

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

137

VERANO 2021

**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: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana  
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana  
45 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: 10.5347/01856383.0137.000299733**

**ISSN 0185-6383**

**Licitud de título No. 9999**

**Licitud de contenido No. 6993**

**Derechos de autor: 003161/96**

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

Corrección de estilo: Javier Dávila  
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez  
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)  
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)  
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.  
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

LA PANDEMIA DE GRIPE ESPAÑOLA DE 1918 EN MÉXICO. APUNTES PARA UN ANÁLISIS COMPARATIVO <i>Victor Villavicencio Navarro</i>	7
LA FACULTAD DE ECONOMÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN (1957) Y EL CURSO DE CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA <i>José Rafael González Díaz</i>	21
LAS HUMANIDADES ANTE EL RETO DE LA COVID-19 <i>Ricardo L. Falla Carrillo</i>	63
<b>SECCIÓN ESPECIAL</b>	
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DEL PROGRESO: SOBRE ALGUNAS INTERPRETACIONES DE JOAQUÍN DE FIORE <i>Matthew R. Boulter y Philipp W. Rosemann</i>	81
<b>DIÁLOGO DE POETAS</b> <i>Sandra Dolores Gómez Amador</i>	117

## **CREACIÓN**

*César I. Graciano* 123

## **NOTAS**

MARÍA ZAMBRANO ANTE LA ONIROLOGÍA

*Gabriel Astey* 127

EL TRABAJO, UNA OBRA

*Bernard N. Schumacher* 137

LO QUE NO TIENE NOMBRE. UNA APROXIMACIÓN  
A DOS MEMORIAS DE DUELO

*Sandra Pinasco E.* 147

## **RESEÑAS**

WOLFGANG EILENBERGER, *Tiempo de Magos:*

*La gran década de la filosofía 1919-1929,*

*Carlos Gutiérrez Lozano* 161

CARLOS GARCÍA VÁZQUEZ,

*Teorías e historia de la ciudad contemporánea,*

*Juan Carlos Mansur Garda* 165

MARIO VARGAS LLOSA, *Tiempos recios,*

*Alfredo Villafranca Quinto* 168

# LA PANDEMIA DE GRIPE ESPAÑOLA DE 1918 EN MÉXICO. APUNTES PARA UN ANÁLISIS COMPARATIVO

*Víctor Villavicencio Navarro\**

RESUMEN: La llamada “gripe española” apareció repentinamente en Norteamérica en 1918, se diseminó por el mundo y causó alrededor de 30 millones de muertos. En México, su brote provocó complicaciones en un panorama de por sí difícil, pues el país se encontraba en la última etapa del movimiento revolucionario. Las medidas adoptadas por el gobierno y la forma en que la prensa dio a conocer las noticias de los contagios y las muertes causadas por la enfermedad, así como el impacto causado en la sociedad, dejan ver el desarrollo de la ciencia médica en México, los cambios en las conductas sociales frente a una enfermedad muy contagiosa y la forma en que un fenómeno de esta naturaleza es tratado por la prensa nacional.



## THE 1918 “SPANISH FLU” PANDEMIC IN MEXICO. NOTES FOR A COMPARATIVE ANALYSIS

ABSTRACT: The so-called “Spanish flu” appeared suddenly in North America in 1918, spread throughout the world and caused around 30 million deaths. In Mexico, its outbreak caused various complications amid an already difficult panorama, since the country was in the last stage of the revolutionary movement. The measures adopted by the government and the way in which the press reported the news of the contagions and deaths caused by the disease, as well as the impact caused in society, show the progress of medical science in Mexico, the changes in social behavior in the face of a highly contagious disease, and the way in which a phenomenon of this nature is treated by the national press.

PALABRAS CLAVE: Ciencia médica, coronavirus, covid 19, influenza.

KEY WORDS: Coronavirus, covid 19, influenza, medical science.

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RECEPCIÓN: 25 de enero de 2021.  
APROBACIÓN: 9 de marzo de 2021.  
DOI: 10.5347/01856383.0137.000299734

# LA PANDEMIA DE GRIPE ESPAÑOLA DE 1918 EN MÉXICO. APUNTES PARA UN ANÁLISIS COMPARATIVO

## Introducción

Desde finales de 2019, la enfermedad causada por el virus SARS-CoV-2 se ha expandido por el mundo, impactando las actividades humanas como no había sucedido antes en la historia contemporánea. La pandemia de covid-19 ha causado múltiples complicaciones y ha creado diversas circunstancias en distintos países. En el caso mexicano, un fenómeno similar fue vivido hace poco más de un siglo, en la segunda mitad de 1918. Si bien la situación nacional de entonces dista mucho de la actual, resulta interesante repasar la manera en que el gobierno y la sociedad enfrentaron aquella enfermedad y los estragos que causó. El presente artículo aporta elementos que sirvan de base para realizar una comparación histórica de la situación mexicana ante la pandemia de gripe española, sucedida a finales de la década de 1910, y la de coronavirus que tiene lugar en la actualidad, tomando en consideración las medidas aplicadas por las autoridades sanitarias, la visión de la prensa de los acontecimientos, la dinámica de los contagios y el número de infectados y de muertes.

## Las pandemias en México

Como es sabido, desde finales del siglo XV las enfermedades traídas al continente americano por los colonizadores españoles hicieron estragos en la población nativa. Tanto fue así que varios especialistas señalan padecimientos como la viruela, llegada a Mesoamérica con las huestes de Hernán Cortés, como factor de importancia para debilitar a la población indígena y conseguir, finalmente, su sometimiento.<sup>1</sup> Ya durante el periodo virreinal, los padecimientos comunes, además de diversas gripes, estuvieron relacionados con enfermedades gastrointestinales, derivadas de las deficientes prácticas de higiene y las medidas sanitarias que correspondían al desarrollo de los conocimientos médicos hasta el momento.

La primera pandemia en la historia moderna de México tuvo lugar en el año de 1833. Se trató del cólera, que había surgido a finales de la década anterior en la India. Tan solo en Ciudad de México, el padecimiento fue causante de poco menos de 9500 muertes en una población de aproximadamente 130 000 personas. La mayoría de las víctimas pertenecían a los sectores más pobres de la sociedad capitalina, que vivían en condiciones de extrema insalubridad.<sup>2</sup> Como solía suceder cuando se presentaban estos padecimientos, la sociedad mexicana encontró rápidamente explicaciones de diversa índole para comprender el desastre. Ese año, 1833, el presidente Antonio López de Santa Anna había dejado el gobierno en manos de Valentín Gómez Farías, quien puso en marcha diversas reformas que tuvieron la intención de terminar con algunos privilegios eclesiásticos. Los sacerdotes no tardaron en explicar a su feligresía que la enfermedad era en realidad un castigo divino, pues las autoridades políticas habían atentado contra los derechos y propiedades de la Iglesia.

Durante el resto del siglo XIX se produjeron otras epidemias en el territorio mexicano, como la fiebre amarilla, característica de Veracruz,

<sup>1</sup> Bernardo García Martínez, “Los años de la conquista”, en *Nueva Historia General de México* (México: El Colegio de México, 2000), 177.

<sup>2</sup> Véase: Lourdes Márquez Morfín, “El cólera en la ciudad de México en el siglo XIX”, *Estudios demográficos y urbanos* 7, núm. 1 (1992): 77-93.

la tifoidea o la peste bubónica, padecida en las costas de Sinaloa, en Mazatlán. Para inicios del siglo XX, el tifo, el sarampión, la viruela y la fiebre tifoidea atacaron diversas ciudades del país.

## El contexto mexicano y mundial hacia 1918

Para inicios del siglo XX, la medicina en México se encontraba en muy buen momento. Apoyada en la *pax porfiriana* y en el estímulo del presidente Díaz, la ciencia médica daba muestras de sus adelantos con códigos de salubridad y normativas de prevención para hacer frente a las enfermedades endémicas que atacaban a la población mexicana. El inicio de la contienda revolucionaria interrumpió este desarrollo. En 1910, el movimiento antirreeleccionista terminó con el gobierno de Porfirio Díaz y dio comienzo a una década por demás convulsa. Tras la efímera presidencia de Francisco I. Madero y el golpe de Estado perpetrado por Victoriano Huerta, tuvo lugar la marcha que hicieron las tropas constitucionalistas desde el norte hasta el centro del país para terminar con el gobierno golpista. Poco después, en medio de la lucha entre el constitucionalismo y las fuerzas que apoyaban a la Soberana Convención Revolucionaria, en el verano de 1915 una terrible hambruna azotó Ciudad de México. Producto de las circunstancias internas y de la economía internacional, en crisis tras el estallido de la Gran Guerra, los precios de los productos básicos como el frijol, el maíz y el arroz aumentaron entre el 700% y el 1500%. No obstante los esfuerzos de las autoridades y de diversas iniciativas de beneficencia que trataron de paliar la situación de los más desfavorecidos, la hambruna fue responsable de cerca del 9% de las muertes de ese año.<sup>3</sup>

Para el año siguiente, una vez concluida la etapa revolucionaria conocida como la “guerra de facciones”, el contingente constitucionalista, encabezado por Venustiano Carranza como encargado del poder ejecutivo, se estableció en Ciudad de México. La situación era sumamente compleja. El gobierno debió dirigir sus esfuerzos a completar la paci-

<sup>3</sup>Lourdes Márquez Morfin y América Molina del Villar, “El otoño de 1918: las repercusiones de la pandemia de gripe en la ciudad de México”, *Desacatos* 32 (2010): 122.

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO

ficación del territorio nacional, pues las huestes zapatistas se mantenían en pie de lucha. Por otra parte, Carranza tuvo que hacer frente a la expedición punitiva lanzada por las tropas estadounidenses en el estado de Chihuahua en busca de Pancho Villa, quien había atacado Columbus, Nuevo México, en marzo de 1916. Asimismo, la crisis económica golpeaba fuertemente al país a causa de la guerra librada en Europa. Y en el ámbito de la política interna, tuvo lugar la reunión del Congreso Constituyente, el cual elaboró la nueva Carta Magna que fue promulgada en febrero del año siguiente.

Mientras México entraba de nuevo a la vida constitucional, en el resto del mundo la guerra dominaba el panorama. La contienda europea duraba ya tres años cuando Estados Unidos se unió a la conflagración porque submarinos alemanes atacaron embarcaciones mercantes suyas.

## La gripe española

En este contexto, a mediados de marzo de 1918 un cocinero del Fuerte Riley, en Kansas, cayó enfermo con fiebre, tos y dolor de cabeza. Todo indicaba que se trataba de una gripe común, pero apenas un par de días después los contagiados sumaban 107 y pasada una semana ascendían a 522.<sup>4</sup> El Fuerte Riley se convirtió en foco de infección de Norteamérica y también de Europa, pues en esa estación se reunían las tropas estadounidenses para ser enviadas a los frentes de batalla al otro lado del Atlántico, donde desembarcaban en Burdeos, Francia. Así comenzó la primera oleada de la peculiar gripe, que se extendió entre marzo y mayo por Francia, Alemania, España, Gran Bretaña, Italia, Holanda y otros países.<sup>5</sup> El movimiento de tropas, los viajes por barco y ferrocarril esparcieron la enfermedad con rapidez.

En México, mientras tanto, en abril solo un periódico dio cuenta de algunos contagios de gripe en la capital, si bien la mayoría de las noticias se referían a la guerra en el Viejo Continente.<sup>6</sup> Tal parece que esta

<sup>4</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>5</sup> Miguel Ángel Cuenya, “México ante la pandemia de influenza de 1918: encuentros y desencuentros en torno a una política sanitaria”, *Astrolabio* 13 (2014): 45.

<sup>6</sup> *Excélsior*, 21 de abril de 1918.

primera oleada, que cedió hacia la mitad del año, casi no se hizo sentir ni causó grandes estragos en la población mexicana.

En cambio, la segunda oleada fue mucho más violenta. A partir de octubre, los contagiados en Estados Unidos, Francia, España, Alemania y Gran Bretaña comenzaron a aumentar, así como los decesos. La gripe entró a México por la frontera norte y por los puertos del Golfo. Ciudades de los estados de Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila empezaron a presentar múltiples contagios. Ayudada por los trenes y el intenso movimiento de personas, para finales del mes los casos ascendieron a 60 000, con un promedio de entre 1500 y 2000 muertes diarias.<sup>7</sup>

En la capital del país, los contagios también comenzaron en un cuartel militar, el de la villa de Guadalupe-Hidalgo. El 10 de octubre cayó enfermo el primer soldado, lo que dio inicio a una cadena de contagios que, una semana después, alcanzó la cifra de casi 1500 casos en la localidad, que contaba con cerca de 3000 habitantes. Las noticias se sucedían en los periódicos capitalinos día a día, cada vez con mayor fuerza, inclusive por encima de las que llegaban sobre la Primera Guerra Mundial.<sup>8</sup>

La enfermedad que enfrentaba México y el mundo no era nueva en absoluto. Se tiene documentado que ya desde mediados del siglo XIV, en Florencia, Italia, apareció una epidemia de catarro o gripe, atribuida a la “influencia perniciosa de los astros” (de ahí el nombre de influenza). Como muchas otras epidemias asiáticas, arribó después a territorio español y de ahí pasó a América, embarcada con Cristóbal Colón.<sup>9</sup>

Al tratarse de una enfermedad respiratoria aguda, la sintomatología consistía en náuseas, fiebre, dolor de cabeza, muscular y de garganta; en algunos casos también se presentaba vómito, diarrea e inflamación de las mucosas, con hemorragias pulmonares que hacían a los contagiados toser y escupir sangre. De ahí el nombre de “muerte púrpura” o “peste roja”, que también recibió.<sup>10</sup> Dado que España fue el país donde la prensa informó con mayor detalle sobre los contagiados y las víctimas

<sup>7</sup> Márquez Morfín y Molina del Villar, “El otoño de 1918”, 126.

