

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

132

PRIMAVERA 2020

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



DOI fascículo: 10.5347/01856383.0132.000298606

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 Mazariiego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

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

ÍNDICE

TEXTOS

| | |
|---|----|
| P. N. TKACHEV, EL PREDECESOR DE LENIN CON (SIN) IMPACTO <i>Ondrej Marchevský</i> | 7 |
| SOBRE LA FORMALIZACIÓN DE CONCEPTOS ANÁLOGOS: SALAMUCHA Y BOCHENSKI <i>José Antonio Pardo</i> | 47 |
| ENTRE LA NEUTRALIDAD Y LA GUERRA <i>Francisco Alejandro González Franco</i> | 71 |

SECCIÓN ESPECIAL

| | |
|--|----|
| FILÓSOFOS Y CORRIENTES FILOSÓFICAS EN EL SIGLO XXI <i>Evandro Agazzi</i> | 93 |
|--|----|

DIÁLOGO DE POETAS

| | |
|-----------------|-----|
| <i>Lêdo Ivo</i> | 109 |
|-----------------|-----|

CREACIÓN

| | |
|---------------------|-----|
| <i>Dino Buzzati</i> | 113 |
|---------------------|-----|

NOTAS

| | |
|---|-----|
| UNA RECEPCIÓN IMPLÍCITA DE PLATÓN EN FICHTE: LA TEORÍA DEL <i>ASPECTO</i> <i>Christoph Asmuth</i> | 119 |
| CORONA DE ASEDIOS Y BORRASCAS <i>Emiliano Canto Mayén</i> | 139 |

RESEÑAS

| | |
|---|-----|
| ALEJANDRO TOUSSAINT RONDERO <i>ET AL.</i> , <i>Los personajes del virreinato</i> , <i>Fernando Caloca Ayala</i> | 151 |
| JUAN ALFREDO OBARRIO Y ANICETO MASFERRER, <i>La universidad. Lo que ha sido, lo que es y lo que debiera ser</i> , <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i> | 154 |
| JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY, <i>Han y la vida contemplativa</i> , <i>Valeria Zepeda Trejo</i> | 159 |
| Fe de erratas | 165 |

P. N. TKACHEV, EL PREDECESOR DE LENIN CON (SIN) IMPACTO

*Ondrej Marchevský**

RESUMEN: El artículo se centra en el alcance de las graves tensiones ideológicas de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, que formaron notablemente los marcos de valores y crearon los acontecimientos sociales reales del entorno ruso. Fue una época en la que se produjo el enfrentamiento entre el pensamiento religioso y el secular. Este último es crucial, ya que describe la manifestación más dominante del pensamiento secular de la época, es decir, el populismo ruso (narodnismo). El artículo se enfoca en la rama revolucionaria del populismo ruso, cuya quintaesencia es P. N. Tkachev. Acercarse a los principales pilares conceptuales de las obras de Tkachev proporciona las bases para un análisis del posible impacto e influencia del populismo ruso radical en las acciones de una de las figuras más controvertidas no solo en la historia rusa, sino también en la historia de la humanidad como tal: Vladímir Ilich Lenin. También se esbozan posibles marcos y cuestiones relativas a la relación entre el populismo ruso y Lenin. El objetivo es estimular nuevos estudios críticos, histórico-filosóficos sobre el populismo ruso, así como sobre el legado genuino de Lenin. Sin embargo, se rechaza cualquier ideologización o excusa del leninismo.



P. N. TKACHEV, LENIN'S PREDECESSOR WITH(OUT) IMPACT

ABSTRACT: The paper is set into the scope of dramatic ideological tensions of the second half of the 19th century and the beginning of the 20th century which notably formed the value frameworks as well as created real social events of the Russian environment. It was a time when the mutual confrontation between religiously and secularly oriented thinking took place. The latter is crucial since it describes the most dominant manifestation of the secular thinking of the period, i.e. the Russian Narodnism. The focus of the paper aims at the revolutionary branch of Narodnism, the quintessence of which is P. N. Tkachev. Approaching the main conceptual pillars of Tkachev's works provides the foundations for an analysis of possible impact and influence of the radical Narodnism on the actions of one of the most controversial figures not only in the Russian history

*Departamento de Educación Cívica del Instituto de Ciencias Políticas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Prešov, Eslovaquia.

ONDREJ MARCHEVSKÝ

but also in human history as such – Vladimir Ilich Lenin. The paper also outlines possible frameworks and issues concerning the mutual relationship between Russian Narodism and Lenin. The aim is to stimulate new critical, historical-philosophical studies of the Russian Narodism as well as of the genuine legacy of Lenin. Nonetheless, I refuse any ideologizing or excusing the Leninism.

PALABRAS CLAVE: Filosofía rusa, populismo ruso, perspectivas, revolución, valores.
KEY WORDS: perspectives, revolution, Russian philosophy, Russian narodnism, values.

RECEPCIÓN: 25 de octubre de 2019.
APROBACIÓN: 18 de diciembre de 2019.
DOI: 10.5347/01856383.0132.000298607

P. N. TKACHEV, EL PREDECESOR DE LENIN CON (SIN) IMPACTO*

*La doctrina populista ha sido —al menos en parte—
revivida en el leninismo. Tengo en mente la doctrina
de Bakunin, Nechayev y Tkachev en particular.*

Andrzej Walicki

La naturaleza del pensamiento filosófico, de la moral, de la ética y tal vez también de una conciencia cultural más amplia dentro de entornos concretos suele estar constituida por alguna confrontación dramática, un choque, pero al mismo tiempo por la cooperación continua de un espectro más o menos original de iniciativas. El pensamiento ruso puede verse como fuente rica de ejemplos, y principalmente el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX.

Es un periodo lleno de mensajes intemporales, cuyo significado resuena y resonará en la humanidad educada de todas las generaciones. Es también un periodo que dio origen a acontecimientos percibidos como grandes traumas de la historia rusa y también de la historia mundial, entre los cuales la Revolución Rusa de 1917 es el más delicado.

Junto con las obras de Soloviov, Dostoyevski, Tólstoi, Chéjov, Berdiáyev, Florenski o Ilyín, se puede ver también el desarrollo de un pensamiento estrictamente secular, cuyo objetivo es un cambio en Rusia, un cambio decidido y rápido, el revolucionario. Se encarna en las obras de los pensadores populistas¹ y más tarde en las actividades de Lenin.

* El documento es el resultado del proyecto de investigación VEGA 1/0231/18 *El drama de la libertad en el pensamiento filosófico ruso del siglo XX*. Traducción del inglés de Carlos Gutiérrez Lozano. El traductor agradece cordialmente la ayuda de Fedor Shchipitsyn en la traducción de los términos rusos.

¹ El populismo ruso es un movimiento secular que solía llamarse también “inteligencia populista”. Con una influencia considerable en los cambios sociales y políticos, representa una

Hablar de Lenin —principalmente en los países del bloque del Este— requiere un grado considerable de “gracia” y “tacto” profesional. Es un hecho que las heridas —y no solo las físicas— son muy profundas, y que en lo que respecta a Lenin, no es posible evitar opiniones que impliquen desconfianza o miedo y también animosidad, desprecio, incluso repugnancia. Es importante señalar que todos los sentimientos mencionados son totalmente legítimos. Por esta razón, me gustaría dejar claro que mi objetivo no es justificar o glorificar el pensamiento ruso radical. Abordo el espectro radical del pensamiento ruso como cuestión histórico-filosófica que debería reflexionarse críticamente. No podemos simplemente cerrar los ojos o adoptar la actitud de ignorar el tema como una especie de “castigo”. Al hacerlo, solo repetiríamos los pecados de aquellos a quienes criticamos por lo mismo. Y nuestra actitud no sería menos radical que la de ellos. Una crítica legítima debe basarse en el

de las formaciones intelectuales más influyentes de la segunda mitad del siglo XIX en Rusia. Los comienzos de este movimiento están relacionados con acontecimientos como la muerte del emperador Nicolás I (1855), la caída de Sebastopol durante la guerra de Crimea (1856) o la abolición de la servidumbre en Rusia (1861). La cuestión del fin del populismo ruso está abierta. Se aprecian diferentes cambios para tener en cuenta, como el intento de asesinato del emperador Alejandro II (1881), la caída de Port Arthur (1905) en la guerra ruso-japonesa o los acontecimientos de 1918. Sin embargo, un análisis de las actitudes populistas nos permite encontrar un conjunto de temas característicos y analizados frecuentemente: el interés y el cuidado de la gente, el sentido de culpa y la deuda moral con respecto a la gente, la voluntad de redimir la deuda, la intención de trabajar por el bien de la gente. Con respecto al populismo ruso como un movimiento de extraordinaria riqueza, se pueden definir algunos aspectos del fenómeno populista a través de los cuales es posible examinarlo y problematizarlo. En primer lugar, podemos mencionar la relación del populismo ruso con la gente. A aspectos importantes del examen pertenece el estudio del populismo ruso como movimiento político-teórico e ideológico. El populismo ruso como movimiento práctico puede ser percibido en dos niveles. En el primero, es la ilustración pública, también llamada el caminar entre la gente (1872-1875). El segundo puede identificarse con anarquismo, terrorismo, revolución. El populismo ruso también se refleja como un movimiento económico, una utopía, un movimiento ético, un movimiento literario, periodismo, pensamiento filosófico. Para más detalles, véase Zverev, *Русское народничество* [“El nacionalismo ruso”], 2009, Moscú, RAST Publishing House; M. Broda, *Narodnickie ambivalencje. Między apoteozą ludu a terorem* [“Ambivalencias nacionales. Entre la apoteosis del pueblo y el teorema”], 2003, Łódź, Prószyński i S-ka; P. Pomper, *The Russian revolutionary intelligentsia*, 1993, Wheeling, Harlan Davidson; W. Rydzewski, *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa* [“Filosofía política de la nación rusa”], 1988, Cracovia, Ediciones de la Universidad Jagelónica; A. Walicki, *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego* [“Bosquejo del pensamiento ruso desde la Ilustración hasta el renacimiento religioso-filosófico”], 2005, Cracovia, Ediciones de la Universidad Jagelónica.

conocimiento del contenido criticado, así como en las circunstancias de su configuración. Así, las siguientes líneas están escritas para contribuir al conocimiento del fenómeno, no para excusar o racionalizar enfermedades y patologías históricas.

Naturalmente, el alcance de este artículo no es suficiente para una comprensión compleja de una cuestión tan delicada. Por esta razón, es necesario especificar mi punto de vista con más detalle.

Como indica el epígrafe de Andzej Walicki, entre los pensadores populistas radicales el estatus importante está en manos de Piotr Nikitich Tkachev.² La cita de Walicki también muestra que existían

²Tkachev (Sivtsov, provincia de Pskov, 1844-París, 1886) fue hijo de un conocido arquitecto que murió cuando Piotr tenía siete años. A continuación, junto con su madre, dos hermanas y un hermano, se trasladaron a la capital, San Petersburgo. La intención de la madre era asegurar una educación de calidad para sus hijos. Como estudiante, Tkachev se interesó extraordinariamente en las actividades de Garibaldi. Al terminar la escuela, continuó sus estudios en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Petersburgo (1861). Ahí comenzó a expresar sus opiniones críticas de la sociedad. Sus actividades eran tales, que pasó dos meses en prisión durante el otoño de 1861. Tkachev confiaba en la ilegitimidad de su encarcelamiento detrás de los muros de la fortaleza de Kronstadt. Como señaló Isakov [“Pyotr Nikitich Tkachev”, en P. N. Tkachev, *Obras selectas*, 2010, Moscú, Rosspen, pp. 5-35], ese incidente sembró las semillas de su radicalización. A consecuencia de su condena, Tkachev fue expulsado de la universidad y se decidió por una intensa educación autodidacta. Terminó sus estudios extramuros y defendió su sobre la reinserción de delincuentes menores de edad. Se ganaba la vida como auxiliar en el tribunal de justicia, donde obtuvo suficiente material para una evaluación del sistema legal y judicial en Rusia. Allí sentó las bases de su debut literario, que tuvo lugar en 1862 en la revista *Время* [“Tiempo”], editada por los hermanos Dostoyevski. Para entonces, la censura ya había prohibido tres artículos de Tkachev, una tacha que no hizo sino estimularlo. Estaba convencido de que era una señal de que escribía sobre algo peligroso para el punto de vista del poder oficial, algo que podría cambiar las condiciones vigentes. Comenzó a cooperar también con otros consejos editoriales y publicó sus artículos en revistas como *Библиотека для чтения* [“Biblioteca de Lectura”], *Русское слово* [“Palabra Rusa”] y más tarde *Дело* [“Negocio”]. Aparte de las cuestiones políticas y económicas, Tkachev se ocupó también de cuestiones de derecho, estadística, emancipación de la mujer, crítica literaria o historia. Sus artículos tuvieron una gran respuesta en toda Rusia. Gracias a sus conocimientos de alemán, francés e inglés (producto de su autodidactismo) se enteró de opiniones y actitudes diferentes de los intelectuales de la época. También trabajó en muchas traducciones comentadas, lo que enriqueció su medio intelectual. Era una persona extraordinariamente activa que dedicaba mucho tiempo al trabajo, la escritura o la traducción, y que también se dedicaba a la vida política y a su espectro radical en particular. Como consecuencia, Tkachev estaba constantemente bajo la supervisión de la policía y caía en la cárcel por breves periodos. Por su participación en círculos radicales, fue reubicado en la provincia. Desde allí huyó a Suiza en diciembre de 1873. Durante su exilio, intentó unirse a Piotr Lavrov, pero muy pronto descubrió que sus opiniones eran diametralmente diferentes y que sería imposible que colaboraran. Después de sus polémicas con Lavrov y con Engels, Tkachev decidió establecer su propia imprenta para

conexiones histórico-filosóficas y sociopolíticas entre el pensamiento populista y las actitudes de Lenin. En este artículo se presentan los resultados parciales de mi investigación sobre estas conexiones. La primera parte es una reflexión sobre los escritos originales de Tkachev. Acudí a las fuentes originales para exponer las conceptualizaciones de Tkachev sobre la revolución como cambio radical, la comprensión de la sociedad, el ser humano, la acción y el progreso en la historia.

En la segunda parte se aborda el problema de la posible conexión ideológica entre el legado populista, y en particular las opiniones de Tkachev, y el legado y las obras de Vladímir Ilich Lenin. Este examen dará como resultado un bosquejo de los horizontes y visiones actuales con respecto a la investigación de la línea que va del populismo ruso a Lenin. Partiré del trabajo *Idea wolności u myślicieli rosyjskich* [“La idea de la libertad para los pensadores rusos”] de Andrzej Walicki,³ y del segundo volumen del *opus magnum* de Leszek Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo*.⁴ Así, me remito a las obras de los historiadores a quienes considero precursores de una *nueva lectura* de la historia del pensamiento ruso. A pesar de que las posturas de estos historiadores no son complejas, son tan originales que podrían constituir un punto de partida (no el último) de nuevos exámenes en este campo de estudio.

12

difundir sus ideas. Sus actitudes fueron recibidas positivamente por el círculo eslavo rusopolaco, que tenía opiniones similares a las de los blanquistas franceses. La asociación publicó la revista *Nabat* desde finales del año 1875 en Ginebra y desde 1879 en Londres. Tkachev se convirtió en el principal ideólogo y figura central no solo del consejo editorial y de la revista, sino también del fuerte Movimiento Secreto de Liberación Nacional, que luchó por el derrocamiento del régimen zarista y por la revolución en Rusia. Las actividades de Tkachev atrajeron constantemente la atención de la policía rusa, que controlaba toda su comunicación con el entorno nacional e informaba de los resultados al propio zar. En 1878 Tkachev dejó el consejo editorial de la revista *Nabat* y cedió su puesto a Kaspar Turski, un fiel seguidor polaco, para trasladarse a París. Durante su estancia en Francia hizo realidad uno de sus sueños en 1879, cuando se reunió personalmente con Blanqui, que acababa de salir de la cárcel. Sin embargo, no estaban destinados a una larga amistad, porque Blanqui murió menos de dos años después, en enero de 1881. Tkachev iba a ser uno de los oradores principales en el funeral, pero fue arrestado y se frustró su intención de despedirse de su gran ejemplo. En 1882 comenzó a sufrir problemas mentales graves que lo llevaron a la muerte cuatro años después.

³ Andrzej Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, 2000, Cracovia, Editorial de la Universidad Jagelónica.

⁴ *Las principales corrientes del marxismo. II: La edad de oro*, 1982, Madrid, Alianza, trad. de Jorge Vigil.

En primer lugar, cabe señalar que en el caso de todos los autores populistas, uno de los estímulos fundamentales de sus reflexiones filosóficas es la noción de la necesidad de un cambio de las condiciones sociales existentes en Rusia en la segunda mitad del siglo XIX. Se pueden encontrar varias reflexiones sobre la revolución y el golpe violento, y también sobre el derrocamiento del zar y la autocracia zarista. Sin embargo, ni para N. K. Mijailovski ni para P. L. Lavrov este motivo es tan decisivo como para Tkachev. Él aborda *la revolución como la revolución social* y la define de la siguiente manera: “Un cambio radical de las relaciones sociales y morales de los miembros de la sociedad se llama revolución social”.⁵ En este contexto, sería apropiado mencionar lo que Tkachev entendía por anarquía: “Anarquía significa un no reinado. Pero un no reinado es solo una de las consecuencias lógicas necesarias de una causa mucho más profunda y fundamental: la igualdad”.⁶ En la siguiente página de la misma obra, Tkachev continúa:

Igualdad presupone anarquía, mientras que anarquía presupone libertad. Sin embargo, tanto igualdad como libertad —ambos conceptos se encuentran en un solo término, en una sola palabra— en la palabra fraternidad. Donde hay fraternidad, también hay igualdad, donde hay igualdad, también hay no reinado y también hay libertad.⁷

Ahora tenemos una idea de los puntos de partida de Tkachev. Para terminar, cito su definición de socialismo: “El socialismo es una definición socialista de las relaciones sociales. Es una definición derivada de un examen científico coherente y un análisis crítico de los fenómenos de la vida social, y es tan general y válida como cualquier teoría matemática”.⁸ Cito esta vaga definición de socialismo sin una explicación más clara porque muestra un rasgo característico que acompaña

⁵ Pjotr N. Tkachev, “Революция и принцип национальности” [“Revolución y el principio de nacionalidad”] en *Избранное* [“Obras selectas”], 2010, Moscú, Rosspen, p. 651.

⁶ Pjotr N. Tkachev, “Набат (Программа журнала)” [“Nabat (Programa de revista)”], en *Ibid.*, p. 457.

⁷ *Ibid.*, p. 458.

⁸ Tkachev, “Revolución y el principio de nacionalidad”, p. 660.

el pensamiento de Tkachev. Me refiero a su énfasis en el análisis científico y crítico, cuyos resultados son generalmente válidos. Así, si Tkachev habla de la necesidad del cambio, ve las posibilidades y el espacio para el cambio como siempre presentes. Destaca varias veces que la posibilidad del cambio está presente también en la situación o en el entorno en el que el *statu quo* duraría incluso mil años. Un estado a largo plazo sin cambios no significa que sea inmutable y válido para siempre. Debe ser percibido como un símbolo que indica que ciertas circunstancias no han cambiado. Como afirma Tkachev:

Los ideales sociales corresponden a las formas de convivencia social que los forman. Si las formas de convivencia social son conservadoras, si no se puede encontrar ningún impulso interior para un mayor desarrollo, los ideales estarán marcados también por el mismo carácter conservador. Y en verdad, el ideal social de nuestra nación no excede las formas petrificadas de su modo de vida.⁹

He elegido esta idea para ilustrar cómo percibe Tkachev su época. La idea, así como el autor, atañe también al problema de determinar los ideales sociales por las formas existentes de convivencia social. Volveré sobre el análisis de este motivo más adelante.

En cuanto al legado del pensamiento de Tkachev, es necesario señalar su énfasis en un cambio radical, no solo en el sentido de hacer hincapié en la velocidad del cambio, sino también en un marco de significado mucho más amplio. En su opinión, el cambio radical implica una organización social radicalmente diferente a la existente, que podría constituirse inmediatamente después de la violenta toma revolucionaria del poder. Debe ser una organización anarquista de la sociedad. Las opiniones de Tkachev sobre una sociedad radicalmente diferente aparecen en el contexto de la polémica con dos proyectos anarquistas de organización de relaciones sociales formulada por el círculo de socialistas de Ginebra y Bruselas. No me referiré en detalle a estos proyectos, ya que para una comprensión más clara de la posición inicial de Tkachev basta

⁹Tkachev, “Народ и революция” [“El pueblo y la revolución”], en *ibid.*, p. 529.

con mencionar que duda de su carácter anarquista porque ambos solo intentan dar un nuevo contenido o incluso un nuevo atuendo o uniforme a las viejas instituciones como el Estado, la policía, el ejército, el poder judicial, el gobierno. Según Tkachev, eso no es anarquía. La anarquía no puede considerar al Estado como una necesidad en cuanto a la organización de las relaciones sociales.

Dada esta problematización de la revolución como el camino necesario para un cambio de organización social, voy a hacer una incursión más amplia en este ámbito del pensamiento de Tkachev. Estoy convencido de que de esta manera se abre un espacio más claro para la comprensión de sus reflexiones filosóficas y de su legado como tal.

Detenemos en el grupo, la sociedad y la cuestión del ser humano ofrece los motivos cruciales que deben ser abordados en esta parte de mi consideración de la filosofía de Tkachev.

Al referirse a los términos “grupo” y “sociedad”, es apropiado recalcar que Tkachev usa estos términos con varios significados. Por “grupo” o “minoría”, o más precisamente, “minoría revolucionaria”, Tkachev entiende ese poder que debe establecer una revolución. “Nosotros decimos: Una revolución tiene que ser implantada por una minoría más o menos inteligente y revolucionaria”.¹⁰ Un iniciador, líder y sujeto del fermento revolucionario debe ser una minoría, cuya identidad Tkachev encuentra en el medio de los intelectuales. Esta parte de la sociedad tiene una educación, está “dotada”, y tiene conocimientos y capacidades para comprender un proceso revolucionario. En otro lugar de los escritos de Tkachev podemos encontrar la idea que se refiere al problema de una minoría revolucionaria, lo que nos permite tener una mejor idea de lo que le importa a Tkachev: “¿Cuándo entenderemos finalmente que solo una organización unificada, disciplinada y muy serena puede alcanzar el poder genuino, que solo de esta manera podemos compensar nuestro pequeño número en una medida suficiente?”.¹¹ Tkachev especifica la mentalidad de una minoría revolucionaria de la siguiente manera: “Para cambiar la nación de un posible poder revolucionario a un

¹⁰ Tkachev, “Революция и государство” [“La revolución y el Estado”], en *ibid.*, p. 515.

¹¹ Tkachev, “Наши иллюзии” [“Nuestras ilusiones”], en *ibid.*, p. 505.

poder genuino, nosotros (la minoría revolucionaria), en primer lugar, tenemos que desvitalizar, debilitar y destruir la organización política que devasta a la nación y también al Estado conservador, explotador y absolutista”.¹² Por lo tanto, Tkachev lo ve como la única solución, como la única salida sin otras opciones. La noción de la solución única representa una herramienta argumentativa que Tkachev menciona a menudo cuando presenta sus opiniones y, como veremos adelante, incluso abusa de ella conscientemente, aunque sin exagerar. Formulo esta tesis aquí, entre las afirmaciones iniciales, ya que estoy convencido de que una inmersión más profunda en el pensamiento filosófico de Tkachev confirmará plenamente mi evaluación, principalmente en el contexto del criterio de obiedad que analizaré más tarde.

Cuando Tkachev escribe sobre la necesidad de derrocar al Estado conservador, apela a la autoridad de la historia, que para él representa la base de la argumentación y, por otro lado, también la cuestión clave a la que intenta hacer frente: “Si las evidencias *a priori* son insuficientes, consideremos la historia. Examinemos los movimientos puramente populares —de la gran revuelta de los esclavos en Roma a la Comuna de París— y veremos que todo esto, sin excepción, solo ocurre cuando el caos y el desorden reinan en los altos círculos sociales”.¹³ De esta manera, Tkachev formula su convicción sobre la necesidad de una lucha revolucionaria y su momento oportuno en el contexto contemporáneo ruso.

Por “sociedad”, Tkachev entiende, en primer lugar, el grupo objetivo. El espacio social es un lugar que hay que cambiar. Por lo tanto, no es el ser humano el que tiene un lugar activo insustituible en el proceso revolucionario y, por consiguiente, no es el ser humano el que debe cambiarse a sí mismo por sí mismo. Tkachev insiste en la necesidad de cambiar la sociedad, pues solo el cambio es determinante para el ser humano como individuo. Esta visión también se corresponde con su comprensión del ser humano como tal. A modo de ejemplo, podemos mencionar su punto de vista sobre las diferencias radicales entre los esfuerzos,

¹² *Ibid.*, p. 509.

¹³ *Loc. cit.*

objetivos y actividades de los socialistas, los sectarios religiosos y los revolucionarios.¹⁴

El papel del primero, si puedo decirlo así, tiene un carácter puramente individual: un sectario trata de educar, de transformar, de mejorar a cada uno por separado. Un socialista revolucionario intenta cambiar y transformar las condiciones sociales que influyen en la vida y el desarrollo de toda la sociedad mientras permanece en la posición del individuo. El primero influye en el individuo, el segundo influye en las masas.¹⁵

Así, Tkachev apunta a un cambio del individuo por medio del cambio de las circunstancias sociales en las que el individuo vive y se desarrolla a sí mismo. Debe insistirse en que, al hacerlo, Tkachev no subestima el valor del ser humano como tal; no considera que el ser humano sea inferior a la totalidad y que la totalidad tenga primacía. La totalidad, la sociedad, es una herramienta importante. En el contexto de estas reflexiones, permítaseme señalar que, a pesar de que el proceso de transformación no se basa predominantemente en la actividad del individuo, los cambios sugeridos por Tkachev están destinados principalmente a beneficiar a todos los seres humanos. Esto tendrá un impacto esencial también en las reflexiones que abordaré más adelante. Según Tkachev, no solo debe realizarse una revolución por iniciativa de la minoría, la minoría revolucionaria, sino que también es decisiva para todo el desarrollo que siga a la revolución. La situación debe consolidarse por obra de una pequeña minoría competente, ordenada jerárquicamente y estabilizada, un grupo dominante con objetivos claros.

La minoría revolucionaria tiene que trabajar en el ocultamiento perfecto antes de que estalle la revolución. Enseguida, Tkachev intenta señalar la necesidad de formar organizaciones y estructuras que gestionen este proceso, como la unión socialmente revolucionaria, el partido. Al pensar en esta minoría dominante como un grupo bien organi-

¹⁴ Con el término “sectario religioso” Tkachev designa a los seguidores de la filosofía religiosa rusa que representaban la mayor oposición ideológica y filosófica al populismo ruso como corriente de pensamiento secular. Podemos mencionar a Vladímir Sergeievich Soloviov como ejemplo del pensamiento religioso ruso en la segunda mitad del siglo XIX.

¹⁵ Tkachev, “Revolución y el principio de nacionalidad”, p. 651.

zado, Tkachev es consciente de las críticas de los opositores dirigidas a un posible abuso de poder por parte de la minoría. Este contexto se relaciona con un extenso tema de los escritos de Tkachev, el tema del partido revolucionario, elaborado principalmente en la obra *¿Qué es el partido del progreso?*. El alcance de este artículo no me permite exponer más ampliamente este motivo. Mencionaré solo algunos aspectos relevantes para el tema, es decir, cuáles son los fundamentos sobre los que debe realizarse el cambio social revolucionario.

Cuando hablamos de la cuestión de un cambio de sociedad mediante un golpe revolucionario, debemos prestar atención también a la idea que tiene Tkachev del ser humano. Como dije, en opinión de Tkachev un *ser humano* individual no representa ningún papel protagónico. Se puede ver también en el uso libre de los términos “ser humano”, “individuo” y “persona” en sus obras. La noción de que el ser humano es un producto de la sociedad y de su entorno puede considerarse como el atributo dominante de las características del ser humano:

El *yo* humano es producto de una larga secuencia de causas; depende plenamente del entorno en el que vive. Está conectado por lazos ininterrumpidos con muchos otros *yos* humanos que le han precedido y de los que es contemporáneo y que determinan su acción. En resumen, es solo uno de los pequeños eslabones de una cadena interminable de causas y consecuencias. En otras palabras, representa una de las manifestaciones de esa necesidad, que en el pasado era lo contrario de la libertad.¹⁶

Así, Tkachev subraya la influencia de la sociedad en el individuo de tal manera que la sociedad no solo determina al ser humano, sino que incluso determina cómo un ser humano se percibe a sí mismo dentro de categorías tales como la libertad de acción y de pensamiento:

Nuestra conciencia de la propia libertad de pensamiento y acción no es más que la conciencia de que todo nuestro pensamiento y acción depende y está determinado por nuestro *yo*, es decir, un conjunto de esas diversas

¹⁶ Tkachev, “Роль мысли в истории” [“El papel del pensamiento en la historia”], en *Кладези мудрости российских философов. Из истории отечественной философской мысли* [“Las fuentes de sabiduría de los filósofos rusos. De la historia del pensamiento filosófico ruso”], 1990, Moscú, Pravda, p. 140.

causas físicas y psíquicas, esos estados afectivos e intelectuales que hemos acordado llamar nuestro *yo*, nuestro carácter, nuestra voluntad, etc.¹⁷

Otro atributo principal del ser humano es su naturaleza egoísta: “La mayoría de las personas, en la mayoría de los casos, no actúa sobre la base de principios nobles o ideas abstractas, sino sobre la base de un cálculo ordinario”.¹⁸ En otro lugar, observa con el mismo espíritu: “Si percibiéramos al ser humano por separado, aislado de los demás, sería innegable que cada ser humano siempre piensa y actúa en función de sus intereses privados, para su ventaja, en su propio beneficio, en su propio bienestar. Esto representa el único estímulo de la actividad humana”.¹⁹ Después agrega el segundo lado, el social, del ser humano: “Para confirmar la veracidad del utilitarismo humano, es apropiado mirar los resultados del impacto de toda la sociedad entendida como una conexión de muchos individuos humanos”.²⁰ El resultado de estas afirmaciones es la siguiente pregunta: “¿De dónde viene esa contradicción peculiar entre el esfuerzo individual de cada ser humano por alcanzar la felicidad personal y las consecuencias de la influencia de la sociedad que se oponen directamente a toda felicidad personal?”²¹ Tkachev escribe que la mayoría de los filósofos y teólogos respetados han explicado este asunto por una influencia externa, por la influencia de algún poder fuera del ser humano. De esta manera, la cuestión se transforma en el problema eterno, que se explica solo aparentemente por las concepciones individuales, incluida la religión. Tkachev no está en absoluto de acuerdo con esta explicación y afirma que la cuestión puede resolverse en un nivel de validez general. Sin embargo, al hacerlo, no niega que no es solo una acción humana intrínseca. Esa convicción o, más precisamente, esa demanda formulada de validez general desempeñará un papel importante en la formulación de las ideas posteriores de este pensador populista.

¹⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹⁸ Tkachev, “Очерки из истории рационализма” [“Ensayos de historia del racionalismo”], en *Сочинения В 2-х Томах. Том I* [“Obras en dos tomos, tomo 1”], Moscú, Pensamiento, p. 130.

¹⁹ *Ibid.*, p. 120.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Id.*

El motivo de la *acción* y la decisión en la acción representa otra característica fundamental en el pensamiento de Tkachev, lo que probablemente no es de sorprender si tenemos en cuenta las ideas anteriores. Es comprensible o es posible suponer que el autor que pone tanto énfasis en el cambio de organización social de una manera radical, recalcará ese motivo. Echemos un vistazo a su respuesta a la pregunta sobre el papel del ideal moral y la necesidad de su aplicación:

La moralidad de cierto ambiente no está determinada solo por la extensión, el sentido y la humanidad de sus ideales morales, sino principalmente (y eso es fundamental) por su relación con estos ideales. El ser humano puede tener un ideal moral amplio y significativo, pero si ni siquiera mueve un dedo para su aplicación práctica, si no lo aplica en su vida, si no lo proyecta en su acción en la sociedad, nadie lo considerará moral.²²

Podemos notar que aquí Tkachev se refiere al ser humano como individuo. Sin embargo, he escogido esta idea principalmente como ilustración del motivo de la acción. La idea es interesante también porque, por un lado, determina la necesidad de una acción decisiva, pero por otro lado, como intentaré demostrar, el motivo de la acción y la aplicación de un ideal abre un espacio problemático para Tkachev. Según el pensador ruso, es crucial responder a la pregunta que puede formularse de la siguiente manera: *¿Qué ideal debe cumplirse, según el cual debemos actuar?* Por lo tanto, Tkachev está interesado en lo que debe poner en marcha un revolucionario. En concreto, Tkachev está en cierto modo angustiado por la noción de muchos ideales que podrían imaginarse y también por el hecho de que un ideal cualquiera puede no ser el único ni el correcto. Tkachev, que hace hincapié en el principio de la validez general y la necesidad, ve en ello no solo un problema, sino también el error esencial. Un problema que acompaña a esta relatividad es la frecuente concentración excesiva en la cuestión de cómo justificar y deter-

²² Tkachev, “Литературные мелочи” [“Minucias literarias”], en *Кладези мудрости российских философов. Из истории отечественной философской мысли* [“Las fuentes de sabiduría de los pensadores rusos. De la historia del pensamiento filosófico ruso”], Moscú, Pravda, p. 449.

minar los ideales correctos, que según Tkachev no conducen a ningún resultado y producen un círculo vicioso de cuestionamiento constante sin posibilidad de llegar a una idea clara de lo que debe ser puesto en marcha. No es difícil imaginar que entre las intenciones de las obras de Tkachev, este asunto sea extraordinariamente serio si tomamos en consideración lo que tanto recalca. Según Tkachev, el valor de los ideales reside principalmente en su papel de objetivos de acción e implantación de cambios.

Hasta ahora he intentado introducir aquellos elementos y cuestiones que influyeron en gran medida en las opiniones de Tkachev y que surgen de la necesidad de llevar a cabo un cambio social radical en forma de una revolución social emprendida por un pequeño grupo de revolucionarios, es decir, de ajustar las condiciones sociales sobre la base de determinaciones generalmente válidas para influir en el individuo. Podemos imaginar las causas del problema, más allá de las afirmaciones de Tkachev. Sin embargo, hay que recordar que el interés central de este trabajo reside únicamente en las obras y opiniones del pensador ruso. La siguiente afirmación puede ser entendida como un hito en la lectura de las obras de Tkachev:

La preparación de una revolución no es papel de un revolucionario. La preparan los explotadores: capitalistas, terratenientes, papas, policías, oficinistas, conservadores, liberales, progresistas, etc. El revolucionario no solo tiene que usar y combinar adecuadamente los elementos que son completados, dados, creados por la historia, y que emergen de la vida social de una nación, que se consolidan y desarrollan gracias a la terquedad de los protectores y al sinsentido de los gobiernos con sus policías y ejércitos [...] El revolucionario no prepara una revolución, la pone en práctica. ¡Sigamos adelante! ¡Vamos, de prisa! Toda indecisión, cada retraso es criminal.²³

La base de una revolución ilustrada en representaciones de determinaciones sociales cubiertas por el motivo de capitalistas, terratenientes, papas, policías o funcionarios públicos, es, como supongo, bastante comprensible. Considero que la idea dada es un hito en la lectura por la

²³ Tkachev, “Nabat”, p. 455.

razón de que un revolucionario no es el que prepara una revolución, sino que “solo” la pone en marcha, y lo hace con la ayuda de cierto conjunto de instrumentos que aún no conocemos. En este momento, la tarea inspiradora puede cristalizarse más claramente en el trasfondo de una exigencia que Tkachev formula de la siguiente manera: “¿Qué determina, en general, los poderes revolucionarios de tal o cual entorno social? Están determinados principalmente por dos requisitos: por el carácter de los ideales en un entorno dado, por un lado, y por su relación con la realidad de la vida real, por otro”.²⁴ Aquí podemos encontrar una noción más detallada de la necesidad de determinar un ideal que debe ser materializado ya que representa la determinación fundamental de la acción como la actividad dominante. El segundo aspecto que enriquece nuestras reflexiones sobre la obra de Tkachev es la relación con una realidad actual. Por tal Tkachev entiende la relación con lo que de hecho sucede en la sociedad. Una misión inspiradora de quienes preparan una revolución es la de determinar el ideal y encontrar los instrumentos para llevar a cabo los cambios en la sociedad con el fin de satisfacer las necesidades sociales. Tkachev señala frecuentemente el problema de la separación de las concepciones del pensamiento de la vida real. En consecuencia, solo contribuye (además de a la ausencia de una validez general de los ideales) a la imposibilidad de actuar de acuerdo con ellos. La importancia del criterio de arraigar el pensamiento en la acción social y sus necesidades, así como la aplicabilidad en este entorno, queda ilustrada también por la siguiente idea: “Es comprensible que entre todos los escritos, los más importantes para nosotros sean los que aclaran a la juventud sus ideales revolucionarios, los que le dan a la juventud consejos y ejemplos de una praxis revolucionaria, los que tratan cuestiones básicas de su actividad de una u otra manera”.²⁵ Estos escritos forman uno de los marcos básicos dentro de los cuales Tkachev presenta sus ideas. De hecho, tiene la indudable ambición de entrar en este espacio y ocuparse del uso práctico de las ideas en el entorno revolucionario y posrevolucionario del *segundo día después de la revolución*, cuando las

²⁴ “El pueblo y la revolución”, p. 527.

²⁵ “El papel del pensamiento en la historia”, p. 174.

relaciones sociales se consolidarán de nuevo. La urgencia de estos requisitos en el momento en que Tkachev estaba escribiendo se expresa en esta declaración:

Un revolucionario aún no se ha dado cuenta de cómo y por qué se requiere el remplazo de la organización anormal de las relaciones sociales existente, todavía no ha imaginado ningún ideal de un futuro luminoso. Hasta ahora, es imposible esperar resultados extraordinariamente útiles en su acción, no se puede ver ninguna manifestación de estabilidad, ni coherencia ni determinación.²⁶

Estabilidad, coherencia, determinación representan las piedras angulares de los posibles cambios y la acción de un revolucionario que, sin embargo —hasta ahora—, no se han cumplido, y un revolucionario mismo es incapaz de hacerlo porque no es su ámbito de actividad. Un revolucionario espera las metas que tiene que cumplir y también las herramientas con las que las cumplirá.

Para definir un contexto más amplio en el que se sitúan los pensamientos filosóficos de Tkachev, principalmente en la historia, considero necesario introducir las opiniones del autor en dos, o más precisamente, tres mutuamente interconectados *niveles temporales en relación con el acto de la revolución en sí*.

En primer lugar, hay un periodo preparatorio que, por un lado, radica en el deterioro de la situación social hasta tal punto que el cambio mediante un revolucionario y, de hecho, por un violento golpe de Estado parece inevitable, y por otro lado, dentro del periodo mencionado, el cambio se forma como producto de la escalada de la situación social en el plano de la ideología, la filosofía, etc., lo que constituye la plataforma de la propia revolución. El segundo periodo se denomina acertadamente según el título de una de sus obras: *En la víspera y el día después de la revolución*. Es un periodo de puesta en marcha de la revolución en sí misma y, simultáneamente, de cambios que llegarán después de que la revolución haya terminado. Los cambios que se producen tras el derro-

²⁶ Tkachev, “Анархическое государство” [“Estado anárquico”], en *Избранное* [“Obras selectas”], 2010, Moscú, Rosspen, p. 543.

camiento del régimen existente son acontecimientos a largo plazo y, por este motivo, he esbozado la evolución del pensamiento de Tkachev en dos, o más precisamente, tres periodos. El propio Tkachev entiende la transformación radical de la sociedad como un proceso a largo plazo. Representa otro nivel de las objeciones de Tkachev a las concepciones de los socialistas de Bruselas y Ginebra. Según Tkachev, ellos no se ocupan de cómo llegará este cambio en la práctica. Parece que consideran que una nueva organización va a caer del cielo, como si ya estuviera dada, y obrara y cumpliera todos los ideales socialistas. Sin embargo, ni siquiera tienen una idea de cómo podría establecerse.

Si escribí sobre la necesidad de un ideal para la puesta en marcha de la revolución, es necesario notar que estas reflexiones de Tkachev están ligadas al contenido del término “progreso”. La idea de progreso tiene para el revolucionario un significado principal dentro de la dirección de su acción.

