (p. 172). Es muy fácil, en este sentido, sacrificar las humanidades a “los creadores y consumidores de comida basura académica”. En estos términos, “¿qué significa la libertad académica para la burocracia y una clase política simbióticamente unida a ella? Nada más que un impedimento para lograr una forma de control tecnológico que exige a profesores e investigadores el sometimiento a informes estandarizados de sus actividades, informes que proporcionan la base para la distribución y el gasto de financiación pública” (p. 173).

Bauman denuncia la “gran mentira” que difunde el mito según el cual el sistema de libre mercado es el único mecanismo para asegurar la libertad humana y proteger la democracia. Y afirma:

Podemos estar de acuerdo en que la misión de la educación, desde que los antiguos la articularon con el nombre de *paideia*, era, es, y probablemente seguirá siendo durante mucho tiempo, la preparación de los recién llegados para vivir en la sociedad que les ha tocado. Sin embargo, si esto es así, entonces la educación (incluida la universitaria) afronta la más profunda y radical de las crisis en una historia ya de por sí rica en crisis; afronta un tipo de crisis que afecta no solo a lo que hasta ahora eran los modos habituales de actuar y reaccionar, sino a su propia razón de ser: se espera que preparemos a los jóvenes para la vida en un mundo que (no en la práctica, sino en la teoría), hace de la propia idea de “estar preparado” (es decir, adecuadamente entrenado y adiestrado, listo para que los acontecimientos y las tendencias mudables no nos cojan por sorpresa) algo vacío y desprovisto de sentido. [pp. 178-179]

RESEÑAS

Esto ocurre en una sociedad en la que el consumo es absolutamente prioritario, en la que se comercializan los nuevos productos y solo más tarde se buscan sus aplicaciones. Muchos, quizá la mayoría, terminarán en la basura por no haber encontrado ninguna.

En este mundo se vuelven habituales las relaciones humanas sin compromiso y con una duración y alcance sin definir. Si el interés despertado por el otro disminuye o desaparece, no se ve ningún motivo para mantener la relación. Las personas se tratan como objetos, como meras mercancías interesantes por su novedad y utilidad. Es el mundo para cual la educación debe capacitar. He ahí el problema central que se afronta con esa tarea. Esta realidad, que muchas veces ha sido vista como la “liberación” del individuo, representa el proceso que explica la ceguera moral, la indiferencia respecto de los otros en tanto personas. Y en esta modernidad líquida “el celo consumista se redefine como virtud ciudadana y la actividad consumista como el cumplimiento del deber principal del ciudadano” (p. 189).

Así, es posible explicar mejor a la llamada “Generación Y”, integrada por los jóvenes que actualmente tienen entre 20 y 30 años, experta en navegar en internet, acostumbrada a no tener un empleo fijo, a cambiar de trabajo y de jefes con frecuencia, caracterizada por un “cinismo laboral” creciente y que, naturalmente, carece de todo compromiso con las empresas en las cuales presta sus —siempre precarios— servicios.

La obra termina con una reflexión acerca de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler que conduce a meditaciones muy interesantes e incisivas sobre el Estado nación, que nace con el encuentro de Augsburgo de 1555. Entonces se consolidó la idea de la soberanía territorial, que, en la modernidad líquida, cedió el puesto a los mercados financieros mundializados. Entonces se ve la desproporción entre los Estados nación y los actores globales, la total inadecuación entre las posiciones de los primeros frente a los problemas creados por los segundos. Los actores globales, verdaderas fuerzas “que nadie ha elegido y que nadie es capaz de limitar, controlar o guiar” (p. 230), se encuentran en constante colisión con los Estados, que reivindican en aras de su soberanía el derecho a la obediencia de sus integrantes, haciendo valer la comunidad de destino, bienestar e historia nacional. El enfrentamiento es totalmente asimétrico y “la manifiesta ausencia de mediaciones políticas globales capaces de alcanzar la capacidad que esos poderes han logrado ya, y recuperar el control perdido sobre ellos es, presumiblemente, el principal obstáculo en el áspero y agitado camino hacia una ‘conciencia cosmopolita’ que abraza la nueva interdependencia global de la humanidad” (p. 234). Lo que se constata es que “la distancia entre la esfera de acción de la interdependencia y el

alcance de las instituciones involucradas es ya abismal, y día a día se hace más ancha y más profunda” (p. 235).