<sup>8</sup> *El Pueblo*, 10 de octubre de 1918.

<sup>9</sup> Márquez Morfín y Molina del Villar, “El otoño de 1918”, 122.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 124.

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO

mortales, así como el comportamiento de la enfermedad en su territorio y en Europa, fue popularmente conocida como “gripe española”.

Es sabido ahora que se trató del virus de influenza del subtipo A H1N1, cuya característica es la rapidez y facilidad para mutar. De hecho, se piensa que la principal causa de que la segunda oleada de la pandemia de 1918 tuviera un mayor alcance y provocara mayor mortalidad fue que se trató de una cepa distinta a la de enero-marzo. Asimismo, al tratarse de una enfermedad zoonótica (que ataca a animales y humanos por igual), se incrementaron los agentes infecciosos y la capacidad de contagios.

## El trato de la epidemia en Ciudad de México

Conforme el número de infectados crecía, los periódicos capitalinos informaban a la ciudadanía al respecto. Una parte de la prensa fue muy crítica con las medidas de las autoridades para detener la propagación de la enfermedad. Cuando un diario informó que los contagiados en Ciudad de México ascendían a 50 000, causó alarma, revuelo y molestia por parte del gobierno pues, aunque la cifra era una estimación del Consejo Superior de Salubridad, se dijo que la nota alarmaba a la población de manera innecesaria.<sup>11</sup> A partir de entonces, la información oficial comenzó a escasear. A continuación, los reporteros no tardaron en acudir a las fuentes directas, como los administradores de los panteones y los sepultureros, para conocer el número de decesos. Es muy probable que las autoridades del Ministerio de Salud establecieran cierto control de la información, lo cual provocó más críticas por parte de la prensa.<sup>12</sup>

Las medidas de control y contención de la gripe española fueron dictadas por el Consejo Nacional de Salubridad del Ministerio de Salud. Pero fueron las autoridades locales, no las federales, las que se encargaron de su puesta en marcha. La reciente contienda revolucionaria había dejado las arcas nacionales vacías y era difícil llevar a cabo una recaudación eficiente, lo cual complicó gravemente la adquisición de los medios para enfrentar la epidemia. Aun así, basados en los códigos

<sup>11</sup> *El Nacional*, 21 de octubre de 1918.

<sup>12</sup> Márquez Morfín y Molina del Villar, “El otoño de 1918”, 134.

sanitarios elaborados en su mayoría durante el gobierno de Porfirio Díaz, se decretó, en primer lugar, suspender la comunicación ferroviaria entre los focos de infección y el resto del país; es decir, desde los puertos de Veracruz y Tampico y desde la frontera norte. Sin embargo, muy pronto se manifestaron inconformidades entre los habitantes de aquellas poblaciones. No pasó mucho tiempo para que el presidente Carranza echara atrás la medida, convencido de lo perjudicial que resultaba para las actividades mercantiles y para los ingresos aduaneros en los puertos y pasos fronterizos.<sup>13</sup>

Rápidamente se ordenó el inicio de cuarentenas en los lugares de mayor infección, el aislamiento de los enfermos y la prohibición de entrar al país de quien mostrara signos de la enfermedad. Asimismo, se ordenó que se declararan los casos de influenza detectados en hoteles, casas de huéspedes y colegios, y el traslado inmediato de los enfermos al Hospital General. Se organizaron varios equipos de agentes sanitarios que se desplegaron por la capital, para recorrer barrios y vecindades y trasladar de forma obligatoria a los enfermos al nosocomio. Es notorio que tanto entre la opinión pública como entre las autoridades sanitarias se asoció la gripe española con la pobreza, por lo que debía ponerse especial atención en las clases menesterosas y en los barrios populares. Muy pronto los médicos y enfermeras del Hospital General y otros se vieron rebasados. Se hicieron comunes las escenas de agentes sanitarios y policías que no sabían qué hacer ni a dónde dirigir a los contagiados.<sup>14</sup> El Ayuntamiento decretó que los enfermos pobres fueran llevados al parque Valbuena, donde se construyeron jacalones para aislarlos y darles tratamiento.<sup>15</sup>

A medida que avanzaba la pandemia, las autoridades quedaron superadas y, por ende, las medidas de contención se hicieron más exigentes. En los últimos días de octubre se giraron circulares para cerrar todos los centros de ocio y reunión: cines, teatros, clubes, escuelas, cantinas y pulquerías debían suspender actividades. De igual forma, se decretó el cierre del tránsito, de modo que de las once de la noche a las

<sup>13</sup> Cuenya, "México ante la pandemia", 49.

<sup>14</sup> *El Nacional*, 23 de octubre de 1918.

<sup>15</sup> Márquez Morfín y Molina del Villar, "El otoño de 1918", 139.

cuatro de la mañana las calles debían permanecer vacías y se impondrían multas de cinco a 500 pesos a quienes no acataran la disposición.<sup>16</sup>

Las medidas adoptadas en los hogares también fueron recomendadas por las autoridades de salud. Los que cuidaban a los enfermos debían usar tapones de algodón en la nariz, además de desinfectarse constantemente las manos con una solución de criolina al 5%, ácido fénico al 3% o solución de sublimado al 1%. A los contagiados se les recomendaba el uso de quinina en dosis de un gramo para los adultos y 25 miligramos para los niños. Se recomendaba también fumigar las habitaciones de los enfermos con ácido sulfuroso o vapores de formalina, así como lavar y poner en agua hirviendo los pañuelos y la ropa de los enfermos.<sup>17</sup>

Ante el aumento de los contagios, las actividades altruistas no se hicieron esperar. La institución Leche Maternizada, encabezada por Virginia Salinas de Carranza, esposa del presidente, anunció que sus consultorios darían servicio gratuito a quienes lo necesitaran, así como medicamentos a los pobres de la capital. Del mismo modo, el torero Juan Silveti pidió autorización al Ayuntamiento para organizar una corrida de beneficencia y recabar recursos destinados a terminar con la gripe española.<sup>18</sup> Hubo otro ejemplo de filantropía en Puebla, donde, como resultado de la unión de prominentes empresarios, industriales, comerciantes y asociaciones religiosas, junto con la Cruz Roja Mexicana, se instituyó la Comisión Central de Caridad, que logró recaudar 45 000 pesos para equipar el Hospital del Sagrado Corazón de Jesús con medicamentos y materiales necesarios.<sup>19</sup>

Además de la escasez de recursos y personal médico, un problema importante que trajo la pandemia fue la falta de disposición de diversas autoridades locales para colaborar con las federales. El Consejo Superior de Salubridad despachó a destacados médicos de Ciudad de México a los 31 estados del país para reforzar las medidas contra la epidemia.<sup>20</sup> Sin embargo, en muchas ocasiones las autoridades locales

<sup>16</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>19</sup> Cuenya, "México ante la pandemia", 56-58.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 50-51.

desconfiaron de los especialistas capitalinos y se negaron a coordinarse con ellos, argumentando la falta de recursos económicos y la ignorancia de los médicos foráneos sobre la situación de sus localidades. Asimismo, se sentían observados y corregidos por los visitantes. Es fácil suponer que la dinámica política de los estados, trastocada después de la contienda revolucionaria, comenzaba apenas a regularizarse y que muchas de las autoridades locales se habían visto desplazadas de los lugares de mando que tenían en el antiguo régimen, de ahí su indisposición a colaborar con las autoridades federales.<sup>21</sup> También es lógico pensar que las élites de las diversas sociedades habían perdido su lugar frente a las nuevas autoridades civiles, de modo que negarse a colaborar con ellas era una buena manera de mostrar algo de la fuerza que habían perdido tras la contienda revolucionaria. Así sucedió en Puebla y Torreón, por ejemplo.

A finales de octubre, el Congreso aprobó una ampliación al presupuesto de salud de 200 000 pesos para enfrentar la pandemia de gripe española, al tiempo que las medidas sanitarias comenzaron a endurecerse.<sup>22</sup> En los periódicos se hizo constante la aparición de diversas recomendaciones:

- La influenza es un mal que se propaga en las aglomeraciones, por lo que evite estar en cines, teatros y lugares de reunión mal ventilados.
- Sofoque sus estornudos y su tos con un pañuelo.
- Todas las naciones civilizadas tienen leyes que prohíben escupir en el suelo. Obsérvelas, por algo han sido promulgadas.
- El saludo, entre hombres, dando la mano, y entre mujeres con el beso, es un modo muy eficaz de transmitir el microbio. Adopte un saludo higiénico.
- Su nariz, no su boca, sirve para respirar. ¡ÚSELA! Veinte inspiraciones profundas al día le darán salud.
- Ventile las habitaciones, evite excesos y haga ejercicio tres horas a la semana para destruir los gérmenes.<sup>23</sup>

Si bien la prensa ayudaba a informar las disposiciones y recomendaciones para enfrentar la gripe española, también fue muy dura al criticar

<sup>21</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>22</sup> Márquez Morfín y Molina del Villar, “El otoño de 1918”, 138.

<sup>23</sup> *El Nacional*, 8 de noviembre de 1918.

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO

a las autoridades sanitarias por la falta de medidas, su inobservancia o la lentitud para ponerlas en marcha. Subrayaron constantemente el poco rigor que mostraban para cerrar las pulquerías y las cantinas, determinar el cierre de las escuelas y, especialmente, ordenar el regado y desinfectado de calles durante las noches, así como prohibir el expendio de comestibles en la vía pública, lo que provocaba que los contagios, lejos de detenerse, aumentaran. También criticaron que no ordenara incinerar la basura que se apilaba en las esquinas ni regulara los enterramientos, por lo que era común ver féretros acumulándose en las calles. Cerca del punto más alto de la pandemia, *El Demócrata* publicó una seria reflexión sobre las autoridades y también sobre los habitantes de la ciudad:

México no estaba desde el punto de vista sanitario ni remotamente preparado para evitar una pandemia actual. Las insalubres costumbres que el Ayuntamiento no ha cuidado desterrar, tales como impedir que se expendan dulces expuestos a todas las intemperies y cubiertos de polvo impregnado de microbios, la venta de carnes en los pavimentos sobre sucios tapetes, la venta de pan y de frutas en iguales condiciones, el desaseo innato del pueblo, la acumulación de basura en las calles, son cosas que debería combatir con tenacidad.<sup>24</sup>

18

## Los estragos de la gripe española

La pandemia comenzó a ceder a finales de noviembre de 1918. Para la primera quincena del mes siguiente, los periódicos publicaron que, según las estadísticas del Ayuntamiento y los registros de inhumaciones de los panteones capitalinos, las cifras de mortalidad habían vuelto a sus números habituales. A principios de 1919, el periódico *El Universal* señaló que en todo el país habían muerto medio millón de personas a causa de la gripe española.<sup>25</sup>

En suma, la pandemia en México había durado apenas poco más de dos meses. Sus resultados, sin embargo, fueron evidentes en la sociedad. La prensa registró entre 150 y 200 muertes diarias, de modo que la cifra estimada por los especialistas de 7375 defunciones en la capital

<sup>24</sup> *El Demócrata*, 28 de octubre de 1918.

<sup>25</sup> *El Universal*, 2 de enero de 1919.

parece acertada.<sup>26</sup> El sector poblacional más afectado fue el de los adultos jóvenes (de entre 25 y 65 años), siendo un poco mayor el número de contagios en las mujeres, aunque no en todas las edades. Asimismo, las clases populares, los sectores más desprotegidos económicamente, tuvieron más infecciones y muertos. En 1918, el Distrito Federal contaba con poco menos de un millón de habitantes (906 063), de modo que algo más de 7000 muertes relacionadas con la gripe española podrían considerarse como un efecto leve o moderado.<sup>27</sup> Para dar una perspectiva, un siglo atrás, en 1813, una epidemia de tifo había matado a 10 000 capitalinos de una población que rondaba los 100 000 habitantes. En todo el mundo, las estimaciones se encuentran entre 20 y 40 millones de muertos.