También he mencionado que en la fase preparatoria de la revolución, además de las condiciones sociales, tienen también un papel significativo otros factores que Tkachev no delimita de manera clara; sin embargo, puede entenderse que son los que crean las condiciones para la realización de la revolución. Las opiniones de Tkachev sobre la historia indican que la obra del historiador desempeña un papel en el proceso. Solo un historiador²⁷ parece ser el que tiene una participación significa-

²⁷ En este contexto, la pregunta que queda abierta es quién debe ser exactamente ese poder, el elemento que determinará la dirección clara de un cambio revolucionario. Basado en mi estudio previo de las obras de Tkachev, es posible pensar también en filósofos, periodistas y escritores, además de los historiadores, que parecen ser la base más aceptable. La falta de claridad lleva a cuestionar si acaso Tkachev trató el tema en alguna de sus obras que no se conservaron. En relación con las obras de Tkachev, se pueden encontrar indicaciones a textos que se atribuyen a este populista y que no se conservan (como la obra *Эстетическая критика на почве науки* [“Crítica estética basada en la ciencia”]). También es muy posible que la pregunta sea una cuestión abierta que el pensador ruso pretendía problematizar más tarde. Hay varios lugares en las obras de Tkachev en los que declara que en el futuro elaborará una pregunta en obra aparte, que no llegó a escribir (podemos mencionar los temas de las obras *Педагогика - родная дочка психологии* [“Pedagogía: hija natural de la psicología”] o *Издательская и литературная деятельность Благоветлова* [“Actividad editorial y literaria de Blagosvetlov”]). Podemos asumir que solo el propio Tkachev hubiera podido determinar esta dirección revolucionaria. Esta nota a pie de página debe leerse como indicación de un problema al que me propongo hacer frente en el futuro.

tiva en la fase preparatoria de un cambio, junto a la atmósfera social general. Su misión consiste en comprender y explicar adecuadamente las fases progresistas o regresivas de la historia, y también en definir lo que es el progreso como un ideal que el revolucionario debe poner en marcha. Tkachev detalla sus ideas sobre qué elementos comprende una reflexión sobre el progreso, es decir, qué tipo de reflexión podría llamarse progresista: “Señalé los elementos esenciales e inevitables del término progreso. Tiene que contener necesariamente la noción de un movimiento en una dirección determinada para el logro de un objetivo determinado. Movimiento, dirección determinada y objetivos, tales son los tres momentos principales del progreso”.²⁸ En este contexto, más adelante formula otra idea importante: “Si se necesita un movimiento, y si este movimiento va en la misma dirección estable, entonces examinamos este movimiento como progresista”.²⁹ Lo señala en otro lugar: “¿Cuál es la noción de progreso? Es un producto metafísico de una visión teleológica del mundo. El progreso supone un movimiento intencionado, un desarrollo dirigido a la consecución de un resultado que se considera su criterio. Sin una noción sobre la meta es impensable una noción sobre el progreso”.³⁰ Como he señalado, Tkachev caracteriza solo aquellos elementos que crean el término progreso. Es necesario abordar el problema del objetivo y los criterios de movimiento en una dirección estable sin un objetivo determinado conscientemente o con un objetivo que no está claro. Tkachev, en cierto modo, explica la existencia del progreso sin la posibilidad de que pueda ser percibido como progreso independientemente de una meta clara. Al mismo tiempo, crea un espacio para la explicación de las interpretaciones existentes del progreso, ante las cuales asume una actitud crítica. Entre los momentos del progreso, es determinante la meta junto con el movimiento. Ambos criterios, ambos momentos, pueden asignar a un proceso el nombre de “progreso”. Como veremos, esto tendrá un significado esencial para Tkachev, ya que considera que la determinación de la meta es tan peculiar que nadie la

²⁸ Tkachev, “Что такое партия прогресса” [“Qué es el partido del progreso”], en *Избранное* [“Obras selectas”], 2010, Moscú, Rosspen, p. 296.

²⁹ *Ibid.*, p. 309.

³⁰ Tkachev, “Наука в поэзии и поэзия в науке” [“La ciencia en la poesía y la poesía en la ciencia”], en *Избранное* [“Obras selectas”], 2010, Moscú, Rosspen, p. 249.

ha tenido en cuenta en una acción real hasta ahora. Por lo tanto, lo que falta aquí es el momento de la discontinuidad del movimiento que se refiere a cierta secuencia de acontecimientos que, en el caso de Tkachev, aún no han comenzado. Volveré sobre estos motivos y trataré de exponerlos de manera detallada en el contexto de las transformaciones fundadas en las obras de Tkachev. Me gustaría subrayar que él entiende estos elementos como componentes objetivamente válidos del término “progreso”, mientras que ve el movimiento en sí mismo como una acción consciente, una actividad. Aquí nos encontramos con un problema relacionado con la postulación de cierta validez objetiva de los elementos del término “progreso” que no está planteado ni examinado en detalle en ninguna parte. Parece que Tkachev presupuso que existe algo así como el progreso en sí, definido por aquellos atributos que deberían determinarlo como objetivamente establecido e independiente de las evaluaciones subjetivas. Como vimos, los elementos de dirección y meta también pueden entenderse como elementos que permiten el movimiento en cualquier dirección y, al hacerlo, hacen que este movimiento se convierta en progreso. Este punto trae consigo problemas considerables, ya que estas variables pueden consistir en diversos contenidos, dependiendo de los individuos o de sociedades determinadas de manera diferente. En esta variabilidad ve Tkachev uno de los temas más importantes del examen y el cambio social. El esquema principal del problema se puede resumir de la siguiente manera: El ideal de progreso es un estímulo inevitable para la acción, pero su contenido puede variar. Tkachev formula una de sus opiniones negativas sobre una idea vigente del proceso histórico de la siguiente manera:

La teoría de un movimiento en círculo es bastante sombría. Es terrible pensar en lo que la historia humana presenta hace mucho tiempo, contada en un cuento de hadas, que no se puede encontrar nada nuevo e inesperado, que el futuro será solo una restauración del pasado, que la gente está sentenciada a la obra de Sísifo, que la piedra de la civilización es impulsada hacia una abrupta cumbre de progreso, empujado solo para que ruede de nuevo hasta el fondo.³¹

³¹ Tkachev, “Qué es el partido del progreso”, p. 304.

En relación con el término “progreso”, Tkachev presta atención a un asunto que podría llamarse la cuestión del vacío de contenido del término “progreso”. Tkachev escribe: “Hay pocas palabras en la vida diaria de una sociedad de las que se abuse tanto y tan a menudo como de la palabra ‘progreso’”.³² Tkachev lo ve como un gran problema; según su opinión, este término ha sido vaciado en el discurso social, aunque tiene el estatus esencial en relación con los acontecimientos sociales, ya que representa una determinación fundamental para una división de la sociedad para aquellos que luchan por el progreso y aquellos que pueden ser llamados conservadores y rutinarios. Con base en este criterio, también se definen grupos de colegas combatientes y enemigos: las partes que proceden de cierta determinación de progreso (incluso si la otra parte las acusa de ser rutinarias y conservadoras) pueden definir libremente estos grupos debido al contenido ambiguo del término.

Tkachev menciona un ejemplo interesante referido a las tiendas de una ciudad. Si todas las tiendas fueran designadas solo por la misma palabra “tienda” (la usa como un paralelismo del término “progreso”), no sabríamos lo que se vende allí, y por lo tanto tendríamos que recorrerlas todas para comprar lo que necesitamos. El autor admite que después de un tiempo, aprenderíamos a orientarnos en las tiendas y las calles y sabríamos exactamente dónde comprar esto o aquello, y ya no tendríamos que ir a todas una y otra vez. El problema aquí es que cada uno se llama a sí mismo un luchador por el progreso, pero cada uno “vende” su progreso. Si nos orientamos, sabremos qué idea del progreso se proporciona en tal o cual “tienda” y, por lo tanto, podríamos visitarlas de acuerdo con nuestras preferencias. Sin embargo, hasta que no nos orientemos, una carnicería nos venderá su progreso de la misma manera que una tienda de telas el suyo. Esta venta de diferentes tipos de progreso puede costarnos mucho tiempo y zapatos desgastados. Imaginemos —advierte Tkachev— que alguien tiene que trasladarse entre varias ciudades durante varios días consecutivos y que necesita ir de compras en todos esos lugares. Tkachev señala también una situación en la que se pediría un artículo en la tienda donde no se vende,

³² *Ibid.*, p. 277.

y lo enviarán a una tienda equivocada, ya sea conscientemente o por tontería; por ejemplo, lo enviarían a la carnicería a comprar un abrigo. Tkachev quiere decir que incluso estos “traficantes” no tienen que conocerse entre sí. Tkachev dice que este problema puede volvernos locos y que afecta a todos los que quieren evaluar a la gente por la categoría de progreso, en otras palabras, dividirla en progresistas y conservadores, porque no está claro qué marcas de productos prefieren, dónde compran y hasta qué punto conocen la oferta local.

De esta manera, Tkachev señala el problema de una definición del término progreso que se convierte solo en la forma vacía de comunicación y se le puede atribuir una escala arbitraria de contenidos. Es necesario poner fin a esta ambigüedad de una vez por todas. Es necesario para que fructifiquen los esfuerzos revolucionarios. Al salir de un estancamiento peligroso y demencial, el pensador populista proporciona un criterio que debe aplicarse para determinar una visión clara —en la opinión de Tkachev— y objetivamente válida del progreso.

El criterio es la *obviedad*:

Y tal criterio existe y no es ningún fantasma o deseo. Sin embargo, ese criterio es obvio, no en ese sentido vulgar que tan a menudo se utiliza en la sociedad para expresar una convicción subjetiva ordinaria sobre la legitimidad, es decir, la veracidad de tal o cual cosa, sino en ese sentido más exacto, según el cual lo obvio denota algo que todo sujeto consideraría indudablemente convincente, es decir, verdadero, independientemente de sus opiniones.³³

Esta es la tesis argumentativa fundamental de su concepción objetivamente válida que crea una base para otras explicaciones que conducen a los fundamentos de la acción de un revolucionario impaciente. Tkachev quiere explicar el carácter de ese *algo*:³⁴ “Estamos justificados para considerar que estos *algos* son verdaderos en sí mismos porque son verdad no solo para mí o para ti, sino para toda la gente en general. Y si

³³ *Ibid.*, p. 285.

³⁴ Tkachev usa el equivalente ruso para *algo* en plural.

la visión moral del mundo de un ser humano puede ser llevada a la inequívoca obligatoriedad para todos los sujetos, entonces no digas que es verdad solo para él, para ese ser humano concreto. No, es verdad en sí misma porque tiene que ser verdad para todos”.³⁵ De esta manera —para Tkachev clara (aunque para el lector ciertamente incomprendible)—, se ponen las bases para *algos* objetivamente válidos o existentes en general. Dado que los esfuerzos de Tkachev están orientados principalmente a la esfera de acción práctica, a la necesidad de transformación del país, no es ocioso y especifica esos *algos* objetivos como el hecho de la meta de progreso que, hasta ahora, se ha presentado como el elemento del término “progreso”.

La meta se convierte en una necesidad en la vida de la sociedad: “La sociedad sin meta es lógicamente impensable, por lo que el hecho de que en la unión social³⁶ esté siempre presente una meta es el hecho plenamente objetivo”.³⁷ En otro lado, Tkachev añade con un espíritu similar: “No podemos imponer objetivos a la naturaleza, pero sí podemos e incluso debemos hacerlo a la sociedad humana”.³⁸

Posteriormente, tras la aclaración de los fundamentos objetivos del progreso, Tkachev formula una pregunta importante: “Si la vida humana tiene una meta objetiva que es obvia para todos, entonces ¿por qué esta meta es entendida de manera tan diferente por diversas personas?”.³⁹ Incluso en este caso Tkachev ofrece una respuesta objetivamente válida, y por lo tanto “obvia”:

Todos los pensadores (por supuesto, excluyendo a aquellos que investigan la sociedad como un organismo independiente que tiene sus propias unidades orgánicas) están de acuerdo en que la gente forma una sociedad para poder alcanzar sus objetivos humanos e individuales de una manera mejor y más completa. Por lo tanto, una unión colectiva de seres humanos no puede tener otra tarea que no sea la más completa y perfecta

³⁵Tkachev, “Qué es el partido del progreso”, p. 285.

³⁶Tkachev utiliza este término con frecuencia, aunque no lo especifica. Eso indica que lo usa solo como un término general que denota sociedad.

³⁷Tkachev, “Qué es el partido del progreso”, p. 313.

³⁸Tkachev, “La ciencia en la poesía y la poesía en la ciencia”, p. 251.

³⁹Tkachev, “Qué es el partido del progreso”, p. 313.

búsqueda posible de las metas existenciales de sus miembros. Todos también están de acuerdo en que estas metas vitales pueden quedar abarcadas por una meta: el esfuerzo de un ser humano para vivir una vida feliz, para alcanzar la felicidad. Según una opinión general, ese es el objetivo de la existencia humana.⁴⁰

Aquí nos encontramos con un intento de proporcionar una explicación compleja y genuina de una validez objetiva que puede hacer frente a los pensamientos incómodos de una manera peculiar, ya sea dándolos a entender como fábulas subjetivas o metiéndolos en el rincón de las tonterías que no vale la pena comentar, porque sería desperdiciar el tiempo. Más tarde, nos encontramos con la noción de felicidad como meta objetiva: “La meta de la sociedad humana es idéntica a la meta del individuo, y eso es la felicidad humana. Esta meta puede ser llamada objetiva. Es evidente hasta tal punto que se hace obligatoria para la razón humana”.⁴¹

Sobre el origen de la felicidad como medida determinante y criterio para evaluar el ideal de progreso, Tkachev escribe: “Esta medida, que *a priori*, por así decirlo, se deriva inductivamente de la historia de la vida humana en sociedad; ha sido adoptada desde la esencia misma, desde la meta de esta vida social”.⁴² Permítaseme citar una extensa declaración en la que Tkachev intenta resolver, de una manera peculiar, también un problema que surge de la realidad obvia de las necesidades humanas y que podría relacionarse objetivamente con toda la gente:

La sociedad puede cumplir plenamente sus tareas solo si, en primer lugar, conecta los objetivos de vida de todos, es decir, crea condiciones de educación completamente iguales y, en el futuro, lleva todas las heterogeneidades caóticas hechas por los individuos durante los movimientos regresivos de la historia a un denominador común, a un nivel común. En segundo lugar, logra la armonía de medios y necesidades, es decir, desarrolla entre sus miembros aquellas necesidades que son posibles de satisfacer mediante la productividad del trabajo o que pueden aumentar inmedia-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 314.

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² Tkachev, “La ciencia en la poesía y la poesía en la ciencia”, p. 251.

tamente la productividad o disminuir las pérdidas, aquellas necesidades que son esenciales para el apoyo y el desarrollo del individuo. Tercero, si hay un grado posible de satisfacción igualmente garantizado para todas las necesidades de todas las personas (decimos: un grado posible porque el establecimiento de una armonía absoluta entre medios y necesidades representa un ideal apenas alcanzable). La aplicación de estas tres condiciones en la mayor medida posible representa el objetivo final de la sociedad. Es una meta completamente objetiva que surge de la esencia misma de la vida en sociedad. La vida humana en sociedad no puede tener otra tarea que la de ayudar a alcanzar los objetivos de los individuos que constituyen la sociedad.⁴³

Esta cita da una idea clara de la comprensión del término “felicidad” dentro de la concepción del progreso. Representa una meta objetiva que, como elemento del progreso, se convierte en la meta objetiva del progreso como tal. Según Tkachev, se trata de un resultado original que ninguno de esos sectarios que idealizan subjetiva o religiosamente ha logrado jamás. Si en mi descripción de los elementos del progreso indiqué que Tkachev especifica la determinación del progreso mediante la conexión del movimiento como una actividad consciente con uno de los elementos, con una meta o continuidad de este movimiento, no por casualidad, ahora podemos ver esta intención más claramente. Como vimos, según Tkachev, nadie ha determinado hasta ahora criterios de progreso tan objetivos y obvios, nadie ha determinado la meta del progreso de una manera tan objetiva; por lo tanto, no sería posible pensar en el pensamiento progresista si el progreso consistiera necesariamente en los tres elementos objetivos. No tendría ninguna representación histórica en esta forma indivisa.

La postulación del progreso objetivo nos lleva solo a un paso de todas las grandes posibilidades que permitirá este descubrimiento basado en la obviaidad.

Como clave para entrar en un mundo nuevo que hasta ahora no se ha conocido objetivamente, Tkachev utiliza intereses económicos que ya había formulado en parte.

⁴³Tkachev, “Qué es el partido del progreso”, p. 321.

ONDREJ MARCHEVSKÝ

Los factores económicos son, según Tkachev, elementos dominantes en toda la historia. Escribe:

Ni las doctrinas morales ni el pensamiento crítico mueven la historia o crean su contenido genuino, que está determinado soberanamente por los afectos individuales, por las necesidades subconscientes, casi completamente instintivas. Estos afectos, estas necesidades subconscientes están determinadas por los intereses económicos del entorno en el que surgen y se desarrollan. Son como los nervios de la vida social, un alma de la historia, en la que se concentra toda la atención de un historiador.⁴⁴

Sobre el efecto de las causas económicas, Tkachev escribe en otra obra:

Las causas económicas, como podemos ver, han creado y apoyado todos los enormes sinsentidos que torturaron y extirparon la razón humana durante tantos siglos. Las mismas causas económicas han eliminado y destruido todos esos sinsentidos tan pronto como la necesidad de ellos desapareció. El hecho de que toda la sabiduría de los intelectuales y todos los hermosos discursos de los apóstoles no pudieran ser puestos en práctica fue causado por el interés económico mismo.⁴⁵

32

Tkachev demuestra el poder de las influencias económicas en varios lugares, tales como:

Cuando el dueño de una fábrica produce cierto porcentaje de ganancia, cuando un comerciante disminuye el precio de los bienes, cuando los ingleses compran esclavos en sus colonias y los barones ingleses, a su vez, compran a sus siervos, entonces creen que el estímulo no era ni filantropía ni amor a la humanidad ni motivos humanos, sino un cálculo aritmético ordinario y nada más.⁴⁶

Tkachev incluso afirma que también las determinaciones religiosas están sujetas a este factor económico: “En la mayoría de los casos, todos

⁴⁴ Tkachev, “El papel del pensamiento en la historia”, p. 173.

⁴⁵ Tkachev, “Ensayos de historia del racionalismo”, p. 129.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 130.

los negocios privados han tenido también algún objetivo religioso. Las expediciones de negocios han sido al mismo tiempo misiones, y las misiones, expediciones de negocios”.⁴⁷ A este respecto, menciona también las Cruzadas; sin embargo, también escribe que la Iglesia, con sus enseñanzas, fue a menudo un obstáculo considerable para el desarrollo de los negocios y el mercado, es decir, los hombres de negocios tenían que luchar con la autoridad de la Iglesia, lo que a menudo hacía que el poder económico prescribiera la operación de la Iglesia, y la Iglesia era un apologeta de los intereses económicos. Unas pocas páginas adelante, añade con el mismo espíritu: “La filosofía, la religión y la ciencia dominantes no representan otra cosa que un espejo en el que se reflejan y repiten con exactitud matemática las necesidades económicas de una nación en un periodo determinado”.⁴⁸ Va aún más lejos:

Todos los grandes cambios que se han realizado en la cosmovisión humana en una esfera moral y en una esfera de pensamiento llegaron por la influencia de determinadas relaciones económicas, de determinados intereses económicos. Como vimos, estos cambios ocurrían gradualmente y sin ser observados, no habían correspondido a los grandes descubrimientos científicos, no habían sido hechos por el poder de algún genio o un grupo de pensadores extraordinarios. Los pensadores comenzaron a difundir la incredulidad, la tolerancia o el utilitarismo mucho tiempo después de que el cálculo económico hubiera cambiado la visión de la gente sobre la infalibilidad del dogmatismo católico y sobre el papel del sufrimiento y el hedonismo en la vida humana.⁴⁹

Así, es evidente que el poder de las influencias económicas no escapa ni siquiera a la esfera del Estado, la política y el derecho, como podemos ver, mientras que el papel del elemento económico en el campo jurídico todavía no ha sido suficientemente explicado. En este sentido, Tkachev escribe sobre el papel de las influencias económicas: “En general, se puede decir que las relaciones económicas determinan

⁴⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 149.

los elementos principales de una organización estatal. Los detalles y las particularidades están, por supuesto, determinados por el nivel de pensamiento en un país”.⁵⁰

La secuencia de las declaraciones de Tkachev representa uno de los resultados de sus nuevas y objetivamente válidas características del progreso que establece la felicidad de los individuos de la sociedad respectiva como la meta de la vida social. Solo la determinación de criterios objetivos nos ayuda a descubrir el número de falsedades e injusticias que ocurrieron y siguen ocurriendo, falsedades e injusticias que estaban condicionadas por influencias económicas y excusadas por cualquier cosa, y que eran percibidas como plausibles en ese momento.

Para explicar el nuevo estado, considero necesario prestar atención a un elemento esencial que tiene un papel importante en las relaciones económicas. En el contexto dado, Tkachev recalca el *capital*: “Todas las cualidades del ser humano, todo lo que tiene, todo lo que desea, todo por lo que se esfuerza, todo esto tiene un significado para el ser humano solo hasta el punto que puede ser capital. Tener un capital, esto es el bien más alto, esto es su objetivo final, y esto es también por lo que lucha”.⁵¹ Tkachev delibera sobre el capital también en el sentido de capital mental: “Qué posición más amplia y dominante en la conciencia de la mayoría tiene el término capital. Todo, ciertamente todo, incluso la honestidad, la grandeza de corazón o el amor entran en la categoría de este término”.⁵² Se puede ver que Tkachev entiende el capital en un sentido muy amplio.

Este significado amplio del término “capital” no es por accidente. Sobre la base de su meta del progreso objetivamente determinada, Tkachev ve en el capital la cuestión clave de toda la historia:

Medios para la supervivencia: demasiado poco para el ser humano histórico, necesita tenerlos en forma de capital. Si alguna vez alcanza esta meta, dejará de pertenecerse a sí mismo, se entregará completamente a las

⁵⁰Tkachev, “Закон общественного самосохранения” [“Ley de autoconservación pública”], en *Сочинения В 2-х Томах. Том 1* [Obras en 2 tomos, tomo 1], Moscú, Editorial Pensamiento, p. 438.

⁵¹*Ibid.*, p. 434.

⁵²*Loc. cit.*

manos de este asunto, cuya posesión se esfuerza por lograr. El capital no le pertenece, él pertenece al capital, no administra el capital, sino que el capital lo administra a él. Lo obliga a librar constantemente una lucha que no libra para sí mismo, sino para el capital. En este momento, la lucha pierde cualquier forma de lucha por la supervivencia. Nuestro intento de encontrar un motivo mental razonable, una necesidad real o significativa de esta lucha en la naturaleza humana, terminaría sin éxito. No, el ser humano no actúa sobre la base de su propia lógica, sino sobre la lógica del capital.⁵³

Esta idea se refiere a cierta digresión de la humanidad en relación con el capital. Lo que anhelamos y queremos lograr ha dominado a la humanidad hasta tal punto que se ha visto completamente sometida a ello. El resultado es que “la acumulación de capital y el progreso económico contribuyen sin duda alguna al desarrollo de una actividad de la razón, pero solo, por así decirlo, en una proporción cuantitativa y no también cualitativa”.⁵⁴ El desarrollo puede entenderse como la determinación del pensar por algo que permitió la acumulación de capital. Como uno de sus méritos —además de la meta objetiva del progreso—, Tkachev considera también la revelación mencionada, una nueva visión o más bien un impulso para la revalorización de la historia. Desde este punto de vista se puede ver que todos los ideales y valores que se habían establecido en la historia como estímulos dominantes de periodos históricos particulares, estaban determinados por las condiciones económicas plenamente dominadas por la búsqueda del capital sobre el que la humanidad perdió el control. Esta cuestión desapareció completamente de la meta objetiva (la única posible) de la historia, que es la felicidad humana. El capital que debe contener una variedad de metas y felicidad se convirtió en un desconocimiento de la meta genuina de la sociedad humana, un esclavista que gobierna la sociedad.

Las manifestaciones de perversidad derivadas de la sujeción de la filosofía y el pensamiento al capital pueden verse también —según Tkachev— en los grandes pensamientos e ideales formulados por los pensadores burgueses: “El pensador burgués resume así su comprensión

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 436.

del ideal social: ¿Qué es el individuo en la sociedad contemporánea? No es nada. ¿Qué debería ser? Debería ser todo. ¿Qué es el Estado en la sociedad contemporánea? Es todo. ¿Qué debería ser? No debería ser nada”.⁵⁵ La idea citada de Tkachev evoca el contexto político de su obra cuando escribe sobre el enfoque de los pensadores burgueses sobre el papel del Estado: “En una palabra, el Estado se transforma de una institución política y legal en una compañía de seguros”.⁵⁶ Un ejemplo sin precedentes de este pensamiento burgués es —según Tkachev— el publicista y filósofo del derecho Émile de Girardin, sobre cuya filosofía escribe: “Toda la filosofía de Girardin, que se ocupa de la tarea imposible de conciliar lo irreconciliable —la libertad en una esfera legal con la libertad del capital—, está llena de contradicciones cubiertas de sofismas y alisada con capas de frases sin sentido”.⁵⁷ Más tarde, en relación con el pensador francés, añade: “Sí, esa es la apoteosis de la tiranía. La tiranía, la esclavitud del individuo; esa es la síntesis final de todas las contradicciones de ese principio del individualismo absoluto, que predica la filosofía burguesa”.⁵⁸ Señala la incapacidad de la filosofía burguesa para liberarse de la sujeción al capital, la sujeción que los filósofos burgueses no quieren admitir. Sobre la filosofía burguesa, Tkachev también escribe:

Utiliza una materia prima empírica para cumplir con los marcos arbitrarios de sus sistemas metafísicos. Puesto que los sistemas no son capaces y no pueden llevar nada a la concordancia mutua, no puede haber ninguna armonía, ninguna unidad. No pueden descubrir ni clarificar esas leyes científicas incondicionales, sin el conocimiento de cuya filosofía social se perderán para siempre en la oscuridad, y se perderán en sus propias contradicciones, mientras se inclinan ante la praxis con la lisonja de un esclavo que produce un eco, en lugar de analizarlas y gobernarlas valientemente.

⁵⁵ Tkachev, “Утопическое государство буржуазии” [“Estado utópico de la burguesía”], en *Сочинения В 2-х Томах. Том 1* [Obras en 2 tomos. Tomo 1], Moscú, Editorial Pensamiento, p. 349.

⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 351.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 364.

Se enorgullece de que sigue estrictamente los hechos y no admite ninguna fantasía; lo llama realismo sobrio.⁵⁹

Así pues, las obras de Tkachev pueden caracterizarse de la siguiente manera: El punto central de su interés es el esfuerzo por determinar el criterio objetivamente válido del progreso como el ideal que regula la acción humana, o más precisamente, la acción revolucionaria elaborada sistemáticamente. Con su organización, recuerda la estructura del ejército con sus oficiales y las filas, o para ser más precisos —en opinión de Tkachev—, el partido fuerte con una unidad de control ejecutivo como un comité y los miembros ordinarios del partido, los ejecutores de la revolución. Para Tkachev, este ideal con su función estimulante está ligado principalmente a un grupo de revolucionarios, es decir, a aquellos que llevan a la práctica la revolución. En el proceso de determinación del ideal objetivamente válido dentro de la concepción de Tkachev, el historiador y la historia tienen un estatus importante en cuanto ciencia que trabaja con el pasado, que se percibe como un espacio lleno de sucesos, fenómenos sociales y cambios. La historia representa el suelo que es capaz de absorber y utilizar de manera más eficaz las influencias de verdades objetiva y absolutamente válidas. Al mismo tiempo, es capaz de revalorizar su propio impacto y también los errores que se han cometido en otros campos de la acción humana activa. Y finalmente, la historia puede proporcionar a los revolucionarios todo lo que necesitan para la realización de la revolución y para la transformación del país durante “el segundo día después de la revolución”.

Podemos imaginar que la confrontación de las opiniones de Tkachev con sus contemporáneos, así como con los últimos historiadores del pensamiento filosófico, dio lugar a opiniones decididamente críticas hacia sus obras. Muchos de ellos recomendarían colocar las obras del populista ruso en fondos de archivo titulados *Nunca más vuelva a leerse un disparate tan descarado*. A pesar de los sentimientos encontrados causados por este título imaginario, considero que una investigación ulterior del pensamiento de este autor ruso sigue siendo valiosa. Creo

⁵⁹ *Ibid.*, p. 371.

que sus observaciones, que apuntan a cambios sociales de costoso pago, o sus reflexiones sobre las influencias que determinan la visión de un historiador sobre la historia, son extraordinariamente estimulantes. Sin embargo, no me puedo librar de la convicción de que el espíritu creativo de este autor ruso se ve considerablemente menospreciado por la forma en que se perfila *revolucionariamente* en el discurso intelectual de la época, y por la forma violenta y, permítaseme decir, artificial en que estipula sus postulados. En mi lectura de Tkachev no he encontrado ningún momento que refute mi convicción de que él mismo sirve como confirmación de la necesidad de lo que tanto critica, es decir, de actitudes subjetivas. Para mí, representa un ejemplo negativo de lo esencial que es la presentación de los pensamientos de un filósofo, así como la forma de su participación en el discurso social en relación con cierto campo temático. Sin embargo, el hecho es que sus opiniones no eran marginales, sino que, por el contrario, resonaban en ese momento. El estudio de las obras de Tkachev tiene, además del contexto estrictamente populista, un significado mucho más amplio: sus ideas representan una base valiosa para nuestra comprensión en contextos más amplios de la historia del pensamiento filosófico, político y social de la provincia rusa. Estos contextos presentan un continuo histórico y han marcado permanentemente una característica no solo de Rusia, sino también del mundo entero. Me refiero aquí a las interacciones mutuas de la tradición populista y al legado de las obras de Tkachev dentro de las obras de Lenin en particular.

Como dije, este tema es extraordinariamente delicado en el entorno del antiguo bloque del Este. Se trata, sin duda, de un tema que requiere nuevas lecturas que puedan enriquecer cuestiones aún abiertas, como señala uno de los historiadores más importantes, Leszek Kołakowski:

El carácter del leninismo⁶⁰ como variante de la doctrina marxista ha sido objeto de una dilatada controversia. La cuestión es si, en particular, el leninismo es una ideología “revisionista” en relación con la tradición

⁶⁰En relación con el término “leninismo”, cabe destacar que ni en el trabajo de Walicki ni en el trabajo de Kołakowski se puede encontrar ninguna diferencia en el uso del término “leninismo” y el legado, obras u opiniones del propio Lenin.

marxista o, por el contrario, una fiel aplicación de los principios generales del marxismo a una nueva situación política.⁶¹

De esta manera, Kołakowski señala la naturaleza problemática del legado de Lenin. Permítaseme señalar que esta cuestión puede ser aún más distintiva cuando se trata de las conexiones de las obras de Lenin con el populismo ruso y con Tkachev en particular. El alcance de la cuestión como tal es un asunto peculiar. Sin embargo, estoy convencido de que las nuevas lecturas requieren definitivamente una discusión sustancial de expertos sobre la naturaleza de estas nuevas lecturas, así como sobre la naturaleza de un estudio sistemático del tema, y no me refiero solo a “desempolvar” las obras selectas de Lenin.

En esta fase de mi investigación, no tengo ninguna ambición de esbozar la naturaleza de la nueva lectura ni de ofrecer una especificación clara y estricta de la influencia de Tkachev sobre Lenin. Mi intención es dar una idea de la posible naturaleza de esta relación, para señalar algunas características problemáticas y las tareas que enfrentará todo aquel que desee participar en esta investigación.

Como dije, procederé de las obras de dos historiadores polacos: Walicki y Kołakowski. El primero marca el año 1903 como punto de inflexión: fue el año en que el Partido Socialdemócrata Laboral ruso se dividió en dos facciones: bolcheviques y mencheviques. Según Walicki, hasta ese año tuvo lugar la lucha intensa y estrictamente ideológica entre marxistas y populistas.

Partiendo de estas fuentes, describiré los marcos generales que pueden ser percibidos como las condiciones y circunstancias de las posibles confrontaciones de Lenin con el legado populista. Finalmente, esbozaré varias formas de interacción entre la tradición populista como tal y el leninismo, y también entre Tkachev y Lenin.

El ambiente en el que el joven Lenin creció y se formó intelectualmente, con la influencia de su hermano mayor Alexander, está lleno de ideas sobre el populismo radical. Es posible decir que Lenin se relaciona principalmente con las opiniones producidas por la rama radical y

⁶¹ Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, II, p. 375.

terrorista del movimiento populista que —según Walicki—, vinculó el marxismo (en el campo de la economía) con el radicalismo político de Tkachev. En este contexto, añadiría que las ideas populistas no pueden ser percibidas como una identificación inmediata y general con las actitudes económico-filosóficas del marxismo clásico. En gran medida, se parte de un pueblo agrario que no puede ser plenamente identificado con el proletariado de Marx.⁶² En esta atmósfera se encuentra también el origen de una actitud común de una parte de los populistas radicales como Tkachev y Lenin, la convicción de que

los países subdesarrollados son los más cercanos al socialismo; el desarrollo de la civilización en las condiciones capitalistas no aumenta, sino que disminuye las posibilidades de la revolución socialista. La única oportunidad del socialismo es una interrupción del desarrollo capitalista en el momento oportuno. El socialismo tiene más posibilidades en España e Italia que en Inglaterra, Francia y la Alemania de Bismarck [...]. El socialismo tiene las mayores oportunidades en Rusia.⁶³

Como podemos ver, es posible comparar las posiciones de estos temas. Walicki lo señala también en otra parte de su obra, cuando define tres tipos de inteligencia revolucionaria rusa.

El primer tipo se llama “racional”, y tiene una relación religioso-emocional con su doctrina. Walicki denota el segundo tipo con el

40

⁶²La cuestión principal es que el modo de vida agrario de la servidumbre rusa implicaba un orden social específico y una organización social llamada *obshchina* [“comuna, comunidad rural”]. Broda se refiere a las actitudes de los populistas rusos hacia la *obshchina* de la siguiente manera: “La comunidad rural rusa (*obshchina*) y sus formas de vida social autónoma, *mir* [‘sociedad’], recibió una atención extraordinaria de parte de los representantes de la intelligentsia, pues veían ahí los fundamentos del futuro sistema social y económico de Rusia”; *Ambivalencias nacionales. Entre la apoteosis del pueblo y el teorema*, p. 87. A este respecto, Isaiah Berlin señala lo siguiente: “Todos los populistas estaban de acuerdo en que la comuna del pueblo era el embrión ideal de aquellos grupos socialistas en los que se iba a basar la futura sociedad”; *Russian thinkers*, 1994 Londres, Penguin Books, p. 219. Pípes escribe: “*Mir* —la comuna del pueblo— significaba también ‘el mundo’. La comunidad refrenó los impulsos antisociales del *mujik* [‘campesino, agricultor’]: el colectivo era superior a sus miembros individuales”; *Rusko za starého režimu* [“Rusia bajo el antiguo régimen”], 1997, Praga, Argo, p. 158. Y Bazylow añade: “Sin el permiso de todo el *mir*; un campesino no podía deshacerse de la parcela racionada ni abandonar la aldea”; *Historia Rosji* [“Historia de Rusia”], 1985, Breslavia, Ossolineum, p. 325.

⁶³Walicki, *La idea de la libertad para los pensadores rusos*, pp. 239-240.

atributo de “dogmático-racional”, porque acepta acríticamente el culto a la ciencia. El tercer tipo de inteligencia es la pragmática, que desprecia todos los dogmas y principios, pretende alcanzar su objetivo a cualquier precio y “está representada por Necayev, Tkachev y, en gran medida, por Lenin”.⁶⁴ El enfoque de Walicki permite no solo hacer una comparación de estos temas, sino también identificar sus actitudes comunes.

Una de sus similitudes se observa en el aspecto terminológico. Walicki señala que el término “clase obrera” utilizado por Lenin es definitivamente término populista y fue objeto de burla entre los círculos marxistas. En relación con el campo terminológico, también señala la semejanza entre Lenin y los populistas en su uso del término “democrático” en sus primeras obras:⁶⁵ “La palabra ‘democrático’ es para Lenin (al igual que para los populistas) lo contrario de la palabra ‘burgués, liberal’”.⁶⁶

Sin embargo, estas similitudes no son inherentes a toda la escala de cuestiones relativas a la relación entre Lenin y los populistas. Kołakowski resume la continuidad ideológica de Lenin y su interés en la tradición populista junto con su intención de revalorizarla críticamente de la siguiente manera: “El mérito de los populistas, según Lenin, estuvo en que fueron los primeros en plantear la cuestión de las contradicciones económicas del capitalismo en Rusia, aunque no tenían otra respuesta que ofrecer que la idea reaccionaria de una edad de oro”.⁶⁷ Podemos ver que Lenin está al margen del populismo radical estrechamente vinculado solo con Tkachev. Tkachev puede ser visto como un elemento de enlace, una conexión funcional en la relación entre Lenin y los populistas radicales. También está a favor de esta postura Walicki, quien, en relación con la enseñanza del populista Bakunin, escribe: “El vínculo más importante entre Bakunin y Lenin es sin duda Tkachev. Bakunin imaginó que después del triunfo de la revolución, la organización centralizada y autoritaria pronto sería innecesaria. Tkachev no vivía en esa

⁶⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁶⁵ Walicki menciona tres periodos significativos de las obras y actividades de Lenin: 1) hasta 1903; 2) los años revolucionarios 1905-1906; y 3) después de 1917. Por lo tanto, las obras tempranas caen dentro del primer periodo.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁶⁷ Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, II, p. 313.

ilusión. Según su opinión, después de la victoria de la revolución sería inevitable una dictadura revolucionaria que controlara la vida social en general (incluida la vida espiritual). El poder pertenecería a los trabajadores supervisados por el partido (inteligencia), aunque fueran una minoría”.⁶⁸ Aquí podemos ver un elemento que puede ser considerado como el cambio a una dimensión crucial de este artículo, es decir, la posibilidad de percibir a Tkachev como un predecesor ideológico inmediato de Lenin. Junto a la capacidad de resistir el “engaño” de la insignificancia del partido tras la victoria de la revolución, surge también el motivo de la minoría, que puede ser considerado como el motivo clave en un eje de interacción entre Tkachev y Lenin. Quiero subrayar que la minoría mencionada no es otra cosa que el partido revolucionario. En este sentido, Lenin no oculta su admiración por Tkachev, la que probablemente se deriva del hecho de que no pudo encontrar ningún apoyo sustancial para este asunto en las obras de Marx. Kołakowski señala el hecho de que aunque Marx no equiparó al proletariado en su conjunto con el partido, “nunca dijo exactamente qué era el partido”.⁶⁹ Marx estaba convencido del incontenible poder del proletariado, que Lenin negó resueltamente. Tanto Lenin como Tkachev se negaron decididamente a basar una campaña revolucionaria exitosa en los esfuerzos desenfrenados del movimiento obrero, por muy resuelta que fuera. Estoy de acuerdo con la opinión de Kołakowski de que “la cuestión central de la perspectiva del socialismo era, afirmaba [Lenin], la conciencia teórica del movimiento revolucionario, y esta no podía desarrollarse en modo alguno a partir del movimiento espontáneo de los trabajadores”.⁷⁰ La misma actitud se puede encontrar también en Walicki:

Un papel importante que Lenin asignó a un partido bien organizado, ordenado jerárquicamente, y controlado centralmente, había procedido de una profunda desconfianza en el poder y las habilidades del movimiento obrero desenfrenado. Los trabajadores dependientes de sí mismos pueden, en el mejor de los casos, llegar a un sindicalismo, es decir, a una sujeción

⁶⁸ Walicki, *La idea de la libertad para los pensadores rusos*, p. 267.

⁶⁹ Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, II, p. 383.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 380.

ideológica a la burguesía. El partido (o mejor dicho, la dirección del partido) en la concepción de Lenin debería cumplir el mismo papel que la inteligencia en las concepciones de los populistas, principalmente en la de Nechayev y Tkachev.⁷¹

Si Walicki señala el papel clave de la inteligencia dentro de las concepciones populista de Nechayev y Tkachev, hay que recordar que Tkachev también trabaja con el motivo del partido. Para avanzar a partir de esta declaración, permítaseme referirme brevemente a la reacción inmediata de Lenin a la mencionada dimensión teórico-organizativa del legado de Tkachev. Eso también nos permitirá identificar la característica más crucial de la relación de Lenin con el legado de Tkachev.

Procederé a partir del análisis de Walicki del conocido trabajo de Lenin *¿Qué hay que hacer?*⁷² Walicki comenta que Lenin pretendía formar una organización centralizada y secreta de revolucionarios profesionales, y señala que “Lenin llamó grandioso el plan tkacheviano de obtener el poder”.⁷³ Se puede encontrar una evaluación más precisa en Kołakowski:

Los historiadores han acentuado a menudo su papel [de Tkachev] como precursor de Lenin en este punto. La asociación populista clandestina fundada en 1876 y conocida como *Zemlya i volya* (Tierra y Libertad), debía sus ideas organizativas a Tkachov [*sic*], aun cuando este no asumió su ideología social. Lenin, aun habiendo mostrado un gran desprecio por los populistas, sobre todo en su última fase, tuvo un gran respeto por las tradiciones organizatorias del movimiento populista clandestino.⁷⁴

Además de las declaraciones inmediatas de los historiadores, la conexión en la línea Tkachev-Lenin se puede notar también en una crítica dirigida a Lenin: “Los mencheviques, al igual que Rosa Luxemburgo, acusaron regularmente a Lenin de blanquismo, por proponerse destruir

⁷¹ Walicki, *La idea de la libertad para los pensadores rusos*, p. 262.

⁷² En 1863, 39 años antes que Lenin, Chernishevski (uno de los fundadores del movimiento populista) escribió una obra con el mismo título. Se dice que Lenin se sabía de memoria esta obra.

⁷³ Walicki, *La idea de la libertad para los pensadores rusos*, p. 261.

⁷⁴ Kołakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, II, p. 321.

el orden existente por medio de un *coup d'état* que abarcaba la ideología conspiratoria de Tkachov [*sic*”].⁷⁵ Una organización de actividades revolucionarias, una clasificación estricta, disciplina y marcos claramente definidos; estos fueron los aspectos del concepto de Tkachev del partido revolucionario que más atrajeron la atención de Lenin. Me gustaría subrayar que baso esa opinión en las fuentes secundarias, es decir, en los textos de los historiadores con los que he trabajado. He elegido esa actitud intencionadamente y soy consciente de todas las dificultades admisibles. Debe tomarse como mi expresión de respeto tanto al tema como al lector. La segunda parte de este artículo pretendía “únicamente” mostrar que el vínculo entre Tkachev y Lenin existe y que hay buenas razones para examinar la línea populistas-Tkachev-Lenin y viceversa. Este contexto abre un gran espacio para la investigación, a pesar de las dificultades ocultas.

En el curso de la interpretación de la proximidad ideológica del populismo al leninismo, nos topamos con la cuestión de la ambigüedad terminológica, de cierta vaguedad por parte de Lenin en el uso de los términos. Por eso Walicki envía un mensaje a los futuros historiadores, diciendo que “la esencia del leninismo tiene que ser descubierta en su escondite”.⁷⁶ Refleja la naturaleza de la cuestión terminológica de la siguiente manera:

La complicación básica en cuanto a la escritura sobre el leninismo es la necesidad de “leer entre líneas”. Lenin no sometió su práctica a la “ortodoxia”; sin embargo, renunció involuntariamente a las formulaciones tradicionales “ortodoxas” dentro del campo de la teoría: en lugar de rechazarlas, prefirió usarlas y les atribuyó —a menudo por medio de extraños métodos interpretativos— un contenido completamente diferente. Intentó camuflar (también ante sí mismo) su revisionismo a cualquier precio.⁷⁷

Todos aquellos que estén interesados en el estudio del legado de Lenin deberían tenerlo en cuenta.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 389.