El caso que presenta Europa es por demás aleccionador. Se busca una unidad que está lejos de haber sido adquirida, y lo que se constata es la falta de una visión compartida de una misión colectiva. Claro que en Europa se enfrentan desafíos que no pueden ser resueltos por los Estados nación por separado, como, por ejemplo, las migraciones o el terrorismo, el control de conflictos armados o las drogas, los mercados financieros o las respuestas militares a crisis dentro o fuera del mismo continente. A los Estados nación les cuesta un esfuerzo enorme aceptar que son incapaces por sí solos de responder a esos desafíos mundiales.

En diversas obras, interpretativas de la historia o de carácter premonitorio, se ha advertido del peligro de una sociabilidad moribunda, del uso y abuso de uno mismo y de los demás, de los peligros de un mundo atrapado por el miedo y el culto al placer y al consumo.

Nuestra época se enfrenta a relaciones humanas que se suceden de manera cíclica, que se inician, prosperan y a continuación se marchitan y desaparecen. “Solo los amigos o los seres muy queridos rompen y dominan el ciclo. Conquistar el ciclo de las relaciones humanas y su muerte constituye la esencia misma del amor y la amistad. El hastío y el sentido de la futilidad son el destino del hombre tecnológico [...] y el determinismo y el fatalismo son aspectos, o incluso condiciones necesarias, de la sociedad tecnológica [...]. No hay alternativas a esta época y a su espíritu de autodestrucción” (p. 253). Estas últimas reflexiones, Donskis tienen la total aprobación de Bauman, quien cierra sus reflexiones de manera interrogativa, haciendo evidente las alternativas frente a las cuales nos coloca nuestra modernidad líquida.

Así termina este volumen que, recogiendo reflexiones anteriores de Bauman, avanza en la comprensión de las razones que han llevado en la modernidad líquida a una verdadera ceguera moral, que solo puede ser superada con la instauración de un verdadero humanismo, tarea en la cual las instituciones universitarias tienen especial misión, a condición de no dejarse dominar por los intereses utilitarios y tecnológicos prevalecientes en nuestra época.

Este largo diálogo entre Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis tiene una función aleccionadora que merece ser tomada muy en cuenta.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

René Girard, *Geometrías del deseo*, 2012, Barcelona, Sexto Piso, trad. de María Tabuyo y Agustín López, 124 pp.

RECEPCIÓN: 25 de julio de 2017.

APROBACIÓN: 18 de agosto de 2017.

La teoría mimética de René Girard (1923-2015) vio la luz en toda su amplitud en su primera gran obra *Mentira romántica y verdad novelesca*, de 1961. Pero antes y después, Girard publicó una serie de artículos en los que o bien preparaba o bien desarrollaba su teoría acerca de la naturaleza humana. Algunos de esos artículos están reunidos en este volumen, seleccionados y prologados por el antropólogo y teórico social estadounidense Mark R. Anspach.

En *Mentira romántica*, Girard propuso su famosa concepción del deseo triangular, pues entre el sujeto y el objeto del deseo aparece un tercero que funge como mediador, el cual es modelo y rival para el que imita su deseo. Ahora, Anspach señala que, para Girard, el triángulo no es la única forma posible del deseo, sino que los escritores presentan una y otra vez “las geometrías del deseo” (algunas veces cuadriláteros, otras círculos, otras cualquier otro polígono). Al mismo tiempo, Anspach señala que con esta compilación se agregan nuevos hitos al camino emprendido por Girard en su primera obra. En aquel momento, los literatos estudiados fueron Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust, Dostoievski. Ahora se amplía la palestra con autores como Chrétien de Troyes (1130-1190), Dante Alighieri (1265-1321), Jean Racine (1639-1699), Pierre de Marivaux (1688-1763), André Malraux (1901-1976) y siempre de nuevo Shakespeare (1564-1616). Lo que une a todos estos escritores, según Girard, es que, más allá de la forma, del estilo y de las técnicas literarias propias, todos se caracterizan por tener un grupo de obras que ensalzan el deseo espontáneo, lineal (a estos escritores Girard los llama románticos, de ahí el título de “mentira romántica”), y otro grupo, siempre posterior, que desmascara tal deseo (entonces reciben el nombre de novelescos, de ahí el