Guardando toda proporción y teniendo presente las diferencias políticas, económicas, científicas, sociales y demográficas de más de un siglo a la fecha, los datos que siguen pueden servir de base para realizar un análisis comparativo entre la pandemia de gripe española de 1918 y la que el mundo vive en la actualidad, provocada por el virus SARS-CoV-2, causante de covid-19.

	Gripe española, 1918	Covid 19, 2020-2021
<b>Duración</b>	Dos meses (octubre-noviembre)	Trece meses al día 25 de enero
<b>Medidas tomadas en México</b>	Aislamiento, desinfección de lugares públicos, higiene personal, cierre de lugares de reunión	Aislamiento, cierre de actividades de ocio, reunión, escolares y laborales (Jornada Nacional de Sana Distancia)
<b>Contagios</b>	50 000 (Ciudad de México) 800 000 (México)	448 750 (Ciudad de México) 1 763 219 (México)
<b>Muertes</b>	7375 (Ciudad de México) 450 000-500 000 (México)	20 864 (Ciudad de México) 149 614 (México)

Fuente: Datos de contagios y muertes provocados por covid-19 tomados del Coronavirus Resource Center, Universidad Johns Hopkins.<sup>28</sup>

Al día de hoy (25 de enero de 2021), en el mundo se han declarado 99 396 099 casos de covid-19 y 2 135 108 muertes.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Márquez Morfín y Molina del Villar, “El otoño de 1918”, 142.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>28</sup> En <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>, acceso el 25 de enero de 2021. La información de esta página se actualiza diariamente, cada hora a lo largo del día.

<sup>29</sup> *Ibid.*

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

# EL NACIMIENTO DE LA FACULTAD DE ECONOMÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN (1957) Y LA INTEGRACIÓN DEL CURSO DE CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA UNIVERSIDAD DE COLUMBIA

---

*José Rafael González Díaz\**

RESUMEN: La Universidad de Columbia determinó el 20 de enero de 1919 implantar el curso *Contemporary Civilization*, que se convirtió con el paso del tiempo en uno de los más exitosos de la educación estadounidense. El propósito del curso era comprender los problemas del mundo y sus soluciones. Solo un estudiante cultivado puede alcanzar un entendimiento profundo de sí mismo y de la sociedad, y de emitir sus propios juicios. El proyecto se inspiró en la idea de *la obligación moral de ser inteligente* de John Erskine. Daniel Cosío Villegas (1898-1976) impulsó la introducción del curso en México en el nuevo plan de estudios (1958) de la Facultad de Economía de Nuevo León. En esta investigación exploramos las circunstancias históricas del curso y los problemas que enfrentó Consuelo Meyer L'Epée (1918-2010) para implantarlo.



THE BIRTH OF THE SCHOOL OF ECONOMICS AT THE UNIVERSITY  
OF NUEVO LEÓN (1957) AND THE INTEGRATION OF THE CONTEMPORARY  
CIVILIZATION COURSE AT COLUMBIA UNIVERSITY

ABSTRACT: On January 20, 1919, Columbia University decided to introduce the Contemporary Civilization course. This new academic program became over time one of the most successful in the American education. The purpose of the course was to understand the world's problems and their solutions. Only a cultivated student can develop a deep understanding of himself and society, and the ability to make his or her own judgments. The project was inspired by John

\*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JOSÉ RAFAEL GONZÁLEZ DÍAZ

Erskine's (1879-1951) *the moral obligation to be intelligent*. Daniel Cosío Villegas (1898-1976) promoted the introduction of the *Contemporary Civilization* course in Mexico in the new curriculum (1958) of the Faculty of Economics of Nuevo León. In this research we explore the historical circumstances of this course and the challenges faced by Consuelo Meyer L'Epée (1918-2010) in its implementation.

PALABRAS CLAVE: Consuelo Meyer L'Epée, Daniel Cosío Villegas, enseñanza de la economía en México, historia de la educación en México.

KEY WORDS: Consuelo Meyer L'Epée, Daniel Cosío Villegas, economics teaching in Mexico, history of education in Mexico.

# EL NACIMIENTO DE LA FACULTAD DE ECONOMÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN (1957) Y LA INTEGRACIÓN DEL CURSO DE CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA UNIVERSIDAD DE COLUMBIA\*

## Introducción

El estudio formal y sistemático de la economía en México no fue posible hasta que se instauró la Sección de Economía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional en 1929.<sup>1</sup> Hasta ese momento casi todos los “economistas” eran ingenieros, agrónomos, contadores o abogados que habían adquirido conocimientos económicos en la práctica profesional o de manera autodidacta, y solo un reducido grupo había realizado estudios

\* Este artículo se basó en la ponencia presentada en el VII Simposio de la Red Internacional de Estudios Generales celebrada en el Instituto Tecnológico de Santo Domingo en la República Dominicana, que se llevó a cabo del 4 al 6 de noviembre de 2015. Dedico este trabajo a Sofía y Josué Márquez González, jóvenes que hacen realidad la obligación moral de ser inteligentes.

<sup>1</sup> Francisco Rodríguez Garza y Santiago Ávila Sandoval, “La enseñanza y la difusión de la economía en el periodo de entreguerras”, *Análisis económico* xv, núm. 31 (2000): 207-243; Graciela Márquez, “Daniel Cosío Villegas, sus años como economista”, *El Trimestre Económico* LXXI, núm. 284 (2004): 877-907.

formales de economía, pero en el extranjero.<sup>2</sup> Al concluir la Revolución Mexicana se incrementó la demanda de profesionistas especializados en asuntos económicos y financieros para poner en marcha y conducir el desarrollo económico nacional. En este contexto se impulsaron diferentes iniciativas que buscaron sistematizar la enseñanza y la investigación en economía. Los proyectos más relevantes fueron desarrollados por un grupo de jóvenes profesionistas que habían participado como miembros del denominado grupo de los “Siete Sabios” y otros que se agrupaban en la Generación de 1915: “la que se dedicaría, precisamente, a la reconstrucción del país”.<sup>3</sup>

Los primeros economistas mexicanos fueron inspiradores y promotores de múltiples empresas educativas y culturales para reformar la enseñanza de la economía. Se destacan la elaboración de los primeros planes de estudio para una “nueva carrera” de economía, la fundación de centros educativos para la docencia e investigación en economía, el impulso de pioneros y fecundos proyectos editoriales y la formación de la primera generación de expertos mexicanos en economía. Sin embargo, su obra se extiende más allá de los márgenes que hemos indicado y abarcan otras iniciativas.

A su ingenio y visión se deben proyectos como el de la adaptación en México del exitoso curso *Contemporary Civilization* que se ha impartido sin interrupción en el Columbia College desde el 20 de enero de 1919.<sup>4</sup> La concepción misma del plan de estudios básico para todos los

24

<sup>2</sup>En el grupo de agrónomos e ingenieros se encuentran Marte R. Gómez y Alberto J. Pani. En el grupo de contadores, Luis Montes de Oca y Roberto Casas Alatríste. El grupo de los abogados economistas fue más numeroso: Fernando de la Fuente, Manuel Gómez Morín, Gonzalo Robles, Primo Villa Michel, Narciso Bassols, Enrique González Aparicio, Gilberto Loyo, Francisco Zamora, Manuel Mesa Andraca, Martínez Sobral. Entre los autodidactas se encuentran Jesús Silva Herzog, Rafael Nieto y Carlos Díaz Dufío.

<sup>3</sup>Javier Garcíadiego, “Hacia el centenario de la Constitución”, discurso de ingreso, 25 de febrero de 2016 (México: El Colegio Nacional, 2016), 35.

<sup>4</sup>Véase: Columbia College, *Introduction to contemporary civilization: A syllabus* (Nueva York: Columbia University Press, 1919); Timothy Cross, *An oasis of order: The core curriculum at Columbia College* (Office of the Dean, Columbia College), 175. El curso sigue siendo un aspecto crucial del *core curriculum* del Columbia College. Véase: Columbia College, acceso el 15 de marzo de 2021, <http://www.college.columbia.edu/core/conciv>. El programa 2020-2021 se encuentra en [http://www.college.columbia.edu/core/sites/core/files/pages/Contemporary%20Civilization%20Syllabus%202020-2021\\_0.pdf](http://www.college.columbia.edu/core/sites/core/files/pages/Contemporary%20Civilization%20Syllabus%202020-2021_0.pdf) (acceso el 15 de marzo de 2021).

estudiantes fue una aportación esencial de la Universidad de Columbia. Este programa se ha considerado “el curso más prestigioso de los planes de estudio de toda la historia estadounidense”<sup>5</sup> y se convirtió con el tiempo en el marco de referencia de muchos modelos educativos similares en Estados Unidos. El curso se instituyó dos meses después de concluida la Primera Guerra Mundial para enriquecer los requisitos de filosofía e historia de los estudiantes de primer año. La idea era mejorar la comprensión inteligente de los problemas del mundo y sus soluciones,<sup>6</sup> para alcanzar el verdadero entendimiento integral de sí mismo y de la sociedad. En el mismo sentido lo había formulado uno de los baluartes de la Universidad de Columbia, el profesor John Erskine (1879-1951): “La obligación moral de ser inteligente”.<sup>7</sup>

La idea de adaptar este tipo de cursos en la formación de los economistas fue de Daniel Cosío Villegas (1898-1976); sin embargo, la dirección del proyecto quedó en manos de su discípula, la maestra Consuelo Meyer L’Epée (1918-2010), quien coordinó el esfuerzo inicial de adaptación realizado por un grupo de jóvenes humanistas.<sup>8</sup>

El punto de partida de esta historia fue 1958, cuando la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León decidió impartir el curso Evolución de la Civilización Contemporánea, que fue la adaptación del curso Civilización Occidental Contemporánea, que se ofrecía en el Columbia College. De este modo los describe Consuelo Meyer, en la presentación que hace del proyecto en el primer tomo de las antologías que prepararon para el curso: “Esta Facultad [de Economía de

<sup>5</sup> W. B. Carnochan, *The battleground of the curriculum* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 71.

<sup>6</sup> John J. Coss, “Progress of the new freshman course”, *Columbia University Quarterly* (octubre de 1919): 332-334; “The new freshman course”, *Columbia University Quarterly* (julio de 1919): 247-250.

<sup>7</sup> John Erskine, *The moral obligation to be intelligent and other essays* (Nueva York: Duffield and Co, 1915), 3-34.

<sup>8</sup> Daniel Cosío Villegas, *Memorias* (México: Joaquín Mortiz, 1976), 306; Consuelo Meyer, “Prólogo” a *Evolución de la Civilización Contemporánea. Capítulo I. La herencia clásica: Grecia* (México: Comité Editorial del Curso de Civilización Contemporánea, Facultad de Economía, Universidad de Nuevo León, 1963), xxviii; “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, *Contrapunto* núm. 2 (2007): 23-24; Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual* (México: Tusquets, 2001), 248.

Nuevo León] tiene una deuda de gratitud con el Lic. Daniel Cosío Villegas, inspirador de la idea de realizar esta obra y colaborador de la misma en muy variadas formas”.<sup>9</sup>

Este curso se convirtió en un elemento fundamental del nuevo plan de estudios de la Facultad de Economía (1958). La reforma se ajustaba a las reflexiones que el mismo Cosío Villegas había puesto por escrito en un artículo de carácter académico de 1948, que se titulaba “Errores y soluciones en la enseñanza económica”.<sup>10</sup> Según Cosío Villegas, la enseñanza económica tenía varios retos: el primero consistía en que los alumnos no eran estudiantes de tiempo completo. Otra circunstancia que limitaba era que la enseñanza universitaria en Latinoamérica seguía centrada en el profesor conferenciante, lo que impedía al estudiante *ser lo que debe de ser*: el verdadero protagonista de su aprendizaje. Dice Cosío Villegas de manera categórica:

En cualquier universidad que se estime existe una regla de cálculo sabida y practicada por todo el mundo, a saber: el estudiante debe leer dos horas por cada hora de clase-conferencia que reciba. Esto sin contar con otra regla no menos importante: la clase-conferencia es constante en los cursos elementales, pero a medida que estos se transforman en superiores, las conferencias disminuyen en número y en importancia, hasta llegar a desaparecer por completo en el curso de seminario o de laboratorio.<sup>11</sup>

Sin embargo, el problema principal para Cosío Villegas estaba precisamente en la posibilidad de integrar la formación especializada en economía con las otras ciencias sociales y humanas. A su juicio, ahí radicaba una de las dificultades de la enseñanza de la economía en nuestros países. Al carecer de un criterio en torno al cual se pudiera organizar la formación del estudiante, la enseñanza quedaba en un estado de perenne desorientación.

La expresión más extrema de esa confusión es la multiplicación de cursos introductorios innecesarios, sin coherencia ni discernimiento.

<sup>9</sup> Meyer, “Prólogo”, XVIII.