⁷⁶ Walicki, *La idea de la libertad para los pensadores rusos*, p. 258.

⁷⁷ *Loc. cit.*

Walicki señala que no es posible percibir el legado de Lenin como un capítulo en la historia del marxismo, y en absoluto como parte de la historia del proletariado internacional. “El leninismo es algo menos y algo más al mismo tiempo. El problema del leninismo es un problema de toda Rusia y de toda su historia, junto con su carácter europeo y asiático, su movimiento revolucionario y sus cuatrocientos años de autocracia zarista”.⁷⁸ Por otro lado, Walicki hace hincapié en la necesidad de llevar a cabo una investigación interdisciplinaria y de tener en cuenta una amplia gama de variables: “La investigación debe hacerse mediante la selección constante de la importancia de las diversas declaraciones de Lenin, revelando diversos significados en formulaciones que parecen ser idénticas a primera vista, mediante la confrontación permanente de los pensamientos leninianos con el marxismo clásico, con diferentes tipos de marxismo ruso y con el pensamiento revolucionario ruso tradicional”.⁷⁹ Walicki esboza muchos problemas y dificultades ocultos de este examen. En cierto sentido, puede ser visto como un estímulo para los historiadores, aunque la investigación nunca se concluya. Como dice el credo de la hermenéutica, la historia debe reescribirse constantemente.

En mi opinión, la cuestión asociada, el problema que se plantea ante posibles investigaciones futuras, es también la cuestión con la que voy a concluir esta investigación: ¿Podemos decir con certeza cuáles son las ideas genuinas de Lenin? ¿No deberíamos empezar con la selección entre el auténtico legado de Lenin y el leninismo de las “obras selectas”?

⁷⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 258-259.

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

SOBRE LA FORMALIZACIÓN DE CONCEPTOS ANÁLOGOS: SALAMUCHA Y BOCHENSKI

*José Antonio Pardo**

RESUMEN: El tomismo analítico es una corriente filosófica que va cobrando mucha fuerza. No obstante, la convivencia entre filosofía analítica y tomismo a menudo se ha topado con la dificultad de que las nociones análogas, de las cuales hace uso de manera esencial la filosofía de Tomás de Aquino, parecen resistirse al análisis formal característico de la filosofía analítica. No obstante, dos filósofos tomistas, Jan Salamucha y Józef Bochenski, entusiastas de la lógica formal y el modo analítico de hacer filosofía, propusieron una formalización de la teoría tomista de la analogía de los nombres. En este artículo se exponen de manera crítica las propuestas de estos dos filósofos.



ON THE FORMALIZATION OF ANALOGOUS CONCEPTS:
SALAMUCHA AND BOCHENSKI

ABSTRACT: Analytical Thomism is a philosophical current that is gaining strength. However, the coexistence of analytical philosophy and Thomism has often encountered the difficulty that analogous notions, of which the philosophy of Thomas Aquinas makes essential use, seem to resist the formal analysis typical of analytical philosophy. However, two Thomist philosophers, Jan Salamucha and Józef Bochenski, both enthusiasts of formal logic and the analytical mode of doing philosophy, proposed a formalization of the Thomistic theory of the analogy of names. In this article, the proposals of these two philosophers are critically reviewed.

PALABRAS CLAVE: analogía, Tomás de Aquino tomismo analítico.

KEY WORDS: analogy, analytical Thomism, Thomas Aquinas.

*Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana.

JOSÉ ANTONIO PARDO

48

RECEPCIÓN: 18 de febrero de 2019.
APROBACIÓN: 4 de marzo de 2019.
DOI: 10.5347/01856383.0132.000298608

SOBRE LA FORMALIZACIÓN DE CONCEPTOS ANÁLOGOS: SALAMUCHA Y BOCHENSKI

Introducción

Los esposos Elizabeth Anscombe y Peter Geach, ambos discípulos de Ludwig Wittgenstein, se convirtieron al catolicismo siendo ya adultos y se acercaron al estudio de la obra de Tomás de Aquino con curiosidad y entusiasmo. El resultado fue una incorporación *sui generis* a su propio pensamiento de la filosofía de Tomás, aunque también algunas interpretaciones controvertidas. Anthony Kenny pertenece a una generación posterior y es uno de los discípulos más destacados de Geach. Aunque Kenny se muestra bastante crítico en relación con la ontología general de Santo Tomás, en sus trabajos sobre filosofía de la mente defiende una postura explícitamente tomista.

John Haldane acuñó la expresión “tomismo analítico” para designar la clase de filosofía que hacían los tres filósofos anteriores y también él mismo. Según Haldane, el tomismo analítico

no está interesado en apropiarse de Santo Tomás para promover algún conjunto particular de doctrinas. Igualmente, no es un movimiento de exégesis pía. Más bien, ambiciona hacer uso de los métodos y de las ideas de la filosofía del siglo XX —dominantes en el mundo angloparlante— en conexión con el amplio marco de ideas introducidas y desarrolladas por el Aquinate.¹

¹ John Haldane, “Analytical Thomism. A prefatory note”, en *The Monist*, 80/4 (1997), p. 485.

También en Polonia se desarrolló una tradición filosófica cuyas motivaciones son idénticas a lo que Haldane llamó tomismo analítico; por lo mismo, es legítimo considerar que esa tradición polaca también forma parte del tomismo analítico. Uno de los representantes del tomismo analítico polaco es Józef Maria Bochenski, más o menos conocido como historiador de la lógica. Otro, mucho menos conocido, es Jan Salamucha. Voy a tratar de ellos dos en este artículo.

La existencia misma de un tomismo analítico ha levantado sospechas tanto entre filósofos analíticos como entre tomistas tradicionales y trascendentales, es decir, herederos del tomismo de Joseph Maréchal. No me voy a ocupar por ahora de las objeciones de los filósofos analíticos, sino más bien de los últimos.

Una de estas objeciones consiste en que, en términos generales, el pensamiento analítico es univocista, mientras que el tomismo es esencialmente analógico, lo cual haría de la combinación entre filosofía tomista y filosofía analítica una mezcla explosiva. Empero, si fuera posible formalizar las nociones análogas de la filosofía tomista, es decir, si fuera posible interpretar esas nociones de tal suerte que quedasen integradas dentro de un sistema de cálculo lógico, quedaría allanado el camino que va de la filosofía analítica al tomismo.

50 | En este trabajo pretendo exponer y evaluar las ideas de los dos filósofos polacos acerca de la formalización de la analogía. Parece haber cierto acuerdo en el hecho de que la propuesta de formalización llevada a cabo por ellos dos en algún sentido fue un fracaso. Sin embargo, esclarecer en qué radica ese fracaso contribuirá enormemente a entender qué es lo que realmente está en juego cuando se apela a nociones análogas en metafísica, y en especial en ontología.

Tomismo y filosofía analítica

Entre los filósofos que han expresado sus sospechas sobre la posibilidad de un tomismo analítico hay que contar a Mauricio Beuchot.² Entiendo

²Cfr: Mauricio Beuchot, *Filosofía analítica, filosofía tomista y ontología*, 1983, México, Universidad Iberoamericana; Guillermo Hurtado (comp.), *Filosofía analítica y filosofía tomista*, 2000, México, Surge. Debo aclarar que Beuchot no hace ningún pronunciamiento explícito

que esta afirmación es controvertida, por lo cual habría que aclararla bien y justificarla.

Es fácil reconocer en la trayectoria intelectual de Mauricio Beuchot dos etapas. La primera, que se extiende desde finales de la década de 1970 hasta comienzo de la de 1990, consiste en un diálogo entre él mismo, que adopta una franca postura tomista, y la filosofía analítica. La segunda consiste en la incorporación de sus ideas al marco de la filosofía hermenéutica, de la cual resultará la propuesta de la hermenéutica analógica. Podría sospecharse que la primera etapa de Beuchot haría de él un tomista analítico; sin embargo, opino que esto es incorrecto.

Beuchot, en efecto, establece un diálogo honesto, respetuoso e ilustrado con la filosofía analítica en general, pero el espíritu de ese diálogo me parece bastante diferente al que establecen, por ejemplo, Geach, Kenny o Bochenski. La diferencia podría caracterizarse de la siguiente manera. En tanto que Geach, Kenny o Bochenski son filósofos analíticos que se acercan con simpatía a la filosofía de Tomás, Beuchot es más bien un filósofo tomista que, en esa primera etapa de su producción, se acerca con simpatía a la filosofía analítica. En relación con el tema de la analogía, esta diferencia de enfoques se hará muy visible.

Beuchot, pues, aunque mira con simpatía la filosofía analítica, reconoce que entre ella y su propia postura, el tomismo tradicional, existe una barrera infranqueable, a saber, que la analogía es un aspecto esencial del pensamiento de Santo Tomás, en tanto que para la filosofía analítica en general una exigencia metodológica fundamental sería renunciar a cualquier equivocidad semántica, siendo el caso que la analogía es un tipo de equivocidad. Comenta Beuchot que “la exigencia de precisión de la lógica matemática obliga”³ a reducir cualquier significación a la univocación.

Lo anterior obliga a encarar el siguiente dilema: o bien se sacrifica el uso de las nociones análogas con tal de salvaguardar la lógica formal,

en contra del tomismo analítico. De hecho, en alguna obra reciente se identifica como tomista analítico. Sin embargo, en lo que sigue explico por qué considero que Beuchot no es un tomista analítico, lo cual —quiero subrayar enérgicamente— no es un reproche.

³ Beuchot, *op. cit.*, p. 13.

o bien se sacrifica el uso de la lógica formal con tal de salvaguardar la analogía. Beuchot opta por lo segundo:

Después de todos esos intentos [fracasados de formalización de la analogía] me ha parecido que es una limitación interna de nuestros formalismos el no poder dar cabida a un modo de pensamiento tan nuestro, tan ordinario y casi diría tan necesario como el analógico [...] En todo caso, he aprendido a ver la carga de la prueba más en la lógica matemática actual [...] que en la analogía o analogicidad misma, la cual me parece que funciona y que, si no encuentra una adecuada formalización, eso se debe a algún defecto en nuestros lenguajes formales.⁴

No me interesa por el momento evaluar la opinión de Beuchot, sino solamente llamar la atención sobre dos cosas. Una, que no puede ser considerado un tomista analítico (sin que ello, implique, desde luego, ningún reproche ni objeción), pues si se sacrifica la lógica matemática entonces habrá rehusado a hacer uso del método más importante de la filosofía del siglo XX. La otra, que Beuchot es un caso sobresaliente de aquellos filósofos tomistas que no aceptarían la legitimidad de un tomismo analítico, pues en la medida en que este sacrifique la analogía, lo cual parece inevitable, entonces habrá sacrificado también uno de los rasgos esenciales de la filosofía tomista.

52

Permítaseme, sin embargo, añadir que encuentro algunas imprecisiones en el punto de vista defendido por Beuchot. Me parece necesario corregirlas, porque de otra manera será imposible entender las lecciones de Salamucha y de Bochenski. También será imposible que se entienda por qué pienso que no es necesario sacrificar el uso de la analogía para hacer filosofía analítica. Ciertamente debe interpretarse la analogía, eso sí, de una manera quizá demasiado alejada de la tradición, aunque no necesariamente alejada de Tomás mismo.

La afirmación según la cual la filosofía analítica es univocista necesita ser matizada. Es verdad que el uso de herramientas formales presupone la definición unívoca de los conceptos que con ellas se usan; pero de ello infiere Beuchot que la filosofía analítica, por lo menos en lo que

⁴ Beuchot, *Filosofía analítica y filosofía tomista. Diálogos con Mauricio Beuchot*, 2000 México, Surge, p. 124.

toca a la mayoría y a sus principales representantes, presupondría, ya sea explícita o implícitamente, una ontología de carácter univocista. Opiño que esto es un error. Beuchot invoca los nombres de Strawson, Butcharov, Quine y Bergmann, todos los cuales habrían defendido, de manera muy explícita, una concepción univocista de “ente”.⁵ Por mi cuenta podría añadir a Peter van Inwagen.

No obstante, la mayoría de los filósofos analíticos, y además los más importantes, son defensores de ontologías plurivocistas. “Lo son porque reconocen desnivelamientos categoriales, e.e. reconocen ‘entidades’ de categorías diferentes, donde son *categorialmente* diversos dos entes si y solo si nada predicable del uno, con verdad o falsedad, lo es del otro”.⁶ Es decir, ni Frege, ni Russell, ni Wittgenstein ni Tarski, por nombrar solamente a algunos, seguramente no más importantes que Quine, pero en definitiva sí más importantes que Strawson, Butcharov o Bergmann, proponen ontologías univocistas.

Por otra parte, tener en cuenta la postura de Duns Escoto debe hacer caer en la cuenta de que postular una ontología univocista tampoco compromete necesariamente con el rechazo del discurso analógico. Duns Escoto suele ser tomado como un filósofo univocista, pero aunque lo es en un aspecto de su pensamiento, no lo es en otro. Por lo menos, no lo es en el sentido de que rechace la analogía. “Escoto no está rechazando llanamente la analogía [sino sosteniendo que] debe haber algún concepto de ser subyacente compartido unívocamente por los análogos”.⁷

Tener claridad sobre lo anterior es muy importante, porque nos obliga a considerar lo siguiente. Si es verdad que el uso de herramientas formales como la lógica simbólica exige univocidad, y sin embargo varios de los más descolantes filósofos que hicieron uso de esas herramientas presuponen una ontología plurivocista, entonces debe reconocerse que apelar a una metodología univocista y postular una ontología plurivocista son dos cosas lógicamente independientes.

⁵ Beuchot, *op. cit.*, pp. 9ss.

⁶ Lorenzo Peña, “Lógica y semántica en la obra de Mauricio Beuchot”, *Espíritu*, XXXVIII (1989), p. 64.

⁷ Philip Tonner, “Duns Scotus’ concept of the univocity of being: Another look”, en *Warwick Journal of Philosophy*, 18 (2007), p. 144.

Podría, entonces, haber teorías filosóficas que postulen ontologías no univocistas, pero que, no obstante, exijan el uso unívoco de conceptos. Un ejemplo sería Wittgenstein. La célebre distinción entre lo que puede ser dicho y lo que solo puede ser mostrado delata una ontología plurivocista o equivocista. Dado que lo que puede ser dicho, tanto como lo que no puede ser dicho pero sí mostrado, *existen*, siendo por lo tanto el caso que la existencia de aquello sí puede ser dicha, pero la existencia de esto no, sino solo ser mostrada, entonces es el caso que no se dice que exista lo que solo puede ser mostrado en el mismo sentido en que se dice que existe lo que puede ser dicho.

Aunque debe reconocerse que, según Wittgenstein, si nos concentramos en la esfera de lo que puede ser dicho, entonces sí que es exigible la univocidad. En otras palabras, lo que puede ser dicho es unívoco, pero *hay* cosas que no pueden ser dichas; además, es el caso que, en realidad, la misma diferencia entre lo que puede ser dicho y lo que puede ser mostrado puede ella misma solo ser mostrada, pero no dicha⁸.

Podría haber teorías que admitan el uso de conceptos análogos en ciertas esferas del discurso científico, pero al mismo tiempo una ontología de carácter univocista. Como ya mencionamos, Duns Escoto, por ejemplo, no reprueba el uso de conceptos análogos en teología, pero advierte que el uso inteligible de los mismos presupone univocidad, por lo menos en el ámbito de la ontología general.

No está claro, por lo tanto, que la exigencia de rigor ni la adopción de cánones de argumentación formales impliquen recusar cualquier herramienta analógica, ni tampoco es claro que el uso de la analogía en el discurso implique tener que recusar el formalismo en la argumentación.

Lógica y grados de abstracción

En 1937 publicó Jan Salamucha, en polaco, el artículo “Sobre las posibilidades de una formalización estricta del dominio de las nociones analógicas”. Ahí encara una objeción que le han hecho algunos filósofos tomistas. Debe indicarse que tanto filósofos tomistas tradicionales, como

⁸ Cfr. J. García Salcedo, “La escalera de Wittgenstein”, *Estudios*, 112 (2015), p. 94.

filósofos neotomistas en general, durante la primera mitad del siglo XX miraron con mucha desconfianza el nacimiento y prodigioso desarrollo de la lógica matemática, a la que muchos consideraban o “una corrupción de la lógica” o algo que no tenía nada que ver con la filosofía. De lo anterior da cuenta el artículo de Banks “On the philosophical interpretation of logic: An Aristotelian dialogue”.⁹

Tal objeción consiste en alegar que la lógica matemática es una herramienta inadecuada para hacer filosofía o metafísica porque los conceptos de estas disciplinas pertenecen al tercer grado de abstracción, pero las matemáticas pertenecen al segundo grado. Es decir, dado que la lógica simbólica moderna es una herramienta conceptual adecuada para la matemática, que corresponde al segundo grado de abstracción, entonces no puede ser aplicada a la metafísica, cuyos conceptos corresponden al tercer grado.

Esta objeción se apoya en la teoría de los grados de abstracción sostenida tradicionalmente por la filosofía tomista. De acuerdo con esta teoría, todos los conceptos de las ciencias se obtienen como resultado de un proceso de abstracción. Pero la abstracción podría ser de tres tipos, correspondientes a sendos niveles. La abstracción, en términos generales consiste, según esta teoría, en abstraer de la materia. Y a cada nivel de abstracción correspondería un grado de abstracción. Es decir, se comenzaría, en el primer nivel, abstrayendo ciertos aspectos de la materia, y se concluiría, en el tercer nivel, abstrayendo por completo la materia.

Así, la “abstracción física” consiste en hacer abstracción de la “materia sensible individual” para obtener la especie de la cosa, la cual incluye materia, aunque no materia individualizada. Esta es la abstracción de primer nivel.

Por ejemplo, la especie de hombre abstrae esta carne y estos huesos, los cuales no pertenecen a la razón de la especie, sino que son partes del individuo [...] y por lo mismo puede considerarse dicha razón sin ellos. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por la inteligencia de la carne y los huesos en general.¹⁰

⁹En Albert Menne (edit.), *Logico-philosophical studies*, 1962, Dordrecht, D. Reidel.

¹⁰*Summa Theologiae*. I, q. 85, a.1, ad. 2.

La “abstracción matemática” o abstracción de segundo nivel consiste en hacer abstracción no solo de la “materia sensible individual”, sino también de la materia común incluida en la esencia de una entidad material. Es decir, para seguir con la explicación ofrecida por Santo Tomás, abstraer, en el caso del hombre, no solamente esta carne y estos huesos, sino también los conceptos de carne y de huesos en general que están incluidos en el concepto de animalidad. Gracias a este tipo de abstracción es posible “considerar las cantidades (como los números, las figuras y las dimensiones) sin ninguna cualidad sensible”.¹¹

Por último, el tercer grado de abstracción o “abstracción metafísica”, consiste en abstraer por completo la materia, para quedarse con conceptos “como ente, uno, potencia, acto, y otras semejantes”.¹²

La anterior objeción tiene dos defectos, a juicio de Salamucha. El primero consiste en no tomar en cuenta que la teoría de los tres grados de abstracción es solo aplicable a las llamadas “ciencias reales”, entre las cuales no cabe incluir a la lógica. De acuerdo con el marco conceptual de la filosofía escolástica, las ciencias reales son las que tienen como objeto de estudio objetos de primera intención, en tanto que la lógica se ocupa de objetos de segunda intención. Salamucha traduce lo anterior en un lenguaje más inteligible para el filósofo analítico de la siguiente manera: “Las expresiones de primera intención son las expresiones del lenguaje objeto; las expresiones de segunda intención son las expresiones del metalenguaje”.¹³

La distinción entre los tres grados de abstracción “conciene solamente a los términos de primera intención”.¹⁴ La justificación de la última aseveración consiste en que la metafísica se ocupa no solo de *entia realia*, sino también de *entia rationis*, pero estos últimos pueden ser el *denotatum* de expresiones de primera, segunda y tercera intención, de modo que, en cuanto que tales, las expresiones de segunda intención no son clasificables bajo ninguno de los tres grados de abstracción.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Id.*

¹³ Jan Salamucha, “On the possibilities of a strict formalization of the domain of analogical notions”, en Kordula Swietorzeka y Jacek Juliusz Jadacki, *Jan Salamucha. Knowledge and faith*, 2003, Ámsterdam, Rodopi, p. 76.

¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

El segundo defecto consiste en no tomar en cuenta que las matemáticas modernas son una cosa muy distinta a las matemáticas conocidas en la Edad Media. Entonces la matemática incluía exclusivamente a la geometría euclidiana y la aritmética de los números racionales, y en términos generales era concebida como la ciencia de la cantidad. En cambio, la matemática actual incluye la teoría de los números reales, de los números complejos, de las funciones, geometrías no euclidianas, etc. Esto hace que se asemeje más a la lógica que a ninguna ciencia de la cantidad. De hecho, Salamucha adopta una postura logicista en relación con las matemáticas, es decir, sostiene que las matemáticas “son parte de la lógica”.¹⁵ Pero independientemente del logicismo, es posible afirmar que, aunque la matemática no sea parte de la lógica, esta, en su versión contemporánea, por más matemática que sea, “no corresponde al segundo grado de abstracción”.¹⁶

De este modo, pues, según Salamucha yerra el reproche de algunos filósofos tomistas porque la aplicación de la lógica no está restringida solo a un nivel de abstracción, y porque la lógica matemática, aun siendo *matemática*, no lo es para nada en el sentido de que fuese una lógica *cuantitativa* o aplicable solo a conceptos cuantitativos:

La matemática moderna no es una ciencia que admita ser restringida al segundo grado de abstracción tradicional. Si quisiéramos usar la antigua terminología para caracterizarla, la matemática moderna sería más bien una ciencia *de entibus secundae intentionis*.¹⁷

Así, pues, si bien es cierto que el uso de la matemática medieval en metafísica sí implicaría una violación de ciertas reglas metodológicas, justo en la medida en que no se respetaría la diferencia categorial entre el segundo y el tercer grado de abstracción; empero, en los mismos términos de la filosofía escolástica medieval y su teoría de los grados de abstracción, el uso de la matemática actual, y de la lógica matemática en general, no transgrediría ningún límite categorial.

¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

Hay un aspecto de esta objeción que tiene que ver con el uso de conceptos analógicos en el que no nos hemos detenido, a saber, que por su propia índole, los conceptos de tercer nivel de abstracción son análogos, en tanto que los de la segunda son unívocos. Este aspecto de la objeción es importante tomarlo en cuenta porque, de ser correcto, entonces haría que la respuesta de Salamucha sea inadecuada, mientras que la objeción apuntaría no tanto a una violación de los límites categoriales, sino al hecho de que la lógica requeriría necesariamente que los conceptos que ocupen el lugar de las variables en un cálculo se interpretaran unívocamente, al tiempo que los conceptos propios de la metafísica, por resistirse a ser interpretados de esa manera, tendrían que resistirse también a ser incorporados a un cálculo lógico. La respuesta a lo anterior concierne a la posibilidad misma de formalización de los conceptos análogos.

Como vimos, Mauricio Beuchot sostiene que frente al dilema de o bien sacrificar el discurso analógico con tal de preservar la lógica matemática, o bien sacrificar la lógica matemática con tal de preservar la analogía, habría que optar por lo segundo. Presentado en estos términos, a mí el dilema me parece que obliga a optar por el primero de los cuernos, no por el segundo. Estimo que sacrificar la lógica matemática es muchísimo más costoso que sacrificar la analogía. En primer lugar, porque la lógica matemática moderna, que incluye no solo la lógica clásica, sino también lógicas divergentes, como las lógicas difusas, asociativas, etc., y también la teoría de modelos, el álgebra abstracta, las lógicas combinatorias, etc., ha demostrado no solo que sus patrones de rigor son superiores a los de la filosofía aristotélica, sino además que es muchísimo más fértil.¹⁸ En segundo lugar, porque quizá no sea necesario tener que sacrificar la analogía. Podría ser el caso, esa es la apuesta de Salamucha, que sí sea posible “sustituir las variables de las proposiciones lógicas con términos analógicos o con proposiciones en que figuren términos analógicos”.¹⁹ Es decir, quizá el dilema entre lógica matemática y analogía sea falso.

¹⁸ Peña, *op. cit.*, p. 30.

¹⁹ Salamucha, *op. cit.*, p. 83.

Analogía y teoría de tipos

Antes de aclarar en qué sentido sí es posible integrar el uso de conceptos analógicos en la moderna lógica matemática, es importante ir limpiando el terreno de algunas imprecisiones. Hasta ahora he estado usando de manera indistinta “conceptos analógicos”, “nociones analógicas” y “expresiones analógicas”. Habría que distinguir que una cosa es una expresión analógica, otra noción analógica y otra más un concepto analógico. En sentido estricto, como veremos adelante al exponer la postura de Bochenski, no hay conceptos analógicos, sino en todo caso, solo expresiones analógicas y nociones analógicas. Pero en un sentido aún más estricto, solo las expresiones serían propiamente analógicas. No obstante, Salamucha explica que a cada expresión analógica corresponde una noción analógica y viceversa,²⁰ de modo que lo más conveniente será hablar de expresiones analógicas, aunque nada grave ocurrirá si de vez en vez se sustituye “expresiones” por “nociones”.

En seguida habría que definir qué es una expresión analógica. Salamucha lo hace por medio de la comparación de lo análogo con lo unívoco y con lo equívoco. Explica, en efecto, que un conjunto de expresiones será un conjunto de expresiones unívocas si y solo si dichas expresiones son isomórficas y además tales que para cada una es el caso que expresa el mismo concepto que las demás. Un conjunto de expresiones será un conjunto de expresiones equívocas si y solo si dichas expresiones son isomórficas y además tales que se cumple que para cada una de ellas no es el caso que expresa el mismo concepto que las demás. Las expresiones análogas, por su parte, ocupan una posición intermedia entre las unívocas y las equívocas. En el caso de aquellas predomina la unidad, en el caso de estas, en cambio, predomina la diversidad, pero en el caso de las expresiones análogas, lo cierto es que de ellas “dicuntur de pluribus secundum rationem simul eandem et diversam”.²¹ Un conjunto de expresiones análogas, pues, es aquel conjunto de expresiones isomórficas tales que se cumple que para cada una de ellas el concepto

²⁰ *Ibid.*, p. 88.

²¹ *Loc. cit.*

que expresan es “en parte el mismo y en parte diverso”²² del que expresan los demás.

Habiendo aclarado lo anterior, se pregunta entonces si es posible o no encontrar, en el ámbito del estudio de la lógica matemática moderna, alguna explicación de las expresiones unívocas y equívocas. La respuesta a la pregunta es afirmativa, aunque de hecho no se usen de manera explícita las expresiones “univocidad” y “equivocidad”. Salamucha no ilustra con ningún ejemplo que lo anterior es cierto, pero no es difícil encontrar alguno. En su *Begriffsschrift*, Frege afirma que “una de las tareas de la filosofía es romper el dominio que la palabra ejerce sobre el espíritu humano”,²³ y para ello propone, entre otras cosas, un lenguaje formal en el que a cada símbolo corresponda un sentido y solamente uno. Es decir, la función de la “conceptografía” elaborada por Frege es ofrecer, entre otras cosas, un lenguaje completamente unívoco, sin la equivocidad que suelen padecer los lenguajes naturales.

Lo siguiente sería preguntar si en el ámbito de estudio de la lógica matemática moderna habría también una explicación de las expresiones análogas. Aquí, de manera más sorprendente, la respuesta es también afirmativa. Advierte Salamucha que no es que uno deba esperar que en la lógica matemática moderna figure la expresión “expresión análoga”. Pero sí podría uno esperar que aparezca el concepto que expresa “expresión análoga”, aunque por medio de otra expresión. Según Salamucha, esta otra expresión, usada por Bertrand Russell, es “ambigüedad de tipo”.²⁴ Esta última pertenece a la teoría de tipos.

Como se sabe, Russell postula tal teoría para resolver las antinomias de la teoría de conjuntos, por ejemplo, la derivación del llamado conjunto de Russell, es decir el conjunto de los conjuntos que no pertenecen a sí mismos. Según la teoría de tipos, estas antinomias se generan cuando definimos que el dominio de interpretación del cuantificador universal es el conjunto de todas las cosas. De modo que para evitar lo

²² Mauricio Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, 1987, México, UNAM, p. 115.

²³ Gottlob Frege, *Begriffsschrift*, en Jean van Heijenoort (comp.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic*, 1967, Cambridge, Oxford University Press, p. 7

²⁴ Jan Salamucha, *op. cit.*, p. 88.

anterior se postula que el dominio de interpretación del cuantificador universal tendría que quedar restringido a solamente un tipo lógico. Una expresión nunca podrá pertenecer a su propio dominio de interpretación, lo cual es lo mismo que decir que para cada expresión es verdad que, si su dominio de interpretación pertenece a un tipo lógico n , entonces dicha expresión pertenecerá a un tipo lógico $n + 1$.

Explica Salamucha: “Se afirma, por ejemplo, que alguna oración b acerca de la oración a (p.e. ‘La oración a es falsa’) es una oración, como lo es también la oración a ; he aquí que la expresión “oración” incurre en ambigüedad de tipos”.²⁵ Es decir, si se interpretase que el conjunto de expresiones isomórficas de “oración” fuese un conjunto de expresiones unívocas, entonces se seguiría como consecuencia lo siguiente: Si se afirmase “todas las oraciones son falsas” y a esta última oración se le asignara el nombre \mathfrak{A} , entonces, dado que \mathfrak{A} sería una oración en el mismo sentido en que son oraciones las oraciones que pertenecen al dominio de interpretación de \mathfrak{A} , entonces de \mathfrak{A} se podría inferir que \mathfrak{A} es una oración falsa. Pero si \mathfrak{A} es una oración falsa, dado que afirma que \mathfrak{A} es falsa, entonces sería verdadera. Y si \mathfrak{A} fuese verdadera, entonces no sería cierto lo que ella afirma, a saber, que \mathfrak{A} es verdadera, por lo tanto, sería falsa.

Por otra parte, sería absurdo sostener que “oración” es una expresión equívoca. Queda como única alternativa, por lo tanto, inferir que si bien la expresión isomórfica de “oración”, cuando figura en un tipo lógico n , no significa exactamente lo mismo que cuando figura en un tipo lógico $n + 1$; sin embargo, sí tiene un significado proporcionalmente similar.

Lo que sigue será explicar en qué sentido por medio de la teoría de tipos de Russell se podría llevar a cabo la formalización de un concepto análogo. La explicación apremia, porque el mismo Russell reconoce que la teoría de tipos es “confusa y oscura”, y que gran parte de ella “está todavía en entredicho”.²⁶

Salamucha lo explica poniendo como ejemplo el uso de nociones análogas en teología. De acuerdo con la doctrina de la analogía de los

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ Bertrand Russell, *Introducción a la filosofía matemática*, en *Obras completas II*, 1973, Madrid, Aguilar, p. 1347.

nombres, aunque sería legítimo usar un mismo conjunto de expresiones isomórficas para caracterizar a Dios y a las criaturas, sin embargo, habría que tener presente que esas mismas expresiones no significan lo mismo al ser predicadas de Dios que al ser predicadas de las criaturas. Supongamos, entonces, un conjunto de expresiones T , tal que dichas expresiones figuran en la teología, pero también, por lo menos alguna vez, en las demás ciencias. La tesis de Tomás de Aquino, según Salamucha, consiste en que los elementos de T , digamos x, y, z, \dots , son isomórficos del conjunto complemento de T , digamos x_I, y_I, z_I, \dots , pero tales que los significados de x, y, z, \dots (es decir, el significado de las expresiones teológicas) serían distinto de los de x_I, y_I, z_I, \dots (es decir, los significados de las expresiones isomórficas de x, y, z que no figuran en la teología), aunque proporcionalmente semejantes. Es decir, la unidad entre x, y, z, \dots y x_I, y_I, z_I, \dots , sería solo análoga. Sin embargo, la relación de x, y, z con sus respectivas expresiones isomórficas que están en T no sería de semejanza análoga, sino de univocidad.²⁷

¡Expliquemos! Supongamos que se predica de Dios y de las criaturas el atributo “justicia”. Según la teología analógica, “justicia” significaría una cosa al decir que Dios es justo, pero otra distinta al decir que un ser humano es justo, aunque entre la justicia dicha de Dios y la justicia dicha del hombre hubiera cierta semejanza. Según Salamucha, pues, la expresión “justicia” está en T . La expresión “justicia” también está fuera de T . La comunidad semántica entre “justicia” en T y “justicia” fuera de T es análoga. Sin embargo, todas las ocurrencias de “justicia” en T significan unívocamente. De otra manera, la expresión “es justo” que figura en la oración “Dios es justo” que apareciera, digamos, en la página 10 de un libro de teología, significaría una cosa distinta que la expresión “justo” que figura en la oración “Dios es justo” que apareciera en la página 15 del mismo libro.²⁸

Tomás de Vio, también conocido como el Cardenal Cayetano, expone que una de las condiciones que tiene que satisfacer un conjunto

²⁷ Salamucha, *op. cit.*, p. 90.

²⁸ *Ibid.*, p. 92.

de expresiones isomórficas para que su significación sea análoga consiste en que puedan ser usadas como término medio de un razonamiento demostrativo.²⁹

De acuerdo con Salamucha, esto tendría que significar lo siguiente. Supóngase la premisa: “El justo castiga la injusticia”. Supóngase ahora esta otra premisa: “Dios es justo”. Por medio de la aplicación de un *modus ponens* sería legítimo inferir la conclusión: “Dios castiga la injusticia”. Ahora bien, en teología se nos recuerda que los atributos aplicados a Dios no significan lo mismo que cuando son aplicados a la criatura, de modo que, dado que la justicia de Dios no es la misma que la justicia de los humanos, y dado que el hecho de castigar la injusticia, cuando es un hecho de Dios no es el mismo hecho que cuando es un hecho del ser humano, entonces, es legítimo inferir que Dios castiga la injusticia, con tal, eso sí, de que de ello no se infiera que la acción divina de castigar sea la misma que la acción humana de castigar. En otras palabras, la interpretación de Salamucha de la doctrina de la analogía explica que las expresiones análogas puedan aparecer como elementos esenciales de un argumento válido, porque en realidad se estarían tomando, en cuanto que elementos del argumento, como expresiones cuyo significado es unívoco. El aspecto analógico solo estaría interviniendo en tanto que impusiera una barrera categorial, es decir, en cuanto que prohibiera hacer inferencias desde una oración de la teología hacia una oración distinta a la teología.

Salamucha estima que lo anterior es de primerísima importancia. Es muy fácil reconocer los riesgos de antropomorfismo que acechan al discurso teológico. Pero el recurso a la teoría de la analogía, entendida como sugiere Salamucha, protegería contra ese riesgo, pues en la medida en que la teología permaneciera en su propio tipo lógico, de tal suerte que, como en la geometría, el significado de sus conceptos fundamentales quedase determinado por el sentido de sus axiomas, y no por el sentido intuitivo asociado a esos conceptos, inevitablemente antropomórfico, cuando sus expresiones ocurren fuera del ámbito de la teología.

²⁹ Cayetano, *De nominum analogia*, 2005, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, cap. 10, núm. 109.

“Con una estricta formalización de los razonamientos [en teología] quedaríamos encerrados, por así decirlo, en un piso (nivel), el cual estaría determinado por el sentido de sus axiomas”. En cambio, “si hacemos uso de herramientas lógicas débiles es fácil que nos deslicemos en razonamientos que involucren deformaciones antropomórficas”.³⁰

La postura de Salamucha es sin duda interesante, pero se puede advertir que no ofrece lo que promete. Sostener que la teoría de la analogía corresponde a la teoría de tipos en realidad no es una formalización de la analogía, pues la misma teoría de tipos *no es un teoría formalizada satisfactoriamente*, tal como hemos visto que reconoce Russell.

Formalización semántica

Hay dos maneras de entender que una teoría esté formalizada. Una consiste en que se traduzca a un lenguaje formal. Dentro de este lenguaje formal habría que escoger un conjunto de fórmulas que ejerzan la función de axiomas, a partir de los cuales, mediante la aplicación de ciertas reglas de derivación, se obtenga el resto de los teoremas de la teoría. Esta constituye una formalización sintáctica, que Bochenski caracteriza en los siguientes términos: “es un método que consiste en hacer abstracción total del sentido eidético de los signos y operar con ellos a base de determinadas reglas de transformación que afectan solo a su forma gráfica”.³¹ La otra consiste en que se ofrezca, para esa teoría, una interpretación formal. Esta última consiste en el método semántico de Tarski,³² que luego fue desarrollado hasta constituir la teoría de modelos, que consiste en el estudio de las interpretaciones de los lenguajes formales.³³

Bochenski, siguiendo algunas de las intuiciones sugeridas por Salamucha, presenta una formalización de la analogía haciendo uso de

³⁰ Salamucha, *op. cit.*, p. 91.

³¹ Józef M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, 1962, Madrid, Rialp, p. 87.

³² *Ibid.*, p. 126.

³³ Cfr: Chang y Keisler, *Model theory*, 1989, Nueva York, Dover.

herramientas semánticas. Para ello propone, en primer lugar, el concepto de “complejo semántico”,³⁴ que consiste en la siguiente secuencia:

$$S = \langle a, l, f, x \rangle.$$

En donde a representa una expresión, l un lenguaje, f un “sentido” en el sentido de Frege, o una “razón”, en el sentido de Tomás de Aquino o de Cayetano, y x un objeto. El complejo semántico representa lo siguiente: el nombre a del lenguaje l significa (*bedeutet*, en el sentido de Frege) al objeto x por medio de f .

Bochenski entiende por “nombre” una entidad física, ubicable espacio-temporalmente, de tal suerte que para caracterizar los conceptos de univocidad, equivocidad y analogía es necesario introducir la distinción entre nombre-tipo y nombre-caso. El nombre-caso es una entidad singular, física y ubicable espacio-temporalmente. El nombre-tipo es el conjunto de nombres-caso tales que comparten la misma forma. Las relaciones de univocidad, equivocidad y analogía se cumplen entre complejos semánticos tales que los nombres-caso que pertenecen a cada uno de tales complejos son diversos, pero también instancias del mismo nombre-tipo y elementos del mismo lenguaje.

La relación entre dos complejos semánticos será unívoca si, además, la razón o sentido expresado por los nombres es el mismo, aunque la entidad significada sea distinta. Será equívoca si, en cambio, los sentidos expresados por los nombres y la entidad significada es distinta. Sean S y S' los dos complejos semánticos. La relación entre ellos:

$$R(a, b, l, f, g, x, y)$$

Será unívoca si y solo si

$$S(a, l, f, x) \wedge S'(b, l, g, y) \wedge I(a, b) \wedge f = g \wedge x \neq y.$$

En cambio, será equívoca si y solo si

$$S(a, l, f, x) \wedge S'(b, l, g, y) \wedge I(a, b) \wedge f \neq g \wedge x \neq y.^{35}$$

³⁴Bochenski, “On analogy”, en Menne, *op. cit.*, p. 98.

³⁵*Ibid.*, p.101.

Bochenski demuestra que para este par de relaciones se cumplen los principios de no contradicción y de tercero excluido. Es decir, que no es el caso que la relación sea unívoca y equívoca, y que es el caso que la relación o bien es unívoca o bien es equívoca.³⁶ Esto demuestra, además, que la analogía no es una tercera relación entre complejos semánticos, sino un tipo de relación que debe ser un tipo de relación unívoca o un tipo de relación equívoca, y no ambas. La tradición tomista siempre ha considerado que la analogía es un tipo de equivocidad.³⁷

Conforme a lo anterior, Bochenski propone la siguiente definición de analogía:

$$\begin{aligned} An(a, b, l, f, g, x, y) =_{df} & S(a, l, f, x) \wedge S'(b, l, g, y) \\ & \wedge I(a, b) \wedge f \neq g \quad \wedge \quad x \neq y \wedge F^{38} \end{aligned}$$

La idea que intenta expresar por medio de esta fórmula es la siguiente. Los análogos son equívocos porque en ellos se cumple que la razón expresada por cada uno de los nombres que pertenecen al complejo semántico es distinta. Sin embargo, aunque sendas razones sean distintas, son semejantes en algún aspecto. Este aspecto semejante es el que representa *F*. Cabe preguntarse enseguida si existe un factor común *G*, tal que *F* fuera el producto de *G* por otro factor, distinto para cada tipo de analogía. Si hubiese ese factor, entonces, el mismo nombre “analogía” sería unívoco; empero, según la tradición, el mismo nombre “analogía” es análogo, de modo que no existe tal factor común.

Distínganse, entonces, dos clases de analogía, pero advirtiendo que se las llama analogía solo análogamente. Una es la analogía de atribución, otra es la de proporcionalidad.

La primera consiste en que tenemos dos complejos semánticos, tales que guardan entre sí una relación equívoca, es decir, que incluyen sendos nombres *a* y *b*, sendos conceptos, *f* y *g*, y sendos objetos, *x* y *y*,

³⁶ *Ibid.*, p. 103.

³⁷ Beuchot, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, p. 116.