nombre de “verdad novelesca”). Por ello, dice Anspach, parafraseando a Girard, “los escritores más grandes son geómetras del deseo” (p. 9). Así queda señalada la tarea para el futuro: “la historia del deseo en Occidente a través de las obras de algunos grandes escritores [...] desde el amor cortés de la novela medieval al erotismo *voyeurista* de la novela contemporánea” (pp. 9-10).

La novela caballeresca *Yvain* de Chrétien de Troyes le sirve a Girard para continuar su confrontación con la teoría psicoanalítica de Freud, ya que considera que el deseo sexual de Freud es una pequeña isla en el mar del deseo mimético. *Yvain* antepone el deseo sexual a la fama caballeresca que le proporcionan los otros caballeros, modelos y rivales a la vez. Para Girard, “Chrétien desarrolla con una audacia asombrosa la lógica de un deseo competitivo mucho más escandaloso, ‘radical’ y divertido que todo lo que Freud o Lacan hubieran podido imaginar, también mucho más realista” (p. 18).

Paolo y Francesca, la famosa pareja de *La divina comedia*, y Romeo y Julieta son encarnaciones perfectas del amor romántico, es decir, del triunfo del amor en los individuos. Pero Girard hace ver con claridad que ese amor romántico es un engaño moderno, puesto que esas relaciones surgen por la mediación de otros y están plagadas de celos, competencia, rivalidad y violencia. Estas parejas muestran nítidamente que “la ley del deseo mimético es la frustración universal [...] El vencedor se apropia del objeto disputado, pero el placer que obtiene de él no dura” (p. 50). Para Girard, es obvio que nuestra sociedad actual de consumo se rige por esta lógica mimética.

El poeta Racine acuñó el término literario *gloria* para describir las relaciones de deseo y dominación que sujetan a los seres humanos, por lo que habría que releer la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo bajo esta luz. La gloria de Racine equivale a la vanidad de Flaubert, al esnobismo proustiano o al resentimiento nietzscheano: todos intentan ocultar el deseo mimético. Girard considera que es posible demostrar un proceso de conversión literaria-espiritual¹ en Racine, dado que sus primeras obras (*Andrómaca*, *Británico*, *Berenice*) consideran la gloria de manera espontánea e individual, mientras que *Fedra*, la gran obra novelesca, rechaza la gloria como mentira sobre el sujeto. “Racine se aparta de lo sagrado maléfico de *Fedra* y le opone lo sagrado benéfico de la tradición judeocristiana” (p. 89).

¹ Girard considera el paso de los relatos en que el sujeto desea espontáneamente a los relatos en que reconoce abiertamente que su deseo proviene de otro es mucho más que un recurso literario, sino que tiene su raíz en una conversión personal del escritor (nivel ético o espiritual) que afecta al personaje de la obra en cuestión (nivel literario o estético).

RESEÑAS

Marivaux ilustra y devela al mismo tiempo la vanidad, la hipocresía y la mala fe de la sociedad contemporánea, por lo que presenta varias semejanzas con Sartre. Ambos concuerdan en que “no siempre somos conscientes de las motivaciones más profundas que nos animan” (pp. 98-99); ambos rechazan el racionalismo que defiende la transparencia del psiquismo con la misma fuerza que rechazan la psicología moderna que habla solo de la opacidad de la mente.