<sup>10</sup> *Boletín del Banco Central de Venezuela* VIII, núm. 35-36 (1948): 10-15.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 10.

En este contexto, la integración de los distintos saberes que convergen en la formación del economista era para Cosío Villegas una cuestión urgente, sobre todo, después de las catástrofes que las guerras habían provocado en el mundo. Por consiguiente, no dudó en reconocer los beneficios que ofrecían proyectos como el curso de Civilización Contemporánea: “Se vuelve a clamar por que el estudiante de economía no pierda de vista que vive en un mundo real, tangible y complejo [...] Lo primero ha dado lugar a que se proponga como solución clara y estable el famoso curso de ‘civilización contemporánea’ de la Universidad de Columbia”.<sup>12</sup>

En el mismo texto<sup>13</sup> propone un plan de estudio de doctorado en economía en el que se incluyen las asignaturas de Civilización Occidental Contemporánea y Civilización Latinoamericana. Así lo atestigua la misma maestra Consuelo Meyer, muchos años después, en una de sus últimas entrevistas: “Se introdujo [en la Facultad de Economía de Nuevo León, en 1958] por sugerencia de Don Daniel Cosío Villegas un curso de Civilización Contemporánea que se daba en la Universidad de Columbia de Estados Unidos”.<sup>14</sup>

Cosío Villegas no solo se convirtió en animador del proyecto, sino que se involucró en la creación de vínculos institucionales que garantizaran los recursos financieros necesarios para que este se pudiera ejecutar. Así lo había hecho para obtener recursos adicionales para el Colegio de México. Dice Cosío Villegas en sus *Memorias*:

No vacilamos en acudir a la Fundación Rockefeller y después a la Ford [...] he sido acusado dos o tres veces de haberme vendido al ‘Tío Sam’ y vendido también al mismísimo Colegio [...] Desde luego, ni yo ni El Colegio hicimos un misterio de que pedíamos y recibíamos esa ayuda, y porque nunca dudé de que era desinteresada y libre de condiciones y aun de vigilancia administrativa. No solo eso, sino que de mi propia iniciativa puse en más de una ocasión a prueba la sinceridad de las intenciones de los funcionarios de esas Fundaciones.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 10-15.

<sup>14</sup> “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, 23-24.

<sup>15</sup> Cosío Villegas, *Memorias*, 189.

La Universidad de Nuevo León también recibió este tipo de apoyos. Según el Informe de 1959 de la Fundación Rockefeller, la Facultad de Economía de Nuevo León estaba inaugurando un curso que tenía como objetivo proporcionar a los estudiantes de economía una base sólida de los aspectos sociales, económicos y políticos de la aplicación racional de los conceptos y métodos económicos a las cuestiones de política social. Dice el informe: “El curso de civilización contemporánea es similar a grandes rasgos a los cursos de civilización occidental que se ofrecían en Estados Unidos, pero dando mayor énfasis a las culturas de América Latina y no occidentales”.<sup>16</sup>

Consuelo Meyer lo expresa de otra manera: “[La Facultad] deja constancia de su profundo reconocimiento a la Fundación Rockefeller y al Banco de México, S.A., que prestaron su ayuda financiera para la realización de este trabajo”.<sup>17</sup>

¿Por qué fueron justo los economistas los que promovieron e introdujeron estos cursos? ¿Qué les ofrecía dentro de la reforma de la enseñanza económica? ¿Cuál era la finalidad del curso de Civilización Contemporánea dentro de estos planes de estudio? ¿En qué medida su inclusión supone una adaptación original? Estas preguntas requieren un análisis de las relaciones entre la ciencia económica y las humanidades a lo largo de la historia de México. Este será el objeto principal de la primera parte de este trabajo. Las preguntas sobre esta primera etapa de incorporación y adaptación del curso de Civilización Contemporánea en la Facultad de Economía de Nuevo León (1958) serán el tema principal de la segunda sección. Lo que parece indiscutible es que este curso se convirtió en la columna vertebral de la reforma de la enseñanza económica en la Universidad de Nuevo León y un motivo de orgullo para la maestra Consuelo Meyer, que lo difundió en distintas universidades de México y América Latina. Así lo expresó: “Yo pensé que ese curso [Evolución de la Civilización Contemporánea] tenía un gran porvenir, lo mandé a diversas universidades de América Latina con el fin de que,

<sup>16</sup>The Rockefeller Foundation, *Annual Report 1959* (Nueva York: 1959), 177. La Fundación Rockefeller destinó 35 500 dólares para financiar el nuevo curso en la Facultad de Economía y otros 28 000 para el Centro de Investigación Social y Económica.

<sup>17</sup>Meyer, “Prólogo”, XXIX.

si se interesaban, lo adoptarían y aprovecharían [...] Puse especial hincapié en matemáticas y estadística, y este curso que era hijo de mi alma de Civilización Contemporánea”.<sup>18</sup>

## La economía y las humanidades

El nacimiento de la carrera de economía respondió a la creciente demanda de profesionales especializados en temas económicos y financieros que consolidaran un proyecto de carácter nacional sobre las circunstancias que había dejado el movimiento revolucionario de 1910. Después del conflicto armado la situación del país era complicada y la solución de muchos problemas dependía de la aplicación de los más recientes conocimientos y enfoques profesionales.<sup>19</sup>

Según Cosío Villegas las primeras iniciativas que buscaron instaurar formalmente la enseñanza económica se originaron con el regreso al país de un puñado de intelectuales mexicanos que habían realizado estudios de economía en el extranjero. Se trataba de Miguel Palacios Macedo (1898-1990),<sup>20</sup> Eduardo Villaseñor (1886-1978), Antonio Espinosa de los Monteros (1903-1959)<sup>21</sup> y el mismo Daniel Cosío Villegas. Esa primera propuesta se presentó en 1922, durante la gestión de Manuel Gómez Morín (1897-1972) como director de la Escuela Nacional de Jurisprudencia.<sup>22</sup>

En este proceso de creación de instituciones dedicadas a la enseñanza y la investigación en economía fue decisiva la participación de un grupo de jóvenes profesionistas que habían participado como miembros activos del grupo de los Siete Sabios y otros que se agrupan en la denominada Generación de 1915.<sup>23</sup> El nombre de la Generación de 1915

<sup>18</sup> “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, 23-24.

<sup>19</sup> Rodríguez Garza y Ávila Sandoval, “La enseñanza y la difusión de la economía”, 207-208.

<sup>20</sup> Miguel Palacios Macedo realizó estudios de economía y filosofía en la Escuela de Altos Estudios de París.

<sup>21</sup> Elena Soto Vargas, “Antonio Espinosa de los Monteros y el Banco de México: Banco Central vs Banco Comercial”, en *Históricas Digital* (2019): 197-220.

<sup>22</sup> Cosío Villegas, *Memorias*, 189.

<sup>23</sup> Luis González, *Historia de la Revolución Mexicana* (México: El Colegio de México, 1979), 143-184; Enrique Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana* (México: Siglo XXI,

fue utilizado por uno de sus más destacados integrantes, Manuel Gómez Morín, para expresar la identidad de una época:

la esencia de las generaciones debe buscarse en otra parte, en una íntima vinculación establecida entre varios hombres por la existencia en todos ellos, de un mismo impulso inefable, de una inquietud peculiar, de ciertas maneras profundas de entender y valorizar la vida y de plantear los problemas. Es una especie de unidad biológica superior, trascendental; una “consanguinidad” espiritual que se manifiesta lo mismo en las semejanzas que en las diferencias [...] Una generación es un grupo de hombres que están unidos por esta íntima vinculación quizá imperceptible para ellos; la exigencia interior de hacer algo, y el impulso irreprimible a cumplir una misión que a menudo se desconoce, y la angustia de expresar lo que vagamente siente la intuición, y el imperativo de concretar una afirmación que la inteligencia no llega a formular; pero que todo el ser admite y que tiene un valor categórico en esa región donde lo biológico y lo espiritual se confunden.<sup>24</sup>

---

1976), 11-15. Los miembros del grupo de los Siete Sabios fueron: Antonio Castro Leal (1896-1981), abogado y rector de la Universidad Nacional de México en el periodo 1928-1929; durante su gestión se creó la Sección de Economía de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales; Alberto Vázquez del Mercado (1893-1980), abogado y ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación de 1928 a 1931; Vicente Lombardo Toledano (1894-1968), abogado y famoso sindicalista de tendencia marxista que se desempeñó brevemente como gobernador de Puebla entre 1923-1924 y como secretario general de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), entre 1936-1941; Teófilo Olea y Leyva (1895-1956), notable abogado, ministro de la Suprema Corte de Justicia entre 1941-1956 y fundador de la Barra Mexicana, Colegio de Abogados; Alfonso Caso (1896-1970), arqueólogo, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (1944-1945), fundador de la Academia Mexicana de Historia y del Instituto Nacional de Antropología e Historia; Manuel Gómez Morín (1897-1972), abogado e ilustre rector de la Universidad Nacional de México (1933-1934), defensor de la autonomía universitaria, miembro del Consejo de Administración del Banco de México, fundador de la Escuela Bancaria y Comercial y fundador del Partido Acción Nacional; Jesús Moreno Baca (1893-1926), abogado y gestor cultural. En la Generación de 1915, además de los anteriores, se incluyen, entre otros, a Miguel Palacios Macedo, Narciso Bassols (1897-1949) y Daniel Cosío Villegas (1898-1976), que también estudiaban en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, aunque se matricularon unos años después.

<sup>24</sup>Manuel Gómez Morín, *1915 y otros ensayos* (México: Jus, 1973), 26-27. Véase: José Manuel Orozco Garibay, “Manuel Gómez Morín y la educación: su visión de la Universidad”, *Estudios* XI, núm. 105 (2013): 75-106.

Estos jóvenes compartieron con la generación que les precedió, la del Ateneo de la Juventud, la crítica al positivismo porfiriano y una penetrante inquietud por las humanidades. Sin embargo, su trayecto formativo y sus objetivos tomaron otro curso cuando experimentaron en carne propia el caos y la desorientación que azotó al país durante los años en que transcurría el conflicto revolucionario.<sup>25</sup>

Abandonaron la vocación, exclusivamente literaria, que distinguió a sus predecesores, para embarcarse en la construcción de un programa de acción económica, social, cultural y política para la Revolución. En la variedad de iniciativas que secundaron se esforzaron por unir la rigurosa actividad intelectual con la praxis política. Sin renunciar al “razonamiento especulativo”, veían como indispensable la solidez de los métodos de la ciencia y la técnica.<sup>26</sup>

Pretendieron unir el humanismo y la ciencia en concurso indisoluble y subordinarlos a los mandatos de la ética y el compromiso con la nación. Por eso, no resulta extraño que la mayoría de ellos se dedicara, afanosamente, a la tarea de formar instituciones. Las consideraban una pieza clave para el desarrollo de una nación más próspera y equitativa.<sup>27</sup>

La nueva actitud de los jóvenes de la Generación de 1915 estaba relacionada con el rechazo del “cientificismo de antes”, del “misticismo vago de los días de lucha y los groseros desbordamientos de un triunfo sin realizaciones”.<sup>28</sup> Heredaron muchos de los valores que distinguieron a sus antecesores, y de manera especial se comprometieron en la defensa de la libertad de cátedra, el estudio riguroso, la pasión por los clásicos griegos y latinos, la filosofía, la historia, las letras y el compromiso con México.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Luz María Uthhoff, “La situación financiera en los años de la revolución, 1910-1920”, *Iztapalapa* núm. 26 (1992): 214-218; véase: Regina Crespo, *Itinerarios intelectuales. Vasconcelos y Lobato y sus proyectos para la nación* (México: UNAM, 2005), 66.

<sup>26</sup> *Humanismo mexicano del siglo XX*, comp. por Alberto Saladino García (México: UAEM, 2004), I, 454.

<sup>27</sup> Manuel Gómez Morín, *Construcción de instituciones (antología)*, comp. y estudio introductorio por Carlos Castillo Peraza (México: FCE, 1997), 13.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>29</sup> Luis Mario Schneider, “La generación de 1915: ¿emblema o realidad?”, *Boletín* II, núm. 2 (1997): 117-127.