³⁸ Bochenski, *Ibid.*, p. 104.

pero además el hecho de que x y y son tales que uno es la causa del otro o viceversa. Esto puede se representa así:

$$C(x, y) \vee C(y, x)$$

Con ello se obtendría la definición de analogía de atribución:

$$At(a, b, l, f, g, x, y) =df Ae(a, b, l, f, g, x, y) \wedge C(x, y)C(y, x)^{39}$$

Quedaría pendiente el esclarecimiento y formalización de la relación de causalidad, asunto sobre el cual Bochenski ofrece solo un bosquejo, a saber, que la relación de causalidad es una relación pentádica entre dos cosas, dos sentidos y una “peculiar relación diádica entre esas dos cosas”.⁴⁰ En la medida en que no se ofrezca el esclarecimiento de esa peculiar relación diádica, el mismo Bochenski reconoce que su propia formalización de la relación de analogía es insatisfactoria. Habrá que indicar, al margen, que mucho se ha avanzado desde que Bochenski escribió su artículo en la formalización de la relación de causalidad.⁴¹

La segunda clase de analogía es la de proporcionalidad. Como he indicado ya, las relaciones análogas entre complejos semánticos se caracterizan porque además del hecho de que los respectivos sentidos asociados a cada complejo semántico son distintos, hay entre ellos cierta semejanza, la cual representamos con F . En el caso de la analogía de proporcionalidad, F corresponde a la relación de “isomorfismo” que pertenece a la teoría de modelos.

Lo anterior es controversial desde el punto de vista exegético, es decir, desde el punto de vista de que por medio de la caracterización de la relación de proporcionalidad como isomorfismo se esté guardando fidelidad al pensamiento de Santo Tomás. Bochenski reconoce lo anterior y confiesa que su interpretación del Aquinate tendría que reñir con interpretaciones prolijadas por la tradición, como la de Cayetano. Empero, afirma categóricamente que “los textos de Santo Tomás de

³⁹ *Ibid.*, p. 106

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ *Cfr.* Richard Sylvan, *Sociative logics and their applications*, 2000, Sídney, Ashgate, pp. 285-301.

Aquino son suficientemente claros en este punto”,⁴² aunque ciertamente no cita ninguno. Uno que podría respaldar la postura de Bochenski es el siguiente:

Se encuentra también a veces una correspondencia de dos objetos entre los cuales no hay razón común, sino más bien una analogía recíproca de dos relaciones; por eso, por ejemplo, el número seis es proporcional al cuatro, en cuanto que es el doble de dos, así como el seis es el doble de tres.⁴³

Escribe Bochenski: “Santo Tomás usa para ilustrar su doctrina la proporcionalidad matemática, la única función matemática cuyo conocimiento estaba a su alcance y una función tal que hace que uno piense inmediatamente en isomorfismo”.⁴⁴ Voy a dejar, por el momento, esta controversia a un lado. La definición formal de la analogía de proporcionalidad es como sigue:

$$Anp(a, b, l, f, g, x, y) =_{df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \wedge (P, Q, R) fPx \wedge gQy \wedge P \neq Q \wedge P \subseteq R \wedge Q \subseteq R^{45}$$

Es decir, que son nombres análogos de proporcionalidad los que son equívocos, y además, tales que en ellos hay dos relaciones entre sus respectivos conceptos y sus respectivas cosas nombradas, y tales que ambas están incluidas en una tercera relación que es la misma. Bochenski advierte de inmediato, empero, que al hacer uso del concepto de inclusión entre relaciones se corre el riesgo de que por tratarse esa tercera relación de un elemento material, se interprete que la misma es un concepto unívoco del cual las otras dos relaciones serían solo instancias. Para evitar esto, enmienda la definición, substituyendo el fragmento que afirma que las relaciones de *f* a *x* y de *g* a *y* deben pertenecer a la misma relación *R*, por este otro que afirma que aquellas relaciones deben ser isomórficas:

$$Anp(a, b, l, f, g, x, y) =_{df} Ae(a, b, l, f, g, x, y) \wedge (P, Q, R) fPx \wedge gQy \wedge PsmorQ^{46}$$

⁴² Bochenski, *op. cit.*, p. 113.

⁴³ *De Veritate*, q. 2., a. 2.

⁴⁴ Bochenski, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Id.*

De acuerdo con los filósofos escolásticos, un nombre debe cumplir dos condiciones para que sea análogo, a saber, ser equívoco y poder ser usado como término medio de un silogismo válido. Bochenski intenta persuadir de que su concepción de analogía es correcta porque con ella es capaz de probar que un silogismo cuyo término medio es un concepto análogo es válido, lo mismo en el caso de la analogía de atribución,⁴⁷ que en el caso de la analogía de proporcionalidad.⁴⁸

Conclusión

Bochenski, lo mismo que Salamucha, también defiende que la teoría de tipos corresponde a la teoría de la analogía de los nombres.⁴⁹ Esto no hace que esta última teoría esté formalizada. Se trata más bien del uso metateórico de una teoría no formalizada para abordar una teoría formal. La metalógica, es decir, la teoría *sobre* la lógica formal no tiene por qué ser una teoría formalizada. En este punto se podría apelar a la utilidad, en el ámbito de la metalógica, de la filosofía de Santo Tomás. Pero habría que aclarar que esto último no implica ninguna formalización de la teoría de la analogía. A esto último apela de cierta forma Bochenski cuando afirma: “La lógica es la elaboración sistemática, formal y axiomática de este material predigerido por la ontología”.⁵⁰ Lo digo no en el sentido de que la lógica sea la parte formalizada de la ontología, tesis que defiende Lorenzo Peña,⁵¹ pues no parece ser una tesis que defendiera Bochenski, sino en el sentido de que la ontología, sin ser ella misma una disciplina cabalmente formalizada, bien podría ayudar a esclarecer filosóficamente algunas tesis metalógicas.

En cuanto a la formalización de la teoría de la analogía de Bochenski, el problema con ella es que para una interpretación formal de la relación de “isomorfismo” se debe postular un dominio al cual pertenezcan

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 109ss.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 114ss.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁰ Bochenski, *Lógica y ontología*, 1977, Valencia, Teorema, p. 46.

⁵¹ Lorenzo Peña, *El ente y su ser*, 1985, León, Universidad de León; *Fundamentos de ontología dialéctica*, 1987, Madrid, Siglo XXI; *Rudimentos de lógica matemática*, 1991, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

los elementos a partir del cual se define esa relación. Ese dominio se debe definir unívocamente, pues si fuera el caso que ese dominio se definiera análogamente, entonces, dado que la unidad de este dominio demandaría el uso nuevamente de un “isomorfismo”, habría que postular un nuevo dominio, y así al infinito. Podría frustrarse esa regresión infinita si se postulara un dominio de interpretación para la relación de isomorfismo definido unívocamente, lo cual es claro. Esto permitiría utilizar muchos conceptos de manera unívoca en el ámbito de distintas ciencias, incluida la teología. Empero, una tesis clave de la filosofía tomista es que el concepto de “ente” es análogo. Ahora bien, dicho concepto, según Santo Tomás, es aquel que primero capta la inteligencia y en el cual todos los otros conceptos se resuelven. Si fuera cierto que “ente” es análogo, entonces, para entender la unidad del concepto o del sentido asociado a ese nombre, habría que apelarse a la relación de “isomorfismo”, para entender la cual, sin riesgo de un regreso al infinito, se debería postular un dominio de interpretación definido unívocamente, pero dicho dominio tendría que ser el ente, lo cual contradice la suposición de que el ser es análogo.

De lo anterior se pueden concluir dos cosas: una, que la formalización de Bochenski no captura adecuadamente la doctrina de Santo Tomás, porque es incoherente en relación con la doctrina de la *analogia entis*. En este sentido, sería cierto que “lo que Bochenski articula es una noción no analógica”.⁵² La otra, que la doctrina de la analogía es válida solo en ciertos ámbitos, pero a condición de que se admita que el concepto de ente es unívoco, lo cual parece ser la tesis de Duns Escoto. Una conclusión más es que, ya sea una cosa o la otra, aparentemente es el caso que la doctrina de la analogía, por lo menos tal como la entendió Santo Tomás, es informalizable.

¿Cabría acaso la posibilidad de sacrificar la ontología analógica y adoptar, digamos, una ontología escotista, pero aun así conservar el uso tomista de la analogía en otras disciplinas, por ejemplo la teología, la ética o la filosofía de la mente, de suerte que puedan ser integradas al capital de ideas de la filosofía analítica?

⁵² Peña, “Lógica y semántica en la obra de Mauricio Beuchot”, p. 27.

ENTRE LA NEUTRALIDAD Y LA GUERRA. EZEQUIEL PADILLA Y LA POLÍTICA EXTERIOR MEXICANA DURANTE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL (1940-1945)

*Francisco Alejandro
González Franco**

RESUMEN: Cuando asumió la presidencia de la república en diciembre de 1940, Manuel Ávila Camacho, encontró a su gobierno inmerso en la Segunda Guerra Mundial y comprendió que México no podía quedar al margen. Por eso nombró a Ezequiel Padilla al frente de la Secretaría de Relaciones Exteriores, y le solicitó que ajustara la política exterior mexicana sin abandonar los principios constitucionales de no intervención, respeto a la soberanía y solución pacífica de las controversias internacionales, para que el país ingresara a la Segunda Guerra Mundial. La decisión presidencial fue crucial para hacer frente a la guerra, pero también para definir la política exterior que el país seguiría en la posguerra. Esta situación convirtió a Ezequiel Padilla en uno de los cancilleres más influyentes del continente americano. A pesar de ello, ha sido una figura poco estudiada.



BETWEEN NEUTRALITY AND WAR. EZEQUIEL PADILLA
AND MEXICAN FOREIGN POLICY DURING WORLD WAR II (1940-1945)

ABSTRACT: After assuming the presidency of the republic in December 1940, President Manuel Avila Camacho found his government immersed in World War II, and he understood that Mexico could not be left out. Hence, he decided to appoint Ezequiel Padilla to the head of the Ministry of Foreign Affairs, and whom he requested Mexican foreign policy, without abandoning the constitutional principles of non-intervention, respect for sovereignty and peaceful resolution of international disputes, so that the country would enter World War II. The presidential decision was decisive in tackling the War, but also to define the foreign policy that the country would follow in the post-war period. This situation made Ezequiel Padilla one of the most influential chancellors of the Americas, yet he has been a poorly studied figure.

*Profesor de tiempo parcial del Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

PALABRAS CLAVE: Manuel Ávila Camacho, México, política exterior mexicana.

KEY WORDS: Manuel Ávila Camacho, Mexican Foreign Policy, Mexico, World War II.

RECEPCIÓN: 4 de marzo de 2019.

APROBACIÓN: 18 de septiembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298609

ENTRE LA NEUTRALIDAD Y LA GUERRA. EZEQUIEL PADILLA Y LA POLÍTICA EXTERIOR MEXICANA DURANTE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL (1940-1945)

Introducción

Las relaciones bilaterales entre Estados Unidos y México se han caracterizado por su complejidad, y la asimetría ha sido la constante entre ambas naciones, al ser Estados Unidos una potencia mundial y México, una nación en vías de desarrollo. La Revolución Mexicana en 1910 y la Constitución Política en 1917, que establecía como norma los ideales revolucionarios y la experiencia histórica del país, contribuyeron a la definición de los ejes de la política exterior mexicana: el principio de no intervención, respeto a la soberanía entre las naciones y, solución pacífica a las controversias entre los Estados. Con estos lineamientos, el gobierno mexicano trataba de mantenerse al margen de conflictos internacionales pero, sobre todo, de salvaguardar la integridad de la nación. Sin embargo, el estallido de la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939 y la entrada de Estados Unidos en el conflicto en diciembre de 1941 suscitaron una situación sin precedentes. Por primera ocasión, el gobierno estadounidense urgió a los países americanos a establecer una alianza continental contra el nazismo. ¿Cómo hacerlo sin lastimar los principios fundamentales de la Constitución y de la política exterior mexicana?

El primer cambio ocurrió en diciembre de 1940, cuando el general Manuel Ávila Camacho asumió la presidencia de México y decidió

nombrar a Ezequiel Padilla como titular de la Secretaría de Relaciones Exteriores, pues contaba con amplia experiencia para enfrentar y resolver situaciones complejas. El nuevo canciller se dio a la tarea de diseñar las pautas de la política exterior para enfrentar la situación de guerra. El primer punto fue convencer a la clase política y a la sociedad de que México actuaba en legítima defensa de su soberanía. El segundo, que, en consonancia con la defensa hemisférica o alianza continental propuesta por el presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, una América unida sería más fuerte ante el Eje. Por último, Padilla afirmó que la guerra abriría nuevas posibilidades para impulsar el desarrollo económico e industrial del continente, pero también convertiría a México un referente internacional. Las negociaciones no fueron fáciles. Dentro del gobierno mexicano Padilla encontró oposición a su propuesta, lo mismo que en las negociaciones con las naciones latinoamericanas. No obstante, después del ataque japonés a Pearl Harbor la situación cambió, y gracias a las habilidades políticas y cualidades diplomáticas de Padilla, se consolidó la alianza y se establecieron las pautas de la agenda internacional de México durante la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la posguerra.

74

Ezequiel Padilla, secretario de Relaciones Exteriores

Ezequiel Padilla ha sido considerado un personaje secundario en la historia política del régimen posrevolucionario; sin embargo, como secretario de Relaciones Exteriores durante el periodo de 1940 a 1945, fue pieza clave para que México y las naciones latinoamericanas entraran a la Segunda Guerra Mundial en el bando de los Aliados. Casi inmediatamente después de su nombramiento al frente de la Cancillería, en diciembre de 1940, logró convencer a las facciones políticas opuestas de las ventajas que representaba para el país apoyar a Estados Unidos en la guerra. Luego, en la Conferencia de Río de Janeiro de enero de 1942 consiguió que la mayoría de los países de América Latina apoyaran la política de defensa hemisférica o continental.

Ezequiel Padilla nació en Coyuca de Catalán, Guerrero, el 31 de diciembre 1890. Desde muy joven ingresó a la política mexicana, primero como líder estudiantil, unas veces ligado al movimiento revolucionario de Francisco I. Madero (1910-1913) y otras al régimen de Victoriano Huerta (1913-1916). Más adelante, fue diputado federal en tres ocasiones, ministro plenipotenciario de México en Italia y Hungría (1931-1932), senador de la República en dos ocasiones (1934-1940 y 1964-1970), procurador general de la República en el último año de gobierno de Plutarco Elías Calles (1928) y secretario de estado en diversos gobiernos del México posrevolucionario.

Miembro de una familia de clase media rural con fuertes vínculos con la élite política guerrerense, apoyó la revolución maderista de 1910, pero desencantado del gobierno, respaldó el cuartelazo que llevó a la presidencia a Victoriano Huerta en 1913. Después del triunfo constitucionalista en agosto de 1914 y la división del bando revolucionario en dos facciones: carrancista y villista-zapatista, decidió adherirse a esta última. La derrota de Zapata y la rendición de Villa llevaron a Padilla al exilio en Estados Unidos y Cuba. En Estados Unidos se dedicó a perfeccionar su inglés y a relacionarse con los círculos comerciales, intelectuales y políticos de ese país y de Cuba, y amasó una considerable fortuna en el negocio de los bienes raíces.

Al regresar a México en 1921, fue electo diputado federal por el distrito de Tierra Caliente de su estado natal. Así pudo establecer un primer contacto con el presidente Álvaro Obregón y con Plutarco Elías Calles, quienes impulsaron su carrera política en los gobiernos posrevolucionarios. Los contemporáneos de Padilla, amigos o enemigos, lo consideraban uno de los oradores más elocuentes del México posrevolucionario. En parte, esta cualidad le dio a Padilla varios de sus éxitos.

Quizá uno de los momentos más complicados de toda su trayectoria política tuvo lugar en junio de 1935, cuando decidió hacer públicas las declaraciones del general Calles, entonces jefe máximo de la Revolución, en las que criticaba duramente al gobierno del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940), lo cual fue uno de los factores que determinaron el final del maximato. Padilla salió airoso del trance, pero debió retirarse casi tres años de la vida política nacional, a la que regresó para apoyar

la candidatura presidencial de Manuel Ávila Camacho, entonces secretario de la Defensa Nacional, quien finalmente resultó electo el 7 de julio de 1940.¹

Si bien se desconocen las razones exactas que llevaron al presidente Ávila Camacho a nombrar a Padilla como secretario de Relaciones Exteriores, cabe suponer que se debió a ciertas coincidencias entre ambos personajes para poner fin al llamado “radicalismo cardenista”. También hay testimonios de contemporáneos, como Gonzalo N. Santos, quien escribió en sus *Memorias* que el entonces presidente electo le pidió que le recomendara a una persona que ocupara la Secretaría de Relaciones Exteriores, en un momento en que la guerra mundial parecía extenderse hacia el continente americano. Santos mencionó dos nombres: Isidro Fabela y Ezequiel Padilla, aunque advirtió que el segundo era mejor opción, debido a sus cualidades políticas y gran capacidad para resolver situaciones difíciles. Asimismo, señaló que con la inminente entrada de Estados Unidos a la guerra, debía aprovechar los vínculos y conocimientos que tenía Padilla sobre los círculos políticos de Estados Unidos.²

Una vez calificada la elección y próximo a inaugurar su gobierno, Ávila Camacho nombró a Ezequiel Padilla secretario de Relaciones Exteriores. A principios de noviembre de 1940 (semanas antes de que se hiciera el nombramiento oficial), el futuro canciller concedió una entrevista a José C. Valadés. En la conversación que sostuvieron, Valadés observó que Padilla, además de ser “un gran filósofo y orador”, era sumamente inteligente y conciliador, aptitudes que serían benéficas para el futuro gobierno.³ Los augurios de Valadés no estaban del todo errados. Sin embargo, no toda la prensa nacional compartía la opinión de la revista ilustrada y anticardenista *Hoy*.⁴ Cuando Ávila Camacho asumió la presidencia de la República y ratificó el nombramiento de

¹“Patrióticas declaraciones del Gral. Plutarco E. Calles”, *Excelsior*, 12 de junio de 1935, p. 3.

²Gonzalo N. Santos, *Memorias*, 1984, México, Grijalbo, p. 752.

³José C. Valadés, “El nuevo gobierno será un gobierno democrático. Entrevista a Ezequiel Padilla”, *Hoy*, 9 de noviembre de 1940, pp. 28-29.

⁴Silvia González Marín, *Prensa y poder político. La elección presidencial de 1940 en la prensa mexicana*, 2006, México, Siglo XXI, UNAM, pp. 36-37.

Padilla, el periódico *El Popular*, órgano de difusión de la Confederación de Trabajadores de México, se limitó a vaticinar un fuerte enfrentamiento entre izquierda y derecha por el poder.⁵

Tan pronto asumió la Secretaría de Relaciones Exteriores, Padilla entró en contacto de forma oficial con el Departamento de Estado de Estados Unidos por medio de su embajador en México, Josephus Daniels, quien además de cercano colaborador del presidente Roosevelt, era considerado “verdadero amigo de México”.⁶ A pesar de la buena disposición del embajador Daniels por resolver las controversias entre México y Estados Unidos, el gobierno de Ávila Camacho debió enfrentarse a la intransigencia del secretario de Estado, Cordell Hull, quien desde la expropiación petrolera del 18 de marzo de 1938 había asumido una postura antimexicana, favorable a los intereses de las empresas petroleras expropiadas, y estaba dispuesto a presionar por todos los medios al gobierno mexicano para que devolviera las compañías que él consideraba “confiscadas”. No obstante, el estallido de la Segunda Guerra Mundial, la confluencia de la política de Buena Vecindad del presidente Roosevelt y la posibilidad de que Estados Unidos entrara de una u otra forma al conflicto internacional, trajeron cambios significativos en la política exterior estadounidense hacia América Latina y en especial hacia México.⁷

El 1º de diciembre de 1940, el presidente Manuel Ávila Camacho señaló en su discurso inaugural los ejes que seguiría su gobierno en materia de política exterior. Primero, afirmó que, a fin de resolver las controversias con otros países, en especial aquellos que habían visto lasti-

⁵“Nuevas designaciones en las dependencias y el PRM”, *El Popular*, 2 de diciembre de 1940, p. 1.

⁶Lorenzo Meyer, *Su Majestad Británica contra la revolución mexicana. El fin de un imperio informal*, México, El Colegio de México, 1991, pp. 474-475.

⁷Aun así, para entonces los recelos latinoamericanos hacia el “imperialismo yanqui” propiciaron el surgimiento de movimientos y simpatías al nazismo en estos países. Jesse H. Stiller, *George S. Messersmith Diplomat of Democracy*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, 1987, p. 172; Ileana Cid Capetillo, “George S. Messersmith (1942-1946)”, en Ana Rosa Suárez Argüello (coord.), *En nombre del Destino Manifesto. Guía de ministros y embajadores de Estados Unidos en México 1825-1993*, 1998, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Secretaría de Relaciones Exteriores, p. 267.

mados sus intereses por la expropiación de las compañías petroleras, su gobierno establecería mesas de negociación con las empresas afectadas, a fin de alcanzar un acuerdo que beneficiara a ambas partes; sin embargo, advirtió que las propiedades seguirían en manos de la nación. Segundo, declaró que el gobierno mexicano aceptaba colaborar en la defensa hemisférica y política continental propuesta por el presidente Roosevelt, ante la amenaza de las potencias del Eje en el continente americano, con lo que ratificaba los acuerdos de La Habana, firmados por su antecesor en julio de aquel año. Por último, Ávila Camacho señaló que su administración reconocía a los gobiernos en el exilio de aquellos países que habían sido ocupados por el Eje.⁸ En este sentido, en los primeros meses de gobierno Ávila Camacho encomendó a su canciller que estableciera las directrices de la llamada “Doctrina Continental” que recogía dichos postulados.

La solicitud del presidente suscitó controversias e inquietó a los círculos políticos nacionales, que comenzaron a especular sobre los alcances de la doctrina. Por estos motivos, Padilla fue llamado a comparecer ante los senadores el 7 de marzo de 1941. Tanto el presidente como su canciller consideraban fundamental convencer a los legisladores, porque la ratificación de los acuerdos de La Habana abriría grandes posibilidades de resolver la cuestión petrolera, pero también, de asignar a México un papel preponderante en la región y, de paso, de abrir una oportunidad para atraer inversiones que favorecieran el desarrollo industrial y económico de México.⁹ En un principio, la reunión entre el canciller y los senadores se tomó como de cortesía, e incluso fue contemplada como una reunión secreta, lo que despertó las sospechas de los opositores a la alianza con Estados Unidos. Por tanto, el presidente, los senadores y el mismo Padilla optaron por convocar a una reunión abierta, es decir, con público y los medios de comunicación.¹⁰

⁸“Elogios para Ávila Camacho en EE.UU. y Latinoamérica”, *El Popular*, 3 de diciembre de 1940, p. 1.

⁹Los acuerdos a que llegó México con Estados Unidos en la Conferencia de La Habana no eran oficiales; sin embargo, algunos senadores creían que se estaba firmando un tratado a escondidas entre ambas naciones. Este fue el verdadero motivo de la comparecencia de Ezequiel Padilla.

¹⁰“Defensa mutua de México y Estados Unidos”, *El Universal*, 5 de marzo de 1941, pp. 1, 11.

Para escuchar el informe e interrogar al canciller, el Senado estableció dos comisiones: una de asuntos de política exterior y otra de defensa y cuestiones militares. La primera quedó conformada por los senadores Esteban García de Alba en su calidad de presidente de la cámara y José Castillo Torre. La segunda estuvo presidida por Celestino Gasca, Emilio Araujo y Gilberto Flores Muñoz.¹¹ Durante la exposición de motivos, Padilla convenció a la mayoría de los senadores de que la soberanía nacional y los principios de la política exterior mexicana no serían vulnerados, porque estaban consagrados en la Constitución política. Sin embargo, Alfonso Flores Mancilla, representante del Estado de México y perteneciente al ala izquierda del PRM, trató de polemizar con el canciller.¹²

Flores Mancilla advirtió que la propuesta del canciller representaba una violación a la fracción tercera del artículo 76 constitucional, porque era el Senado el único que podía autorizar la salida de las fuerzas armadas del país o el tránsito de un ejército extranjero por territorio nacional.¹³ Padilla respondió que ni él ni el presidente planteaban el envío de tropas a ningún frente de batalla, así que no era necesario discutir el punto. Es más, dijo que solo en caso de que hubiera una verdadera emergencia sería indispensable poner en marcha los acuerdos bilaterales firmados por México en las conferencias interamericanas de Panamá (1939) y La Habana (1940). Por último, señaló que estos acuerdos se referían a acciones preventivas, porque hasta ese momento ningún país americano se encontraba en guerra contra el Eje. Padilla pidió al senador mexicano que no se adelantara a los hechos, a menos que supiera de algún gobierno extranjero que intentara atacar al país.¹⁴

Padilla también indicó que los acuerdos interamericanos se encontraban en etapa preliminar y que ni México ni otros gobiernos americanos los habían ratificado, por lo que no alcanzaban la categoría de tratados internacionales. Para México, en caso de que los tratados fueran

¹¹“Sesión pública extraordinaria”, *Diario de los Debates de la Cámara de Senadores del Congreso de los Estados Unidos Mexicanos*, 7 de marzo de 1941, pp. 1-2.

¹²Blanca Torres, *México en la Segunda Guerra Mundial. México, 1940-1952*, 2005, México, El Colegio de México, p. 31. “Sesión pública extraordinaria”, pp. 6-8.

¹³*Ibid.*, p. 7.

¹⁴*Ibid.*, p. 6.

aceptados, serían remitidos al Senado para que los revisara y los aprobara, de acuerdo con el orden constitucional. El canciller dijo que las suspicaces palabras del senador obedecían a “intereses extraños” y que, ante la delicada situación internacional, no solo parecía que buscaban evitar la alianza continental, sino también aislar al país del escenario internacional y someterlo a una nación enemiga, tal como había ocurrido en los países invadidos por el Eje. En pocas palabras, el canciller acusó al senador mexiquense de quintacolumnista. Por último, advirtió que el gobierno de Cárdenas había iniciado las negociaciones con Estados Unidos y que desde entonces el ejecutivo siempre había mantenido informado al Congreso de la Unión.

Los señalamientos y explicaciones del canciller no convencieron al senador mexiquense, quien insistió en tener “noticias que confirmaban” que los gobiernos de Argentina, Brasil y Uruguay repudiaban acuerdos similares, por considerar que iban contra su soberanía e intereses. Padilla respondió enfáticamente que dichos rumores eran falsos, porque él, como secretario de Relaciones Exteriores, mantenía comunicación directa con todas las representaciones diplomáticas mexicanas en el extranjero y con los diplomáticos de todas las repúblicas americanas. Explicó que esas especies eran propagadas por la quinta columna que buscaba romper la “cooperación entre naciones amigas”.¹⁵ Sin embargo, Flores Mancilla continuó presionando para que Padilla presentara “datos fidedignos” sobre los planes del Eje para atacar a México y al continente americano, a lo que el canciller respondió que esa información no existía porque no había ninguna declaratoria de guerra entre México y las naciones del Pacto Tripartito. Insistió en que eran acciones preventivas, para evitar situaciones similares a las ocurridas en Noruega y Francia,

80

¹⁵ La quinta columna es una expresión utilizada “para significar la presencia de un elemento que conspira internamente contra la estabilidad o la seguridad del Estado, del gobierno, de un partido, de un proyecto político o de una operación militar. Se trata de un boicot interior que opera al servicio de los designios de fuera. El origen de la expresión se atribuye al general Emilio Mola (1887-1937), uno de los líderes del “alzamiento” del año 1936 contra la República española, quien como jefe de los ejércitos del norte en la guerra civil avanzaba a la conquista de Madrid con cuatro columnas y, al contestar la pregunta de un periodista sobre con cuál de ellas tomará la ciudad, contestó: ‘con la quinta columna’, en referencia a los complotados falangistas del interior”, Rodrigo Borja, *Enciclopedia de la política* en <<http://www.encyclopediadelapolitica.org>>.

donde el quintacolumnismo había provocado la caída de naciones soberanas.¹⁶

En realidad, las sospechas del senador Flores Mancilla sobre los planes de contención y defensa no eran del todo infundadas. Pocos días antes de que Padilla compareciera ante el Senado, el canciller y el secretario de Marina Heriberto Jara Corona habían intercambiado impresiones de manera informal, sobre posibles escenarios militares en las costas mexicanas e incluso plantearon la posibilidad de establecer una zona de seguridad en los litorales del Pacífico y el Golfo de México. Asimismo, acordaron que en caso de guerra, los buques de cualquier país americano, militar o comercial, podrían fondear aguas y puertos mexicanos sin restricciones, mientras que las embarcaciones del Eje o sus aliados serían confiscadas. Por último, Padilla y el general Jara contemplaron el establecimiento de una zona libre para el transporte aéreo.¹⁷ Quizá por estos motivos, Flores Mancilla continuó arremetiendo. Padilla, cansado de responder, decidió finalizar su comparecencia recurriendo a un toque dramático pero elocuente: “¡La neutralidad es una palabra que no se puede escuchar en estos momentos en que los destinos y la libertad del continente están reclamando una acción positiva, efectiva y denodada por la defensa del continente!”, a lo que siguió un estruendoso aplauso.¹⁸

La comparecencia del canciller confirmó la postura de la política exterior del gobierno mexicano: una decidida cooperación con Estados

¹⁶ En una carta enviada al presidente Manuel Ávila Camacho, un habitante de Nogales, Sonora, de nombre José A. Ramírez, solicitó que cesara al secretario de Relaciones Exteriores en rechazo a la línea política que seguía, al que consideraba como un provocador “anti-moderado, antipolítico, antipopular y antidemocrático”. “Carta de José A. Ramírez al presidente Manuel Ávila Camacho”, Nogales, 29 de junio de 1943, en Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Manuel Ávila Camacho, expediente 704/545; José Luis Ortiz Garza, *Ideas en tormenta. La opinión pública en México en la Segunda Guerra Mundial*, 2007, México, Ediciones Ruz, pp. 102-103. “Sesión pública extraordinaria”, *Diario*, p. 7.

¹⁷ Oficio de Ezequiel Padilla secretario de Relaciones Exteriores a Heriberto Jara secretario de la Marina Nacional, 20 de febrero de 1941, en Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Heriberto Jara Corona, serie Secretaría de Marina, subserie Dirección General de la Armada, caja 25, expediente 978, núm. 51127. Guiliano Procacci, *Historia general del siglo XX*, 2001, Barcelona, Crítica, pp. 310-311. Torres, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁸ “Sesión pública extraordinaria”, p. 7.

Unidos en su esfuerzo bélico contra el Eje y la promoción de la política panamericana.¹⁹ Además, reorientó a la opinión pública a la causa aliada. Sin embargo, semanas más tarde una manifestación pseudoes-tudiantil irrumpió de forma violenta en la sede de la Secretaría de Relaciones Exteriores en Avenida Juárez 109, en rechazo a la política exterior mexicana. Al término de las investigaciones se supo que los participantes no eran estudiantes, sino que en realidad se oponían a que se estableciera el servicio militar obligatorio.²⁰

Durante el primer semestre de 1941, la posibilidad de que la guerra se extendiera al continente americano parecía lejana, aunque había indicios de que el gobierno de Estados Unidos se sumaría pronto al conflicto. Entonces, los rumores sobre las actividades de espionaje y sabotaje por parte de ciudadanos alemanes y japoneses en los países americanos parecieron cobrar visos de realidad. Conforme el avance japonés en el Pacífico amenazaba la presencia de Estados Unidos en la región, el gobierno de Roosevelt buscó afianzar con mayor urgencia una zona de seguridad en el hemisferio occidental, en la que los países latinoamericanos tendrían que colaborar.²¹ En cuestión de meses, la mayoría de las naciones americanas aceptaron sumarse al proyecto y conformar el llamado “bastión de las democracias”.²²

82

México en la antesala de la Segunda Guerra Mundial

El ataque japonés a Pearl Harbor ocurrido el 7 de diciembre de 1941 provocó la entrada de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial. Con ello, las naciones americanas se vieron obligadas a cumplir los compromisos de La Habana de un año antes. Costa Rica, Honduras y

¹⁹ Ortiz Garza, *op. cit.*, pp. 102-103.

²⁰ “Declaraciones oficiales sobre la manifestación pseudoes-tudiantil”, *El Nacional*, jueves 26 de marzo de 1941, pp. 1, 3.

²¹ Friederich Katz, Jürgen Hell, Klaus Kannapin, Ursula Schlenker, *Hitler sobre América Latina. El fascismo alemán en Latinoamérica, 1933-1943*, 1968, México, Fondo de Cultura Popular, pp. 50-51.

²² Ortiz Garza, *op. cit.*, p. 92.

Nicaragua fueron los primeros en declarar la guerra al Eje.²³ Sin embargo, la cooperación de otros países, como México, quedó postergada hasta después de la celebración de la Tercera Conferencia de Ministros de Relaciones Exteriores, del 15 al 28 de enero de 1942 en Río de Janeiro.²⁴

En México, la Conferencia de Río Janeiro no causó mayores expectativas debido a cierto desinterés por parte de la opinión pública y de la sociedad, que no deseaba participar en un conflicto que consideraba ajeno a los intereses nacionales. Hasta entonces, el único periódico que guardaba ciertas simpatías por la participación de México en el conflicto era *El Universal*. Con un escenario nacional adverso para la causa aliada, el secretario de Relaciones Exteriores, Padilla, emprendió el viaje a Brasil. Esto lo proyectaría al escenario internacional como uno de los mejores cancilleres del continente, lo que permitió modificar la actitud nacional respecto a la guerra y la necesidad de afianzar la alianza continental.²⁵

Padilla sabía de la urgencia de Roosevelt por consolidar la alianza. Por ello, durante el viaje conversó con los ministros centroamericanos y los convenció para que hicieran causa en común con la delegación mexicana. En Río de Janeiro, el canciller mexicano se reunió en privado con el secretario y el subsecretario de Estado, Cordell Hull y Sumner Welles, a quienes ofreció servir como intermediario para convencer a los representantes latinoamericanos y establecer un bloque favorable a la alianza continental. A cambio, solicitó llegar a un acuerdo que solucionara las controversias entre los gobiernos mexicano y estadounidense respecto a la cuestión petrolera.²⁶ La oferta fue aceptada. Al término de la reunión, todas las delegaciones aceptaron la propuesta

²³ “Guerra entre Japón y E.E.U.U.”, *El Nacional*, 8 de diciembre de 1941, p. 1.

²⁴ Los objetivos de la Conferencia de Río fueron materializar los acuerdos de Panamá y de La Habana en hechos concretos, para que todos los países americanos cooperaran con Estados Unidos en los esfuerzos bélicos. Leslie Bethell e Ian Roxborough, *Latin America between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*, 1997, Nueva York, The Cambridge University Press, p. 33.

²⁵ Ezequiel Padilla, *Nuestra política internacional*, 1945, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Departamento de Información para el Extranjero, pp. 4-6.

²⁶ Informe de L. M. Minford, México, a 5 de septiembre de 1946, British Foreign Office núm. 371/5589, en Biblioteca de El Colegio de México.

de defensa hemisférica contra el Eje, con excepción de Argentina y Chile. Padilla siguió negociando con estos países, para tratar de sumarlos al proyecto, aunque no tuvo el éxito esperado. Al cabo, Argentina se comprometió a mantenerse neutral, posición que abandonó hasta mediados de 1945. El gobierno chileno firmó algunos meses después la Carta de Río de Janeiro.²⁷

El último día de la Conferencia de Río, Padilla pronunció un elocuente discurso. Apeló a la unión continental, al panamericanismo y los ideales bolivarianos, en alusión a las luchas independentistas del siglo XIX contra las potencias europeas, y abrió la posibilidad de que los intereses estadounidenses se infiltraran en los destinos de las naciones latinoamericanas. Las palabras del orador arrancaron una estruendosa ovación que, entre aplausos y vítores, se dejó escuchar por todas las galerías y salones del Palacio de Tiradentes: “¡Viva México! ¡Viva América!”²⁸

Los efectos de la Conferencia de Río fueron inmediatos. En bloque, los países latinoamericanos suspendieron o redujeron al mínimo sus relaciones con los países del Eje: prohibieron la circulación de la propaganda nazi en los países americanos, establecieron mecanismos de vigilancia para ciudadanos y empresas del Eje y, quizá lo más importante, acordaron que todas las colonias europeas de los países invadidos por Alemania quedaran bajo la jurisdicción de la Unión Panamericana, para evitar que fueran convertidas en puentes para una posible invasión.²⁹ Asimismo, para agilizar el intercambio de materiales estratégicos para la guerra, acordaron eliminar las barreras arancelarias entre los países americanos, lo que facilitaba a Estados Unidos adquirir materiales estratégicos de la región.³⁰

²⁷ Leslie Bethell e Ian Roxborough, *op. cit.*, p. 6.

²⁸ “Discurso del Lic. Padilla”, *El Nacional*, 16 de enero de 1942, pp. 1, 3.

²⁹ Eduardo Suárez, *Comentarios y recuerdos (1926-1946)*, 1977, México, Porrúa, pp. 220-221.

³⁰ Torres, *op. cit.*, p. 159.

México en guerra: el fin de la neutralidad

La participación de México en la Segunda Guerra Mundial en el bando de los Aliados quedó establecida poco antes del hundimiento de buques petroleros mexicanos por submarinos alemanes en aguas del Golfo de México, entre el 13 y 20 de mayo de 1942. El gobierno de Ávila Camacho envió una nota de protesta al gobierno alemán por medio de la legación mexicana en Suecia. Al no obtener respuesta, el 28 de mayo y ante el pleno del Congreso de la Unión el presidente declaró el “estado de guerra” entre México y las potencias del Eje.³¹ De inmediato se giraron órdenes mediante la Secretaría de Relaciones Exteriores para expulsar del país al cuerpo diplomático de Alemania, Italia y Japón, así como para que retornaran los diplomáticos mexicanos en estos países. Con excepción de Italia, los gobiernos alemán y japonés pusieron impedimentos para que el cuerpo diplomático regresara al país.³² Finalmente, la Secretaría de Relaciones Exteriores ordenó intensificar las labores de vigilancia en las representaciones diplomáticas en América Latina, en especial las de Argentina, Bolivia y Centroamérica.³³

En realidad, la cooperación entre México y Estados Unidos quedó planteada como un pacto duradero, que debía ir más allá de la coyuntura bélica. La reunión entre Roosevelt y Ávila Camacho sostenida en Monterrey el 20 de abril de 1943 así lo confirma. Asimismo, otros hechos contribuyeron a mejorar la relación entre ambos gobiernos.

A finales de ese 1943, el intransigente secretario de Estado Cordell Hull dimitió por razones de salud, y su lugar fue ocupado por el menos experimentado pero conciliador Edward Stettinius Jr. Se produjo entonces un cambio de rumbo en las relaciones entre ambos países. Desde el primer encuentro, Stettinius y Padilla se entendieron a la perfección. Padilla ofreció la posibilidad de convertir a México en pilar de la política panamericana hacia América Latina, con el objetivo de resarcir

³¹ El mismo “estado de guerra” fue declarado el 13 de mayo de 1846 cuando Estados Unidos invadió México.

³² Secretaría de Relaciones Exteriores, “Memoria de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Septiembre de 1941-Agosto de 1942, presentada al H. Congreso de la Unión por el licenciado Ezequiel Padilla secretario del ramo”, 1942, tomo 1, p. 27.

³³ José Pardavé Magrín, “Carta al director”, *Tiempo*, 29 de mayo de 1942, p. 1.

la desconfianza y suspicacias que su antecesor Hull había dejado en la región.³⁴ Stettinius aceptó la propuesta.

Esta excelente relación sirvió para convertir al canciller mexicano en pieza fundamental de la política exterior estadounidense hacia América Latina. Después del golpe militar en Bolivia que depuso al presidente Enrique Peñaranda, Padilla convenció a la Junta Militar para que ratificara la Carta de Río de Janeiro, lo que convenció a Stettinius de las cualidades de Padilla para resolver controversias y salvar situaciones que afectaban los intereses de Estados Unidos en la región. Padilla aspiraba a establecer una verdadera alianza continental que fuera más allá de la guerra y que fomentara el desarrollo de las naciones americanas. Por eso, hasta el final de su gestión insistió en que el gobierno estadounidense debía aceptar que Argentina se incorporara a la alianza continental. Ahora bien, como veremos, esto le trajo graves consecuencias a la carrera política del canciller.

El respeto que Stettinius sentía por Padilla era más que evidente. Por ejemplo, en la reunión celebrada en Dumbarton Oaks en 1944, en la que se concretaron los acuerdos de los “Tres Grandes”, Estados Unidos, Unión Soviética y Gran Bretaña, en las conferencias de Casablanca y Teherán en 1943, que establecieron el orden de la posguerra, habían quedado excluidos los “países pequeños”, como eran denominadas las naciones como México. No obstante, antes de hacer pública la resolución final, Stettinius envió un borrador al canciller mexicano para que hiciera sus recomendaciones, lo que no ocurrió con otros países como Polonia, que resultó muy afectado después de la guerra.³⁵ Esta situación confirma la buena relación que existía entre ambos diplomáticos.

La coyuntura era favorable para México. En este contexto, Padilla convenció a las autoridades estadounidenses de establecer mesas bilaterales para resolver cuestiones como la deuda petrolera, la distribución de aguas internacionales de los ríos Bravo y Colorado, la devolución del

³⁴ Torres, *op. cit.*, p. 9.

³⁵ “Declaraciones formuladas por el secretario de Relaciones Exteriores, señor licenciado Ezequiel Padilla, respecto al proyecto de Dumbarton Oaks, el 12 de diciembre de 1944”, en Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Archivo Histórico Genaro Estrada (AHSRE.AHGE), Colección L-E, expediente III-1946-1 (II).

Chamizal y medidas para que los trabajadores temporales mexicanos en Estados Unidos no fueran objeto de discriminación y explotación.³⁶ Por último, convenció a Stettinius para que la conferencia interamericana programada para principios de 1945 se realizara en Ciudad de México, con la promesa de que se consolidaría el bloque americano antes de la Conferencia de San Francisco.