Con Malraux regresamos al par psicoanalítico de eros y tánatos. “Malraux evoca la muerte en términos eróticos, mientras que la sexualidad requiere imágenes fúnebres” (p. 107).

Finalmente, en el artículo sobre la novela contemporánea analiza cómo se ha desgastado y ha terminado por desaparecer la consideración romántica-individual del amor y se ha dado paso a la sexualidad pura y dura, que solo refuerza la lucha entre los individuos. Ahora, “el primero en reconocer su deseo será rechazado y reducido a esclavitud. Esas maneras galantes de la era atómica son una caricatura de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo” (p. 119). Así como Girard consideró a Dostoievski la esperanza para la literatura moderna, así considera a Camus la esperanza de la literatura contemporánea. El Camus de *La caída* posee todas las características que Girard atribuye a la conversión novelesca. En efecto, Camus critica, incluido él mismo, el moralismo literario de la posguerra. Clamence, el protagonista de *La caída*, igual que el mismo Camus, “podría censurar la injusticia de la sociedad, podría maldecir la condición humana, pero descarta esos chivos expiatorios tradicionales para condenar más bien su propio egoísmo monstruoso” (p. 121).

Geometrías del deseo, pues, ilustra con nuevos análisis varias de las intuiciones fundamentales de Girard: que la literatura dice, a veces, más profundamente la verdad acerca del hombre que la misma ciencia o la misma filosofía; que la relación entre literatura y filosofía es mucho más estrecha que lo que parece a simple vista; y que las relaciones humanas están rodeadas tanto de un aura mimética como de una dimensión religiosa ineludible.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Mario Vargas Llosa, *Cinco Esquinas*, 2016, México, Alfaguara, 316 pp.

RECEPCIÓN: 28 de marzo de 2016.

APROBACIÓN: 19 de septiembre de 2016.

Mario Vargas Llosa publica su novela número 16, titulada *Cinco Esquinas*. En cierta manera, al igual que lo hacía el escritor inglés Graham Greene, la obra narrativa de Vargas Llosa se podría dividir en dos: novelas serias y divertimentos. Las obras serias serían libros como *La ciudad y los perros*, *La casa verde*, *Conversación en La Catedral*, *La guerra del fin del mundo* y *La fiesta del Chivo*. En el caso de los divertimentos, se podrían enumerar obras como *Pantaleón y las visitadoras*, *La tía Julia y el escribidor* y *Travesuras de la niña mala*.

En el primer grupo, su forma y su contenido exigen cierto compromiso del lector. En el caso de los divertimentos, son novelas que de alguna manera se les calificaría de poseer la virtud de ser *readables*, parafraseando a Jorge Luis Borges. *Cinco Esquinas* tiene el gran mérito de ser una novela política muy fácil de leer, al tiempo que aborda temas complejos.

Centrada en el Perú del expresidente Alberto Fujimori, Vargas Llosa ambienta su historia como si fuera una novela negra. Sin embargo, a diferencia de los relatos de detectives, de las violentas ficciones *hard boiled* del Mike Hammer de Micky Spillane o de un Philip Marlowe agudamente retratado por Raymond Chandler, no existe un detective o policía honesto que resuelva el asesinato en *Cinco Esquinas* para redimir al género, sino que el peso de la corrupción que se describe en la novela nos va dirigiendo a la solución del caso. Aquí, el personaje principal no es alguien que se encuentre directamente del lado de la ley, sino que la heroína es una periodista que trabaja en un diario de dudosa reputación que paulatinamente adquiere conciencia de su gran importancia en la sociedad.

RESEÑAS

Las vidas de los personajes de la novela, Marisa y Chabela, Enrique y Luciano, Juan Peineta y, por supuesto de Julieta Leguizamón, la Retaquita, la protagonista de la historia, se entrelazan paulatinamente a través del diario amarillista *Destapes* y de su oscuro y repelente editor Rolando Garro. Una noche, Garro aparece brutalmente asesinado en el barrio de *Cinco Esquinas*. A partir de ese momento, se revelará una serie de secretos que involucran a personas de las altas esferas del gobierno de la época.