Sin menospreciar la crítica de los miembros del Ateneo a las interpretaciones de la ciencia del positivismo, algunos de los integrantes de la Generación de 1915 cuestionaron el excesivo academicismo de sus precursores y propusieron una técnica humanizada: “la íntima unión de realidad, propósito y procedimiento”.<sup>30</sup> En otras palabras, apreciando el aporte de las humanidades a la formación de los individuos y las sociedades, intentaron dar cause a la técnica guiada por un pensamiento humanista.<sup>31</sup>

El grupo de los Siete Sabios fundó el 5 de septiembre de 1916 la Sociedad de Conferencias y Conciertos con la finalidad de propagar la cultura entre los estudiantes de la Universidad Nacional de México. “Ya para 1919, la generación de 1915 – los llamados ‘siete sabios’ domina los medios culturales de la capital, es decir, del país. Renovadores del Ateneo, se integran a las propuestas vasconcelistas en un espíritu que parece poner en un solo nivel el quehacer intelectual y la construcción del nuevo país”.<sup>32</sup>

Un primer aspecto que llama nuestra atención es que todos ellos eran estudiantes de derecho, pero sus inquietudes se extendieron a otras disciplinas, como la filosofía, los estudios antropológicos, la ética y, sobre todo, la economía. Tres fueron rectores de la Universidad Nacional de México: Antonio Caso, Gómez Morín y Castro Leal, catedráticos distinguidos y funcionarios públicos.<sup>33</sup>

El único aspecto en el que nos detendremos es el modo en que estos miembros de la Generación de 1915 prolongaron la obra de lo que se considera el “mejor Vasconcelos”, es decir, el promotor de las grandes empresas culturales del siglo XX. Su actividad incluyó la fundación de instituciones para la enseñanza económica. En 1922, Manuel Gómez Morín analizó la posibilidad de crear una sección de economía

<sup>30</sup> Gómez Morín, “1915”, en *1915 y otros ensayos*, 33.

<sup>31</sup> Krauze, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, 109; Elsa Muñiz, *Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934* (México: Porrúa, 2002), 161-164.

<sup>32</sup> Silvia Pappé, “Al mar de uno mismo, gotas de poesía”, en José Gorostiza, *Poesía y poética*, coord. por Edelmira Ramírez (Madrid: ALLCA XX, 1997), 189-190.

<sup>33</sup> Genaro Salinas Quiroga, *Los siete sabios de México* (México: UNL, 1980), 524.

en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, un proyecto que se concretó el 10 de marzo de 1929, el mismo año en el que instauró la Escuela Bancaria del Banco de México.<sup>34</sup>

Por su parte, Daniel Cosío Villegas, que había colaborado con José Vasconcelos en la SEP en la publicación de los Clásicos,<sup>35</sup> promovió la creación, junto con Manuel Gómez Morín, de la revista el *Trimestre Económico*, un proyecto que le daba continuidad a la revista *Economía (1929-1930)*, que había dirigido Miguel Palacios Macedo. Años más tarde, creó el Fondo de Cultura Económica, La Casa de España y el Colegio de México.<sup>36</sup> En este último se estableció más tarde el Centro de Estudios Sociales, dirigido por José Medina Echavarría.<sup>37</sup>

Finalmente, gracias al empuje de Cosío Villegas, se formaron nuevas generaciones de economistas, como Consuelo Meyer y Víctor Urquidi (1919-2004). Cosío Villegas dio vida a la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León y propuso que se adoptara el curso de Civilización Contemporánea que se impartía en la Universidad de Columbia.<sup>38</sup>

## La fundación de la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León

La Facultad de Economía de la Universidad Autónoma de Nuevo León se fundó el 27 de septiembre de 1957. El rector en ese momento era Roberto Treviño González (1918-2001), un hombre que se distinguió

<sup>34</sup> Leonardo Lomelí Vanegas, “La Facultad de Derecho y la enseñanza de la economía en México”, *Revista de la Facultad de Derecho de México* LXX, núm. 277 (2020): 533-564.

<sup>35</sup> José Rafael González Díaz, “José Vasconcelos y los ‘Grandes libros’”, *Estudios* XI, núm. 106 (2013): 7-41. Daniel Cosío Villegas colaboró con José Vasconcelos desde el Departamento de Publicaciones que se fundó en la Secretaría de Educación Pública; posteriormente, en el Departamento de Extensión Universitaria y al fin coordinó el semanario *La Antorcha* cuando Vasconcelos abandonó el país. Véase: Claude Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila* (México: UNAM, 1989), 14.

<sup>36</sup> Víctor Díaz Arciniega, *Historia de la Casa. Fondo de Cultura Económica (1934-1994)* (México: FCE, 1994), 35-61; véase: Clara Eugenia Lida *et al.*, *La Casa de España y el Colegio de México: Memoria, 1938-2000* (México: El Colegio de México, 2000), 41, 134; María Teresa Gómez Mont, *Manuel Gómez Morín, 1915-1939* (México: FCE, 2013), 947.

<sup>37</sup> Véase: Víctor Urquidi, “José Medina Echavarría. Un recuerdo”, *Estudios sociológicos* 4, núm. 10 (1996): 5-10.

<sup>38</sup> Meyer, “Prólogo”, IX-XX.

por impulsar la renovación de la universidad. A él se debe la fundación de la Escuela de Matemáticas y la Facultad de Economía.<sup>39</sup> En un principio se designó al contador Ramón Cárdenas Coronado (1909-1993) como responsable principal de la elaboración del primer plan de estudios de la carrera.<sup>40</sup> El proyecto se desarrolló en la Facultad de Comercio y Administración fundada tan solo cinco años antes y que en ese momento prosperaba. El crecimiento de la actividad económica en la década de 1940 en Monterrey hacía que se le considerara como la capital industrial de México.<sup>41</sup>

Si esto era cierto, resultaba inexplicable que no se contara con una facultad o escuela de economía, la disciplina a la que, más que ninguna otra, le correspondería auspiciar en su forma más libre y rigurosa el desarrollo de una comunidad. Posteriormente, Ramón Cárdenas Coronado fue nombrado su primer director.<sup>42</sup> Los líderes universitarios comprendían que la carrera de Economía era fundamental para resolver los problemas sociales del Estado, pero se preguntaban sobre sus posibilidades reales. ¿Cómo y quién podría hacerse cargo de un proyecto tan ambicioso tomando en cuenta los recursos de la universidad? En un primer momento, Cárdenas aceptó la encomienda, consciente de las dificultades de una responsabilidad tan grande, tanto más cuanto que no contaba con los estudios necesarios de economía. Lo primero que hizo fue buscar la orientación de Ángel Santos Cervantes (1905-1975), un banquero de Nuevo León que había sido secretario de Gobierno del Estado y tenía vínculos en los ámbitos económicos y políticos nacionales.<sup>43</sup> Santos

34

<sup>39</sup> Apenas unos meses antes, en la sesión ordinaria del H. Consejo Universitario, se había aprobado la iniciativa que creaba la Escuela de Economía.

<sup>40</sup> María Guadalupe Martínez Martínez, "Facultad de Economía: A 45 años de su fundación", *Entorno Económico* XL, núm. 239 (2002): 18-26.

<sup>41</sup> Rodrigo Mendirichaga, *La cámara industrial de Nuevo León, 1944-1988* (México: Emediciones, 1989), 14.

<sup>42</sup> Ramón Cárdenas Coronado fue el impulsor y fundador de las Facultades de Comercio y Administración y Economía de la Universidad de Nuevo León. Además, fundó el primer centro de investigación en la Facultad de Administración. Cárdenas estudió la carrera comercial en la Academia de Comercio General Zaragoza. Véase: Roberto Chapa, *Tiempo y obra. Semblanza de Don Ramón Cárdenas Coronado* (México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1985), 11-15.

<sup>43</sup> En 1964, Santos Cervantes fue miembro del Patronato de la Universidad de Nuevo León y posteriormente fue nombrado rector por el gobernador Eduardo Livas. Santos Cervantes nunca aceptó el nombramiento, porque él y Livas se habían enfrentado como precandidatos a la

lo llevó con Rodrigo Gómez Gómez (1897-1970), otro personaje significativo para la historia de la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León y para la historia económica de México.<sup>44</sup> Rodrigo Gómez se desempeñó durante un largo periodo como director general del Banco de México (1952-1970), y desde un principio secundó la idea y ofreció su apoyo moral y económico al proyecto. Hay motivos para que la petición de Cárdenas de crear una carrera de economía hubiera sido recibida con simpatía por Gómez. Además de compartir un origen común, pues los dos eran de Nuevo León, se identificaban porque cada uno había desarrollado una carrera profesional a partir de sus talentos naturales y experiencia, más que de una educación formal. Ambos habían estudiado en una pequeña escuela, la Academia de Comercio General Zaragoza, una de las pocas opciones para prepararse en cuestiones comerciales. Las dificultades y carencias formativas que habían enfrentado les permitió, probablemente, apreciar la relevancia de una sólida preparación académica.<sup>45</sup> Rodrigo Gómez y Ramón Cárdenas acordaron que el Banco de México enviaría un experto que ayudara con la parte técnica del diseño del plan de estudios.<sup>46</sup> A la postre, la persona que se haría cargo del diseño curricular y su instauración fue Consuelo Meyer,

---

gubernatura de Nuevo León. La responsabilidad recayó en Eduardo L. Suárez, un egresado de la Facultad de Economía, exalumno que perteneció a la primera generación de graduados de la carrera de Economía de la Universidad de Nuevo León, que había realizado estudios de maestría y doctorado en Yale. A partir de este momento la rectoría de la universidad quedó a cargo de personas con un perfil más técnico que humanístico. Véase: Alfonso Ayala Duarte, “Eduardo L. Suárez, Rector de la UNL (1964-1965)”, *Enseñanza más Aprendizaje*, cuarta época, núm. 5 (2016): 198-200; María Luis Santos Escobedo, *Villaldama* (México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1998), 36.

<sup>44</sup>Rodrigo Gómez fue un personaje clave en la historia económica de México. Nacido también en Nuevo León, curiosamente estudió en la misma escuela que Cárdenas, la Academia de Comercio General Zaragoza. Sus habilidades como cambista y financiero lo hicieron sobresalir en la banca. Como director general del Banco de México (1952-1970) imprimió su orientación a la banca central mexicana y pudo unir la inquietud por la estabilidad de precios con las preocupaciones por el desarrollo y el bienestar social. Véase: Ma. Eugenia Romero Soletto, “Rodrigo Gómez: Una Banca Central para el desarrollo”, *Economía UNAM* 11, núm. 31 (2014): 53-83.

<sup>45</sup>La Academia de Comercio General Zaragoza fue una institución fundada en 1901 por Anastasio Treviño Martínez (1870-1943) y se convirtió en una de las pocas opciones para la formación de profesionales del ramo mercantil. El conocimiento de las disciplinas comerciales estaba íntimamente vinculado a la experiencia práctica y la teneduría de libros, el oficio que consiste en llevar los libros de contabilidad de una empresa o negocio.

<sup>46</sup>Chapa, *Tiempo y obra*, 63.

pero en ese momento no se podía integrar a la universidad porque gracias a una beca del Banco de México estudiaba en la Universidad de Londres y luego hizo una estancia en Santiago de Chile.<sup>47</sup> La maestra Meyer se sumó al proyecto un año más tarde, en 1958. Durante ese primer año de la carrera se utilizó un programa de orientación marxista, casi una copia del que estaba vigente en la Escuela Nacional de Economía en la UNAM.<sup>48</sup> Según la maestra Consuelo Meyer, Rodrigo Gómez pidió consejo a Daniel Cosío Villegas, que en ese entonces fungía como director general del Colegio de México y que como intelectual mexicano había realizado una evaluación de la enseñanza de la economía en México.<sup>49</sup> Enrique Krauze describe el hecho de este modo: “Ya en 1958, Cosío había promovido la instauración de la carrera de Economía en la Universidad de Nuevo León, con el objeto primordial que de ella surgiesen economistas-intelectuales y no economistas-políticos, de los que él llamaba ‘vivillos’, ‘llegadistas’, ‘arribistas’”.<sup>50</sup>

La referencia de Krauze está basada en un discurso inaugural del archivo personal de Daniel Cosío Villegas. Con esta información no se puede determinar que la instauración de la carrera de Economía en la Universidad de Nuevo León hubiera sido idea de Cosío Villegas, puesto que el proyecto fue gestado con anterioridad por otros ilustres neoleonenses; sin embargo, no se puede ignorar su influencia en el diseño definitivo de la carrera, en especial por la designación de Consuelo Meyer. En estricto sentido, Meyer era oficialmente una economista delegada por el Banco de México para impulsar la creación de la Facultad de Economía en Nuevo León. Inicialmente llegó con el cargo de consejera académica por cuenta del Banco de México, hasta que

<sup>47</sup> En la entrevista de Ernesto Bolaños Lozano a Consuelo Meyer se pueden conocer las circunstancias en que se dio su colaboración. “La maestra Meyer aprovechó su estancia en Chile para conversar sobre el nuevo proyecto con distinguidos economistas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, la Universidad de Chile y otras entidades. Con base en estos comentarios y la experiencia propia, formuló un proyecto para la Facultad que ya en México habría de completar don Daniel Cosío Villegas.” Ernesto Bolaños Lozano, “La Facultad... hace 50 años: primeros obstáculos”, *Contrapunto* 5 (2005): 7.

<sup>48</sup> Este plan de estudios se estructuró en 1934, en la época de los profundos cambios sociales del sexenio de Lázaro Cárdenas. Véase: Rodríguez Garza y Ávila Sandoval, “La enseñanza y la difusión de la economía”, 232-233.