Rumbo a la paz: de Chapultepec a San Francisco, 1945

El encuentro de Roosevelt y Ávila Camacho en Monterrey y la Conferencia de Chapultepec celebrada entre febrero y marzo de 1945 en Ciudad de México fueron dos acontecimientos políticos decisivos para que ambos países establecieran un nuevo rumbo en las relaciones bilaterales de la posguerra. Para Ezequiel Padilla significó un triunfo personal que lo llevó a convertirse en uno de los cancilleres más destacados del continente americano, lo que aprovechó para plantear la posibilidad de alcanzar la presidencia del país.³⁷

Poco antes de la Conferencia de Chapultepec, Ezequiel Padilla y Edward Stettinius acordaron que los países latinoamericanos debían establecer un bloque favorable a los “intereses panamericanos”, por supuesto, bajo la dirección de Estados Unidos, para la futura conferencia de paz. Entonces, el avance soviético en Europa oriental preocupaba a los círculos políticos y militares estadounidenses y británicos, de ahí que el ofrecimiento del canciller mexicano, quien a cambio solicitaba la incorporación de Argentina a la política panamericana, representaba un “intercambio justo y razonable” en opinión de Stettinius. El presidente argentino Edelmiro Farrell, ante la inminente derrota alemana, quedó obligado a aceptar la intermediación mexicana para salvar la situación de su país. Por estos motivos, tanto Estados Unidos como Argentina convinieron en asistir a la Conferencia de Chapultepec. Sin

³⁶ Padilla, *op.cit.*, p. 16.

³⁷ Luis Fernando Bernal Tavares, “Una bifurcación en la Revolución Mexicana: Vicente Lombardo Toledano y Miguel Alemán”, 1990, México, UNAM, tesis de Licenciatura en historia, pp. 215-216.

embargo, poco antes de iniciar la reunión, Stettinius mencionó la posibilidad de cancelar su participación en la cumbre. Padilla le advirtió que, en caso de no asistir, la conformación del bloque panamericano estaría en riesgo.

La advertencia convenció al gobierno estadounidense. Al terminar la Conferencia de Yalta entre Josef Stalin, Winston Churchill y Franklin D. Roosevelt, del 4 al 11 de febrero de 1945, Stettinius tomó rumbo a la capital mexicana. Tanto Ávila Camacho como Padilla querían que la reunión trascendiera las fronteras continentales, así que junto con las delegaciones llegaron a Ciudad de México numerosos periodistas y escritores de todos los países aliados. Pronto, la capacidad hotelera de la capital quedó superada, con “todos los hoteles y cuartos de alquiler” abarrotados.³⁸ Para cubrir mejor el encuentro, la Secretaría de Relaciones Exteriores otorgó facilidades a la prensa y las cadenas radiofónicas y cinematográficas del momento: la National Broadcasting Company, Fox, Warner Brothers, la British Broadcasting Company. La situación no tenía precedentes en México.³⁹ Sin embargo, Padilla no contempló que su principal rival político, que también aspiraba a la presidencia de la República, el entonces secretario de Gobernación, Miguel Alemán, también estaba interesado en aprovechar los beneficios de la conferencia.

El 8 de marzo de 1945, a poco menos de dos meses de la derrota alemana en Europa, la reunión interamericana concluyó con la firma del Acta de Chapultepec por todas las “naciones independientes del continente americano”. Los países de la región se comprometieron a respetar la libertad de prensa y los derechos de las mujeres y los niños, impulsar el desarrollo económico e industrial del continente, invertir en infraestructura de comunicaciones y transportes, combatir la marginación, unificar las legislaciones penales y, sobre todo, establecer un sistema de defensa hemisférica para resguardar al continente de ame-

³⁸ “Órdenes de reproducción de documentos [corresponsales de prensa nacional y extranjera a la Conferencia Interamericana sobre los Problemas de la Guerra y de la Paz]”, México, 21 de febrero de 1945, en AHSRE, AHGE, Colección L-E, expediente 448, III/342.1 (72) 945/1.

³⁹ “Conferencia Interamericana sobre los Problemas de la Guerra y de la Paz”, México, 21 de febrero de 1945, en AHSRE, Colección L-E, expediente 457, vol. III/342.1 (72) 945/1.

nazas externas, lo que sin duda anunciaba el futuro conflicto ideológico entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Asimismo, los países americanos, incluida Argentina, acordaron defender esos principios en la conferencia de paz que debía celebrarse a poco en San Francisco, California. El compromiso de establecer un bloque latinoamericano favorable a los “intereses panamericanos” quedaba sellado.

Por supuesto, estos acuerdos suscitaron críticas. Las más fuertes provinieron de la izquierda oficial, en particular de Vicente Lombardo Toledano, líder de la Confederación de Trabajadores de América Latina, quien advirtió que con esto, Estados Unidos no solo había conseguido establecer un bloque panamericano favorable a sus intereses, sino también apropiarse de los mercados del continente, lo que le permitiría controlar todo el hemisferio. Lombardo usó la situación para atacar y mermar los apoyos políticos del canciller mexicano, a quien acusó de proestadounidense, una imagen que perjudicó sus aspiraciones presidenciales.⁴⁰

A las pocas semanas de la Conferencia de Chapultepec, Padilla viajó a Estados Unidos. En la cúspide de su carrera política, encabezó la delegación mexicana en compañía de Francisco Castillo Nájera, embajador de México en Estados Unidos.⁴¹ Sabía que el futuro de sus aspiraciones presidenciales dependía de su actuación en la cumbre internacional. Para entonces, Padilla había adquirido un profundo conocimiento de los círculos políticos y periodísticos de Estados Unidos, de ahí que algunos periódicos exageraron las noticias y afirmaron que la participación de México en la guerra se debía más a Padilla que al mismo presidente de la República.⁴²

⁴⁰“Acta de Chapultepec”, en AHSRE, AHGE, Colección L-E, expediente 457, vol. III/342.1 (72) 945/1. “Balance de la Conferencia Interamericana sobre los Problemas de la Guerra y de la Paz”, *Futuro*, abril de 1945, pp. 47-51. “Latin America: The Hemisphere: They shall not pass”, *Time*, 9 de abril de 1945, p. 22.

⁴¹La delegación mexicana en San Francisco estuvo compuesta por: Ezequiel Padilla, presidente; Francisco Castillo Nájera, Primo Villa Michel y Manuel Tello, delegados auxiliares; como asesores legislativos fueron designados Esteban García de Alba, José Castillo Torre, Emilio Araujo, Federico Medrano, Manuel Moreno Sánchez y Andrés Serra Rojas. También participaron Luis Quintanilla, embajador de México en Moscú, y sus secretarios particulares Roberto Córdova y Antonio Espinosa de los Monteros. La única persona cercana al canciller fue el senador Araujo.

⁴²“Speeches of Stettinius, Molotoff, Eden and Soong”, *The New York Times*, 27 de abril de 1945, p. 12; “Confidence increased by Molotov and Eden”, *Los Angeles Times*, 27 de abril

Durante la sesión inaugural, se sometió a debate la entrada de Argentina a la alianza, lo que suscitó el primer encontronazo entre Ezequiel Padilla y el comisario de asuntos exteriores de la Unión Soviética, Vyacheslav Molotov. El delegado soviético fue claro, y no le faltaba razón, en que el ingreso de Argentina a la reunión debía vetarse, ya que había respaldado al régimen nazi, y dirigió sus ataques a Padilla, quien insistía en defender el ingreso de ese país.⁴³

Para entonces, los rumores sobre las pretensiones presidenciales de Ezequiel Padilla habían llegado a oídos de Ávila Camacho, quien decidió citar a su canciller para aclarar la situación. En viaje relámpago, Padilla volvió a México y se reunió con el presidente. Ambos intercambiaron impresiones sobre la Conferencia de San Francisco, y aunque se desconocen los detalles, todo parece indicar que sí trataron asuntos de política nacional, en especial de las aspiraciones presidenciales del canciller. Al final de la reunión, el presidente accedió a que Padilla regresara a San Francisco a concluir su misión. Una vez terminada, presentaría su renuncia a la Secretaría de Relaciones Exteriores.⁴⁴

La Conferencia de San Francisco terminó el 26 de junio de 1945. De acuerdo con lo prometido, Padilla presentó su dimisión a la Secretaría el 11 de julio, después de señalar los alcances de la delegación mexicana en la Carta de las Naciones Unidas:

1. Admisión de Argentina en las Naciones Unidas.
2. Exclusión de la España franquista de las Naciones Unidas.
3. Reconocimiento del sistema interamericano como parte del nuevo orden mundial.⁴⁵

de 1945, p. 4. “México va animado de grandes deseos”, *La Prensa de San Antonio*, 27 de abril de 1945, p. 3.

⁴³Florencio R. Maya, “La Conferencia de San Francisco”, *Futuro*, mayo de 1945, p. 38. Carlos Denegri, “El baño que Molotov dio a Padilla”, *Excélsior*, 28 de abril de 1945, pp. 1, 6. Marcela Lombardo Otero (coord.), *Vicente Lombardo Toledano. Obra histórico-cronológica 1945-1946*, 2000, México, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales “Vicente Lombardo Toledano”, tomo 16, p. 312.

⁴⁴Bernal Tavares, *op. cit.*, pp. 236-237.

⁴⁵J. Montiel Olvera, “La renuncia de Padilla”, *La Prensa de San Antonio*, 28 de julio de 1945, p. 3.

En su renuncia, dijo que se sentía satisfecho con su desempeño como canciller y afirmó que explicaría y defendería la política internacional que México había seguido durante su gestión como titular de Relaciones Exteriores, y que incorporaría esos principios en su plataforma electoral.⁴⁶ No obstante, Ávila Camacho había tomado una decisión diferente. En su lugar, nombró al experimentado Francisco Castillo Nájera al frente de Relaciones Exteriores, quien se dio a la tarea de desarticular la estructura padillista en la dependencia.

Conclusiones

El papel que tuvo México en la Segunda Guerra Mundial ha sido poco estudiado, sobre todo la cuestión diplomática.⁴⁷ Si bien no contribuyó con grandes contingentes militares (que hubiera sido imposible reunir dadas las condiciones materiales y económicas del país en aquellos años), su participación fue importante por diversos motivos, y en especial por el trabajo de Ezequiel Padilla en la Secretaría de Relaciones Exteriores. En primer lugar, al exponer y defender la Doctrina Continental en el Senado de la República, propició que la política exterior avilacamachista fuera aceptada por los círculos políticos mexicanos. Segundo, la participación de Padilla en las conferencias interamericanas fue clave para que Estados Unidos consolidara la alianza hemisférica que necesitaba para contener las posibles incursiones del Eje en el continente, adquirir materiales estratégicos para la fabricación de equipo militar y establecer su hegemonía continental. Sin la colaboración del canciller mexicano, que se prestó a servir a los intereses de Estados Unidos, los esfuerzos de esta nación y su apoyo a los Aliados

⁴⁶ “Renuncia de Ezequiel Padilla a la Secretaría de Relaciones Exteriores”, 11 de julio de 1945, AGN, Fondo Manuel Ávila Camacho, caja 1132, expediente 703.6/35. “Respuesta de Manuel Ávila Camacho presidente de la República a Ezequiel Padilla”, 12 de julio de 1945, AGN, Fondo Manuel Ávila Camacho, caja 1132, expediente 703.6/35.

⁴⁷ Dos estudios sobre México en la Segunda Guerra Mundial son: Blanca Torres, *Historia de la Revolución Mexicana, periodo 1940-1952*, 2005, México, El Colegio de México, reimpresión de la primera edición de 1979, y Ortiz Garza, *op. cit.*, donde el autor aborda el papel de los medios de comunicación de la época para influir en la opinión pública mexicana durante la guerra.

hubieran sido lentos y quizá infructuosos, y el conflicto hubiera dado giros distintos. Además, la preponderancia de Estados Unidos en la región sirvió para mostrar, al menos hasta 1959, que el continente americano estaba alineado con el bloque occidental.

Para Ezequiel Padilla, estar al frente de la política internacional de México lo favoreció por un tiempo. El canciller demostró habilidades políticas y diplomáticas que le sirvieron para negociar y encontrar puntos de acuerdo con los gobiernos americanos, en especial con Estados Unidos, del que buscó obtener ciertos beneficios, sobre todo después de la salida del Departamento de Estado de Cordell Hull, y para colaborar estrechamente con los dos embajadores de aquel país en México: Josephus Daniels y George S. Messersmith.

Las conferencias interamericanas e internacionales en que el canciller mexicano participó le dieron a México una preponderancia regional que no había tenido hasta entonces y que lo llevó a convertirse en líder de las naciones latinoamericanas. Esta situación duró varias décadas y fue aprovechada por Estados Unidos al terminar la Segunda Guerra Mundial, cuando el enfrentamiento ideológico con el comunismo soviético parecía poner en riesgo su supremacía mundial. Se produjeron roces entre los bloques capitalista y comunista en las conferencias de Chapultepec y, sobre todo, en la de San Francisco. Desde entonces, Padilla comprendió que la política exterior mexicana quedaría supeditada a la estadounidense, por lo que trató de establecer condiciones que permitieran a México mantener cierto margen de acción en política exterior, sin perder su liderazgo en América Latina.

Finalmente, los éxitos internacionales de Padilla lo llevaron a creer que serían suficientes para aspirar a la presidencia del país, de ahí que utilizara su carrera al frente de la Secretaría de Relaciones Exteriores como plataforma electoral. En parte, creía que el gobierno de Estados Unidos contribuiría a su victoria; sin embargo, no ocurrió así, y aunque fue derrotado en las urnas, su legado se extendió varias décadas, si bien su nombre pareció desaparecer de la historia de la relación especial entre México y Estados Unidos que llegó a su fin a mediados de la década de 1970.⁴⁸

⁴⁸ Lorenzo Meyer, "Relaciones México-Estados Unidos. Arquitectura y montaje de las pautas de la guerra fría, 1945-1964", *Foro Internacional*, 50/20 (2010), pp. 205-207.

FILÓSOFOS Y CORRIENTES FILOSÓFICAS EN EL SIGLO XXI*

*Evandro Agazzi***

Introducción

Para mí es un gusto regresar después de tanto tiempo al ITAM y encontrarme al lado de una persona que ha sido en un sentido discípulo mío y en otro, amigo y colega. Me refiero al doctor Carlos McCadden. La oportunidad de vivir un encuentro intelectual es agradable para ambos, pues son lazos que perduran desde hace muchísimo tiempo y que de vez en cuando vale la pena reanudar.

El tema que el doctor McCadden me propuso, filósofos y corrientes filosóficas en el siglo XXI, es amplísimo y un tanto complicado, porque tiene dos cosas que no son fáciles de considerar.

1) Primero, se menciona el siglo XXI, siglo que acaba de iniciar; entonces ¿cómo puede pensarse que en estos primeros años haya pasado algo importante en la filosofía? En general, las grandes figuras, las grandes tradiciones aparecen de vez en cuando y no coinciden con el inicio de un siglo. Entonces, los grandes filósofos del tiempo actual, contemporáneo, son filósofos que, eventualmente, comenzaron a manifestarse a mediados o finales del siglo pasado, nacieron y vivieron durante el siglo pasado y más o menos todos han muerto. Yo, con

* Conferencia impartida en el ITAM el 23 de febrero de 2018.

** Presidente honorario de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía.

grandísima dificultad, podría mencionar a un gran filósofo que todavía siga vivo.

2) Una cosa muy importante: en los últimos tiempos, cambió de manera radical la manera de hacer filosofía, en particular en el siglo pasado. La filosofía se ha convertido en una empresa más colectiva que individual, lo que tiene sus ventajas y sus límites. Esta es la razón por la cual no es fácil mencionar un solo gran filósofo. Hay corrientes filosóficas.

Por ejemplo, la filosofía analítica, a la que muchos pertenecen. Hilary Putnam murió recientemente (2016) y hay otros que todavía viven, pero yo no diría que haya uno que destaque.

Lo mismo vale para la hermenéutica. Hans-Georg Gadamer murió en el 2002. Vivió 102 años, suficientes para la vida de un filósofo, pero también murió. La tradición hermenéutica no se ha acabado, pero es difícil encontrar en el mundo personas que se puedan comparar con esos grandes filósofos. En Alemania o en Italia hay unos que son más o menos conocidos y que han sido traducidos. Lo mismo vale para la fenomenología y para todas las tradiciones.

Dos modelos de hacer filosofía

¿Por qué es tan difícil encontrar grandes puntos de referencia en la filosofía? ¿Por qué se acabó el genio filosófico? No, no es tan sencilla la cuestión. Es que dentro de la filosofía siempre hubo dos modelos: el modelo de la excelencia individual, de la separación, y el modelo de la colaboración. El primer modelo es el de aquellos pensadores que han desarrollado poco a poco su propia visión filosófica general, que luego han dilatado hasta cubrir muchísimos ámbitos de la misma filosofía. Estamos acostumbrados a estudiarlos en la historia de la filosofía. Hay autores como Platón o Aristóteles, para hacer ciertas menciones de la filosofía antigua, luego pasamos a la Edad Media con Santo Tomás de Aquino y llegamos a la modernidad con Descartes (Hobbes algo menos, porque se ocupó de pocas cosas), Locke, Kant, que se interesó prácticamente en todo, y los demás filósofos idealistas. Ellos tenían

una especie de ambición y misión, a saber: la de construir su propio sistema filosófico. Un sistema que tuviera una especie de corazón, de núcleo central que empezaba normalmente con la teoría del conocimiento, pero que luego tocaba la metafísica u ontología, la filosofía del derecho, la ética, la filosofía del arte, la filosofía del hombre o antropología filosófica... y esto parecía el tipo ideal del filósofo. Aquí, la filosofía tiene una creatividad, y en ese sentido no es muy diferente de las demás expresiones del espíritu humano.

También uno puede preguntarse si hay una tradición en la pintura. Claro que sí, pero hay legiones de pintores y de vez en cuando surge la excepción, el genio que tiene una fuerza creativa particular, y además hay toda una serie de pintores que pueden alcanzar buenos niveles y que constituyen eventualmente escuelas. Entonces, el crítico de arte puede decir: “esto pertenece a la escuela de Caravaggio”, por ejemplo, porque esta manera de poner los colores oscuros son característicos de la producción de Caravaggio y los que lo han seguido; y otros dicen: “aquí se ve muy clara la tradición de la escuela de Perugino o Rafael o de otros”. Pero no hubo dos Caravaggio ni dos Rafael dentro de la misma escuela. Lo mismo puede decirse para la matemática, para la física, para las diferentes producciones de la inteligencia, del espíritu humano, y la filosofía no es una excepción.

Qué es un filósofo

Aunque tengamos cierta manera de concebir al filósofo, preguntémosnos qué es un filósofo, Es alguien que tiene una especie de creatividad intelectual y, este es el punto, tiene que distinguirse con algo que sea original. Esta idea de la originalidad es muy importante porque se ha guardado dentro de la historia de la filosofía; en un primer momento, sin que fuera subrayada, y en un segundo, convertida en una especie de exigencia. Este es el aspecto que quisiera analizar con ustedes para ver que hay un cambio entre la manera individual y la colectiva de filosofar y esto lo encontramos ya desde el inicio de la filosofía occidental,

desde el inicio de la filosofía griega. No hablo de lo que no conocemos, es decir, los presocráticos —tenemos únicamente fragmentos que no nos permiten entrever cómo filosofaban—, pero en el caso de Sócrates, sí. La filosofía nace en la plaza y desde un inicio es colectiva. Sócrates —lo sabemos por los *Diálogos* de Platón y por lo que dice Jenofonte en sus *Memorables*— caminaba, planteaba preguntas, hablaba con las personas. Su inquietud filosófica surgía del contacto con la gente y problematizaba muchas ideas y muchos conceptos que pertenecían a la cultura de su época. Investigando estos temas con cierta agudeza intelectual, pretendía que se diera una definición exacta, que se argumentara a favor o en contra de una tesis.

Esto se ha convertido en el tipo de actividad de los filósofos, pero en un primer momento no necesariamente constituía una característica obligatoria del filósofo, porque había otro aspecto: los que se ocupaban de la filosofía constituían algo que hoy en día llamaríamos una escuela.

Escuelas filosóficas

96 Una escuela no era, como podríamos pensar hoy en día, una institución para estudiar, elaborar y perpetuar el mensaje de un gran pensador que la había fundado. Era una comunidad de personas que pensaba y discutía bajo la inspiración de una figura muy importante. Pero era mucho más.

La escuela pitagórica. Los pitagóricos eran una especie de secta religiosa, se necesitaba una iniciación para ser parte de ella. La escuela pitagórica tenía sus ritos, sus prescripciones. Por ejemplo: no comían habas y miles de cosas así. Tenían sus secretos. Hay leyendas sobre personas que murieron por haber traicionado el secreto de la irracionalidad del número, pero no entro en detalles. Vemos aquí la idea de una comunidad que vivía más o menos, como diríamos hoy en día, lo que sería una orden religiosa.

Cuando surgen las grandes escuelas filosóficas ¿Cuáles son? La Academia de Platón, ¿Por qué se llama Academia? Porque tenía un lugar que eran los jardines de Academos. Academos era un rico que tenía

muchas propiedades. Entonces, Platón compró una que era como una hacienda. Dentro de estos jardines se reunían y vivían juntos. No lo hacían necesariamente a la manera de los pitagóricos, pero eran una comunidad de personas que vivían juntos pensando, razonando, discutiendo, elaborando y no durante dos, tres semestres y luego se iban, no. Aristóteles pasó veinte años en la Academia platónica antes de decidir que ya se había acabado el tiempo de quedarse. Luego fundó su propia escuela. No fue así de un semestre a otro, fue después de haber visto hasta el fondo lo que se podía sacar de la discusión filosófica dentro de esta comunidad y presentar sus críticas. Es suficiente la sola *Metafísica* de Aristóteles para ver cuáles son las razones que lo han llevado a decir no, porque prácticamente este mundo platónico de las ideas es una duplicación del mundo actual y no se ve por qué. En un ejemplo dice: Los dioses ¿en qué difieren de nosotros? Tienen los mismos defectos, virtudes, etc. La única diferencia es que son inmortales. ¿Cuál es la razón de su inmortalidad? Porque beben ambrosía. Y Aristóteles se ríe de ello en la *Metafísica*. Entonces, ¿es posible que una bebida sea suficiente para ser un dios, una deidad? Esto dice inmediatamente por que Aristóteles necesitaba otra forma de filosofar. Entonces se salió y fundó su propia escuela, la escuela peripatética.

Y luego vienen los estoicos. ¿Por qué se llaman estoicos? Porque tenían su hacienda, la *Stoa Poikile*, que era una especie de pórtico pintado. Los epicúreos lo llamaban el jardín. Entonces había esta idea de una vida en común para pensar, para elaborar, para discutir y esto no necesariamente implicaba, este es el punto, la adhesión completa al pensamiento de un fundador, aunque se tratara de una escuela fundada por alguien de grandísimo nivel.

¿Cuánto duró la Academia platónica? La fundó Platón y la cerró Justiniano en el año 536 de la era cristiana. Claro que durante todo este tiempo hubo diferentes directores. Pues bien, uno de los momentos importantes de la Academia platónica fue cuando se convirtió en el centro del escepticismo: Pirrón y el pirronismo. La escuela fundada por Platón, que había pensado construir una filosofía inatacable, eterna, con una solidez total, cambió poco a poco y nos encontramos con el hecho

de que la Academia platónica es el centro de la filosofía escéptica. Es importante ver cómo esta vida individual y colectiva caracteriza más o menos la época reciente. Desde un inicio, la filosofía siempre fue así.

Y si pensamos en la Edad Media sucede lo mismo. Claro, hay pensadores gigantes, pero hay pocos que podemos considerar aislados. Yo creo que el único gran pensador entre estos fue San Agustín, que trabajó y vivió solo, pues no pertenecía a ninguna escuela. Se alimentó de diferentes corrientes, incluyendo el platonismo, y justamente como crítica al escepticismo de los platónicos, elaboró su doctrina de la verdad para levantar la filosofía arriba de la crítica escéptica. Luego se ocupó del problema del mal y de muchísimos más, hasta de la filosofía de la historia. Es una grandísima figura aislada.

En la Edad Media hay grandes pensadores: Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, San Anselmo. Aquí está el punto, ¿dónde trabajaban? Ya en la Edad Media hay ciertos centros en los cuales se hacía la filosofía. Sobre todo, en la época había dos grandes universidades: París y Oxford.

Entonces comenzó algo interesante, que durante un tiempo constituyó la manera de filosofar dentro de las universidades. Eran grandes maestros dentro de instituciones universitarias —más o menos grandes— y al mismo tiempo elaboraban un pensamiento original sin pretender nunca ser originales, esto hay que remarcarlo: comentaban a Aristóteles, comentaban la Biblia, proponían discusiones acerca de problemas particulares. Había también escuelas que, en cierto sentido, no eran escuelas relacionadas con instituciones universitarias: la escuela dominica, la escuela franciscana, etc. Eran escuelas en el sentido de que se colocaban dentro de la tradición de su propia orden religiosa. Es decir, los novicios que estudiaban, que se formaban en ellas, leían, si eran dominicos, las obras de Santo Tomás de Aquino y de otros, o si eran franciscanos, de otros franciscanos. Ya en aquella época se manifestaban tendencias filosóficas que se llamaban “escuelas”. Por ejemplo, en los textos de la Edad Media se encuentra a veces el nombre de *venerabilis inceptor*. ¿Quién es este venerable iniciador? La dicción completa sería: *venerabilis inceptor scholae nominalia*, el venerable iniciador de

la escuela nominalista. Entonces ya existía la idea de una escuela vinculada a cierto tipo de filosofía. Nada nuevo bajo el sol. Ya en la Edad Media existía esta idea: lugares donde se elabora el pensamiento filosófico; filosofías que se inspiran en una tradición cultural, como los ejemplos que he dado de la escuela dominicana, de la escuela franciscana y de otras que están más conectadas a temas, como en el caso de la escuela de Chartres.

El genio filosófico individual

¿Cuándo se interrumpe de repente esta interacción entre las grandes figuras filosóficas y la reflexión colectiva? Con el Renacimiento, es decir, con la modernidad. Aquí se da la gran valoración del individuo. El individualismo caracteriza la filosofía moderna desde su inicio y lo vemos en miles de aspectos. De hecho, los filósofos que consideramos y leemos en la historia de la filosofía son todos de este tipo: Descartes, Malebranche, Locke, Hume, Berkeley, hasta Kant. Este individualismo tiene otras características: estos grandes pensadores no enseñaban, no pertenecían a ninguna institución y se ganaban la vida haciendo otras cosas. Descartes fue primero soldado; Spinoza limpiaba lentes; Locke era un famosísimo médico, el doctor Locke —no es que tuviera un doctorado, sino que era un médico muy importante, muy conocido. Y así podría seguir con los ejemplos: uno era un embajador; el otro era historiador oficial de una casa noble; uno más era preceptor de los hijos de un príncipe, etc. Filosofaban por su propio interés, reflexionaban sobre ciertos problemas o sobre uno en particular. Si consideramos el objeto principal de la reflexión de aquella época encontramos que el contenido era la propia conciencia, las propias ideas. Es decir, empieza una postura bastante rara que parte de la pregunta sobre qué conocemos. Conocemos nuestras ideas. Por idea en aquel momento se entendía la representación de la realidad. Entonces surgió el siguiente problema: ¿cómo puedo estar seguro de que las ideas que conozco dentro de mí representan de verdad el mundo? Tal es el problema de la filosofía moderna, de Descartes a Kant. Claro, es un falso problema, porque no se tiene

ninguna evidencia, menos algún argumento para decir que no se conoce la realidad, sino que se conocen las propias ideas. Pero así empezó la modernidad y en esta pregunta se encuentra reflejada la problemática que la caracteriza.

Vemos aquí de manera formidable el surgimiento del individualismo. A partir de aquí, se trató de elaborar una interpretación de la vida social. Inmediatamente, apareció la idea hobbesiana de que cada individuo, espontáneamente, no solo conoce sus propias ideas, sino que tiene la tendencia a afirmarse a sí mismo. ¿Cómo? Distinguiéndose, enunciando contra los demás individuos. En esto consistiría, según Hobbes el estado de naturaleza: *bellum omnium contra omnes*, la guerra de todos contra todos. A fin de cuentas, los hombres que viven de esta manera, viven una vida muy miserable, muy insegura. ¿Entonces, qué hacen? Se ponen de acuerdo, renuncian a una parte de sus libertades y las ceden, las confían a alguien, al Estado absoluto —hoy diríamos a un dictador— que asegura lo mínimo: la vida y la propiedad de los individuos. Vemos aquí cómo surgen el individualismo, el contractualismo y todas las demás corrientes que reencontramos en los filósofos contemporáneos, más claras y nuevamente elaboradas.

Profesionalización de la filosofía

Pero esta etapa no duró mucho ¿Por qué? Porque en un momento, los filósofos se hicieron prácticamente profesores de filosofía dentro de las universidades. Anteriormente no. Lo he dicho: en la Edad Media las universidades eran comunidades de docentes y estudiantes, de modo que uno era doctor de una universidad, pero no tenía algo comparable a una plaza o algo así. En cambio, para finales del siglo XVIII empezaron a surgir universidades según un modelo alemán que se difundió en el resto de Europa y por los países orientales. Dentro de las universidades había la división en facultades: teología, humanidades, ciencias, etc. Y dentro de estas, había en particular profesores que no enseñaban una única materia. Imagínense ustedes cuántas cosas enseñaba Kant. Enseñaba física, cosmología, filosofía, teoría del conocimiento, filosofía

moral, etc. Pero eran profesores de una universidad y empezó a producirse gradualmente una identificación entre el filósofo y el profesor de filosofía de una universidad. Inició así la profesionalización de la filosofía. Nunca antes la filosofía había sido la profesión. Los filósofos no eran profesionistas de la filosofía. Se inició una dinámica nueva. ¿Cómo se convierte uno en profesor de una universidad? Mediante selecciones de cierto tipo. Todo el mundo sabe que Kant fue profesor en la Universidad de Königsberg, pero tuvo, también, que ganarse su título. En el año 1770 escribió su tesis, que hoy se diría “de docencia”, de “habilitación a la libre docencia”, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Gracias a esto adquirió el título, como se diría ahora, necesario para poder enseñar como profesor en la universidad. El hecho de que escribió *La crítica de la razón pura* once años después no significa que antes no hubiera producido nada, sino que su consagración como profesor universitario coincidió con la publicación de esta obra.

En este momento comenzaron a establecerse los criterios para enseñar en la universidad, que me parecen problemáticos por dos aspectos. El primero es el criterio de la originalidad. El que quiere ser catedrático tiene que ser original —es aquí donde empieza a introducirse la idea de “originalidad”—: tiene que sobresalir de alguna manera, hacer una contribución a la disciplina que enseña. El segundo criterio es el método para mostrar esta originalidad. Por influencia del modelo científico de las ciencias naturales, se aprecia la nueva contribución, el nuevo descubrimiento, si se ha utilizado el método empírico. Puede tratarse de un nuevo teorema matemático, de una nueva ley de la física o una nueva hipótesis o teoría.

En el momento en el que se institucionalizó la filosofía, empezó el discurso de excelencia. Además, el profesor necesitaba otras características de tipo ideológico. Por ejemplo, hay un momento en el cual hay una sospecha de ateísmo. Fichte fue objeto de una acusación formal de ateísmo, por la cual lo despidieron de la Universidad de Jena, donde enseñaba. Afortunadamente encontró en Berlín otra plaza. Pero era suficiente la sospecha de ateísmo para ser despedido. Hoy en día sería casi

al contrario, si eres confesional... En aquella época no. ¿Por qué? La cosa es muy complicada. Estaba la idea del dominio intelectual de una religión, pero hay cosas mucho más sutiles que no se leen en las historias. Por ejemplo, se habla mucho de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke. Esta carta era una consecuencia del cansancio causado por las guerras de religión y proponía la idea de la tolerancia religiosa, es decir, que el Estado tiene que admitir todas las confesiones. En un Estado tenemos que permitir al protestante, al anglicano, al católico, etc. No se menciona la tolerancia hacia el ateo. Claro, en aquel momento, todavía la atmósfera cultural europea estaba impregnada de religiosidad más o menos purista. Se planteaba el problema de que sin una referencia religiosa, no era posible vincular un juramento. El juramento como se hacía en aquella época, y hoy en día también: “juro sobre la Biblia; juro sobre el Corán”. Entonces, si hay una vinculación de este tipo, se puede confiar en lo que se promete, en que se va a respetar el empeño comprometido. Si falta, se va para abajo toda la estructura social. Esto no se menciona cuando se lee la *Carta sobre la tolerancia* de Locke. Siempre, hablando de estas cosas, se dice: ¿por qué Locke tenía esta idea de ser humano? Él contestaría: cuando lleguemos ante el tribunal de Dios, si no tenemos esta persistencia de nuestra individualidad, ¿cómo podremos ser juzgados para que merezcamos el paraíso más que el infierno? Entonces, si uno va a leer de verdad las obras, no únicamente se debe leer lo que dicen los tratados de la filosofía, sino también el contexto histórico. Allí hay cosas sorprendentes y extremadamente interesantes.

Ahora bien, con el final de los siglos XVIII-XIX, paulatinamente los profesores de filosofía son los filósofos y tienen su escuela, que en este momento era la escuela de los que elaboran más o menos con cierta adhesión [coherencia] al pensamiento del fundador. Claro que los grandes pensadores formaron su propia escuela y sus discípulos trabajaban desarrollando su pensamiento. De vez en cuando, de entre esos discípulos salía el pensador más original que ganaba, por así decirlo, el concurso en otra universidad. Entonces, desarrollaba su propio sistema, más o menos interesante, dependiendo de su originalidad. Y aquí se ve esta idea del filósofo que tiene que ser original. Aparentemente, se trata de

una idea romántica, como el artista que tiene que ser un genio, el creador de algo nuevo. En esta atmósfera un poco heroica del romanticismo, surge también esta idea del pensador que tiene que ser creador original. No hay que menospreciar la importancia de esta idea. A raíz de esta tendencia hay también la necesidad de proporcionar criterios objetivos para esta carrera. Entonces se empieza a hablar, no exactamente con el término que utilizamos hoy en día, del valor, del nivel científico de la producción filosófica. En cualquier concurso universitario que se respete hay dos criterios: la originalidad y la importancia de las contribuciones, y estas tienen que ser juzgadas de manera objetiva, porque se exige que este juicio sea imparcial y que sea diferente del juicio que acompañaba otras formas totalmente diferentes de organización de la vida intelectual que eran las academias.

¿Qué sucedía en las academias? Sucedió que el nuevo miembro tenía que ser cooptado por los otros integrantes, tenía que ser presentado por miembros de la academia que, por así decirlo, se hacían garantes de su valor. “Valor” no en el sentido de que fuera valiente, sino que garantizaban el valor de su producción filosófica. ¿Quién presentaba al candidato? No él mismo, sino su contribución filosófica, su memoria, que era leída primero por su presentador en las reuniones de la academia. Las academias tenían un edificio en el cual se reunían y discutían dependiendo de las contribuciones. A veces eran contribuciones de un académico y a veces contribuciones de un académico que leía cosas de otro, y este otro podía ingresar a la academia, que era muy diferente con respecto a la estructura universitaria. Esto es interesante para darnos cuenta de cómo evoluciona la vida intelectual de Occidente.

Las sociedades científicas

Ahora bien, dejemos de lado este problema, y finalmente démonos cuenta de ciertas novedades que se producen al final del siglo XIX, cuando empezaron a surgir las sociedades filosóficas, que no eran exactamente como las academias ni tampoco se identificaban con las estructuras universitarias. La función de las sociedades científicas fue muy impor-

tante. ¿Por qué? Porque en cierto sentido, por primera vez ejercitaron cierta democratización de la vida intelectual. Porque, como acabo de decirlo, a una academia se entraba por cooptación; entonces, los que estaban dentro seleccionaban. En la institución universitaria ocurría algo parecido, con criterios más objetivos. Cito un único ejemplo. ¿Quién es el fundador de la famosa “teoría de conjuntos”? Georg Cantor, todo el mundo lo sabe. Georg Cantor formuló la teoría original de la existencia del infinito actual. Consideramos la existencia del conjunto de los números naturales, del conjunto de los números racionales y del conjunto de los números reales. ¿Tienen o no tienen el mismo número de elementos? ¿Cómo puede ser posible hablar de infinitos actuales? Desde la época de Aristóteles sabemos que eso es imposible y elaboramos la idea de límite justamente para evitarlo. Entonces Cantor nunca pudo hacer una verdadera carrera universitaria, pues se le oponían los grandes y poderosos matemáticos como Kronecker, que prácticamente le bloquearon el desarrollo científico. Con todo, en la nueva Unión Matemática Alemana, que era más democrática, pudieron difundirse estas ideas de Cantor y, poco a poco, alcanzaron también un reconocimiento científico y académico.

Congresos y revistas de filosofía

Vemos aquí cómo algo está cambiando. ¿En qué sentido? Los congresos y las revistas se convierten en instrumentos para la elaboración y la difusión de los conocimientos científicos y también de los conocimientos filosóficos. ¿Cuándo se verificó el primer congreso mundial de filosofía? En 1900 en París. Desde entonces, vemos grandes congresos: el congreso mundial de los matemáticos y el congreso mundial de los filósofos. Fue el primer congreso mundial en el que sucedió algo que antes no pasaba: se encontraron personalmente filósofos que se conocían solo por sus escritos, a veces, y lo máximo que podía pasar era que se escribieran cartas. La comunicación era esa. O estaban en una academia y acudían a las reuniones. Quien no pertenecía a una academia intentaba publicar un libro con la esperanza de que alguien lo leyera y, si se

interesaba, enviara una carta a la que podía responderse. Estas cartas son, a veces, muy importantes. Hablando de Kant, por ejemplo, el paso del Kant precrítico al crítico se manifiesta en una carta que envió a Markus Herz en el año 1772, en la que se ve que empieza a cambiar de ideas. No es que las cartas no significaran nada, pero no era lo mismo que encontrar a las personas o publicar en revistas. Tenemos relatos: cuando Bertrand Russell escribió su biografía, hablaba justamente de ese congreso de París, cuando tuvo la oportunidad de conocer a Giuseppe Peano. Quedó impactado por el rigor de esta nueva lógica matemática simbólica de la escuela italiana, y fue decisivo para él, para orientarse en determinada dirección. Luego vinieron, trece años después, los *Principia mathematica* que escribió junto con Whitehead. Son cosas que antes no acontecían. Así cambió la vida colectiva: la de las sociedades y los congresos.

Creo que con eso ya estoy dando un poco la idea de los cambios que acontecieron, lo que permite, durante cierto tiempo, la coexistencia de grandes figuras originales que son al mismo tiempo profesores que ejercen alguna influencia. Acabo de mencionar a Bertrand Russell, y como él, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Quine, Kuhn, Popper. Son figuras muy importantes que al mismo tiempo crearon una escuela, a veces directamente discípulos suyos, y a veces, a través de esta influencia indirecta, de gente que ha leído sus obras, que ha participado en congresos.

Pensemos un momento en la gran importancia que alcanzó, sobre todo en la filosofía de la ciencia, la tradición del empirismo lógico o del neopositivismo del Círculo de Viena. Nació en Viena en 1929 y 1930. ¿Cómo se desarrolló? En congresos: el congreso de Viena, de Praga, de Königsberg, de los dos Cambridge. Esto permitió a este grupo inicial dilatarse hasta llegar a ser un movimiento mundial. Todo esto gracias a los congresos y a la existencia, que no duró mucho, de una revista, *Erkenntnis* —que terminó sus publicaciones antes de la Segunda Guerra Mundial y cuando la retomaron en 1975, en parte los mismos que la habían fundado, me hicieron el honor de llamarme a participar en el comité científico, pero ya era la dirección de una cierta filosofía analítica sobre toda la ciencia.

Fragmentación del saber filosófico

Dicho todo esto, ¿cuáles son las consecuencias? Acabo de decirlo: hay una fragmentación de la filosofía, porque ya es muy difícil encontrar un filósofo profesional que sea profesor de filosofía general, sino que es siempre profesor de una parte de la disciplina. Por lo tanto, el primer problema consiste en la gran división entre filósofos sistemáticos, que se ocupan de problemas filosóficos particulares, e historiadores de la filosofía.

Vamos a considerar el caso de los historiadores de la filosofía. Todavía me acuerdo de la época en la que, para que uno pudiera ser profesor de historia de la filosofía, tenía que haber producido algo bueno en el campo de la filosofía antigua, medieval, moderna o contemporánea. Esto no duró mucho, porque se veía que era prácticamente imposible hacer contribuciones importantes en todo el arco. Lo mismo pasa con las disciplinas filosóficas: ya no hay profesores de filosofía en general. Está el profesor de filosofía moral, el profesor de filosofía del derecho, el profesor de teoría del conocimiento, etc. Esto ya es mucho. A partir de las últimas décadas, la fragmentación se hace más y más minuciosa, sobre todo porque cambia el estilo; es decir, las filosofías empiezan a fragmentarse dependiendo del interés por ciertos problemas. Es suficiente mencionar la filosofía del deporte, que nunca estuvo en la agenda filosófica de ninguna escuela. ¿Cómo? sí, sí la hay. En los congresos mundiales de filosofía hay una sesión de filosofía del deporte, por decir un tema. Hay filosofía del sexo y del amor, hay filosofías de miles de cosas. Pensemos que en el congreso mundial de filosofía de 2018 en Beijing, se programaron noventa y nueve sesiones, solo porque los chinos tienen toda una teoría numerológica y noventa y nueve es un número que lleva muy buena suerte, entonces, ni una menos, ni una más; es decir, noventa y nueve fragmentaciones de la filosofía.

¿Esto qué implica? Que los filósofos se ocupan de varios problemas. Es suficiente que un grupito encuentre un interés, encuentre colegas que se sientan atraídos por el mismo tema, y con estos se constituye una pequeña sociedad. Luego, quizá tienen la suerte de fundar una revista y con

eso empiezan a trabajar entre ellos. ¿Cuáles son las consecuencias? Que hasta los grandes autores ya casi no son autores de referencia. Esto es muy interesante, muy importante. De vez en cuando se hace alusión a los grandes autores, a los grandes filósofos, pero si ustedes leen las referencias de estas revistas, verán que estos filósofos interesados en un mismo problema se citan entre ellos. Un autor poco conocido cita a otro autor que ha escrito sobre el mismo tema en años anteriores, en otra revista. Entonces empiezan a discutir sobre este tema.