Se podría decir que *Cinco Esquinas* también es una metáfora del infierno. No en balde, una de las calles de la novela se llama Dante. Con gran paciencia narrativa, Vargas Llosa retrata, como si fueran los círculos de la *Comedia*, las calles oscuras y peligrosas del momento, el ambiente sórdido de la época en el país y el salvajismo y la saña con que se comportaba la policía y el ejército peruano. En suma, la novela transpira un macabro y asfixiante ambiente de realidad. Sin embargo, el autor advierte en el libro que es una obra de ficción *sin que los hechos que se narran se correspondan con la realidad*.

Vargas Llosa, como él mismo lo indica en *Cinco Esquinas*, también intenta presentar las dos caras del periodismo: una, como el espantajo del poder y del autoritarismo gubernamental en el que puede desbarrar peligrosamente, y la otra, como la filosa arma de crítica social y política que idealmente aspira a ser. En este sentido, la Retaquita es el único personaje femenino redimible, pues su oficio de periodista le sirve como una manera de neutralizar la corruptela política que sufre el Perú de la novela.

La Retaquita no es guapa, pero el personaje evoluciona hasta adquirir claridad ética en sus acciones, lo que le proporciona gran belleza interna. Por su parte, Marisa y Chabela, a pesar de ser mujeres extremadamente ricas y bellas, la promiscuidad a la que se entregan, por tedio y escapismo de la realidad del Perú, nos causa cierto desagrado. Por ello, no es accidental que en el último capítulo, la Retaquita le inspire celos a Marisa, cuando ve que su esposo, el ingeniero Enrique (Quique) Cárdenas, siente admiración por ella, a pesar de que la periodista fue una de las causas principales de sus problemas.

Cinco Esquinas contiene veintidós capítulos. Todos se leen con gran facilidad, con excepción del XX, el más extenso. Ese capítulo es un ejercicio de estilo que recuerda la visión caleidoscópica del *Manhattan Transfer* de John Dos Passos, una novela que la generación de Vargas Llosa celebró en su momento con gran entusiasmo. Con la influencia de la destreza novelística de Faulkner (una de las fuentes literarias más mencionadas por Vargas Llosa a lo largo de su vida) y Hemingway en el cine, *Cinco Esquinas* nos parece curio-

samente visual y cinematográfica. Esto se puede observar al revisar directores que en cierta manera han traducido la técnica narrativa de Faulkner a la pantalla, como el Akira Kurosawa de *Rashomon*, el Quentin Tarantino de *Reservoir Dogs* y de *Pulp Fiction*, o el guionista Guillermo Arriaga de *Amores perros*. Las escenas de ese itinerante *ménage a trois* entre Chabela, Quique y Marisa del capítulo XX evocan algunos de los episodios eróticos filmados en cámara lenta por el director independiente Michael Ninn. También, la manera como en *Cinco Esquinas* poco a poco se van escudriñando diversos esqueletos políticos recuerda a la famosa trilogía policial *Millennium*, del desaparecido autor sueco Stieg Larsson. La Retaquita tiene una actitud similar a la del periodista ficticio Mikael Blomkvist, compañero de aventuras de la brillante Lisbeth Salander.

Es sabido que Mario Vargas Llosa no dejó de objetar el gobierno de Fujimori. Son también conocidos los reproches que se le hacían de que confundía sus apreciaciones como intelectual crítico con su antipatía personal hacia el que fue su rival y vencedor en la contienda presidencial de Perú. Al observar en perspectiva el régimen de Alberto Fujimori, la nueva novela de Vargas Llosa, además de ser un entretenido y brillante *thriller* literario, es una elegante manera del novelista de refutar a los que en su momento fueron defensores políticos del fujimorato.

En suma, *Cinco Esquinas*, como divertimento que es, resulta una ficción tan memorable y exquisita como las novelas más ambiciosas del premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa.

JAIME PERALES CONTRERAS
Georgetown University

©ITAM Derechos Reservados.

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