<sup>49</sup> Bolaños Lozano, “La Facultad... hace 50 años”, 7.

<sup>50</sup> Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, 248.

fue designada directora de la institución. Así describe el historiador Roberto Chapa esta etapa en la universidad: “De acuerdo con lo previsto, la Srta. Meyer elabora y propone un cambio radical del plan de estudios que se había adoptado a partir de la fundación de la Facultad, mismo que, después de un amplio estudio y una profunda discusión, es aprobado por el H. Consejo Universitario y puesto en vigor a partir del año lectivo 1958-1959”.<sup>51</sup>

Consuelo Meyer permaneció cinco años en la universidad, el tiempo que requirió la primera generación para graduarse (1958-1963). Sin lugar a dudas, el proyecto le resultaba estimulante. Animada por Daniel Cosío Villegas y con una experiencia internacional, se impuso a sí misma la misión de consolidar una escuela de economía de calidad internacional. De este modo lo describe ella misma: “Me entusiasmó la idea, no simplemente de impartir cursos de economía en Monterrey, sino de aprovechar la coyuntura de la reciente fundación de la Facultad y contribuir a la formación de la que podría ser una de las mejores escuelas de economía del país y del ámbito latinoamericano”.<sup>52</sup>

El proyecto se pudo realizar porque se reunieron todas las condiciones necesarias. Existía la voluntad institucional de impulsar este tipo de formación.<sup>53</sup> En ese momento se otorgaron, por primera vez en la universidad, becas mensuales en efectivo, para promover el estudio de tiempo completo. Esas becas fueron gestionadas por el contador Ramón Cárdenas Coronado y fueron posibles por el apoyo de la banca, la industria y el comercio del estado. Por otro lado, la reforma de Consuelo Meyer contó con el apoyo técnico e inclusive financiero del Banco de México. Sus protagonistas tenían plena conciencia de que se estaba construyendo uno de los programas más rigurosos de economía del país. Según

<sup>51</sup> Chapa, *Tiempo y obra*, 64.

<sup>52</sup> Bolaños Lozano, “La facultad... hace 50 años”, 9.

<sup>53</sup> El contexto institucional en el que se instauró el nuevo plan de estudios (1958) era complejo. Realizar un proyecto como el enunciado no era nada fácil. Se tenía que convencer al director, a los estudiantes y a los profesores que ya habían iniciado un año antes con otro plan de estudios. Lo que implicaba un tipo de afectación para los jóvenes que ya se habían matriculado previamente. El rector aconsejó ser muy prudentes, porque era razonable que el nuevo plan de estudios generara descontento. Por eso se permitió a los estudiantes que no se adhirieron al nuevo plan de estudios permanecer en el anterior en el turno nocturno.

lo advierte María Eugenia Romero Sotelo, la Facultad de Economía de Nuevo León “se convirtió en una fuente importante de formación de funcionarios del Banco Central durante la década de los años sesenta y setenta”.<sup>54</sup> Además, también resultó decisivo el carácter y la experiencia de sus protagonistas. En ese momento Consuelo Meyer no era una joven inexperta, sino que tenía cuarenta años, había trabajado para el Banco de México y tenía experiencia internacional. Acababa de concluir sus estudios en Inglaterra y aprovechó su estancia en Chile para conversar sobre el nuevo proyecto con distinguidos economistas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), establecida en 1948. Su proyecto era una síntesis del intercambio con diversas entidades y su experiencia personal. Finalmente, la reforma a la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León aprovechó la visión y experiencia de Daniel Cosío Villegas y la de otros intelectuales vinculados a las ciencias económicas y sociales. Así lo describe Graciela Márquez: “El director del Banco de México, Rodrigo Gómez, no solo aprobó el nombramiento de Consuelo Meyer como directora de la licenciatura en economía, sino que también buscó el apoyo de otros destacados economistas para asesorar dicho proyecto, entre ellos Cosío Villegas y Víctor Urquidí. Ambos intervinieron en el diseño del plan de estudios y entusiasmaron a estudiantes y profesores de otras disciplinas a integrarse a la nueva licenciatura”.<sup>55</sup>

38

Durante muchos años, Cosío Villegas preparó las condiciones para revolucionar la enseñanza de la economía en México. Desde 1942, como director del Departamento de Estudios Económicos del Banco de México, había impulsado un programa de becas en el extranjero, que, a la postre, tuvo un impacto decisivo en la formación de toda una generación de economistas.<sup>56</sup> Entre los beneficiarios de estas becas se contaron la misma Consuelo Meyer, Mario Ramón Beteta, Jorge Espinosa de los Reyes, Raúl Ortiz Mena. Cosío Villegas también participó en la definición de la Facultad de Economía de Nuevo León, y en ese mismo

<sup>54</sup> Romero Soletto, “Rodrigo Gómez”, 79.

<sup>55</sup> Márquez Colín, “Daniel Cosío Villegas”, 900.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 899.

sentido, en la historia de la economía en México. Así lo describe él mismo en este pasaje memorable:

Yo había intervenido activamente en la creación de una escuela de economía dentro de la Universidad de Nuevo León. Redacté los planes de estudio; conseguí del Banco de México que comisionara a Consuelo Meyer para trasladarse a Monterrey y dirigirla; provoqué una primera donación de libros y conseguí los primeros profesores, algunos de ellos extranjeros, pues resultó difícil convencer a los economistas capitalinos cambiar de residencia. Para cuando la escuela quedó bien encaminada, me desentendí de ella.<sup>57</sup>

El influjo de Cosío Villegas en el proyecto de Nuevo León es difícil de determinar, porque indiscutiblemente una empresa de tal magnitud no puede ser obra de una sola persona. Sin embargo, no se puede ocultar la huella que imprimió en casi todos los aspectos.<sup>58</sup> Uno de los que nos ocupa en este trabajo es el curso de Civilización Contemporánea que le permitía articular la relación de la economía con las otras ciencias sociales y las humanidades. Al respecto dice Consuelo Meyer:

Se introdujo por sugestión de Don Daniel Cosío Villegas un curso de Civilización Contemporánea que se daba en la Universidad de Columbia [...] Entonces recurrí a profesores mexicanos, un pequeño grupo de intelectuales encabezado por el profesor Arturo Cantú [1936-2006], quien había estudiado filosofía aquí en México, para que ellos formaran un comité editorial de los materiales de ese curso que duraría dos años, que iba a sustituir a multitud de cursos introductorios en sociología, economía y otras ciencias; ese curso consistía en estudios y selecciones tomadas de la obra de más de 70 autores de nombre universal, desde la edad clásica griega hasta mediados del siglo xx.<sup>59</sup>

La sugerencia de adaptar este curso de Civilización Contemporánea fue de Cosío Villegas, pero eso no significó una copia o transcripción de lo que se hacía en Columbia, sino que requirió la intervención de un

<sup>57</sup> Cosío Villegas, *Memorias*, 306.

<sup>58</sup> Rafael Segovia, "Don Daniel en el Colegio", *Boletín Editorial* núm. 93 (2001): 225-227.

<sup>59</sup> "Plática con la Srta. Consuelo Meyer", 23; Meyer, "Prólogo", XVIII.

grupo de humanistas mexicanos que se encargaron de emprender un verdadero proyecto editorial. Tuvieron que seleccionar textos y preparar materiales de los grandes autores desde la Antigüedad hasta el siglo XX. De ese modo se quería integrar la formación del futuro economista y evitar la dispersión en conocimientos fragmentados y yuxtapuestos. El proyecto era una parte esencial de la formación que otorgaba la misma importancia a la instrucción cuantitativa de las matemáticas y la estadística. Consuelo Meyer estaba convencida de los beneficios que tenía el curso y se encargó de difundirlo:

Yo pensé que ese curso tenía un gran porvenir, lo mandé a diversas universidades de América Latina, con el fin de que si se interesaban, lo adoptaran y aprovecharan el trabajo de este grupo de jóvenes mexicanos, entre los que además de Arturo Cantú, formaban parte el licenciado Lucas de la Garza, que hizo aportaciones muy importantes a ese curso; los hice venir a México a inspeccionar las reservas de la librería más grande de la ciudad, que entonces era Editorial Porrúa, para que seleccionaran toda la bibliografía que les pareciera útil y conveniente para después.<sup>60</sup>

40 | La formación del futuro economista parecía apoyarse en un trípode: el de las disciplinas cuantitativas, entre las que destacaban las matemáticas y la estadística; la preparación especializada y técnica en la ciencia económica; y, finalmente, en la formación humanística e integral. Dice Consuelo Meyer: “puse especial hincapié en matemáticas y estadística, y este curso que era hijo de mi alma de Civilización Contemporánea”.<sup>61</sup>

¿Por qué motivo Cosío Villegas sugirió la adaptación de este curso que se impartía en la Universidad de Columbia? Como lo hemos señalado, se percató de que la preparación de los economistas requería un núcleo articulador que le permitiera al estudiante orientarse significativamente en el mundo y responder con sus propios juicios. Esto no se podía lograr colocando cursos introductorios de cada una de las ciencias sociales y humanas que contribuyen a la economía. Se requería algo que integrara al alumno como persona y como futuro profesional. No

<sup>60</sup> “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, 23.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 24.

debe extrañarnos que Cosío Villegas tuviera una visión en la que la técnica es inseparable de la historia y las disciplinas humanísticas. Él mismo se declaraba afortunado de haber recibido una formación general y humanística que le servía de base para su preparación técnica profesional. A propósito de su encuentro con Antonio Caso, dijo:

Y estaba en el Centro Antonio Caso [filósofo] en su plenitud: expositor brillantísimo, orador consumado, era, al mismo tiempo, un gran actor, como todo verdadero maestro lo es. Y también como todo maestro excepcional, despertaba en uno el apetito de la lectura y el hábito de reflexionar. Como solía combinar un curso general de historia de las ideas o doctrinas filosóficas con otro que hoy se llamaría monográfico, entonces, no pude ser más afortunado: el curso general me permitió tener un buen panorama de esas doctrinas, es decir, situarme en el universo filosófico, y el segundo, que se repitió al año siguiente, versó sobre ética.<sup>62</sup>

### **El plan de estudios 1958 de la carrera de economía en la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León**

El plan de estudios de la Facultad de Economía de Nuevo León (1958) elaborado por Consuelo Meyer y su equipo se publicó el mismo año en el que se puso en práctica.<sup>63</sup> Se trata de un plan de estudios equilibrado que buscaba la formación rigurosa y técnica de los estudiantes. De

41

<sup>62</sup> Daniel Cosío Villegas, “Memorias: Cuarto tramo”, en *Pensamiento jurídico del Colegio Nacional*, coord. por Oscar Ricardo Valero Recio Becerra (México; UNAM / Instituto de Investigaciones Jurídicas / El Colegio Nacional, 2015), 231-232.

<sup>63</sup> Véase: “Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León”, *El Trimestre Económico* 25, núm. 100 (1958): 770. En este documento se realiza una declaración de intenciones de los objetivos y actividades de la Facultad de Economía. Se describen como parte de sus objetivos, entre otros, la formación de economistas versados en los problemas del desarrollo, capaces de ofrecer asesoramiento técnico de la acción pública, de las empresas privadas y de las organizaciones de empresarios y trabajadores, la docencia y la investigación en las esferas académicas, gubernamental y privada y en los distintos organismos internacionales. Además, se determina la creación de un Centro de Investigaciones Económicas que debe ocuparse del desarrollo económico de la región y del país. Finalmente, se le asigna la responsabilidad de difundir conocimientos en las especialidades económicas por medio de publicaciones periódicas. En otras palabras, los objetivos de la Facultad son la docencia, la investigación y la divulgación de la ciencia económica de manera rigurosa y técnica.

42 hecho, durante el ciclo 1958-1959 solo se propusieron cinco cursos.<sup>64</sup> Destacan tres pilares fundamentales. El primero consistía en la búsqueda de una sólida formación cuantitativa, que necesariamente le otorgaba una relevancia al dominio de las matemáticas. De hecho, como dato curioso, se designó como director a Roberto Treviño González, el rector en ese momento de la universidad de Nuevo León. El segundo pilar fue el curso de Civilización Contemporánea, que estaba centrado en el desenvolvimiento de las instituciones e ideas sociales de la cultura occidental. Se trataba de un curso de dos años que imponía a profesores y alumnos tres horas de clase presenciales, y seis horas para la lectura y preparación de textos; es decir, un total de nueve horas a la semana.<sup>65</sup> Se trataba de un curso de perspectiva humanista e histórica. Por medio de la lectura y el debate se ofrecía la cultura y oportunidades de cultivo de las humanidades. La tercera columna incluía todas las asignaturas estrictamente económicas (para el primer año, solo se impartió una introducción a la economía y otra de contabilidad para economistas). Por último, el proyecto de formación llevaba un curso para el dominio del inglés como lengua extranjera. ¿Qué conclusiones podemos obtener de esta propuesta curricular? Lo primero que debería llamar nuestra atención es la simplicidad de su diseño. Se evitó escrupulosamente la proliferación de cursos y se elaboró una propuesta austera, en la que primara lo esencial. El número de cursos que deberían realizar los estudiantes no era extenso. Se le daba prioridad a la calidad de las asignaturas sobre la cantidad. El espíritu que lo anima es el de la eficacia y la eficiencia. Por eso, se puede decir que es un plan de estudios de corte minimalista. Destinaba los recursos escasos a todo lo que sus proponentes consideraban las cuestiones esenciales de la formación de los economistas. El objetivo primordial era preparar a los estudiantes para recibir el título de licenciado en Economía.