¿Cómo se produce esta fragmentación? Es la consecuencia del hecho de que la filosofía esté en contacto con la sociedad, son problemas que surgen dentro de la sociedad. El feminismo es un ejemplo. En cierto sentido es verdad: la filosofía regresa a la plaza, al *agorá*, pero es verdad únicamente en un sentido, porque estas corrientes constituyen un círculo cerrado. Uno podría imaginarse que en lugar de tratar con filósofos oscuros que se construían su sistema, su terminología y era tan difícil entrar que casi se tenía que recopilar el vocabulario de Hegel para leer a Hegel o el vocabulario de Husserl para entender la fenomenología, ahora se enfrenta con filósofos que se ocupan de problemas cotidianos. Pero no es así de ninguna manera. Estos filósofos se construyen su propio lenguaje críptico, porque eso les da también importancia. Ni siquiera en un gran departamento de filosofía de una gran universidad estadounidense (porque es sobre todo en los Estados Unidos donde esta tendencia se ha dado, pero se está difundiendo en todo el mundo) caben todas esas competencias. Uno podría pensar que estas filosofías caben más o menos dentro de las disciplinas tradicionales. Claro que sí, pero tomemos el ejemplo la inteligencia artificial —la cual es importante porque suscita toda una serie de discusiones acerca de la filosofía de la mente—, el catedrático de, por ejemplo, ética, no posee las competencias para leer artículos que se ocupan de esa materia y que tienen interés para una antropología filosófica. La razón de tal fenómeno es que estos artículos elaboran su propio discurso, su propio vocabulario, su propia manera de justificar las afirmaciones, y esto, claro, es un aspecto negativo de la especialización filosófica. Es verdad que de esta manera la filosofía se está acercando de nuevo a la sociedad, encuentra novedades muy impor-

tantes que pueden llevar a constituir disciplinas totalmente novedosas. Este es el caso de la bioética, de la cual me ocupo desde hace años. La bioética surge del contacto con problemas sumamente importantes y actuales de la práctica médica y la investigación biológica, hasta el punto que se constituyó esta nueva disciplina; una disciplina que tiene cátedras, que tiene una enciclopedia —hay una enciclopedia de bioética que ya alcanzó la segunda edición— y publica revistas. De repente, surge una disciplina muy importante, pero es verdad que otras veces no se trata de disciplinas nuevas, sino únicamente de intereses esporádicos que consiguen organizarse. Otro aspecto positivo de este fenómeno es que a veces reaviva el interés por disciplinas tradicionales. Por ejemplo, justamente los problemas morales determinados por el desarrollo científico tecnológico produjeron, en los últimos años del siglo pasado, un verdadero renacimiento de la ética, que ha retomado las líneas tradicionales de tipo aristotélico-kantiano. Así que estas novedades, no es que no influyan positivamente en el desarrollo de disciplinas tradicionales, solo que, como estaba diciendo, desaparece esta idea del filósofo original. Si ustedes leen estas revistas, solo ocasionalmente se hace la referencia a un pensador de gran calado. Lo que pasa es que se ha aplicado el método de las ciencias experimentales: hay que considerar únicamente las contribuciones recientes. Tanto es así que en las evaluaciones dicen: “se considerarán solamente las publicaciones de los últimos cinco años”. Esto se hace en las ciencias, lo cual es muy malo, pero que se haga en la filosofía es ridículo. Si alguien hace referencia a *Ser y tiempo* de Heidegger de 1927, genera risas. Pero la filosofía no vive de esta manera. Creo que es productivo presentar cuál es la verdadera situación de la filosofía actual. Desgraciadamente no pude mencionar a los grandes filósofos de hoy en día, porque las grandes figuras ya pertenecen al siglo pasado.

DIÁLOGO DE POETAS

“**T**odo silencio me incomoda”, dice Lêdo Ivo en alguno de sus muchos poemas, en los que el universo desfila en pequeñas dosis, en filas ordenadas de lo cotidiano. Quizá por eso en su obra el silencio se asocia a veces con un dios y se lo pinta como una manifestación mundana y discreta del todo. El silencio esconde o revela, es incómodo. El silencio vive, como los objetos en los versos de Ivo, en ambos mundos, el terrenal y el inmenso.

Lêdo Ivo fue sin duda uno de los mayores escritores brasileños del siglo XX. Su obra poética, como él mismo afirmaba, busca ser una celebración del universo antes que una disertación sobre la poesía que le hablara solo a unos cuantos. No faltan versiones de su obra en español, pero tampoco sobran. Por ello, de su cuantiosa producción hemos extraído estos tres poemas que tienen en común el silencio, con una traducción original. En el primero, un silencio inesperado, pedestre, nacido de la avería del radio, abre la puerta a una calma monumental; el segundo le habla a ese silencio en segunda persona, atrayéndolo y hablándole de nosotros, los seres humanos; y, en el tercero, una breve estrofa, el silencio vuelve tranquilamente a su similitud, irresistible, con la muerte. Al leerlos en ese orden, con suerte, las lectoras y los lectores encontrarán en ellos una progresión de lo cotidiano a lo grandioso y de lo grandioso a lo cotidiano; y de lo humano a lo trascendental y de lo trascendental al polvo. Con suerte, también, y en caso de no haberse topado antes con este poeta, muerto apenas en 2012, encontrarán en esta brevísima selección una invitación a adentrarse en su obra, un rumor que se abstrae del ruido y de la incomodidad del silencio.

Adrián Chávez

LÊDO IVO

EL SILENCIO*

*Lêdo Ivo***

EL RADIO MUDO

El radio está mudo. Y bendigo la falla de la batería
que devuelve el universo a su silencio inicial
y ahuyenta el habla inútil de los hombres.
Ningún rumor en todo el mundo. Ni siquiera el estallido
de una rama en el suelo.
Brasil desaparece.
La guerra y el terror se sumen en el silencio
y la paz del espacio vacío impera en el instante enmudecido
como el péndulo de un reloj de pared
inmovilizado por el tiempo y el cansancio.
La desnudez del radio altera la rutina del día.
Es algo inesperado en este mundo rendido ante el estrépito y el desperdicio,
pero tiene su razón de ser.
El sol es silencioso e ilumina. El amor solo vale la pena
cuando alcanza la antesala de la adoración y cada gesto es mudo y pausado,
y ninguna palabra mancha la perfección del éxtasis.
Las constelaciones están silenciosas.
Bendigo una vez más la batería descompuesta y me arrodillo
como si el silencio fuera el último dios que queda en el mundo
tras las devastaciones de los hombres y el consumo inmoderado de palabras.

110

*Traducción de Adrián Chávez.

**Lêdo Ivo (Maceió, 1924-2012) fue parte de la generación del 45. Recibió el Premio Mario de Andrade en 1982 y el Premio Casa de las Américas en 2009.

EL SILENCIO DEL MUNDO

El mundo esconde siempre sus secretos
en la hoja otoñal que amarillece,
en los maderos que dejaron los naufragios,
en las grutas, los viaductos, los espejos
que nos observan en las peluquerías
y nos duplican, aunque múltiples ya éramos.
Y yo le digo al mundo: habla, oh gran mudo,
que te paras frente a nosotros por la mañana
y enfrentas con tu silencio
nuestro enorme pasmo de estar vivos.
A pesar de los rumores que escurren
sobre el día claro que atrae a los navíos,
en la noche negra del fornicio,
del escarabajo que zumba más allá del bosque,
y del fragor de las guerras y del tránsito,
el mundo es solo silencio y solo secreto
en este largo exilio que comienza
con el llanto en la cuna y solo acaba
en el misterio de la nada, en el silencio del polvo.

EL SILENCIO ESPERADO

Ahora que ya vi la nieve, puedo morir
de una muerte blanca e inmaculada
que reúna la claridad y la sombra
en el vértigo del enlace último.
Con su soplo trémulo y sus labios fríos
es ella el silencio esperado, y sepulta en la tierra
el amor audaz y el sueño imprudente
como quien esconde un pajarito muerto
de los ojos del transeúnte que atraviesa el parque.

LA TORRE EIFFEL*

*Dino Buzzati***

Qué buenos tiempos aquellos cuando trabajaba en la construcción de la Torre Eiffel. Y yo no sabía lo feliz que era. La construcción de la Torre Eiffel fue una cosa bellísima y muy importante. Como podrían ustedes darse cuenta, lo que hoy conocen como la Torre Eiffel no es nada comparado con lo que era entonces. Las dimensiones, para empezar. Es como si se hubiera contraído. Cuando paso por ahí, alzo los ojos y la miro desde abajo. Me esfuerzo en reconocer el mundo donde viví los mejores días de mi vida. Los turistas toman el ascensor, suben a la primera terraza, a la segunda, gritan, ríen, toman fotografías, graban videos con sus cámaras a color. Pero los pobrecitos no saben, no podrían saber. En las guías turísticas puede leerse que la Torre Eiffel mide trescientos metros, más los veinte de la antena. Eso decían ya incluso los periódicos de la época, antes de que comenzaran los trabajos de construcción. Y a la gente trescientos metros le parecían ya una locura. Solo trescientos. Yo trabajaba en las oficinas de Runtiron, cerca de Neuilly. Era obrero mecánico, y de los buenos.

Una tarde, cuando me enfilaba ya a mi casa, me detiene en la calle un hombre de unos cuarenta años que llevaba un sombrero de copa.

—¿Es usted el señor André Lejeune? —me pregunta.

—Precisamente —le respondo—. Y usted es...

*Traducción de Adrián Chávez.

**Dino Buzzati Traverso (Belluno, 16 de octubre de 1906-Milán, 28 de enero de 1972) fue un novelista y escritor de relatos italiano, así como periodista del *Corriere della Sera*.

—Soy el ingeniero Gustave Eiffel y quisiera hacerle una propuesta. Pero primero tengo que enseñarle algo. Mi coche está por acá.

Subo a la carroza del ingeniero, que me conduce a un cobertizo edificado en un prado de la periferia. Hay ahí más o menos una treintena de hombres jóvenes trabajando en silencio sobre grandes mesas para diseño. Ninguno se digna siquiera a mirarme.

El ingeniero me lleva hacia el fondo del salón, donde hay, recargado en la pared, un cuadro de un par de metros de alto con una torre dibujada.

—Voy a construirle a París, a Francia, al mundo, esta torre que ve aquí. De fierro. Y va a ser la torre más alta del mundo.

—¿Qué tan alta? —le pregunté.

—El proyecto oficial contempla una altura de trescientos metros. Esa es la cifra que negociamos con el gobierno, para que no se asustaran. Pero serán muchos más.

—¿Cuatrocientos?

—Mire, joven, por ahora no puedo hablar de ello. Dele tiempo al tiempo. Pero se trata de una empresa maravillosa, y participar en ella debe considerarse un honor. Si lo busqué a usted es porque me dieron muy buenas referencias de su trabajo como obrero. ¿Cuánto gana en Runtiron?

Le digo mi salario.

—Si te vienes conmigo —dice el ingeniero, pasando bruscamente al tuteo—, vas a ganar el triple.

Acepté. Pero el ingeniero añadió en voz baja:

—Se me olvidaba algo, André querido. Yo estoy en toda la disposición de que seas parte del equipo, pero antes tienes que prometer una cosa.

—Siempre que sea honorable —arriesgué, un poco asombrado de tanto misterio.

—El secreto —dijo.

—¿Cuál secreto?

—¿Puedes darme tu palabra de que no hablarás con nadie, ni siquiera con tus seres queridos, de nuestro trabajo? ¿De que nadie, ni un alma, sabrá qué harás o cómo lo harás? ¿De que no revelarás ni un número, ni una medida, ni un dato, ni una cifra? Piénsalo, piénsalo bien antes de estrecharme la mano, porque este secreto podría pesarte un día.

Me mostró una hoja membretada, con el contrato laboral, en el que estaba escrita la cláusula sobre guardar el secreto. Lo firmé.

Los trabajadores de la obra eran centenas, quizá miles. No solo no conocí en persona a cada uno sino que ni siquiera los vi a todos, porque se trabajaba en brigadas que se sucedían ininterrumpidamente en tres turnos por cada veinticuatro horas.

Terminados los cimientos, los mecánicos empezamos a montar las vigas de acero. Al principio hablábamos poco entre nosotros, quizá a causa del juramento de secrecía. Pero de algunas frases que soltaban aquí y allá comenzaba a deducir que mis compañeros habían aceptado el empleo solo por el salario excepcional. Ninguno, o casi ninguno, creía que la torre llegaría a terminarse. La consideraban una locura, demasiado para la fuerza humana.

Con los cuatro pies gigantescos plantados en la tierra, el armazón de hierro crecía perceptiblemente. Más allá de las vallas, en los márgenes de la enorme obra, se detenían día y noche las multitudes para contemplar cómo nosotros, como hormigas, hacíamos malabares suspendidos allá arriba, en la telaraña.

Los arcos del pedestal se soldaron con éxito. Las cuatro columnas vertebrales se erigieron casi totalmente inclinadas y luego se juntaron para formar una sola que se afinaba poco a poco. Al octavo mes se cumplió la cuota de los cien metros y se ofreció un banquete extramuros para el personal, en un restaurante a las orillas del Sena.

Entonces ya no se oían palabras de desconfianza. Por el contrario, entre los obreros, los capataces, los técnicos y los ingenieros permeaba un extraño entusiasmo, como en la víspera de un acontecimiento extraordinario. Una mañana, a inicios de octubre, nos encontramos envueltos por la niebla.

Se creyó que era un manto de nubes bajas que se había estancado sobre París, pero no era así.

—Mira ese tubo de allá —me dijo Claude Gallumet, el obrero más pequeño y flaco de mi brigada, de quien me había hecho amigo. De un grueso tubo de hule pegado al armazón de hierro salía un humo blanquecino. Había cuatro, uno por cada ángulo de la torre. De ahí salía un vapor denso que poco a poco había formado una nube que ni subía ni

bajaba, y dentro de este enorme paraguas de algodón nosotros seguíamos trabajando. Pero ¿por qué? ¿Por el secreto?

Los dueños de la construcción ofrecieron un nuevo banquete cuando logramos los doscientos metros, y hasta los periódicos hablaron del asunto. Pero en torno a la obra ya no se detenían las multitudes a vernos trabajar, porque aquel ridículo sombrero de niebla nos escondía de sus miradas. Y los periódicos alababan el artificio: aquella condensación de vapores, explicaban, impedía que los trabajadores, izados sobre la estructura aérea, pudieran evaluar el abismo que tenían debajo, y así se evitaba el vértigo. Una reverenda estupidez, en primer lugar porque para entonces ya estábamos acostumbradísimos al vacío, y además, porque incluso en caso de vértigo, no había posibilidad de una desgracia, ya que cada uno de nosotros llevaba un sólido cinturón de cuero que se aseguraba con una cuerda, tramo a tramo, a las estructuras circundantes.

Doscientos cincuenta, doscientos ochenta, trescientos... , ya habían pasado casi dos años. ¿Se acercaba el final de la aventura? Una tarde nos congregaron bajo la gran cruz de la base, y el ingeniero Eiffel habló con nosotros. Habíamos cumplido nuestro compromiso, dijo, habíamos dado prueba de tenacidad, maestría y coraje, y por ello, incluso, la empresa constructora nos había asignado un premio especial. Quien quisiera podía volver a casa. Pero él, el ingeniero Eiffel, esperaba que hubiera voluntarios dispuestos a continuar a su lado. ¿Continuar qué? El ingeniero no podía explicarnos, pero si los trabajadores confiaban en él, nos aseguraba que valdría la pena.

Igual que algunos otros, decidí quedarme. Y aquello se volvió una especie de conspiración descabellada, de la que nadie ajeno sospechó, porque cada uno de nosotros permaneció más que nunca fiel al secreto.

Así que con la cuota de los trescientos metros, en vez de esbozar el armazón de la cúspide se alzaron nuevas vigas de acero, una sobre la otra, en dirección al cenit. Fuste tras fuste, fierro sobre fierro, una viga sobre otra y los tornillos en las tuercas y el estrépito de los martillos, toda la nube vibraba como una caja de resonancia. Nosotros, era como si voláramos. Hasta que, a fuerza de subir, terminamos por dejar atrás la grupa de la nube, que quedó entera bajo nosotros y, aunque los parisinos seguían sin vernos a causa de aquella pantalla de vapor, nosotros

nos movíamos a nuestras anchas en el aire puro y límpido de las alturas. Y en ciertas mañanas de viento se divisaban los Alpes lejanos, cubiertos de nieve.

Estábamos ya tan arriba que subir o bajar consumía más de la mitad del horario de trabajo. Entonces no había elevadores. Día con día el tiempo de trabajo útil se reducía. No tardaba en llegar el momento en que, al llegar a la cima, tendríamos que emprender inmediatamente el descenso. Y la torre dejaría de crecer, ni un metro más. Se decidió entonces instalar arriba, entre las vigas de hierro, unas cabañas, como nidos, que desde la ciudad no se veían dado que estaban escondidas por la nube de niebla artificial. Allí dormíamos, comíamos y por la tarde jugábamos a las cartas, cuando no entonábamos himnos de ilusiones y victorias. Abajo, a la ciudad, bajábamos por turnos solo en los días festivos. Fue durante ese periodo en que, lentamente, se comenzó a intuir la verdad increíble, el motivo de todo aquello; es decir, el secreto. Y nosotros ya no nos sentíamos obreros mecánicos, sino pioneros, exploradores; éramos héroes, santos. Lentamente, se comenzó a intuir que la construcción de la Torre Eiffel no acabaría nunca, y entonces entendimos por qué el ingeniero había querido aquel desmesurado pedestal, aquellas cuatro ciclópeas patas de hierro que parecían una completa exageración. La construcción no terminaría nunca y por la perpetuidad de los tiempos la Torre Eiffel continuaría creciendo hacia el cielo, por encima de las nubes, las tempestades, los picos del Gaurishankar. Mientras Dios nos diera fuerzas, continuaríamos acoplando las vigas de acero una sobre otra, cada vez más alto, y después de nosotros lo harían nuestros hijos, y nadie de la chata ciudad de París se enteraría, porque la sordidez del mundo nunca podría entenderlo.

Es verdad que abajo tarde o temprano perderían la paciencia, habría protestas y quejas oficiales en el parlamento. ¿Cómo era posible que nada más no terminaran de construir la bendita torre? Ya se habían alcanzado los trescientos metros previstos, que se decidieran a construir la cúpula final y basta. Pero nosotros encontraríamos pretextos, incluso conseguiríamos colocar a alguno de los nuestros en el parlamento o en los ministerios, enfriaríamos los ánimos, la gente del bajo mundo

se resignaría y nosotros llegaríamos cada vez más alto en el cielo, en exilio sublime.

Abajo, más allá de la blanca nube, se oyó un ruido de fusilería. Descendimos un buen tramo, atravesamos la niebla, nos asomamos por el límite inferior de la bruma, miramos por el catalejo; hacia la obra, avanzaban concéntricamente soldados de la guardia real, policías, inspectores, jefes de las unidades de los batallones del ejército y de la armada con actitud amenazadora, malditos ellos y todos sus hijos.

Enviaron arriba un mensaje: ríndanse y bajen de inmediato, perros, ultimátum de seis horas, después se abrirá fuego, fusilería, metralla, cañones ligeros, con eso es suficiente para unos bastardos como ustedes.

Había un sucio judas entre nosotros. El hijo del ingeniero Eiffel —el padre había muerto hacía algunos años— estaba pálido como un cadáver. ¿Cómo íbamos a defendernos? Con nuestros seres queridos en mente, nos rendimos.

Deshicieron el poema que habíamos elevado al cielo, amputaron el pináculo en los trescientos metros de altitud, le plantaron encima el sombrerito ese, miserable, que todavía ahora puede verse. La nube que nos escondía ya no existe, y de hecho, a causa suya hay pendiente un proceso en el Tribunal del Sena. Pintaron totalmente de gris el aborto de torre, y le colgaron unas largas banderas que, hoy que la inauguran, ondean al sol.

El Presidente llega con sombrero de copa alta y *redingote*, precedido por la cuadrilla imperial. Los repiques de la fanfarria resplandecen como bayonetas. Las tribunas de honor florecen de mujeres hermosas. El Presidente pasa revista al guardia de los coraceros. Los vendedores de recuadros y distintivos se pasean entre la gente. Sol, sonrisas, bienestar, solemnidad. Más allá de la obra, perdidos en la multitud de marginados, nosotros, los viejos y cansados obreros de la Torre, nos miramos unos a otros, con las barbas grises surcadas por ríos de lágrimas. Ah, la juventud.

UNA RECEPCIÓN IMPLÍCITA
DE PLATÓN EN FICHTE:
LA TEORÍA DEL *ASPECTO*

*Christoph Asmuth**

AN IMPLICIT RECEPTION OF PLATO IN FICHTE:
THE THEORY OF *ASPECT*

RESUMEN: El artículo quiere demostrar que el pensamiento del Fichte tardío siguió comprometido con la filosofía trascendental —esto, considerando también su teoría del aspecto, con la que Fichte se adhirió implícitamente a Platón o, mejor dicho, adhiriendo a Platón a su propia filosofía—. La argumentación procederá como sigue: en primer lugar, se explicará brevemente la recepción explícita de Platón en Fichte; después, con base en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (de 1811) y la *Doctrina de la ciencia de 1811*, se presenta la teoría fichteana del aspecto y se muestra que se trata de un proyecto filosófico trascendental. A ello se añade una breve reflexión respecto de que esta teoría es originariamente una interpretación y transformación del pensamiento de Platón.

PALABRAS CLAVE: doctrina de las ideas, doctrina de la ciencia, filosofía trascendental

RECEPCIÓN: 8 de marzo de 2019.

ACEPTACIÓN: 3 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298614

ABSTRACT: The article wants to demonstrate that late Fichte's thought remained committed to transcendental philosophy —this, considering also his theory of aspect, with which Fichte implicitly adheres to Plato or, rather, adhering Plato to his own philosophy. The argumentation will proceed so: First, the explicit reception of Plato in Fichte will be briefly explained; then, based on *The Vocation of the Scholar* (of 1811) and the *Doctrine of Knowledge of 1811*, the Fichtean theory of aspect will be presented and it will be shown that it is a transcendental philosophical project. To this is added a brief reflection that this theory is originally an interpretation and transformation of Platonic thought.

KEYWORDS: doctrine of the forms, science of knowing, transcendental philosophy

*Universidad Técnica de Berlín.

UNA RECEPCIÓN IMPLÍCITA DE PLATÓN EN FICHTE: LA TEORÍA DEL *ASPECTO**

Introducción

120 “Das Gesicht ist Bild Gottes”: “El aspecto es imagen de Dios”, así reza una tesis central de las tardías *Lecturas sobre el destino del sabio* de Fichte (de 1812).¹ Si no fuese sabido de siempre, debería ser claro: el Fichte tardío se volvió místico, maestro del habla hermética; el Fichte viejo se volvió un metafísico metaforizante que parece que olvidó y renunció al potencial crítico y argumentativo de su

filosofía temprana. En el ascenso al Yo absoluto, pasó por encima del Yo y de sí mismo hasta que observó, en la luz absoluta, la absoluta oscuridad y, en la maleza de lo discursivo, el inintuible ojo de Dios.

En lo siguiente se demostrará que el pensamiento de Fichte siguió comprometido con la filosofía trascendental —esto, considerando también su teoría del aspecto, con la que Fichte se adhiere implícitamente a Platón o, mejor dicho, adhiere a Platón a su propia filosofía—, pues el centro en torno al cual giró el cosmos de su pensar fue su propia filosofía, la doctrina de la ciencia. La argumentación procederá en cuatro pasos:

En primer lugar, se explicará brevemente la recepción explícita de Platón en Fichte. Después, con base

*Traducción de Aldo Guameros Monterrubio.

¹Acerca de este escrito de Fichte y de la metáfora, véase Kai Gregor, “Wie ist Weisheit lehrbar? Erörterung zu J. G. Fichtes ‘Bestimmung des Gelehrten’”, en Eun Kim, Erwin Schadel y Uwe Voigt (eds.), *Aktive Gelassenheit. Festschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, 1999, Fráncfort del Meno, Peter Lang, pp. 341-357.

en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (de 1811) y la *Doctrina de la ciencia de 1811*, se presenta la teoría fichteana del aspecto y se muestra que se trata de un proyecto filosófico trascendental. A ello se añade una breve reflexión respecto de que esta teoría es originariamente una interpretación y transformación de los pensamientos platónicos. Se concluye con una breve reflexión metodológica que ilumina el interés sistemático de esta temática.

La recepción explícita de Platón en Fichte

Fichte no fue ningún historiador de la filosofía. Tampoco quiso serlo en absoluto, ya que se concebía como filósofo, como *Selbstdenker* (pensador-mismo) *par excellence*. En contraste con Schelling y Hegel, que se consagraron a la historia de la filosofía con gozoso detalle, los pensadores de otro tiempo apenas tenían un papel para el filosofar productivo de Fichte. En conjunto, domina la discusión con sus contemporáneos. En primer lugar, Schelling y Kant asumieron esa responsabilidad: Kant siempre como venerable profesor y precursor, Schelling (cada vez más después de 1800) como antípoda y corruptor de la filosofía trascendental.

Platón es citado rara vez y, cuando es citado, apenas se puede deducir de ello una lectura intensa por parte de Fichte. A veces se mencionan algunos diálogos; el caso general es la *República*. Si se halla una mención de ella, solamente es, por una parte, para defender la posibilidad de un proyecto de Estado apriorístico y filosófico² y, por la otra, para indicar la doctrina platónica de las ideas. Precisamente en ello se encontraba la generación de Fichte, que luchaba por trazar una imagen adecuada de Platón y especialmente se abría camino dentro de la doctrina de las ideas. El estatus de las ideas era particularmente discutible. ¿Se trataba de entidades o sustancias independientes en una suerte de supramundo o de conceptos puros que son necesarios para el conocimiento y su explicación? Entre

²Por ejemplo: “Ahora bien, es una exigencia de la razón y, a la vez, una actividad [*Veranstaltung*] de la naturaleza que la conexión social se acerque más, paulatinamente, a la única conexión legítima. El regente, que tiene que gobernar el Estado con estas metas, debe conocer, por tanto, esa última. Quien se alza por encima de la experiencia vulgar a partir de conceptos, se llama, de acuerdo con lo dicho anteriormente, un sabio; el funcionario del Estado debe ser, por tanto, un sabio en su especialidad. No podría gobernar bien ningún rey que no participe de las ideas, dice Platón, y precisamente esto es lo mismo que nosotros decimos ahora”. Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1798], *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I*, 5, 1977, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 310 y siguiente. Al respecto, véase Max Wundt, “Fichte als Platoniker”, en *Fichte-Forschungen*, 1929, Stuttgart, Frommann, pp. 345-368.

tanto, Fichte apenas parece haber realizado —o de forma insuficiente— este desarrollo de una imagen diferenciada de Platón.

Sin embargo, Fichte se coloca en la línea de la tradición platónica:³ su doctrina de las ideas es, para Fichte, una preforma de su propia filosofía. No obstante, apenas puede deducirse un intenso tratamiento argumentativo de Fichte con los textos de Platón. Tampoco hay fundamento textual que justifique la suposición de que Fichte hubiese leído de Platón más que, por ejemplo, la alegoría de la caverna. En general, sus conocimientos parecen estar mediados por compendios y libros de historia de la filosofía: domina el pensador-mismo, que descubre en la doctrina platónica de las ideas una suerte de antecesor de la doctrina de la ciencia. Así, Fichte adhiere la doctrina de las ideas a su propia teoría. Alaba la función constitutiva de las ideas para lo universal, que se halla en el mundo en tanto que estructura de lo empírico. Del mismo modo, Fichte destaca la determinación transversal de la realidad mediante el deber ser [*Sollen*]. Esto lo piensa sobre todo a partir de la idea de justicia. Sin embargo, se queja de que ambas *formas del mundo* en Platón estén muy

poco diferenciadas: la forma del mundo de lo meramente teórico, que remite a lo universal de lo empírico y que muestra sus condiciones de posibilidad, y la forma del mundo de lo práctico, que está dirigido activamente a lo particular en el mundo. Platón no habría examinado el mundo en la medida en que este solo es posible mediante la libertad, esto es, no habría examinado la forma práctica del mundo.⁴ Fichte siempre designa la procedencia de esta doctrina idealista, su punto de partida, mediante la obra de Platón. Con ello Fichte describe la genealogía de su propia filosofía, la doctrina de la ciencia, cuyo comenzar histórico identifica, en última instancia, con Platón. Pero Platón no es más que un comienzo histórico. Por ejemplo, en la doctrina de los grados [*Stufenlehre*] de la *Exhortación a la vida bienaventurada* (de 1806), que gradúa la vida espiritual en las cinco perspectivas aprióricas del mundo: la *sensibilidad*, la *legalidad*, la *eticidad más alta*, la *religión* y la *ciencia qua* doctrina de la ciencia, Fichte clasifica a Platón en la eticidad más alta o la moralidad más alta: “En la historia universal se hayan ejemplos de este parecer [de la eticidad más alta], por supuesto, solo para aquel que tiene ojos para descubrir-

³ Acerca de la explícita imagen de Platón en Fichte, véase Christoph Asmuth, “Metaphysik und Historie bei J. G. Fichte”, en *Fichte-Studien*, 2003, Ámsterdam-Nueva York, Rodopi, pp. 145-158.

⁴ Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1812], *Sämtliche Werke XI*, 1971, Berlín, De Gruyter, pp. 42-43.

los [...] Con excepción de los poetas, en la literatura se hallan, dispersamente, solo algunas huellas de este parecer del mundo. Entre los filósofos antiguos, Platón podría ser acusado de constituir una de esas huellas; entre los nuevos, Jacobi podría rozar en ocasiones esta región”.⁵ Platón se encuentra a medio camino entre la sensibilidad y la doctrina de la ciencia, es decir, en una posición por completo mediocre, junto con Friedrich Heinrich Jacobi. Ambos pueden, de acuerdo con este ordenamiento, ser abordados como filósofos en tan poca medida como Kant si, como dice Fichte, “no se sigue su carrera filosófica más que hasta la *Crítica de la razón práctica*”.⁶ Dado que Platón y Kant ya estaban muertos al publicarse la *Exhortación*, Fichte pudo mitigar la rudeza de su juicio representativamente solo frente a Jacobi. De ahí que representativamente le haga saber a Jacobi en una carta del 8 de mayo de 1806: “No considerará injusto el pasaje en el que considero de paso su lugar, sino que se dará cuenta de que quise hacer una mención honrosa de usted. Qué pasajes de sus escritos tuve en mente para ello, no se le escaparán. Que usted, no obstante, no ha puesto este punto en perfecta claridad ni lo ha expuesto como

⁵ Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* [1806], *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I*, 9, 1995, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 108.

deduciéndose del sistema completo del pensar, no querrá ponerlo en tela de juicio. Y, así, solo pude hablar de *rozarlo*; pero de ningún modo pude hablar —con clara especulación en concreto, pues aquí no se trata de otra cosa—de *habitar ahí y estar en casa*”.⁷

Otra figura histórica, que Fichte siempre toma en cuenta como parte de la galería de antepasados de su doctrina de la ciencia, es Jesucristo.⁸ Así, Fichte puede, con inquebrantable conciencia de validez, situar históricamente su propia doctrina: “No como si nuestra doctrina fuese nueva y paradójica en sí. Entre los griegos, Platón está sobre este camino. El Cristo de Juan dice completamente lo mismo que nosotros enseñamos y demostramos; y lo dice incluso con los mismos términos de los que nos servimos aquí”.⁹ Para Fichte esta galería de antepasados no es una mera adhesión. Tampoco resuena en ello un simple reconocimiento positivo del provenir histórico ineludible. Más

⁷ Fichte a Jacobi, 8 de mayo de 1806, en Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften III*, 5, 1982, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 355.

⁸ *Cfr.* Dirk Schmid, *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810-1813*, 1995, Berlin-Nueva York, De Gruyter; D. Schmid, “Das Christentum als Verwirklichung des Religionsbegriffs in Fichtes Spätphilosophie 1813”, en C. Asmuth (ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, 1997, Ámsterdam-Filadelfia, B. R. Grüner, pp. 221-236.

⁹ Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, p. 73.

bien, en ello se reflejan las consecuencias de una metafísica apriórica decadente: la historia debe ser descrita como un proceso de una obcecación creciente, en la que solo algunos individuos, solo algunas manifestaciones excepcionales, eran capaces de pensar verdaderamente mediante un talento especulativo o una genialidad religiosa, es decir, eran capaces de pensar por sí mismos, de pensar sin hundirse en los pantanos de las falsas tradiciones y de los caminos erróneos. Los antiguos tardíos, el cristianismo paulino, los padres de la Iglesia, el medioevo escolástico, el Renacimiento, finalmente la Ilustración y, con el último aumento de la confusión, el empirismo y el materialismo, son una serie trágica de decadencia continua, una decadencia que, no obstante, concentra el nuevo auge: la doctrina de la ciencia implícitamente concebida por Kant y explícitamente desarrollada por Fichte, el viraje hacia el último perfeccionamiento vigente de la filosofía y, en última instancia, del ser humano.

Sócrates y Jesús simbolizan dos polos opuestos ahistóricos que serían, de acuerdo con sus principios, complementariamente contrarios. Jesús, según Fichte, habría predicho que la verdad formal del entendimiento, tal como Sócrates la descubrió, coexistiría con el contenido de la verdad, a saber, el cristianismo. La predicción

se refiere a la tarea de unificar el contenido con la forma, el cristianismo con lo socrático, la popularidad con la ciencia, el realismo con el idealismo, una tarea que requiere una tercera nueva forma de filosofía: el desarrollo de una doctrina de la ciencia como un sistema *dinámico* de perspectiva, cuyos conceptos conductores —sean idealismo o realismo, socratismo o cristianismo— señalen los polos entre los cuales se mueve el proceso de la doctrina de la ciencia. Una inspección en lo simultáneo de ambos polos solo es posible en su movimiento a través del otro. De ahí que la *predicción* podría ser señalada, más bien, como una *profecía* de la filosofía crítica de Kant y su perfeccionamiento en la doctrina de la ciencia. Eso significa: Jesús es el profeta de la doctrina de la ciencia, pero Platón es su elemento formal necesario.

La teoría del aspecto de Fichte

Fichte fue un creador de conceptos filosóficos. Estaba convencido de que el lenguaje, mediante su uso, se agota, máxime cuanto más se introduce en la esfera de la filosofía. Así, Fichte atribuye al filósofo la facultad de exceder el uso del lenguaje con el fin de crear nuevas palabras y nuevos conceptos para nuevas teorías. Este procedimiento se encuentra completamente en relación con la intuición de Fichte

de que la filosofía no podría permitirse devenir un apéndice de una posición extranjera o históricamente pasada, sino que debería existir en el pensar-mismo [*Selbstdenken*]. De ahí que el pensar-mismo filosófico corresponda al hablar-mismo [*Selbstsprechen*] filosófico. Pero el pensar-mismo es, a la vez, producción de nuevo pensar y, por tanto, el hablar-mismo es, a la vez, producción de nuevo hablar.

La convicción de Fichte procede de la respuesta a la filosofía de escuela, experimentada por él como dogmática y desaseada, ya fuese clarificada empírica o racionalmente. A lo largo de su vida, Fichte despreció las meras repeticiones de la filosofía crítica de Kant, a saber, aquellas que se empeñaron en reproducir al filósofo de Königsberg a la letra, pero no en espíritu. Después de todo, tenía en mente el doloroso fracaso, que reconoce, de que la propia filosofía del Yo de sus inicios fue entendida, si acaso, solo insuficientemente. La conclusión de Fichte: en todos estos casos surgen las incrustaciones de un lenguaje inflexible y estático, cuya inmovilidad precisamente sería inadecuada para la movilidad de la teoría. El resultado de Fichte: no volver al uso habitual de las palabras, sino, al contrario, dirigirse a creaciones de palabras nuevas e inhabituales que confunden, perturban y aniquilan al pensar estático tradicional.¹⁰

¹⁰Acerca de la filosofía del lenguaje de Fichte, véase C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*,

La formación de un neologismo también se basa en la teoría del aspecto de Fichte. La denominación procede originalmente de los escritos populares que publicó entre 1806 y 1808. Especialmente en los *Discursos a la nación alemana* se anuncia lo que solo hasta la *Doctrina de la ciencia de 1811* se convierte en una pieza central de la filosofía fichteana. El concepto de *aspecto* [*Gesicht*] reemplaza, en la filosofía tardía de Fichte, el concepto de *idea*. Que aquí no fue meramente sustituida una palabra por otra, se puede reconocer sin dificultad. En la época de Fichte, *Gesicht* no solo

1999, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, pp. 153-169; Wolfgang Janke, "Die Wörter 'Sein' und 'Ding' – Überlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache", en Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, 1981, Hamburgo, Meiner, pp. 49-67; W. Janke, "Logos: Vernunft und Wort. Humboldts Weg zur Sprache und Fichtes Sprachabhandlungen", en W. Janke, *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*, 1994, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, pp. 23-45; Klaus Kahner, "Sprachursprung und Sprache bei J. G. Fichte", en C. Asmuth (ed.), *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, 1997, Ámsterdam-Filadelfia, B. R. Grüner, pp. 191-219; Anna Maria Schurr-Lorusso, "Il pensiero linguistico di J. G. Fichte" en *Lingua e stile*, 5 (1970), pp. 253-270; Jere Paul Surber, "The historical and systematic place of Fichte's reflection on language", en Daniel Breazeale y Tom Rockmore (eds.), *Fichte. Historical contexts. Contemporary controversies*, 1994, Atlantic Highlands, Humanity Books, pp. 113-127; Manfred Zahn, "Fichtes Sprachproblem und die Darstellung der Wissenschaftslehre", en Klaus Hammacher (ed.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, 1981, Hamburgo, Meiner, pp. 155-167.

significa tanto *rostro* (es decir, aquello que es visto), como también el mismo sentido de la vista. Más aún, *Gesicht* significa, para Fichte, algo así como sueño, profecía, “segunda mirada”; esto, no obstante, quizá no en sentido literal, pues se trata de filosofía trascendental, sino como concepto con alusiones metafóricas. En el concepto de *Gesicht* se halla, pues, de manera puramente etimológica, un triple significado: en primer lugar, el momento subjetivo del vidente en el ver; en segundo lugar, el momento objetivo de lo visto en el ver; en tercer lugar, el momento de lo suprasensible, de lo inteligible. Mas estos tres momentos se reúnen en el concepto de *aspecto*. La idea, en el sentido de Fichte, es caracterizada, pues, mediante la objetividad del sujeto y forma parte, por tanto, de un ámbito del saber puro.

En los *Discursos a la nación alemana* (de 1808) Fichte da una breve explicación: algo que “surge” de la comprensión espiritual

no es provocado por una sensación vaga, sino por el conocimiento evidente, y que es en todo momento un objeto suprasensible, es lo que en griego se denomina “idea”, denominación utilizada con frecuencia también en alemán; esta palabra significa exactamente lo mismo que la palabra alemana “Gesicht”, como aparece en las siguientes secuencias de la traduc-

ción que hizo Lutero de la Biblia: “veréis visiones [*Gesichte*]”, “tendréis sueños”. Idea o “Gesicht” en sentido material sería algo perceptible solamente por el sentido de la vista y no por ningún otro sentido, como son, por ejemplo, el tacto, o el oído, etc., algo así como el arcoíris o las figuras que pasan ante nosotros en los sueños. En sentido suprasensible, y de acuerdo con el ámbito de validez de la palabra, sería algo que no lo percibe el cuerpo, sino el espíritu, como tampoco, al igual que otras cosas, puede percibirlo esa sensación vaga del espíritu, sino su órgano visual, que es el conocimiento evidente.¹¹

En los *Discursos a la nación alemana* este neologismo no recibe ningún otro significado teórico particular. Más bien, se convierte en un concepto de combate [*Kampfbegriff*] entre otros. Por un lado, se encuentra el pueblo alemán, heredero legítimo de la época primordial germana; por el otro, la Francia de Napoleón, que traicionó los objetivos de la revolución y, con ello, al mismo tiempo, mostró que, para ella, la herencia romana estaba muerta hacía tiempo. Fichte clama, pues, en contra del Napoleón tan despreciado por él:

Un pueblo que es capaz, aunque solo sea en sus más altos represen-

¹¹ Fichte, *Reden an die deutsche Nation, Sämtliche Werke VII*, 1971, Berlín, De Gruyter, p. 317; *Discursos a la nación alemana*, 1984, Barcelona, Orbis, trad. de Luis A. Acosta y María Jesús Varela, p. 100.

tantes y dirigentes, de tener presente el semblante [*Gesicht*] del mundo espiritual, la autonomía, y de sentirse poseído como los más antiguos de nuestros antepasados por el amor hacia ello, triunfa seguramente sobre otro que solo es utilizado como instrumento de un despotismo extraño y para sumisión de pueblos autónomos, tal como ocurrió con los ejércitos romanos, pues los primeros pueden perderlo todo, mientras que estos últimos poco pueden ganar.¹²

Después de 1808, Fichte parece no haber proseguido este concepto de *aspecto* ni, con ello, una posible doctrina de las ideas venidera. Esto pudo deberse a una enfermedad. Sufrió dolores reumáticos y se quejaba de una enfermedad ocular que durante largo tiempo le hizo imposible trabajar. Solo hasta 1810 Fichte se sintió nuevamente capaz de trabajar. La *Doctrina de la ciencia de 1811* retoma el concepto de *aspecto*. Sin embargo, el concepto es sistemáticamente significativo, ante todo, en las *Lecciones sobre el destino del sabio* (de 1811). En el centro se encuentra el concepto del saber. Por eso mismo, las *Lecciones* pueden ser consideradas como una doctrina de la ciencia popular que ahora está mezclada con reflexiones didácticas y sociopolíticas.

Para Fichte, el saber tiene dos formas fundamentales: el saber ulterior

¹² *Ibid.*, p. 167.

[*nachträgliches Wissen*] y el saber modélico [*vorbildliches Wissen*]. La ulterioridad caracteriza a un saber que es “mera reproducción y copia de lo situado fuera del saber y que es existencia completamente independiente de la ciencia”.¹³ El saber representa lo dado, lo acumula. Mediante la acumulación se producen cantidades de saber, conjuntos de contenidos dados del saber. En todo saber cuantitativo y positivo solo son posibles los pasos continuos. Un más o un menos siempre es únicamente gradual, porque el saber siempre pasa de un hecho al siguiente. Ahí yace, para Fichte, el fundamento de que el saber ulterior caiga en desuso. Un saber presente, que sea adecuado a lo dado, será mañana tan insuficiente como lo es el saber de ayer frente al presente. La acumulación, el más y el menos graduales, hace imposible el saber profundo con el carácter de supratemporalidad. De acuerdo con Fichte, un saber ulterior no puede tener ningún valor por sí mismo. La representación es, para él, una “imagen muerta” de lo real vivo, una “mera repetición”.¹⁴ Ahí no se hallan, para Fichte, ni la autenticidad de lo real ni la autonomía del sapiente. El saber ulterior del sapiente puede

¹³ J. F. Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [1812], *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I*, 10, 2005, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 313.

¹⁴ *Ibid.*, p. 314.

ser comparado, más bien, con una marioneta que ha de bailar a merced de los hilos invisibles de lo real siempre ya dado.

De distinto modo, por el contrario, ¡está el saber modélico! Este saber es modelo del ser, fundamento del ser, precede al ser. Ahí se muestra el carácter del saber modélico: es práctico y activo; ambas cosas en un sentido filosófico trascendental. Este saber modela la condición de posibilidad del conocer y del actuar reales. Por tal motivo, este saber exige una acción, incluye un deber-ser: “Un saber práctico es, por ello, un saber tal, al que, siendo él sí mismo, su *objeto no se* corresponde y al cual no se corresponde absolutamente ningún objeto, que, por tanto, tampoco se determina mediante ningún objeto, ni es la reproducción de algún objeto cualquiera y es, así, un saber puro, formado entonces a través de sí mismo, impronta únicamente de sí mismo, no de algún otro saber, y es un saber apriorico”. En este punto se muestra un querer-hacer de aquello que no es y, por tanto, es nada, un querer-hacer que se da a sí mismo una ley, un querer-hacer con conciencia y mediante el concepto. Aquí el saber es modelo contrafáctico del ser, “cuyo ser, yendo tú al hacer, no es en absoluto, el cual será solo posteriormente, si tu hacer se vuelve perfecto”.¹⁵ Por tanto, el saber modé-

lico es, al mismo tiempo, modelo del saber ulterior, el cual —en esta relación— es la nada del saber modélico, una esfera vacía de ser para el deber-ser contrafáctico, cuya potencia genética yace en este mismo deber-ser y procede de él mismo. Esta es, para Fichte, la esencia del actuar en general: que presupone la aprioricidad como un deber-ser en general o, con mayor precisión, como un reino de finalidades, en tanto mundo inteligible, aislado de manera pura de la facticidad de lo empírico.

Un saber práctico es un *aspecto determinado* a través de *sí mismo*, es decir, un simple *aspecto*, tal como el lenguaje alemán expresa excelentemente con la palabra griega *idea*, uno tal que se anuncia claramente a sí mismo y se pronuncia como aquello a lo que la realidad no correspondería en absoluto, que no tendría ninguna existencia externa, sino simplemente una interna, y que no concordaría con ninguna existencia fuera de sí, sino solo consigo mismo: un aspecto desde el mundo, que no *está ahí* en absoluto, un aspecto del mundo suprasensible y espiritual.¹⁶

El aspecto es, de acuerdo con Fichte, productivo. La verdad del saber ulterior consiste en la adecuación; mas la verdad del saber modélico consiste en la constitución y en la cohe-

¹⁵ *Ibid.*, p. 315.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 315-316.

rencia. El aspecto es modelante [*bil-dend*] y formante [*formend*]; de ahí que jamás corresponda a lo modelado y a lo formado. Solo en la medida en que el modelo es modelo en tanto aspecto es posible la reproducción en tanto algo visto. En el ver del aspecto se constituye lo visto. En tanto condición de todo lo visto, el ver del aspecto es, él mismo, invisible; es suprasensible. En esto yace su aprioricidad: en que se relaciona con la esfera del ser fáctico solo a través del acto de la constitución, pero él mismo, por el contrario, no sería dependiente de lo que es modelado a través del aspecto. Modela el mundo inteligible que no tiene ninguna existencia externa, un mundo al que le falta toda la pesadez de la tierra.

Por tanto, el saber modélico, para Fichte, está determinado simplemente a través de sí mismo: “es, en esta absolutez, la imagen del ser interno y esencia de la divinidad. Dios a solas es lo verdaderamente suprasensible y el objeto propio de todos los aspectos. En tanto imagen de Dios y dado que es esta imagen, el saber *también* está *a solas ahí* y es *portado* en él únicamente mediante el aparecer [*Erscheinen*] de Dios”.¹⁷ Uno no debe dejarse engañar: lo que aquí se presenta como teología deductiva, ¡es filosofía trascendental! Fichte designa, con la expresión “Dios”, un proto-Yo

¹⁷ *Ibid.*, pp. 316-317.

en tanto sujeto-objeto, condición de posibilidad, por ejemplo, para el Yo absoluto del *Fundamento de la doctrina de la ciencia completa* de 1793/94, así como para todo proceso recubierto representacionalmente del Yo empírico. “Dios” designa una primera condición de posibilidad, por razones de principio, inalcanzable para la ciencia, designa el fundamento, el más real de todos, de toda idealidad y realidad.¹⁸

En la *Doctrina de la ciencia de 1811* Fichte despliega su planteamiento filosófico trascendental separadamente en distintos niveles.¹⁹

¹⁸ August Detlev Christian Twesten relata una conversación con Fichte en la que se abordó la doctrina de la ciencia de 1811: “Hoy estuve en casa de Fichte [...] Hablamos sobre la relación de su antigua doctrina de la ciencia con la nueva. Esto va del siguiente modo. En la antigua doctrina de la ciencia él parte del Yo puro, el cual es presupuesto y del cual es deducido todo lo restante. No obstante, ahora va más alto y, en cambio, deduce este mismo Yo puro, en tanto forma necesaria, del fenómeno de Dios. Si esto yace en la esencia de la doctrina de la ciencia, tal como Fichte pareció afirmar, al haber dicho que anteriormente jamás se le había dejado llegar más lejos, al habersele desateizado [...] no quiero decidirlo”. Erich Fuchs, Reinhard Lauth y Walter Schieche, *Johann Gottlieb Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen 4*, 1987, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 311-312.

¹⁹ Esta contribución, salvo por cambios menores, corresponde a lo que expuse en el encuentro de Bochum, si bien agregué más tarde los siguientes párrafos. La discusión mostró, efectivamente, que la mayor parte de los ponentes era unánimemente de la opinión de que la filosofía tardía de Fichte ya no consistiría más en una filosofía trascendental. Que al menos el propio Fichte era de otra opinión, espero poder mostrarlo. Por tanto, en lo sucesivo me gustaría reforzar mi tesis de que Fichte

Desprende la tarea de la doctrina de la ciencia del dogmatismo. Por este último entiende una teoría mediante la cual el pensar se acerca *ulteriormente* a las cosas. Esta ulterioridad produce, para el dogmático, en primer lugar, el conocimiento. De ahí que el dogmatismo afirme la existencia independiente del mundo exterior. ¡La doctrina de la ciencia es de otro modo! Parte, a la inversa, del primado del pensar. Por consiguiente, todo conocimiento es una determinación del saber, el mundo exterior solo es una perspectiva del saber y, por tanto, de acuerdo con su forma, es deducible. La doctrina de la ciencia permanece siempre en la esfera del saber.

Por ello, la doctrina de la ciencia se plantea una quintuple meta de demostración. La doctrina de la ciencia debe demostrar: 1) la autonomía del saber, 2) la multiplicidad de las configuraciones [*Gestaltungen*] en el saber, 3) las determinaciones de las configuraciones a través de sí mismo, 4) la determinación de acuerdo con leyes necesarias, y 5) la totalidad de estas determinaciones en su finitud.²⁰

se mueve inequívocamente en 1811 sobre el suelo de la filosofía trascendental, una tesis que naturalmente presupone un concepto sistemático de filosofía trascendental, el cual ahora, en este lugar, no se puede debatir.

²⁰Fichte, *Wissenschaftslehre von 1811, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II*, 12, 1999, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 144.

El procedimiento de la doctrina de la ciencia es problemático: se pregunta por las condiciones de posibilidad del saber; las respuestas son, por tanto, un constructo teórico sin estatus óntico o substancial. Ahora bien, las condiciones de posibilidad derivadas de la doctrina de la ciencia han de ser dadas en todo saber real. Por ende, la doctrina de la ciencia no es —así Fichte, explícitamente— ninguna doctrina del ser, ninguna ontología, ninguna cosmología, ninguna metafísica.

El carácter problemático de la doctrina de la ciencia se pronuncia bajo la forma gramatical: si el saber existe, entonces existe necesariamente con estas precisas determinaciones. Fichte denomina “problematicidad” a este método. La problematicidad se transforma en categoricidad solo en la visión inmediata, esto es, el saber real en su realización inmediata.²¹

La doctrina de la ciencia no comienza por el saber inmediato, sino por su más alta presuposición. Fichte denomina a esta presuposición “Dios”. Con ello, Fichte no afirma nada positivo ni dogmático acerca de Dios, sino que solo afirma en forma problemática lo siguiente: el saber existe necesariamente bajo la presuposición de un absoluto (o de Dios), saber que está determinado de manera necesaria. Surge inmediatamente el problema

²¹*Ibid.*, p. 145.

sobre cómo puede ser sabido este absoluto (o Dios). La respuesta de Fichte: lo absoluto también es saber, pero no *en tanto* saber, todavía no está caracterizado, es saber sin *en tanto* [ohne Als]. Solo en el paso a través del pensar se vuelve transparente la relación entre lo absoluto y el saber. Lo absoluto o Dios es la suprema condición trascendental del saber y, ante todo, ninguna otra cosa.

De acuerdo con Fichte, la doctrina de la ciencia no es ninguna filosofía de principios [Grundsatzphilosophie] porque no deduce a partir de un concepto más alto.²² No puede colocar en la posición suprema ningún concepto que no esté ya —mediante el saber— justificado. Esta inmanencia del saber produce la más alta necesidad en las deducciones. La doctrina de la ciencia no es ninguna ficción, sino fuerza del pensar, resultado del pensar, necesidad del pensar, pero no juego del pensar. El pensar tiene en sí mismo objetividad, que son formas derivadas, en la doctrina de la ciencia, orientadas hacia la realidad. Solo la doctrina de la ciencia puede demostrar que no vivimos en un mundo de sueños, engañados por un Dios complaciente o maligno. Mas esto solo se muestra —así Fichte— en la autodedución de la doctrina de la ciencia en tanto último paso de la doctrina de la ciencia. Es un círculo, aunque no insu-

ficiente, sino un círculo resultante de la misma naturaleza del pensar, que consiste, para Fichte, en la autorreferencialidad absoluta, la cual, así, se vuelve fundamento trascendental de la autoconciencia real.²³

Ahora bien, con la salvedad trascendental de la problematicidad, Fichte puede manifestar: ser, en sentido riguroso, solo lo posee la divinidad, que es realidad e idealidad, sujeto y objeto, en sí, a través de sí, desde sí misma —y esto en unidad absoluta. Fuera de ella no hay ningún ser, sino solo su fenómeno [Erscheinung]. Este primer fenómeno de Dios es la primera exteriorización, revelación, representación primaria, proto-saber. Solo ella es objeto de un saber trascendental, que no puede penetrar hasta Dios mismo, es decir, hasta su propio fundamento originario, porque en tanto saber se interpone en el camino, porque debería dejar de ser saber para poder saber qué subyace al saber en tanto lo indisoluble *de un ser*. El ser de Dios solamente puede ser pensado, mientras que el Que [das Daß] de su fenómeno es interpretado fácticamente. En este fenómeno aparece el ser divino tal como es en sí mismo, ya que faltan razones para una diferencia interna o externa. Así, el ser del fenómeno es, en verdad, un ser fuera del ser; sin embargo, su ser es solo la repetición formal del ser origi-

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.*, p. 149.

nario, un otro solo según la forma. Este fenómeno puede, por otra parte, aparecer-se [*sich erscheinen*], lo que produce el fenómeno-de-sí [*Sich Erscheinung*] del aparecer de Dios: proto-autoconciencia.

Mientras que el ser originario y su fenómeno son inseparables el uno del otro,²⁴ el fenómeno-de-sí del fenómeno contiene un momento de absoluta libertad trascendental. En el fenómeno aparece el ser divino originario, mas en el fenómeno-de-sí aparece el fenómeno, lo que da el momento de la libertad autónoma, efectivamente fundada en el ser originario, aunque no realizada.²⁵ Fichte denomina a esto capacidad [*Vermögen*], que puede ser efectuada o no. Si la capacidad no es efectuada, no hay ningún ser además de Dios, solo su fenómeno inmediato. Si, en cambio, la capacidad es efectuada, surge “una nueva esfera del ser, absoluta y simplemente deducida a partir de nada. Un mundo completamente nuevo, fuera de Dios; aunque, de acuerdo con la posibilidad, fundamentado en él”.²⁶

La condición más alta de la conciencia es la libertad. Los conceptos

²⁴“La forma de lo absoluto llega hasta el aparecer, no hasta el aparecer-se. En el primero el absoluto es lo Apareciente [*Erscheinend*]; en el último no es más esto, sino que el aparecer es lo apareciente [*erscheinend*]. El fenómeno recibe un *ser autónomo*”. *Ibid.*, p. 178.

²⁵ *Ibid.*, p. 179.

²⁶ *Ibid.*, p. 187.

fundamentales, es decir, las categorías, no son tomadas de la experiencia, sino que yacen en el saber mismo. La teoría de Locke sería, por tanto, una “perspectiva vulgar, desvariada y, propiamente, solo autorizada en sueños o en la ebriedad”,²⁷ a la que, con razón, estaría confrontada la filosofía de Leibniz y Kant, quienes afirmaron que las categorías yacerían en el sapiente. Fichte incluye explícitamente su doctrina de la ciencia entre estas posturas, las cuales afirman la aprioridad del saber y de sus conceptos fundamentales. Sin embargo, se le plantea una pregunta central que excede a esta postura: “Pues bien, ¿cómo se quiere, entonces, corroborar esta afirmación? ¿Solo mediante la prueba por inducción que no puede explicar en absoluto el saber real sin esta suposición? Luego, aquella aprioridad de los conceptos fundamentales es simplemente un hecho de la conciencia, acerca de cuyo fundamento oculto no obtenemos información”.²⁸ Fichte supera en un aspecto importante —según su propio parecer— las teorías de Leibniz y Kant: su doctrina de la ciencia no solo debe afirmar fácticamente, sino derivar genéticamente. Por tanto, no es ninguna génesis real metafísica, sino la reconstrucción metodológica de la condición de

²⁷ *Ibid.*, p. 196.

²⁸ *Ibid.*, p. 197.

constitución del saber real. Su doctrina de la ciencia no debe tener un grado de evidencia más alto, sino simplemente ser evidente.

Además, la doctrina de la ciencia —así Fichte— sigue siendo ni más ni menos que lo que ya era en 1794/95: una investigación acerca de la apercepción trascendental,²⁹ es decir, una doctrina del saber. Fichte es de la opinión de mantener la doctrina de Kant, cuya filosofía, no obstante, se había fundamentado por completo en la autoobservación fáctica y no había sido especulativa, “porque él no se elevó hasta el pensar del absoluto”. A Kant le había quedado oculto, por tanto, “en qué consistiría la unidad sintética de la apercepción”.³⁰ Así, la doctrina de la ciencia sigue siendo filosofía de la conciencia. Desarrolla una teoría de la conciencia desde la conciencia y para la conciencia, que no se agota en la enumeración fáctica de instancias descubiertas de la conciencia, sino derivadas en su relación necesaria. El saber mismo es, simultáneamente con ella, una presuposición ineludible: “El *ver* [esto es, el

saber] *es*, es la presuposición brotante en sí; y, en este ser, él se refracta en sí mismo, es decir, en el *ver real inmediato* él se refracta en sí mismo: por consiguiente, se *ve a sí mismo real* y efectivamente. El ver Uno y puro es una visión inmediata de sí mismo del ver: simplemente porta a través de sí la forma del Yo”.³¹ La filosofía trascendental de Fichte sigue siendo una teoría de la inmanencia del saber y, junto con ello, una filosofía crítica y antidogmática. Explícitamente recurre, al mismo tiempo, a las condiciones de posibilidad del saber y de los objetos del saber.³²

La doctrina de la ciencia de Fichte se destaca como filosofía trascendental por:

—La aprioricidad de los conceptos fundamentales.

—El primado de la apercepción trascendental y la unidad trascendental.

—La inmanencia del saber.

—La libertad trascendental.

—Y recurre a las condiciones de posibilidad del saber y, por tanto, no a una sustancialidad óptica, sea esta dada de manera externa o interna.

Así, el aparecer de Dios no es una posición metafísica, sino una condición trascendental en el saber y para el saber. Esto significa que para el saber hay un fundamento impenetrable, por razones de principio, que

²⁹ *Ibid.*, p. 208.

³⁰ *Loc. cit.* Acerca del desarrollo de Fichte en relación con la filosofía de Kant, véase C. Asmuth, “Von der Kritik zur Metaphysik. Die transzendental-philosophische Wendepunkt Kants und dessen Wende bei Fichte”, en Klaus Kahnert y Burkhard Mojsisch (comps.), *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, 2001, Ámsterdam-Filadelfia, B. R. Grüner, pp. 167-187.

³¹ Fichte, *Wissenschaftslehre von 1811*, p. 260.

³² *Ibid.*, p. 226.

subyace a toda oposición entre el sapiente y lo sabido. La primera instancia accesible para el saber trascendental —igualmente condicionado solo a través de este fundamento— es la libertad, que solo puede ser pensada como libertad radical si tiene este fundamento en sí misma. Ahora bien, el fenómeno *debe* aparecer como fenómeno. *Debe* existir un mundo para la libertad. Pero la libertad sola no le da ninguna delimitación al fenómeno. A las condiciones de posibilidad del mundo pertenece, por tanto, junto con la libertad, también la ley —que genéticamente se deduce y se causa a partir del fenómeno— de que el mundo nos aparece dado, esto es, el carácter de mundo externo de nuestro saber representacional. Un producto real, finito y delimitado se deduce solo del *coefecto* [*Zusammenwirkung*] de ambos, libertad y ley.³³ Así, el *aspecto* no es otra cosa más que la capacidad absoluta de la libertad, aquel deber-ser inteligible que simplemente es incondicionado. La ley está en correlación con esta libertad, que se muestra en la delimitación del fenómeno real, en la réplica real [*wirkliches Nachbild*].³⁴ Pero el *aspecto* es un acto productivo del ver en sí infinito, “que se refracta en la delimitación de sí mismo”.³⁵

³³ *Ibid.*, p. 270.

³⁴ *Ibid.*, p. 272.

³⁵ *Ibid.*, p. 270.

Así, Fichte ofrece en la *Doctrina de la ciencia de 1811*, una fundamentación trascendental del aspecto. Es la estructura orientada hacia la realidad del deber-ser, aquel coefectuar de la libertad y la ley hacia la determinación de la realidad, misma que, por otra parte, no es otra cosa más que el refractar-se-a-sí-mismo-en-sí-mismo del saber infinito en tanto fenómeno del ser divino. Con ello, no obstante, Fichte todavía no ha fundamentado trascendentalmente el saber ulterior. También este saber ha de poder ser expuesto, en tanto saber, en su necesidad. “El aspecto debe aparecer y ser expresamente visualizado, precisamente *en tanto* aspecto, en tanto saber determinado a través de sí mismo y de ningún modo a través de un saber ajeno y situado fuera de él. Pero esto solo se puede en *oposición* a otro saber que expresamente aparece ahí como *determinado* mediante un ser *ajeno* situado *fuera de él*”.³⁶ La función del saber ulterior consiste en su negatividad. Todo saber de objetos sensibles aparece al sapiente como dado desde fuera: ese es el carácter de mundo externo de lo dado. Este carácter surge solo con el propósito de que el saber práctico se refracte en él. El mundo externo es, por tanto, meramente el *material de la obligación*; no es nada consistente por sí mismo. Este

³⁶ Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, p. 317.

procedimiento de Fichte se encuentra ya en el *Fundamento de la doctrina de la ciencia completa*. Y Hegel lo caricaturizó una vez al compararlo con un monedero vacío que, a pesar de estar vacío, consistiría, no obstante, en la relación con el dinero. El dinero también podría ser deducido, entonces, a partir del monedero vacío, porque, en su ausencia, ya estaría depositado.³⁷ El monedero vacío es, para permanecer con esta imagen, la esfera del aspecto, que solo encuentra la realización en su negación, en el mundo sensible. Fichte escribe: “El aspecto es imagen de Dios, dije yo; y el saber sensible de un mundo dado existe meramente para que, con ello, el primero, en cuanto tal, sea capaz de aparecer”.³⁸ El aspecto en tanto imagen de Dios es, para Fichte, un aspecto infinito, que no se puede expresar íntegramente en ningún mundo sensible.

Por eso, jamás se pone en el tiempo un retrato inmediato de Dios, sino siempre solamente una imagen de su futura imagen, la cual, a su vez, solo es una imagen de la cada vez futura imagen, y así sucesivamente de manera infinita; mas el arquetipo original jamás se vuelve real, sino que yace por encima de todo tiempo, eterna-

³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Glauben und Wissen, Gesammelte Werke 4*, 1968 y ss., Hamburgo, Meiner, p. 392.

³⁸ Fichte, *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, p. 317.

mente, en tanto fundamento invisible y ley e imagen ejemplar [*Musterbild*] del infinito perfeccionarse [*Fortbilden*] en el tiempo.³⁹

Puesto que cada realidad es inadecuada al aspecto, este se despliega en una infinidad de estados, lo cual provoca la sucesión del tiempo y, junto con ella, todos los fenómenos en el tiempo. El tiempo no es otra cosa que, en toda infinitud, la imagen evanescente [*zerstreut*] de la eternidad, pero teleológicamente extendida por lo dispuesto en la ley de llevar la imagen de Dios al fenómeno en la realidad.

El aparecer de Dios en el saber real es, por tanto, una corriente fluvente hacia la infinitud, que nunca se coagula en una imagen fija. Es un continuo formar [*bilden*] imágenes [*Bilder*] siempre nuevas. “Las imágenes individuales, en esta corriente eterna, y los *aspectos* fijos, en los momentos del tiempo, reciben, pues, su espíritu a partir de Dios, pero su conformación corporal y figurada [*bildlich*] la toman prestada a partir del mundo sensible; de ningún modo como si esa figura fuese *dada* en este último, [...] sino que ella se adhiere inmediatamente a lo dado, y esto, tal como ella lo encuentra, continúa formándose en la simple imagen”.⁴⁰ De ahí se deduce, para Fichte, la insepa-

³⁹ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁰ *Loc. cit.*

rabilidad del mundo inteligible respecto del mundo sensible. Solo en la unificación de ambos modos del saber, del modélico y del ulterior, se muestra el saber en su verdad y en su totalidad.

La teoría del aspecto como doctrina platónica de las ideas mejorada

Con su teoría del aspecto, Fichte presenta una posterior doctrina de las ideas. Es una transformación de la doctrina de las ideas de Platón, naturalmente según una interpretación especial por parte de Fichte. Pues bien se pudieron aducir diversos elementos de la tardía doctrina de la ciencia que podrían corresponder a los escritos platónicos. Como ejemplo, mencionemos la relación contraria entre infinitud y limitación, que podría reproducir el par de conceptos platónicos *ἄπειρον* y *πέρας*, tal como Platón los empleó en *Filebo*. La deducción trascendental del tiempo en Fichte podría igualmente ser retrotraída a las reflexiones cosmológicas del *Timeo*. Por lo demás, hay ya una serie de investigaciones que se consagran a la comparación Platón-Fichte, por ejemplo, en torno al concepto del uno en el *Parménides* platónico y en la segunda conferencia de la *Doctrina de la ciencia de 1804* de Fichte,⁴¹ o en

⁴¹Monika Budde-Burmann, “Das lebensensorientierende *Eine* bei Platon und Fichte. Zum Verhältnis

torno a la comparación estructural de algunos diálogos con las obras de Fichte.⁴² Finalmente, también hay investigaciones de carácter general que constatan una relación sistemática entre Platón y Fichte.⁴³ Es común a todos estos esfuerzos el no poder validar que Fichte hubiese prestado atención seriamente a los escritos platónicos.

Con la teoría del *aspecto* de Fichte la situación es otra: esta responde a la interpretación explícita de la doctrina platónica de las ideas. Así ve Fichte la doctrina de las ideas:

Las cosas serían reflejos [*Abspiegelungen*] de las ideas, de los aspectos; las ideas serían los modelos del mundo real. En esta oposición es, pues, completamente claro que él [Platón] ha diferenciado el saber objetivo y el puro [...] Mas no es claro si le resulta verdaderamente evidente la diferenciación de ambas formas objetivas del mundo, del

von Platons ‘Parmenides’ zu Fichtes ‘Wissenschaftslehre (1804)’”, en *Prima philosophia*, 4 (1991), pp. 11-31.

⁴²Barbara Zehnpfennig, *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen ‘Charmides’ und Fichtes ‘Bestimmung des Menschen’*, 1987, Friburgo-Munich, Alber.

⁴³Tom Rockmore, “Le concept fichtéen de la science et la tradition platonicienne”, en *Le savoir philosophique*, 1977, Niza, pp. 31-40; W. Janke, “Repetición de la dialéctica. La traducción de la dialéctica platónica a la doctrina de la ciencia de Fichte”, *Anuario filosófico*, 11/1 (1978), pp. 75-88.

mundo como producto de la libertad, el mundo práctico por crear, y del mundo simplemente dado empíricamente, sin alguna relación con la libertad. Bajo la primera consideración ello es completamente verdadero y, si se quiere imponer esta consideración, es así, a solas, verdadero. Bajo la segunda relación, no obstante, ello solo se puede decir en un sentido bastante secundario y hartamente mediado. Como máximo se puede decir que el todo, aunque no lo particular, sería según un aspecto.⁴⁴

La teoría del *aspecto* de Fichte parece querer poner remedio a esta deficiencia, pero afirma, por lo demás, que la doctrina de Platón sería compatible con la doctrina de la ciencia: 1) Las ideas son, para él, puramente prácticas. Señalan un deber-ser incondicionado. Precisamente, son contráfácticas, pero productivas. 2) El mundo real sucede al mundo inteligible; es lo ulterior con respecto a las ideas y, así, algo secundario, no originario. 3) Por consiguiente, la idea práctica determina, al mismo tiempo, lo particular y lo individual, y no solo el todo en tanto universal, como lo hace la filosofía teórica. Fichte sigue, en esto, la *Crítica de la razón pura* de Kant, que autoriza la idea platónica solamente en el ámbito de lo práctico, pero en el ámbito de la teoría la

⁴⁴ Fichte, *Das System der Sittenlehre* [1812], pp. 42-43.

considera una hipostasiación inadmisibles.⁴⁵ 4) Las ideas son, ellas mismas, imagen de Dios. Así, Fichte colma especulativamente la doctrina platónica de las ideas mediante una imago-teoría de acuñación cristiano-agustiniana. 5) Las ideas son realmente extramundanas, es decir, supramundanas en el sentido de la aprioricidad, mas están simultáneamente en el mundo, el cual, de esa manera, se vuelve la esfera de efectividad de las ideas. Mundo de las ideas y mundo real son un mundo, un mundo del saber. Fichte no atribuye un dualismo de mundos a la doctrina platónica de las ideas, al igual que él mismo no pretende un dualismo tal. 6) Las ideas pertenecen al saber puro, únicamente son accesibles, por tanto, a una reflexión filosófico-trascendental.

Conclusión

Para el pensador-mismo Fichte, la historia del pensar no poseyó ningún valor autónomo. Él, en efecto, dedujo abstractamente la estructura apriorica de la historia, que debía desenvolverse en cinco épocas.⁴⁶ No quiso integrar en su sistema —en contraste con el

⁴⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften*, 1990 y ss., Berlín, De Gruyter, B 370.

⁴⁶ Cfr: Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1806], 1978, Hamburgo, Meiner.

NOTAS

programa de Hegel— los acontecimientos históricos concretos o los sistemas del pensamiento. Por tanto, la historia de la filosofía aparece, en Fichte, curiosamente reducida. Se parece a una calle de un único sentido que comienza con Platón y termina con la doctrina de la ciencia de Fichte, con lo cual sorprendentemente se sostiene también que Fichte conoce aquí solo dos estaciones importantes: Jesucristo y Kant. El propio Fichte, seguramente, no habría hallado esto curioso, sino que se habría obstinado en el derecho del pensador mismo, que consistiría precisamente en la independencia respecto de la historicidad del pensar. Si nosotros quisiésemos proceder exactamente así, naturalmente deberíamos olvidar a Fichte. Por ejemplo, esforzarnos por trabajar en su obra póstuma sería, para nosotros, pensadores-mismos, algo inútil y no tendría ningún provecho.

Entretanto, la conciencia histórica y el historicismo han cambiado radicalmente nuestra relación con la historicidad del pensar. Con métodos restaurativos nos aproximamos al pensar pasado, el cual ponemos de relieve en tanto pasado, cuando lo colocamos en el horizonte de su his-

toricidad; también, entonces, cuando nos empeñamos en fundir nuestro horizonte con el horizonte histórico. En cambio, la filosofía trascendental omnipresentante [*alles vergewärtigend*] de Fichte actúa como un acto violento en contra de la huella de lo pasado. Así, Fichte puede considerar la doctrina platónica de las ideas solo a la luz de su verdad, es decir, a la luz de la verdad de la doctrina de la ciencia. Platón se le vuelve presente. Platón se vuelve defensor de la doctrina de la ciencia, se vuelve interlocutor por sobre los milenios.

Aquí surge la pregunta: qué perdemos si simplemente restauramos el pensar pasado, sin pensarlo por nosotros mismos y sin plantearlo en el pensar presente ante la pregunta por nuestra verdad; y el problema a la inversa: cómo podemos, ante el asimiento identificante de las máximas unilaterales o constrictivas de la interpretación, proteger lo distinto, lo ajeno y lo incomprendido de lo histórico. Ambos problemas podrían obligar a respuestas más detalladas respecto de la magra hermenéutica que Fichte tomó por base de su sencilla adaptación de Platón.

CORONA DE ASEDIOS Y BORRASCAS. LA PROCLAMACIÓN DEL SEGUNDO IMPERIO EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

*Emiliano Canto Mayén**

SIEGE AND STORM CROWN. SECOND EMPIRE
PROCLAMATION IN YUCATAN PENINSULA

RESUMEN: A diferencia de otras regiones, en la Península de Yucatán se proclamó al Segundo Imperio sin el desembarco de fuerzas armadas. Las particularidades geográficas y las luchas entre sus pobladores permitieron que la marina francesa promoviera el triunfo de la causa monárquica en este territorio.

PALABRAS CLAVE: Intervención francesa, marina de guerra, resistencia republicana.

ABSTRACT: Unlike the most of the Mexican counties, Second Empire Proclamation in Yucatan Peninsula didn't need the land forces invasion. Geography and civil war between their inhabitants supported the French navy maneuvers to reach the monarchism victory in this territory.

KEYWORDS: French intervention, republican resistance, war navy.

139

RECEPCIÓN: 2 de junio de 2019.

ACEPTACIÓN: 10 de agosto de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298615

* El Colegio de Morelos.

CORONA DE ASEDIOS Y BORRASCAS. LA PROCLAMACIÓN DEL SEGUNDO IMPERIO EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

140

La simulación es el ingrediente más detestable de la política. A comienzos de 1862, las instrucciones secretas de Napoleón III a Jean Pierre Isidore Alphonse Dubois de Saligny y a Jean Pierre Edmond Jurien de la Gravière fueron que obraran en contra del gobierno establecido en México. El año anterior, España, Francia e Inglaterra habían mandado navíos y soldados a Veracruz para obtener del presidente Juárez la reanudación de pagos de la deuda extranjera. Sin embargo, contrario a lo convenido, los enviados del emperador francés permitieron el desembarco de los más conspicuos opositores del régimen juarista y los alojaron en sus campamentos. Este proceder motivó que los jefes español e inglés disolvieran la alianza que los

había llevado a México y emprendieran su regreso a Europa.

Por su parte, los franceses rompieron las hostilidades en contra de las autoridades mexicanas. Al declarar la guerra el 16 de abril de 1862, Dubois de Saligny y Jurien de la Gravière proclamaron que el ejército francés venía a liquidar la división reinante en el país y, a causa del rechazo y los agravios del gobierno de Juárez, Francia se dirigía al pueblo mexicano para que este salvara a su nación. Quienes se apresuraran a acoger amistosamente la bandera francesa serían hombres juiciosos; los que la combatieran, pecarían de insensatos.¹

¹“Proclama de los plenipotenciarios franceses”, *El Siglo Diez y Nueve*, 20 de abril de 1862, p. 4 y Silvestre Villegas Revueltas, *Antología de textos. La Reforma y el Segundo Imperio*, 2010, México, UNAM, pp. 249-251.

Alentada por la protección que Francia ofreció a sus planes, una facción se pronunció en Córdoba, Veracruz, el 19 de abril de 1862. Esta rebelión desconoció al presidente Juárez y nombró jefe supremo interino de la nación al general Juan N. Almonte, al que le otorgó la facultad para pactar con los invasores y, a su debido tiempo, convocar una asamblea que declarara una forma de gobierno “de moralidad y orden” que acabara con la anarquía del país.² En simbiosis con la intervención extranjera, esta insurrección se extendió a Orizaba, el puerto de Veracruz y otros puntos ocupados por el cuerpo expedicionario francés.³

Aquí abandonamos el sendero ampliamente conocido y, en lugar de ascender junto a las tropas intervencionistas con dirección a Puebla, seguiremos las poco conocidas singladuras de la marina francesa en las costas del Golfo de México, para relatar las maniobras que promovieron la instauración monárquica en la Península de Yucatán. Estos movimientos respondieron a la experiencia de los capitanes franceses, veteranos de las guerras de África, Asia y Europa que aprovecharon las divisiones prevalentes en la región para hacerse de aliados y derrotar a sus rivales.

²“El pronunciamiento por Almonte”, *El Siglo Diez y Nueve*, 29 de abril de 1862, p. 4.

³Miguel Galindo y Galindo, *La gran década nacional*, 2009, México, INEHRM, v. 2, p. 211.

La cañonera de primera clase Grenade, comandada por el vizconde y capitán Henri Alexandre Hyacinthe Hocquart, había arribado a la Isla del Carmen el 13 de enero de 1862. Llevaba un oficio del jefe del ejército de Oriente, general José López Uruga, en el cual ordenaba a las autoridades de la Península de Yucatán que mantuvieran sin contratiempos el intercambio comercial con las embarcaciones de origen español, francés e inglés, y manifestaba, además, la confianza en que pronto se solucionarían las divergencias entre el gobierno mexicano y los representantes de estas monarquías.⁴

Cuando comenzaron a llegar los informes acerca de las negociaciones para fundar el Imperio Mexicano, la Grenade y la cañonera de primera clase Eclair levantaron anclas y partieron con destino a la Isla del Carmen.⁵ Situada en la Laguna de Términos, la Isla del Carmen era una posición de fácil defensa, al resguardo de las tempestades, y desde la cual era posible amagar a los puertos de Campeche y Yucatán e internarse, por río, en el territorio de Tabasco.⁶ A finales

⁴“Aduana marítima de Sisal”, *El Espíritu Nacional*, 17 de febrero de 1862, p. 2, y “Noticias del Carmen”, *El Espíritu Nacional*, 19 de febrero de 1862, p. 4.

⁵“La monarquía en México”, *El Espíritu Nacional*, 9 de abril de 1862, p. 3.

⁶Henri L. Rivière, *La Marine française au Mexique*, 1881, París, Challamel Ainé, p. 5.

de 1861, el partido del Carmen contaba con 11 834 habitantes, distribuidos en las localidades del Carmen, Mamantel, Palizada y Sabancuy. En la cabecera vivían 7035 individuos. El principal motor económico del lugar era la exportación a Europa de palo de tinte.⁷ Al ser Francia la principal compradora de esta materia prima, los integrantes de la élite económica del partido del Carmen se propusieron conjurar el peligro que significaba, para su forma de vida, la suspensión del comercio con este imperio.

A la llegada de la Grenade, el presidente del cabildo Manuel María Sandoval convocó a una sesión extraordinaria. Los regidores Victoriano Nieves y Cristóbal Carballo sostuvieron que el Ayuntamiento debía mantenerse ajeno de los asuntos políticos. Sandoval replicó que ya varios pueblos se habían proclamado “por la reacción” y que a la localidad le convendría erigirse en un territorio autónomo de la jurisdicción del estado de Campeche. Cuando el presidente municipal dio su voto de calidad, se proclamó que la isla se elevaba al rango de territorio, adoptaba “el sistema reaccionario” y reconocía como su caudillo al general Almonte.⁸

⁷Tomás Aznar Barbachano y Juan Carbó, *Memoria sobre la conveniencia, utilidad y necesidad de erigir constitucionalmente en Estado de la federación mexicana al antiguo Distrito de Campeche*, 2007, México, Miguel Ángel Porrúa, s.p.

⁸“Traición en la Isla del Carmen”, *El Siglo Diez y Nueve*, 26 de mayo de 1862, p. 4.

Se giró copia del acta al capitán de la Grenade, vizconde de Hocquart, quien reprobó la declaración a favor “de la reacción” hecha por el cabildo del Carmen, aunque, pese a sus recelos, ordenó que se proveyera de armas y parque a las autoridades del recién instaurado Territorio del Carmen. Por su parte, Manuel María Sandoval fue ascendido al rango de jefe superior político.⁹

Nueve días después de la adhesión del Carmen, el 15 de mayo de 1862, Sandoval y el comandante de la Eclair, capitán Royes, escribieron al gobernador de Tabasco, Victorio V. Dueñas Outrani, para advertirle que, si rehusaba proclamar el plan del general Almonte, asediarían la entidad y apresarian a las embarcaciones procedentes de aquel punto. Igualmente, dijeron que tratarían “con severidad” a quien obstaculizara los planes de su soberano. El gobernador tabasqueño contestó negativamente a ambas comunicaciones y protestó ante el amago de que era víctima la jurisdicción a su cargo.¹⁰

El 17 de mayo, el capitán Royes se dirigió al gobernador de Campeche, Pablo García Montilla, quien

⁹Agustín Rivera Cambas, *Historia de la intervención europea y norteamericana en México y del Imperio de Maximiliano de Habsburgo*, 1961, México, Academia Literaria, v. 2-A, p. 43.

¹⁰Bernardo del Águila, *La Intervención y el Imperio en Tabasco*, 1997, México, Gobierno del Estado de Tabasco-CONACULTA, pp. 16-19.

había emprendido una ofensiva en contra de los disidentes de Laguna de Términos. La situación del estado de Campeche era excepcional, puesto que consistía en una entidad federativa de creación reciente; en 1857, debido a los conflictos peninsulares. Los partidos de Campeche, el Carmen, Champotón, Hecelchakán y Holpechén se coaligaron y declararon su independencia de Yucatán. Esta escisión fue aprobada por el Congreso de la Unión el 5 de diciembre de 1861 y formalizada, por decreto del presidente Juárez, el 19 de febrero de 1862. A causa de estas circunstancias, el gobernador García demostró una lealtad inquebrantable al sistema republicano y combatió con todos los medios a su alcance el movimiento intervencionista en la Isla del Carmen.

El capitán Royes informó que bloquearía al puerto amurallado “a consecuencia de la declaración de hostilidad” de Campeche hacia Francia.¹¹ A partir de entonces, las cañoneras Eclair y Grenade, auxiliadas con una flota de canoas armadas, persiguieron e incautaron las embarcaciones y cargamentos que ingresaron o salieron de los puertos de La Frontera, Tabasco y Campeche. El 22 de junio de 1862, la Grenade cañoneó

¹¹“Crónica nacional”, *El Espíritu Público*, 21 de mayo de 1862, p. 3.

el fuerte de San Luis, en la costa de Lerma, y la capital campechana.¹²

Para trastornar las comunicaciones y el comercio de los republicanos, los comandantes franceses aprovecharon sus discordias. El vizconde Hocquart se trasladó al puerto de Sisal para conferenciar con las autoridades de Yucatán. El 21 de junio de 1861 escribió al comandante del puerto, José María Heredia y Peón, que se negaba a cometer un “acto hostil contra la provincia de Mérida”, puesto que aspiraba a que los “apacibles habitantes de Yucatán” se mantuvieran a salvo de las eventualidades del conflicto. A cambio, pedía que se tratara con la misma deferencia a los navíos franceses. Luego, responsabilizó del bloqueo a Pablo García, gobernador que había ordenado el saqueo e incendio de las inmediaciones de Isla del Carmen. Hocquart se declaró defensor de la población del Carmen y llamó a Campeche “nido de piratas”, al cual le convendría regresar “a la obediencia” del estado de Yucatán.¹³

El comandante Heredia y Peón mandó esta propuesta de alianza al gobernador Liborio Irigoyen Cárdenas, quien contestó que Yucatán seguiría el destino de la patria y protestó contra las descalificaciones que el

¹²Cambas, *op. cit.*, v. 2-A, pp. 43-45 y Eligio Ancona, *Historia de Yucatán*, 1905, Mérida, Imprenta de El Peninsular, v. 5, p. 144.