Esta propuesta educativa representa el punto de llegada de un largo proceso de reflexión sobre la enseñanza de la economía al que Cosío

<sup>64</sup> Los cursos que se ofrecieron para los estudiantes del primer año fueron: Introducción a la economía; Matemáticas para economistas; Civilización contemporánea; Contabilidad para economistas e inglés. *Ibid.*, 770.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 772.

Villegas se había dedicado durante los últimos años. Unos diez años antes había redactado su artículo “Errores y soluciones en la enseñanza económica”, que se publicó en 1948.<sup>66</sup> En esa obra lamenta la falta de coherencia e integración de la formación de los economistas, que termina siendo caótica por tantas introducciones que no lograban armonizar la ciencia económica con el resto de las ciencias sociales y humanas. En ese momento ya había contemplado teóricamente que la solución consistía en integrar una formación general en la que pudiera converger, posteriormente, la preparación técnica especializada de la economía.<sup>67</sup> Cosío Villegas propuso como ejercicio académico un plan (ideal) de doctorado en Economía, que obviamente, en ese momento no se aplicó, pero que fue la base de lo que se hizo posteriormente en Nuevo León.

En el plan de estudios para un doctorado en Economía de 1948 y en el plan de estudios de la Facultad de Economía de Nuevo León de 1958 hay similitudes. La primera es que en los dos se evita sobrecargar de cursos al estudiante. En el doctorado, los cursos no pueden pasar de cuatro por año; en el de licenciatura, de cinco. La segunda semejanza es que en ambos casos se procura una formación de habilidades cuantitativas, matemáticas, análisis estadístico financiero y contabilidad. La tercera semejanza es que toda la formación profesional y técnica en economía se apoya en una formación general. Finalmente, los dos planes proponen como solución al problema de la integración de la economía con el resto de las ciencias sociales y humanas, los cursos de Civilización Occidental Contemporánea. En los dos casos se trataba de cursos que duraban dos años. En el caso del doctorado, la asignatura imponía a profesores y alumnos cuatro clases presenciales, y ocho de lectura y preparación de textos, es decir, doce horas a la semana.<sup>68</sup> En el doctorado se incorporaba un curso de Civilización Latinoamericana y en el de licenciatura una sección, en el segundo año, con temas análogos. Dice Cosío Villegas en el anteproyecto de 1948: “Al gran problema de centrar la enseñanza de la economía en el conjunto de las ciencias sociales

<sup>66</sup> Cosío Villegas, “Errores y soluciones en la enseñanza económica”, 10-15.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, 13.

—problema al cual no se ha ofrecido en ninguna parte solución satisfactoria— se propone la solución de los cursos de Civilización Occidental Contemporánea y Civilización Latinoamericana. El modelo para el primero debe ser el famoso curso de ese nombre que se viene experimentando en la Universidad de Columbia hace ya veintisiete años.”<sup>69</sup>

Al respecto, Cosío Villegas cita como fuente principal el artículo de Hacker, “The Contemporary Civilization course at Columbia College”<sup>70</sup> y el *Manual* del libro de fuentes y metodología de estos cursos en la misma universidad.<sup>71</sup> De este modo describe sus objetivos: “Por eso me conformaré con decir que el primero [Civilización Occidental Contemporánea] tiene por objeto enterar al estudiante de la clase de mundo o de sociedad en que vive, y esto desde el punto de vista no solo económico, sino antropológico, sociológico, político y filosófico”.<sup>72</sup>

El segundo curso, de Civilización Latinoamericana, perseguía un objetivo análogo, solo que centrado en que los estudiantes comprendan su realidad inmediata. “El segundo [Civilización Latinoamericana] persigue igual propósito, solo que referido ya a las peculiaridades de la sociedad iberoamericana, con su mixtura de razas y civilizaciones, su geografía y lugar especial en el mundo en general.”<sup>73</sup>

44 | Posteriormente, el mismo Cosío Villegas impulsó la inclusión del curso de Civilización Contemporánea en el plan de estudios de la licenciatura en Economía de 1958 en la Universidad de Nuevo León, lo que logró después de diez años. El comité de Nuevo León describe el origen de los materiales que se estudiarían en el curso de la siguiente manera:

Los materiales del curso están formados por dos antologías, adaptadas en gran parte de materiales publicados por la Universidad de Columbia, que se espera publicar próximamente en español y que en forma provisional han sido reproducidas en mimeógrafo para uso exclusivo de los estu-

<sup>69</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>70</sup> *América Economic Review* XXXV, núm. 2 (1945): 137.

<sup>71</sup> *Contemporary Civilization*, vol. I: Manual, vol. II: Libro de fuentes (Nueva York: Columbia University Press, 1945).

<sup>72</sup> Cosío Villegas, “Errores y soluciones en la enseñanza económica”, 14.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 14.

diantes de la Facultad de Economía: los *Ensayos*, colección de estudios de carácter expositivo e interpretativo, las *Lecturas*, colección de textos originales y documentos. Además de estas antologías, los alumnos deberán adquirir *La divina comedia* de Dante Alighieri y la *Breve historia de América* de Carlos Pereyra.<sup>74</sup>

En los programas que se incluyen en el plan de estudios de 1958 se declara que el curso de Civilización Contemporánea trata del desenvolvimiento de las instituciones e ideas sociales de la cultura occidental. En el primer año se pretendía estudiar el periodo histórico que se comprende de la Alta Edad Media hasta las primeras décadas del siglo XI. También se incluía una sección para estudiar las guerras de independencia de la América española.<sup>75</sup> El programa del segundo año del curso no se incluyó, solo se anticipó que abarcaría el estudio de los siglos XIX y XX.

Uno de los aspectos que destaca está en los supuestos didácticos y pedagógicos en torno de los cuales se organizó. A diferencia de los modelos tradicionales, centrados en la cátedra y la conferencia del docente, se demandaba un método completamente diferente en la relación docente-discente. Se declaraba, sin ambigüedad, que la enseñanza del curso exigía un papel activo al estudiante. La lección del profesor se sustituiría por el diálogo en torno a las antologías que se estaban preparando con textos explicativos, originales o documentos. El estudiante tenía la obligación de preparar estas lecturas, previamente señaladas, y presentarse a la clase para discutir las y expresar sus puntos de vista. Así se describe esta nueva orientación pedagógica: “En la enseñanza del curso [Civilización Contemporánea] se empleará sistemáticamente el método del debate, de manera que será obligatorio para el estudiante presentarse a clase después de haber estudiado cuidadosamente los materiales señalados para discusión y dispuesto a hacer y contestar preguntas, a exponer puntos de vista y a efectuar análisis críticos de los materiales leídos y de las opiniones emitidas en el curso de la discusión”.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> “Facultad de Economía”, 783.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 784-785.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 783.

## El curso de Civilización Contemporánea en la Universidad de Nuevo León

A partir de 1958 la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León comenzó un intenso proceso de adaptación del curso de Civilización Contemporánea. Según el testimonio de la maestra Consuelo Mayer, la adopción del curso se decidió pocos meses antes de comenzar el ciclo lectivo, 1958-1959. En este breve lapso los miembros de la facultad tuvieron que resolver el problema de traducir más de 2000 páginas de materiales preparados por el Columbia College. Utilizaron la segunda edición de los *Chapters in Western civilization* y la *Introduction to contemporary civilization in the West*.<sup>77</sup>

Además de la traducción fue necesario realizar las adaptaciones más esenciales —al menos provisionalmente, en lo que se encontraban otros textos y se reestructuraba de manera original el curso— para los estudiantes latinoamericanos.<sup>78</sup> Los ajustes fueron continuos, habría que señalar dos que parecen significativos: el primero se relaciona con los periodos históricos que se estudiaban. Inicialmente, en el curso 1958-1959 las antologías comenzaban en la Alta Edad Media y no incluían autores de la Antigüedad. Para 1962 ya se estudiaban autores griegos y romanos. Así lo describe Gustavo Garza:

Cabe destacar que se impartían dos cursos anuales titulados Evolución de la Civilización Contemporánea, I y II. En ellos se estudiaba el devenir del conocimiento desde la edad antigua con la aparición del pensamiento racional iniciado por los griegos (Parménides, Diógenes, Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles) y los romanos (Cicerón, Séneca, Catón); la edad media con su mística filosófico-religiosa (Averroes, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Tomás Moro, Calvino, y Erasmo de Róterdam); y la época moderna con el despertar del renacimiento (Descartes, Copérnico,

<sup>77</sup> Contemporary Civilization Staff of Columbia College, *Chapters in Western civilization*, 2 vols. (Nueva York: Columbia University Press, 1954); *Introduction to Contemporary Civilization in the West. A source book* (Nueva York: Columbia University Press, 1954), vol. 1, 1250 pp; vol. II, 1281 pp. Ambos textos son la segunda edición.

<sup>78</sup> Meyer, “Prólogo”, XVII-XVIII.

Galileo, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke, Newton, Leibniz, Voltaire, Hume, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Kant, Hegel), hasta llegar al positivismo y marxismo del siglo XIX y primera mitad del XX (Schopenhauer, Goethe, Darwin, Malthus, Marx, Engels, Nietzsche y Einstein).<sup>79</sup>

El segundo ajuste tiene que ver con el nombre del curso. En el año 1963, el último en el que Consuelo Meyer fungió como directora de la Facultad de Economía, se lograron publicar los materiales que profesores y alumnos utilizaban para impartir la asignatura. Ya no se habla de Civilización Contemporánea, sino de Evolución de la Civilización Contemporánea.<sup>80</sup> Además, las lecturas que se incluían en esos volúmenes estaban constituidos por una selecta antología del pensamiento de más de 150 autores antiguos y modernos que de una u otra forma han influido de manera relevante en la cultura de las sociedades contemporáneas de Occidente.<sup>81</sup> Entre las lecturas se incluían documentos representativos de algunas etapas en la evolución de estas sociedades.

Los materiales se publicaron con la intención de enriquecer la asignatura con las observaciones de los especialistas y los docentes, y de ese modo, ayudar en “la organización de la llamada *educación media o general* o el ensanchamiento de la perspectiva cultural y el desarrollo de hábitos de pensar de los estudiantes”.<sup>82</sup> Para la maestra Meyer, el curso era fundamental porque los estudiantes llegaban a las escuelas profesionales “sin un conocimiento adecuado de las ideas e instituciones que, nacidas en el pasado, persisten en la sociedad contemporánea, y sin los instrumentos analíticos que pueden ayudarles a comprenderla mejor”.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Gustavo Garza, “México: educación pública y formación de un investigador en ciencias sociales”, *Estudios demográficos y urbanos* 30, núm. 1 (2015). En este texto se reproduce la versión completa del discurso pronunciado por Gustavo Garza en la sesión solemne del H. Consejo Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, realizada el 20 de noviembre de 2014, en el cual se le otorgó el grado de doctor *honoris causa*. En una parte de su disertación valora su estancia en la Universidad de Nuevo León y el sello definitivo que dejó en él la formación recibida cuando tuvo la oportunidad de estudiar la carrera de Economía.

<sup>80</sup> Meyer, “Prólogo”, IX.

<sup>81</sup> *Ibid.*, X.

<sup>82</sup> *Ibid.*, IX. Las cursivas son mías.

<sup>83</sup> *Ibid.*

### *Un ambicioso y selectivo proceso editorial*

La implantación del curso de Evolución de la Civilización Contemporánea comenzó con un intenso esfuerzo de selección, traducción y preparación de antologías. Los materiales del curso se distribuían en 26 fascículos cuya extensión en promedio era de unas 150 páginas cada uno. No se trataba solo de una colección de lecturas que se colocaban en una lista cronológica, sino que cada lectura tenía su “propia naturaleza” y quedaba subordinada a la estructura general dentro del curso. Cada volumen tenía dos partes: un estudio de carácter expositivo o de interpretación de uno de los temas del curso que tenía el nombre de *ensayo*, y una selección de textos originales que ilustraban el tema y que eran conocidos como *lecturas*.<sup>84</sup> Este es otro de los atributos que hay que destacar. No se trataba de proponer al estudiante lecturas de segunda mano, sino textos originales.