¹³“Sección oficial”, *El Espíritu Nacional*, 23 de junio de 1862, p. 1.

capitán Hocquart había vertido sobre los campechanos. A pesar de su posicionamiento, Irigoyen consideró prudente mantener sin alteraciones el comercio con las embarcaciones francesas y sostener únicamente en los editoriales del periódico oficial la campaña en contra de Isla del Carmen. Estas decisiones mantuvieron a salvo al puerto de Sisal del bloqueo francés que pesaba sobre la región.¹⁴

El resto del año de 1862, la Grenade y la Eclair anclaron ocasionalmente frente a Sisal e informaron sus movimientos al comandante de aquel puerto. Así aconteció el 1º de agosto, cuando el capitán de la Eclair confirió con Manuel Cepeda Peraza para recordarle que, aunque no emprendería hostilidades contra Yucatán, impediría el comercio de este punto con Campeche.¹⁵

Conviene anotar que desde el siglo XIX se ha consignado que los sublevados de 1862 en contra del gobierno de Liborio Irigoyen se comunicaban con los intervencionistas y simpatizaban con el plan de Almonte. Estas rebeliones acaudilladas por el coronel Pedro Acereto tuvieron como focos las poblaciones de Motul, Sucilá, Tizimín y Valladolid. Ahora

¹⁴ Lázaro Pavía, *El Imperio en la Península Yucateca*, 1897, México, Imprenta de Eduardo Dublán, pp. 12-13.

¹⁵ “A última hora”, *El Espíritu Nacional*, 23 de junio de 1862, p. 4, y “Sección oficial”, *El Espíritu Nacional*, 4 de agosto de 1862, pp. 1-2.

bien, a pesar de que la versión de que los rebeldes recibieron armamento francés es ampliamente aceptada, los únicos testimonios que la sostienen son los impresos de los partidarios de Irigoyen, quienes con el auxilio del gobernador Pablo García y la actividad del comandante Manuel Cepeda, triunfaron sobre sus enemigos.

Aquí se puede afirmar que el localismo era la tónica en la Península de Yucatán. En su afán de hacer prevalecer sus intereses e incrementar su poder, cada facción buscó aliados e intervino, con hombres y armas, en los asuntos de las jurisdicciones vecinas. Si bien todas las autoridades civiles y militares de la época actuaron de este modo, el ejemplo más notorio fue Pablo García. Este gobernador tuvo que mantener a toda costa la soberanía de su entidad que, ratificada hacía tan poco, era amenazada por los conspiradores que querían anexarla a Yucatán, los carmelitas que luchaban por independizarse de Campeche y los franceses que dañaban la principal actividad económica del estado. García persiguió a sus opositores, atacó Laguna de Términos, resistió al bloqueo francés y sostuvo en Yucatán a un gobernador que controló a quienes abogaban por una recuperación violenta, por no decir reconquista, de Campeche.

Por su parte, la vida a bordo de la Grenade y la Eclair distó de ser sose-

gada. Coural publicó sus recuerdos de cuando se desempeñó como médico a bordo del Brandon, aviso a vapor cuyo capitán era Jean Philippe Ernest de Fauque de Jonquières. Según Coural, la fiebre amarilla diezmo a los franceses. La enfermedad se manifestó con gran intensidad durante las escaramuzas en los afluentes de Laguna de Términos. En el invierno de 1862, se declaró una epidemia en la Grenade que cobró la vida, según un informe oficial del 20 de diciembre, de al menos 21 marineros.¹⁶

En cuanto a las calenturas, en abril de 1865, 74 hombres de 110 tuvieron que guardar cama. A los heridos en combate el doctor les entablilló brazos, curó dislocaciones y extrajo balas. Coural apuntó que sus pacientes eran tan robustos y vigorosos que apenas entraban al periodo de convalecencia, ordenaba que se les proporcionaran alimentos sólidos. Para evitar que enflaquecieran demasiado, se servía a los heridos grandes cantidades en vino, en tisana.¹⁷

En sus anotaciones finales, Coural confesó haberse extrañado de que de 120 efectivos tan solo 16 hubieran

contraído sífilis en la península, a pesar de que las incursiones de los marineros a las casas de prostitución del Carmen y Campeche fueron frequentísimas. Además, para la década de 1860 no se habían reglamentado —como en Francia— las inspecciones sanitarias a los lupanares.¹⁸ Como dato complementario, el capitán Georges Charles Cloué refería, tiempo después de haber combatido en Campeche y Tabasco, que las mujeres que visitaban a los marinos franceses pedían de pago balas y pólvora que luego entregaban a los soldados que defendían la causa republicana.¹⁹

Entre tanto, desde que el 21 de septiembre de 1862 el general Élie-Frédéric Forey tomó el mando del cuerpo expedicionario francés, se hicieron cambios a la estrategia de los invasores. En Isla del Carmen, el general Tomás Francisco de Paula Marín Zabalza asumió la jefatura política. Marín, que era veterano de todas las guerras de la época independiente, fortaleció su posición en Laguna de Términos gracias al apoyo material del vicealmirante Jurien de la Gravière y Hocquart.²⁰

El primer movimiento de los intervencionistas carmelitas fue contraofensivo. En Palizada, republica-

¹⁶ F. Coural, *Souvenirs médicaux de deux années de champagne sur les côtes de Yucatán (Mexique)*, 1866, Montpellier, Typographie de Boehm et Fils, pp. 21-26, y Jean Meyer, *Yo el francés. Crónicas de la Intervención francesa en México (1862-1867)*, 2009, México, Tusquets, p. 338.

¹⁷ Coural, *op. cit.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁹ H. Buchard, *L'amiral Cloué. Sa vie, récits maritimes contemporaines*, 1893, Paris, Librairie Ch. Delagrave, p. 116.

²⁰ Águila, *op. cit.*, p. 21.

nos al mando de Pedro Favre se sublevaron el 10 de febrero de 1863. En respuesta, el siguiente día 15 el general Marín envió a reprimirlos una partida comandada por Eduardo González Arévalo. Al llegar en su auxilio la Grenade, la tropa intervencionista se internó en el territorio tabasqueño, donde se apoderó de Jonuta. En esta localidad, el 21 el capitán Hocquart escribió al gobernador Dueñas que si sus fuerzas volvían a rondar aquellos rumbos, atacaría la ciudad de San Juan Bautista.²¹ Meses después, luego de recibir armamento, refuerzos e informes sobre las costas y los ríos de Tabasco, los intervencionistas vencieron a los republicanos tabasqueños y el 18 de junio de 1863 se apoderaron de la capital.²²

146

Informado Hocquart de que Pablo García había planeado y sostenido el levantamiento de Palizada, se dirigió a Campeche y el 28 de febrero de 1863 recriminó al gobernador. Por toda contestación, el campechano recordó al invasor que el año anterior, aquel mismo buque había bombardeado la plaza “sin más objeto que hacer daño”.²³

En marzo de 1863 se registraron dos sucesos cruciales. Primero, el 16 comenzó el sitio de Puebla por parte

²¹“Campeche, Yucatán y Tabasco”, *El Siglo Diez y Nueve*, 12 de abril de 1863, pp. 1-2.

²²Águila, *loc. cit.*

²³“Crónica peninsular”, *El Espíritu Nacional*, 13 de marzo de 1863, pp. 1-2.

del ejército comandado por el general Forey. Luego, el día 28 estalló en Izamal, Yucatán, un movimiento en contra del gobernador Irigoyen.²⁴

Los rivales de Irigoyen eran militares descontentos del oriente de la península. Entre otras reformas, Irigoyen promulgó una constitución estatal, estableció el registro civil, clausuró el Seminario Conciliar de San Ildefonso, abrió un colegio de enseñanza laica y exigió el cumplimiento de reglamentaciones como la autorización gubernamental para cualquier procesión religiosa y la moderación en el repique de campanas para llamar a los servicios litúrgicos. Además, los rebeldes del coronel Felipe Navarrete censuraron la asociación de Irigoyen con Pablo García, que aspiraba a la anexión de Campeche a Yucatán, y la campaña en contra de los indígenas sublevados en la región oriental.²⁵

Estas reclamaciones tuvieron eco en un sector inconforme con las reformas. Navarrete obtuvo la rendición de los últimos militares que sostenían a Irigoyen en la ciudadela de Mérida, el 12 de julio de 1863. Para aquella fecha, los franceses ya habían tomado Puebla (17 de mayo), habían entrado triunfalmente a México (10 de junio) y una Asamblea de Notables

²⁴“Algunos pormenores sobre la revolución”, *El Espíritu Nacional*, 1º de abril de 1863, p. 1.

²⁵“La Redacción”, *El Espíritu Nacional*, 1º de abril de 1863, p. 1.

había declarado que la monarquía moderada hereditaria con un príncipe católico en el trono sería, a partir de este momento, el nuevo sistema gubernamental de la nación (10 de julio).

Con el gobierno de Juárez desplazado y Tabasco e Isla del Carmen en posesión de los monárquicos, el coronel Navarrete derogó las reformas liberales, se negó a hacer pública la posición de su gobierno ante la intervención y, mucho menos, sobre la declaración monárquica de la Asamblea de Notables. En cuanto a la marina francesa, los buques de guerra siguieron haciendo escala en Sisal, aunque a decir del comandante de aquel puerto, Juan Sixto Ortoll, ninguna comunicación se intercambió con aquellos navíos.²⁶ Todo indica que la cautela del gobierno de Navarrete respondió a que entró en pláticas con los franceses y la regencia, que en la ciudad de México esperaba la aceptación del trono por parte del archiduque Maximiliano.

Campeche era el único territorio de la península que para el segundo semestre de 1863 seguía en pie de lucha contra la intervención. El 19 de octubre, el gobernador solicitó a su homólogo yucateco que dejara ingresar en Sisal a los buques que habían

sido desviados por el bloqueo francés y que los derechos aduanales los cobrara el gobierno campechano. El coronel Navarrete se negó y, en respuesta, García enumeró hasta el último de los actos, omisiones y rumores que le hacían sospechar que Yucatán había pactado en secreto con los invasores.²⁷

Luego de su desahogo, el campechano armó una columna con el objeto de derrocar a su rival. Manuel Cepeda, comandante de la invasión a Yucatán, se proclamó en Maxcanú el 20 de noviembre de 1863, aunque las fuerzas del coronel Navarrete lo derrotaron en Chocholá el 15 de diciembre siguiente. Después de este triunfo, el gobernador de Yucatán avanzó sobre Campeche, ignoró las comisiones que mandó García y cercó por mar y tierra al puerto el 31 de diciembre de 1863.

En este punto volvió a la escena la marina francesa. En medio del enfrentamiento entre yucatecos y campechanos, el 16 de enero de 1864 aparecieron en el horizonte la fragata Magellan, el aviso Brandon y las cañoneras Flèche y Pique.²⁸ El comandante de la flota, Georges Charles Cloué, giró el 18 un ultimátum al gobernador García, en el que anunciaba que procedería a bombardear el puerto si no iniciaban conversaciones.

²⁶ “Comandancia militar de Sisal”, *La Nueva Época*, 18 de septiembre de 1863, p. 1, y “Parte oficial”, *La Nueva Época*, 5 de octubre de 1863, p. 1.

²⁷ “Gobierno del estado de Campeche”, *La Nueva Época*, 26 de octubre de 1863, p. 1.

²⁸ Buchard, *op. cit.*, pp. 110-112.

Mientras se realizaban las pláticas entre el capitán Cloué y García, el 20 de enero la brigada yucateca de Anacleto Sandoval emitió en el barrio de San Román de Campeche un acta de adhesión a la regencia en la que juraba obediencia a la monarquía. A este documento le siguió, dos días después, la capitulación de Campeche, firmada a bordo del Brandon por Cloué, García y Navarrete. Con este convenio se selló la proclamación del Segundo Imperio en la Península de Yucatán; suceso del cual Felipe Navarrete informó a la regencia el 25 de enero de 1864, afirmando que los pobladores cifraban sus esperanzas de paz, orden y felicidad en el trono establecido “bajo la protección de la ilustrada Francia y de su gran Emperador”.²⁹

Desafortunadamente para los monárquicos, el entusiasmo del triunfo sobre Campeche se empañó cuando se recibió la noticia de que el 20 de enero anterior, los intervencionistas de Tabasco habían evacuado San Juan Bautista por el asedio republicano. El arte de la guerra, dijo Sun Tzu, consiste en acosar al enemigo hasta privarlo de aliento.

El 13 de julio de 1863, Teodosio Lares entregó al general Juan N.

²⁹ Véanse las actas de capitulación de Campeche y de adhesión al Imperio de las fuerzas yucatecas en *La Sociedad*, 31 de enero, 1^o, 2, 14 y 22 de febrero de 1864.

Almonte el acta constitutiva del Imperio Mexicano e hizo, entre aplausos, votos porque la monarquía fuera en nuestro país, al igual que en Francia, garantía de paz y el final de “las revueltas y los peligros de la patria”.³⁰ Este deseo de tregua y orden se repetía al comienzo de cada régimen y gobernante desde hacía varias décadas; sin embargo, en esta ocasión, los políticos y notables que se proclamaron a favor del proyecto monárquico tenían mayores esperanzas, y esto, por un cálculo descarnado: a diferencia de los intentos previos, la presencia de un ejército extranjero, bien alimentado, disciplinado y pertrechado auguraba la llegada de un gobierno sólido, duradero y respaldado por potencias de Europa occidental.

No obstante, el triunfo monárquico en México distó de ser tan avasallador e inmediato como pretendía la Junta de Notables. La victoria mexicana del 5 de mayo de 1862 demostró que la superioridad técnica y numérica del cuerpo expedicionario francés fue una ventaja inicial, pero se desaprovechó por errores estratégicos. Ante este revés, los mandos del ejército invasor reformularon su plan de acción.

El replanteamiento incluyó observar los encarnizados antagonismos de

³⁰ Alejandro Morales Becerra, *La forma de gobierno en los congresos constituyentes de México*, México, UNAM, 1995, v. 2, p. 1178.

las élites regionales mexicanas, esparcidas y enfrentadas. En el sureste del país, el caso de la Península de Yucatán es poco conocido, y la mayor parte de los especialistas del Segundo Imperio han abordado el tema superficialmente. Incomunicada del centro por mar y tierras pantanosas, las autoridades de Campeche, Tabasco y Yucatán tuvieron una inconmensurable responsabilidad política e histórica, a saber, la facultad de decidirse a favor o en contra de una intervención extranjera. El estado generalizado de guerra otorgó a los gobernantes de estas entidades un poder inédito, pero frágil. Sus decisiones los pusieron a merced de los intereses de las élites que sostenían a sus gobiernos, con su aprobación y sus recursos.

A la llegada de la marina francesa, el poder económico de las élites peninsulares se hallaba en crisis, y, al ser el comercio exterior su principal actividad mercantil, la sola posibilidad de un bloqueo marítimo desencadenó

reacomodos que valdría la pena analizar en estudios posteriores.

De estas páginas se desprende que a partir de 1862, los comandantes franceses identificaron las zonas con mayores afectaciones económicas y descontento político del sureste mexicano: Isla del Carmen en Campeche y el oriente de Yucatán, y a continuación, se aliaron con las élites de estos puntos con el objeto de deponer a los gobernantes que habían rechazado la intervención.

Para completar su misión y conseguir que se proclamara la monarquía en la Península de Yucatán, la marina francesa fomentó la discordia interna ejerciendo presión con la amenaza de un bloqueo marítimo y apoyó a los opositores de las autoridades legítimas que decidieron colocarse a la sombra de la bandera francesa. Con estos anticipos, más propios de una tormenta que de tiempos bonancibles, en lugar de un trono perdurable se instauró, en 1863, una corona de asedios y borrascas.

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

Alejandro Toussaint Rondero *et al.*, *Los personajes del virreinato*, 2018, México, Editorial Paralelo 21-Secretaría de Cultura, 614 pp.

RECEPCIÓN: 14 de febrero de 2019.

APROBACIÓN: 3 de marzo de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298616

En su *Viaje por la Historia de México* (2010), Luis González y González escribió: “para conocer la Historia de México no hay mejor modo que las imágenes”. Eso es precisamente lo que se echa de menos en este libro sobre personajes del virreinato. Las imágenes ayudarían a que las biografías recrearan la figura de individuos tan lejanos como desconocidos. Sin embargo, los textos constituyen imágenes que el lector inevitablemente reconstruye de un pasado vivo y abierto. Continuando el esfuerzo que ya se había realizado con *El mexicano del año* (2016, y que abarca de 1810 a 2015), Paralelo 21, que también edita la revista *Mexicanísimo*, decidió no caer en el pecado de omisión y dedicó el segundo tomo de su colección a *Los personajes del virreinato* (2018), pues tres siglos de dominio español no se pueden omitir del paisaje de la historia de México. Es muy loable hacer algo por el periodo virreinal (editar, convocar a más de 10 autores a escribir y cuidar cada biografía) y tiene en este caso mucho mérito.

Después de un breve prólogo del compilador, el libro presenta un personaje por año, de 1517 a 1809. Aun cuando un personaje y el año en el que aparece retratado no tienen un hecho histórico concreto que lo respalde o justifique, cada microbiografía corresponde a un año de acontecimientos, gozos, desgracias o fortunas de la rica vida del individuo y de la historia colonial de México.

Entre los personajes del virreinato elegidos como hombres y mujeres del año hay de todo: hombres nobles, buenos, pendencieros y crueles; grandes exploradores, aventureros, expedicionarios, marineros y soldados; religiosos quisquillosos, devotos, santos, eruditos, sabios, humildes y pacientes; gobernantes osados, burócratas, ambiciosos, astutos, ricos, poderosos y rebeldes;

personajes cultos, sensibles, curiosos y paradójicos. También se recuperan personajes olvidados, como don Lorenzo Suárez de Mendoza, virrey de la Nueva España con fama de honesto.

Gracias a este libro uno se entera, por ejemplo, de que Cuitláhuac murió de viruela o de que Bernardo de Balbuena, autor de la *Grandeza Mexicana* (1604), fue el primer obispo de Puerto Rico o de que Francisco Gómez de Mendiola fue el primer obispo de Guadalajara sin ser sacerdote.

Estos breves condensados biográficos le permiten a uno pensar en ejercicios didácticos diversos como, por ejemplo, contar cuántos nacieron en España y cuántos nacieron en la Nueva España; o de los 17 personajes femeninos consignados, ¿cuál se lleva la palma y por qué? Si es doña Josefa Arozqueta de Fagoaga, madre de 10 hijos que al enviudar joven toma el control del negocio minero de una de las familia más ricas del siglo XVIII, o bien es Sor Juana Inés de la Cruz.

En este “quién es quién” están implícitas las fases de la vida del México Virreinal: la ocupación militar española, la evangelización, la expansión de la Nueva España, la sociedad novohispana, la cultura Barroca, el siglo de las luces y los antecedentes de la Independencia.

Se trata de un recorrido por nuestro pasado colonial a través de aquellos personajes que fueron representativos de una época o tuvieron especial relevancia en algún momento de nuestra historia, sin importar sus cualidades históricas, morales, religiosas o espirituales.

Con descripciones de apenas un par de hojas se presentan personajes de muy distinta estirpe. Casi todos nacen en estas tierras o vienen de España; los que vienen de España o terminan sus días en estas tierras o murieron de regreso en su terruño; los que nacen acá y murieron acá. Contadas excepciones como la de fray Antonio de Monroy, que nació en Santiago de Querétaro pero aportó su talento y murió como arzobispo en Santiago de Compostela.

El lector puede percibir la dialéctica de la historia entre la formación de México y las acciones particulares de personas que hicieron posible que la vida se desarrollara de una manera distinta y única. La imaginación recrea momentos estelares de un México virreinal vivo e inmenso. Al ir leyendo los textos del personaje del año (292 personajes en total) se va hilvanando una narración del paisaje y la dinámica que forjó nuestra patria, mestiza, plural, diversa y generosa. La imaginación del lector puede hacer un hilo conceptual o muchos hilos historiográficos de una madeja de acontecimientos, guerras, pestes, inundaciones, descubrimientos, establecimiento de presidios y

amores. La dialéctica de esta etapa de nuestra historia oscila entre extremos a veces quietos, a veces vertiginosos. La balanza se inclina unas veces hacia los vencedores, y otras, las menos, hacia los vencidos; hacia el carisma o la institución, hacia el anonimato o el protagonismo de alguien injustamente fecundo, hacia el llanto o la gloria.

El *vademecum* virreinal no aspira a ser una publicación que le rinda honores académicos o nobiliarios a nadie. Es una forma sencilla y honesta de acercar la historia a todos; pero creo que podría ser muy útil, para una obra de consulta y divulgación como esta, hacer un índice de las fuentes citadas o de obras y monumentos que dejaron estos personajes para que el lector interesado se acerque a las fuentes originales y no se pierda la oportunidad de conocer la historia viva que todavía subsiste en nuestros días. Los personajes del virreinato lograrán seducir al gran público al que va dirigida esta publicación.

“Con estas limitaciones —como diría Ángel María Garibay—, tenemos una preciosa obra que ayuda a la verdadera integración de la unidad, no uniformidad, de la patria.”

FERNANDO CALOCA AYALA
Hermeneuta

Juan Alfredo Obarrio y Aniceto Masferrer, *La universidad. Lo que ha sido, lo que es y lo que debiera ser*, 2015, Madrid, Digital Reasons, aprox. 190 pp.¹

RECEPCIÓN: 29 de julio de 2019.

APROBACIÓN: 5 de diciembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298617

Otro libro sobre la universidad. Sin embargo, se leerá sin desperdicio y con gran ganancia, ya que la obra de los profesores Obarrio y Masferrer es, como lo indica el título, un recorrido histórico por los grandes pensadores que han reflexionado sobre la esencia, misión y finalidad de la universidad, sazonado con atinadas referencias literarias, las cuales acentúan de otra manera la eminente dimensión antropológica que es inherente a la universidad.

En efecto, después de esbozar el origen de la universidad, acentuando las cuestiones jurídicas y destacando sobre todo el ámbito ibérico (ambos autores son españoles y doctores en Derecho), pasan revista a las siguientes obras:

Hugo de San Víctor, *Didascalicon de studio legendi*, la cual destaca que “dos son, principalmente, las cosas mediante las que cada uno consigue el conocimiento, a saber: la lectura y la meditación” (p. 22), y “tres cosas son necesarias para los que estudian: dotes naturales, trabajo y disciplina” (p. 25). Dentro de la disciplina se destaca la humildad ante el saber como condición para la sabiduría. Llama mucho la atención que esta obra medieval haya sido comentada expresamente por Iván Illich en su obra *En el viñedo del texto. Etimología de la lectura*.

Tomás de Aquino, *De Magistro*. A veces se pasa por alto que Tomás fue profesor de las universidades de París y Nápoles, con experiencia propia y directa del quehacer universitario. De ahí que señale a la universidad como el lugar del desarrollo de la inteligencia, de la memoria viviente de la tradición

¹Digital Reasons es una editorial digital cuyos libros se ofrecen principalmente en formato epub y solo se imprimen bajo demanda, de ahí que la paginación sea solo aproximada. El número de página que se cita corresponde al formato en pdf.

cultural, del diálogo y de la investigación. En resumen: “En este breve tratado, Santo Tomás realiza una reflexión sobre la Universidad, en la que esta aparece como lugar de encuentro entre maestros y discípulos, de promoción cultural, de desarrollo de la capacidad cognitiva y racional del hombre, de búsqueda de la madurez y de la perfección, de una plenitud que era designada como *paideia* —en el mundo griego— o como *humanitas* —en la cultura latina—” (p. 34).

Juan Luis Vives, que como humanista dedicó muchas obras a la educación, entre las cuales sobresale *De Disciplinis*, destaca el estudio de las letras para tomar conciencia de la humanidad común y para la formación del hombre integral. “[L]a cultura [...] no es la existencia de lo que se suele llamar bienes culturales, sino nuestra presencia ante ellos, nuestra posibilidad de ser alguien ante la herencia recibida, y, sobre todo, nuestra posibilidad de hacer algo con ella” (p. 46). Ya en Vives se percibe la crítica a los métodos anteriores y la necesidad de emplear nuevos y actuales, por lo que se le considera, algo prematuramente, un gran pedagogo. Algunas de sus sugerencias no tienen desperdicio en nuestros días.

La crisis de la universidad llega a su culmen en el siglo XVIII, pues la Ilustración tenía una visión más utilitaria del conocimiento y el Estado buscaba asumir el control del aparato universitario. Sin embargo, también en este periodo hay pensadores que siguen insistiendo en la dimensión humanista e integral de la universidad. Schleiermacher, Humboldt, Schelling y Hegel abogan por la unidad de los saberes, contra la naciente departamentalización y atomización de las ciencias. “Esta idea de la Universidad como una unidad orgánica del saber, de un saber que abraza todas las disciplinas, y en el que todas las ciencias pueden ser analizadas dentro de una unidad, de un sistema, y no como un conjunto disperso de saberes, subyace, con las variantes inevitables, en buena parte del pensamiento del siglo XIX y XX, como lo demuestra la visión que de la Universidad tuvieron autores tan diferentes como Kant, Humboldt, Nietzsche, Newman, Giner de los Ríos, Unamuno, Ortega, Jaspers, Aranguren o, entre otros, Lyotard” (p. 65). Kant defiende que la toda universidad debe tener una facultad de filosofía que vele por las facultades superiores. Humboldt buscaba que la universidad se basara en la formación general del hombre como diferenciada de la formación para el ejercicio de la profesión (lo cual, obvia decirlo, impera actualmente). También quería reforzar los principios de soledad y libertad, de cooperación, de unidad entre investigación y docencia, y de independencia respecto del gobierno.

Ya en el siglo XX, sin seguir un orden cronológico claro, destacan las siguientes reflexiones:

Derrida critica fuertemente el “culto anodino al rendimiento, a la eficacia, a la competitividad y a la rentabilidad, criterios que han hecho de la *Universitas*, no el hogar de la ciencia, ni el refugio de unas formas de saber cualificadas y bien valoradas, sino una grosera escuela de oficios varios” (p. 78). Paul Ricoeur llega incluso a afirmar que la enseñanza superior ya no existe en realidad. El resultado es, para nuestros autores, una tragicomedia, la cual consiste en “saber que una sociedad que la necesita para su desarrollo, la rechaza, y aún es más trágico ver cómo la propia Universidad es la que se rechaza a sí misma, y lo hace en aras a unos privilegios mal entendidos” (p. 87).

Max Weber continua esta crítica: “el arquetipo del hombre de ciencia que salga de las nuevas Universidades, cada vez más americanizadas y tecnologizadas, será el especialista: un universitario ajeno a la cultura, a la formación integral y cultivada” (p. 88), e insiste en la labor educativa como vocación, la cual consiste en la capacidad de responder a las preguntas últimas.

Unamuno critica a la universidad que ha matado el apetito de aprender, pues solo se va a tener un título que “no da ciencia, pero da privilegio” (p. 98). Asimismo, critica el sistema de asignaturas, en el que se pierde la visión de conjunto y el maestro queda reducido a mero transmisor (hoy se dice facilitador), al tiempo que defiende el ideal socrático de enseñanza: *in interiore hominis habitat veritas*. Para Unamuno, la universidad debe seguir siendo lo que era: “Su visión debe ser más amplia y completa: consiste en transmitir el saber, en ofrecer una visión cultural, universal, científica, ética y de compromiso con la sociedad” (p. 103).

Ortega y Gasset, con su ya clásica obra *Misión de la universidad*, recuerda que la esencia de la misma está en la transmisión de la cultura, la enseñanza de las profesiones y la iniciación a la investigación, de modo que la universidad haga culto al hombre medio.

Jaspers insiste en *La idea de la universidad* en que “la universidad tiene la misión de buscar la verdad en la comunidad de investigadores y discípulos” (p. 116). Sus tareas son la investigación, la enseñanza, la formación y la comunicación. Recuerda que aunque la universidad es una institución, lo importante en ella son las personas, sobre todo los profesores.

Allan Bloom, en *El cierre de la mente moderna*, hace un diagnóstico de la cultura universitaria actual: “casi todos los estudiantes que ingresan a la

Universidad creen, o dicen creer, que la verdad es relativa [...] Lo asombroso y degradante es el dogmatismo con que aceptamos ese relativismo y nuestra desenfadada falta de preocupación por lo que significa en nuestras vidas” (p. 136). Aun en este clima adverso, la universidad debe pugnar por mantener las cuestiones permanentes, las preguntas perennes en la mente de los estudiantes, si bien señala que en muchas ocasiones, las universidades han dejado de intentarlo. Critica la falta de solidaridad entre las ciencias naturales, sociales y las humanidades en la lucha por mantener la verdad en la universidad. Esto afecta directamente a las humanidades: “Los maestros de humanidades se hallan en una situación insostenible y no creen en sí mismos ni en lo que hacen. Guste o no, están esencialmente dedicados a interpretar y transmitir viejos libros, preservando lo que llamamos tradición” (p. 146). Yo, que soy profesor de humanidades, no puedo negar que he sentido la tentación de claudicar; afortunadamente, los buenos colegas ayudan a resistir la tentación.

Como ejemplo del siglo XXI, nuestros autores citan el famoso, para bien y para mal, plan Bolonia de 1999. La crítica al plan se centra principalmente en el hecho de que paulatinamente se está dejando de lado la palabra universidad para sustituirla por “estudios superiores” y en que la homologación de títulos ha traído consigo una disminución de contenidos. “Es una transformación que simboliza la pérdida de ese saber que se impartía en las Universidades, para transitar por las vías que conducen a la mera competitividad económica y a la mercantilización de un conocimiento que ya no busca la cultura, ni reflexiona sobre ella” (p. 160).

El libro cierra con una defensa de la lección magistral y de la universidad como institución de formación integral y cultural del ser humano en su totalidad. Si bien parece que tal defensa nace de la melancolía de dos veteranos profesores de Derecho, después de la amplia exposición de obras medievales, renacentistas, modernas y actuales, no cabe duda de que su llamado está justificado: “a no ser que uno quiera renunciar a que la Universidad deje de ser lo que ha sido durante siglos y debiera seguir siendo hoy y mañana: una institución que, lejos acomodarse a la mentalidad utilitarista y mercantilista que predominan en la actualidad, busca el conocimiento de la realidad como fin, y no como mero medio para la obtención de un beneficio o de un puesto de trabajo” (p. 6). Termino con la siguiente cita, que a más uno de nosotros, profesores de humanidades en pleno auge de las tecnologías de la información, nos han hecho alguna que otra vez, nuestros alumnos: “Disculpe, pero en la

RESEÑAS

época de internet, usted, ¿para qué sirve?’, y la respuesta que nosotros le daríamos sería: para pensar, y hacerles pensar; para reflexionar, y hacerles reflexionar; para transmitirles información, y para enseñarles que el conocimiento es como el viaje a Ítaca descrito por Kavafis: un recorrido que no termina nunca” (p. 180).

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

José Manuel Orozco Garibay, *Han y la vida contemplativa*, 2019, México, ETM, 154 pp.

RECEPCIÓN: 28 de octubre de 2019.

APROBACIÓN: 20 de diciembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0132.000298618

En esta segunda entrega,¹ José Manuel Orozco Garibay elabora una disección del pensamiento de Byung Chul Han a partir de sus libros *La psicopolítica* (Herder, 2014) y *El aroma del tiempo* (Herder, 2015) y profundiza aún más en las concepciones de la sociedad moderna del filósofo surcoreano. Orozco dialoga con Han contribuyendo al entendimiento del mundo actual. Es un libro en el que estamos siguiendo una conversación, ficticia por supuesto, en la que se discute al hombre en el presente. Han apunta, Orozco responde y viceversa; cada uno echa mano de diversas corrientes filosóficas que aportan a la discusión. Cabe destacar que, aunque a simple vista parece un libro pequeño, en realidad es muy rico, lleno de complejidades filosóficas y sociales, y el lector se ve obligado a detenerse a pensar en cada renglón y cada párrafo. Justamente de eso trata el texto: de pensar, de la reflexión humana de las cosas, actividad que ya no hacemos en el mundo de la inmediatez y de la aceleración eterna. De esta manera, el libro cumple su propósito de transmitir las preocupaciones de Han y llevarlas a la acción.

Si todavía a mediados de la centuria pasada algunos se preocupaban por la eterna vigilancia, el Estado adoctrinador, el *Big Brother* de Orwell, hoy esa preocupación —dice Orozco— se ha desvanecido. Ya no necesitamos al ojo que todo lo ve en forma presente o real, sino que nosotros mismos alimentamos la observación constante a través de lo inmediato y del olvido del “otro” al concentrarnos en los medios modernos: las redes sociales que nos alejan del pensamiento, la razón y la reflexión.

¹Ya en el 2015, Orozco había analizado el pensamiento de Han en *La fractura social* (2015, México, ETM).

En este sentido, dice el autor conversando con Han, la psicopolítica procede de la estrategia neoliberal montada sobre una tecnología muy avanzada, que a la larga crea necesidades banales en las que se pierde la densidad mental. Queda muy claro que la clásica distinción entre explotadores y explotados se desvanece, pareciera que ya no existe, que hay plena libertad, pero no es así. La relación persiste, solo que de una forma muy sutil, pues somos nosotros mismos los que ejercemos el control, ya no hace falta algo externo, tangible o visible. Nos convertimos en nuestros propios vigilantes gracias a la tecnología y el *big data*. Esta tecnología genera una sensación de libertad: puedo navegar en internet por donde yo quiera, puedo ver lo que quiera, me siento libre de “hacer lo que quiera”, pues se crea la imagen de la multiplicación de posibilidades. No obstante —dice Han complementado por Orozco— en realidad esa libertad no existe, pues se sigue aplicando el panóptico de Bentham, en el que nosotros mismos somos la torre que vigila en el anonimato de las redes sociales. En este sentido, el texto nos deja ver la gran contradicción moderna: la vigilancia en libertad, porque cada uno es el panóptico de sí mismo.

Si uno lee rápidamente el texto, sin detenerse a reflexionar, podría pensar en teorías de la conspiración y en que unos pocos manipulan todo, pero no es así. El modelo económico que se introdujo en la década de 1980, que el autor denomina, igual que Han, “neoliberal”, llevó casi de manera natural con el uso de la tecnología a este nuevo sistema de vigilancia. No hay nadie en la torre, el sistema se autoalimenta, pues se elimina la racionalidad, el ser humano no piensa, no se detiene, solo juega el juego tecnológico de Twitter, Facebook o Instagram perdido en los “me gusta”.

Lo que Orozco trata de comunicar y diseccionar del pensamiento de Han es que el modelo económico, político y social que experimentamos es uno basado en las emociones y, por lo tanto, en los impulsos y la inmediatez. El nuevo capitalismo apela a la emoción y no a la racionalidad, pues para poner en práctica las nociones de producción y consumo constante e infinito no hay necesidad de ejercer rudeza, sino seducción. A diferencia del capitalismo experimentado hacia finales del siglo XIX, cuando se creó una masa de empobrecidos y alienados como en un cuento de Dickens, el capitalismo actual se enfoca en lo positivo. El consumo y la producción se enuncian en lo positivo: como tengo la libertad de producir, comprar y trabajar —dice Orozco—, entonces asumo que soy libre y por tanto eso que hago (trabajar) es positivo. No importa si es lo único que hago: trabajar para comprar, pues los medios modernos me indican que eso

es positivo. Entonces no reflexiono, no me detengo a analizar si estoy satisfecho o no, si lo que hago es racional o no. Me guío por las emociones de satisfacción inmediata en un “me gusta”. Estamos pues —dice el autor complementando a Han—, en la dictadura de las emociones autocreadas y sutilmente impuestas.

Como las emociones dominan sobre los verdaderos sentimientos y el trabajo es algo positivo —sigue la conversación entre Han y Orozco, al mismo tiempo que se examina el pensamiento de Heidegger o de Foucault—, llegamos a la ludificación. Todo es un juego, uno muy perverso en el que pareciera que no hay reglas ni límites. Orozco cuestiona esta libertad desmedida y en su diálogo con Han dice que la excesiva libertad imaginaria del neoliberalismo acaba en profanación.

En sentido estricto, la idea de ganar el dinero para comprar lo necesario para vivir, configura el sentido sagrado del esfuerzo. Lo que se aparte de eso es una profanación, un sacrilegio (p. 27).

Toda nuestra existencia es para y por el trabajo, la productividad, el consumo, y consideramos que ahí reside el éxito o la aceptación del otro. En la locomotora del trabajo-productividad-consumo, lo que vemos —explica Orozco— es una aceleración del tiempo, pero no en sentido estricto, sino que la vida ya no tiene su cadencia, su espacio, sus pausas, sino que todo son instantes que se traslapan y que no se relacionan unos con otros. Entonces, el ser humano pierde dirección y sentido. Se vive en la orfandad, sin orientación alguna.

Desde el movimiento de la Ilustración se introdujo la idea lineal del tiempo en el que ya no existe el determinismo, y por lo tanto, el ser humano tendría el control del tiempo, lo que a su vez llevaría al progreso, medido en términos de éxito, producción, consumo y trabajo. Al acelerar e intentar alcanzar ese éxito, el tiempo se perturba y provoca que la vida pierda sustancia al construirse en instantes efímeros sin pasado, presente o futuro. Es el fin de la historia —dice Han—, pero no en los términos de Fukuyama, como explica Orozco. El tiempo fragmentado genera un vacío y una ansiedad entre instante e instante que llevan al aburrimiento constante en la inacción y se busca otra actividad igual de efímera que nos llene y que de inmediato se vuelva a perder. Ya no hay espacio para la reflexión, el disfrute del Ser con uno mismo. Siempre hay algo pendiente, algo más que es autoimpuesto, porque al final hay esta percepción de libertad: yo puedo hacer lo que quiera, aunque en el fondo eso no sea cierto.

Todo el día estamos sometidos —dice Orozco— a imágenes e información sobre violencia, corrupción, desastres naturales, revoluciones, golpes de Estado, chismes de famosos, y todo con velocidad; es tanto y tan rápido que no hay lentificación del tiempo. En la aceleración no dejamos margen para otorgar significado a las cosas, a reflexionar en el todo. La narrativa se pierde, todo queda en los sentidos y experiencias inmediatas, pero no pasa nada. La aceleración contraria a su sentido de “avance”, de “llegar a algo”, provoca el sinsentido, la contradicción, porque al final no llegamos a nada. Nos quedamos en el mismo lugar de autocomplacencia, en la individualidad, lo banal y lo efímero; en la soledad y la pérdida real de comunicación y sentido de comunidad. A pesar de los medios de comunicación modernos e inmediatos, el hombre está más solo que nunca.

Después de presentarnos este aterrador diagnóstico de la sociedad atomizada y anómica, Orozco retoma la propuesta de Han en *El aroma del tiempo*. Ahí postula que, en realidad, el aburrimiento es la falta de percepción de las muchas posibilidades que existen, pero que no vemos por la autoimpuesta aceleración del tiempo. Lo que se debe hacer —indica Han y elabora Orozco— es permitir el ocio, que significa duración. Los instantes deben anclarse en el pasado, mirando al presente, dejando que las cosas nos afecten para encontrar la intención. Esto es lo que Orozco y Han, basados en el pensamiento heideggeriano, denominan “facticidad” (p.102). En pocas palabras, hay que percibir el aroma de las cosas, experimentar la verdadera libertad en el ocio, en el pensamiento y la reflexión.

Siguiendo con el diálogo entre Orozco y Han, en el transcurso de la historia moderna el hombre occidental pasó de la vida contemplativa a la vida activa. El trabajo se convirtió en un medio para alcanzar la salvación teológica: el que más trabaja, más gana, y es esa la señal divina. Desde entonces, el mundo se ha acelerado, pervirtiendo el concepto de vida activa. La salvación ya no es teológica, sino digital, resumida en el “me gusta”, en el consumo de memes, de videos, noticias, fotos y objetos sin trascendencia. Peor aún —dicen—, la vida contemplativa es reprobada, pues de ello no obtienes “nada”, no vales nada. El que contempla piensa, y el pensar ya no tiene valor. Se ha favorecido al hombre máquina sobre el *homo sapiens sapiens*. Somos esclavos modernos.

¿Cómo nos liberamos? Orozco y Han responden: por medio de la vida contemplativa, que es el buen sentido del ocio. Ocio no como descanso entre actividad y actividad, sino como el momento de distancia, de reflexión y pensamiento que nos permita observar lo que nos rodea verdaderamente: el aroma.

Mirar hacia atrás, percibir el hoy y pensar el futuro. Lentificar nuestro Ser en el tiempo, contemplación como acción, porque el ocio —dice Orozco— también es vida activa. En pocas palabras, el texto nos invita a pensar, y su gran logro es que a través de las páginas del libro el lector debe detenerse, ralentizarse. Empieza leyendo a una velocidad feroz, como el mundo en que vivimos, para pasar de repente a una lectura más pasiva y tranquila que se presta a la reflexión. Contemplemos, pensemos, es el legado de este libro. Pero no se trata de llevar una vida de pura contemplación. Orozco explica que lo ideal es el equilibrio, trabajar para obtener lo necesario y el resto dedicarlo al ocio, entendido, claro está, como libertad.

Y en medio de todo surge una duda: si la verdadera libertad está en la reflexión, en la contemplación y no en el libertinaje creado por el sistema económico, político y social de Occidente, ¿es posible esa libertad en el constructo social actual?

VALERIA ZEPEDA TREJO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

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

FE DE ERRATAS

En la nota “El pasado que se piensa: detención y autorreflexión”, de Carlos A. Garduño Comparán, publicada en el número 130 (otoño de 2019, pp. 147-162), faltó todo un párrafo en la edición impresa. En la página 153, después del segundo párrafo que inicia: “Me parece que, en cada enfrentamiento del héroe” y antes del que inicia: “¿Cuál es, pues, la tentación de Odiseo?” debe ir el siguiente párrafo:

“Una de las principales tesis de la *Dialéctica* es que la racionalidad moderna, en su afán de superar los mitos, como la acción de Odiseo, ha recaído en un nuevo mito: el de la *instrumentalización*, el de la eficacia técnica como un deber en sí. En relación con dicha tesis, nuestra pregunta debería ser: ¿cómo se trasciende el mito del *deber ser eficaz*, en función de él mismo? Y la respuesta, me parece, en tanto que la pregunta se plantea en la forma de una compulsión moral, ha de apuntar hacia la *tentación* que el mismo deber engendra, como el reverso de su afán de cumplir su objetivo: al trasfondo del relato, que permanece latente como una seducción amenazante. La comprensión de dicho trasfondo, que solo es posible a través de una interpretación poética, es lo que nos permitiría discernir la indeterminación en el relato, lo cual posibilitaría, en principio, la trascendencia en la autorreflexión”.

Pedimos una disculpa al autor.

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