Desde un inicio, los responsables del proyecto captaron que lo más deseable era la preparación de verdaderos ensayos *ad-hoc* para el curso, pero no contaban con los recursos necesarios y la elaboración de estos textos representaba muchos problemas. Este fue uno de los primeros desafíos. No había posibilidad de tener textos confeccionados a la medida, así que había que buscar afanosamente e ir armando los cursos.<sup>85</sup>

48

Originalmente, lo que hicieron fue adaptar y traducir una antología preparada por el equipo de *Contemporary Civilization* del Columbia College.<sup>86</sup> Después, seleccionaron libremente capítulos enteros de la obra de varios autores contemporáneos. Dice Consuelo Meyer: “Solo en raras ocasiones se decidió conservar los ensayos del curso de Columbia College”.<sup>87</sup>

Esto quiere decir que el curso de Civilización Contemporánea en México no fue una traducción literal, sino una verdadera adaptación. Casi de inmediato empezó a variar del curso que se enseñaba en Columbia, que tomaba su propio rumbo. Esto no estuvo exento de obstáculos. El comité encargado de adaptar el curso necesitaba

<sup>84</sup> *Ibid.*, XI.

<sup>85</sup> *Ibid.*, X.

<sup>86</sup> Véase nota 79.

<sup>87</sup> Meyer, “Prólogo”, XII.

encontrar textos originales que estuvieran ligados a los temas del curso y que ofrecieran una visión de conjunto en una extensión razonable. Se evitaron los textos fragmentados y se optó por textos “breves” y “coherentes” que pudieran ofrecer al estudiante una visión de conjunto de las problemáticas del curso.<sup>88</sup> Ese fue uno de los grandes desafíos en esta etapa primigenia de la adaptación y puesta en marcha del curso de Civilización Contemporánea en México. Además, se sumaba a los problemas la singular escasez de materiales en lengua española. Dice Meyer: “La selección de materiales se ha regido por varios criterios. Tratándose de los *ensayos*, se han preferido los estudios de corta extensión que aúnan a sus cualidades didácticas una visión totalizadora y una interpretación sugestiva del tema en cuestión”.<sup>89</sup>

### *La influencia del Columbia College*

En la introducción general de los materiales del curso de Evolución de la Civilización Contemporánea de la Facultad de Economía de Nuevo León, los miembros del comité editorial reconocen que el punto de partida de sus antologías era muy semejante al curso de Civilización Occidental Contemporánea que se ofrecía en Columbia desde la década de 1920. El filósofo y educador estadounidense Justus Buchler (1914-1991) elaboró una historia de la evolución del programa del curso de Civilización Contemporánea como parte de la historia de la Universidad de Columbia.<sup>90</sup> Uno de los cambios más notables ocurrió a partir de 1941, cuando los estudiantes comenzaron a leer selecciones de fuentes primarias, además de artículos especializados y capítulos de libros. Durante el semestre de otoño de ese mismo año, los estudiantes pudieron

<sup>88</sup> *Ibid.*, XI-XII.

<sup>89</sup> *Ibid.*, XII.

<sup>90</sup> Justus Buchler estudió y enseñó en la Universidad de Columbia. En 1971 publicó *Theory of human judgment*, su primera obra sistemática de filosofía. A lo largo de su vida escribió diversos artículos sobre educación, entre los que destacan: “The liberal arts and general education” (1952), “On the problem of liberal education” (1954), “What is a discussion” (1954) y “Reconstruction in the liberal arts”, una historia de la evolución del curso de Civilización Contemporánea como parte de la historia del Columbia College (1954), publicado en Dwight Miner, *A history of Columbia College on morningside: The bicentennial history of Columbia University* (Nueva York: Columbia University Press, 1954), 48-135.

comprar sus “libros de consulta” (*source books*), que contenían las lecturas juntas en un solo paquete. Este cambio hacia la lectura de fuentes primarias representó un fecundo intercambio de ideas dentro del plan de estudios en Columbia. En realidad, el proyecto del curso en la Universidad de Columbia se había originado en 1919. El 20 de enero de ese año, la Facultad de la Universidad de Columbia resolvió remplazar los requisitos de filosofía e historia para los estudiantes de primer año con el curso de Civilización Contemporánea. Se trataba de una clase para grupos pequeños que se reunían una hora cinco veces a la semana. A diferencia de la enseñanza tradicional, en este caso se le daba prioridad a la discusión de los estudiantes por encima del dictado del profesor. Los docentes del curso provenían de los campos de la historia, la filosofía, la antropología e inclusive la sociología.<sup>91</sup>

Sin embargo, no se le había dado coherencia a este proyecto formativo hasta que se logró establecer una fuente única de lecturas para impartir el curso, lo cual solamente se logró con la publicación de *Introduction to Contemporary Civilization in the West. A source book* en 1946.<sup>92</sup> Los esfuerzos anteriores para compilar un libro de referencia habían fracasado debido a los desacuerdos entre los profesores sobre lo que se debía incluir. Este libro es el que, inicialmente, tomó la Facultad de Economía de Nuevo León para elaborar su curso de Civilización Contemporánea. De hecho, el primer programa del curso coincide, sin grandes cambios, con el libro de consulta de Columbia de 1946. Sin embargo, durante la adaptación el curso se fue transformando significativamente. Así lo describe el comité editorial de Nuevo León: “solo en raras ocasiones se decidió conservar los ensayos del curso de Columbia College”.<sup>93</sup>

Esto confirma que el curso de Civilización Contemporánea en México no fue una traducción literal. Vale la pena hacer una observación, pues frecuentemente se atribuye el surgimiento de estos cursos a la influencia de la Universidad de Chicago sobre algunas universidades

<sup>91</sup> Coss, “The new freshman course”, 245-250; “Progress of the new freshman course”, *Columbia University Quarterly* (1919): 332-334.

<sup>92</sup> Véase nota 79.

<sup>93</sup> Meyer, “Prólogo”, XII.

mexicanas. Esta suposición no es exacta, sino que debe tomar en cuenta que el influjo directo provino del Columbia (1919 y 1946). Así como la Universidad de Nuevo León (1958) fue influida por la Universidad de Columbia, lo fue también la Universidad de Chicago. De la Universidad de Columbia provino la inspiración para la obra que realizaron Robert Hutchins (1899-1977) y Mortimer Adler (1902-2001) en Chicago (1930) y los afamados *Great Books* (1952).<sup>94</sup> De esta misma Universidad de Columbia surgió el impulso inicial de la Facultad de Economía de Nuevo León (1958). Sin duda, el esfuerzo de reforma en la década de 1930 que realizaron en Chicago Robert Hutchins, Mortimer Adler, Stringfellow Barr (1897-1982) y Scott Milross Buchanan (1895-1968) dio por resultado que se difundiera y obtuviera prestigio internacional la publicación de los 54 volúmenes conocidos como *The Great books of the western world* (1952). En la Facultad de Economía de Nuevo León el proceso fue paralelo y siguió su propio cause. El modelo de la Universidad de Chicago representado por Robert Hutchins y la concepción de universidad de José Ortega y Gasset (1883-1955), se sintetizarían de modo original, durante la década de 1940, en la Universidad de Puerto Rico bajo el liderazgo del rector Jaime Benítez.<sup>95</sup>

### *Sobre los contenidos y los objetivos*

Los contenidos del curso de Evolución de la Civilización Contemporánea de la Universidad de Nuevo León se agrupaban en torno a las épocas de la historia del mundo occidental y se proponían caracterizar cada época histórica “mediante un cuadro de ideas, instituciones y fuerzas económicas, políticas, religiosas y de otra índole cuya interacción le imparte el carácter de una unidad orgánica”.<sup>96</sup>

Esta interacción de ideas e instituciones referidas a los diferentes contextos no es otra cosa que lo advertido por Wilhelm Dilthey (1833-1911) sobre que una cosa es la “naturaleza física” o “mundo” y aquello

<sup>94</sup> González Díaz, “José Vasconcelos y los ‘Grandes libros’”, 10.

<sup>95</sup> Jorge Rodríguez Beruff, “El papel de los estudios generales en los estudios universitarios contemporáneos”, *Estudios* IX, núm. 97 (2011): 28.

<sup>96</sup> Meyer, “Prólogo”, XI.

que se puede denominar el *mundo del espíritu*, referido a la historia y la cultura. En palabras de Edmund Husserl (1859-1938): “El mundo circundante histórico [...] no es el mundo objetivo en el sentido nuestro, sino la ‘representación del mundo’ esto es, su concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes”.<sup>97</sup>

El contenido de este curso estaba centrado en la *Weltanschauung* (cosmovisión) que distinguió cada etapa de la historia del mundo occidental. El curso de Evolución de la Civilización Contemporánea comenzaba formalmente en la Edad Media y abordaba de manera sucesiva el Renacimiento, la Reforma, el nacimiento del Estado moderno, la Ilustración, el desarrollo de los Estados nacionales y la Edad Contemporánea.<sup>98</sup> Estas unidades estaban precedidas del estudio, en dos fascículos, de lo más representativo del pensamiento grecorromano como raíces ideológicas de la civilización occidental. La relevancia que adquieren los pensadores de la Antigüedad se debía a que el mismo curso de la Universidad de Columbia fue ampliando la selección de autores antiguos en las ediciones sucesivas de su *Introduction to Contemporary Civilization in the West* (1946, 1954, 1960). Es bastante razonable que esta tercera edición haya influido de algún modo en las adecuaciones sucesivas que se hicieron en Nuevo León.

52

En la selección de las lecturas, el comité de Nuevo León puso el mayor de los empeños en elegir pasajes breves pero que permitieran “conocer el pensamiento, y aun el estilo de los autores representativos de una escuela o de una tendencia dentro de las corrientes del pensamiento económico, político, social o religioso que interesa destacar en cada caso”.<sup>99</sup> Los textos se correspondían con los autores más originales y destacados de la cultura occidental, pero la selección no atendía solo a un contenido fijo e inmóvil de verdades para ser asimiladas por el estudiante, sino que la misma selección se había realizado “atendiendo sobre todo al carácter controvertible de las ideas o teorías expuestas

<sup>97</sup> Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, trad. por Antonio Zirión, Peter Beadet y Elsa Tabernic (Barcelona: Paidós, 1992), 76.

<sup>98</sup> “Facultad de Economía”, 784-785.

<sup>99</sup> Meyer, “Prólogo”, XII.

en un pasaje determinado, en consonancia con el método de que se valen los maestros para explicar el curso”.<sup>100</sup>

Los cursos perseguían dos objetivos, el primero era el desenvolvimiento intelectual del estudiante; el segundo, vinculado con el anterior, era poner al alcance del estudiante, mediante lecturas de gran valor intrínseco de los grandes autores de la historia de Occidente, los medios que le permitan comprender la complejidad de la interdependencia de los seres humanos en la sociedad y los fenómenos sociales.<sup>101</sup>

En relación con el desenvolvimiento intelectual del estudiante, se buscaba que el alumno desarrollara juicios independientes y con sentido de responsabilidad. El alumno tenía que fortalecer su capacidad de análisis, síntesis y expresión crítica. Así quedó expresado en el primer plan de estudios (1958): “La actuación académica del alumno será evaluada sobre la base de la atención y diligencia con que prepare sus clases y de su capacidad de análisis, síntesis y expresión, juzgada por el trabajo que realice en clase en los dos trabajos escritos que se exigirán durante el curso y los exámenes”.<sup>102</sup>

El método que se utilizaba para impartir la clase buscaba favorecer el estudio independiente de los alumnos y su activa participación. El estudio de los temas para su discusión obligaba a los estudiantes a abandonar el papel pasivo que de manera tradicional se le asigna a los alumnos en las escuelas por la insana preponderancia de las clases magistrales. Dice Consuelo Meyer:

Al estudiante le es preciso asumir una actitud activa: tiene que mantenerse alerta para seguir el giro que toma la discusión para identificar la idea central o el principio organizador de una teoría o para relacionar hechos e ideas aparentemente distantes, para aducir un argumento o descubrir una consecuencia lógica en el razonamiento de un opositor. De ese modo el estudiante desarrolla su capacidad de análisis, de síntesis y de expresión, al igual que su espíritu crítico y su aptitud para formular juicios independientes y con sentido de responsabilidad.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, XIII-XIV.

<sup>102</sup> “Facultad de economía”, 783.

<sup>103</sup> Meyer, “Prólogo”, XIII-XIV.

¿Qué quiere decir “desenvolvimiento intelectual”? En este curso se buscaba que los estudiantes tuvieran la capacidad para pensar por sí mismos y emitir juicios fundados sobre los problemas que los afectaban. En cambio, la inteligencia en su versión vulgar se asocia con la capacidad de reproducir una lección o contenido, en casos extremos, aceptando con docilidad las opiniones de un experto. En el ámbito escolar se tiene la pésima costumbre de subordinar la subjetividad de los estudiantes a la voluntad férrea del profesor.

El curso de Civilización Contemporánea buscaba romper con esa inercia y esperaba una reducción gradual de la dirección del profesor hasta volverse algo imperceptible. Solo así el “estudiante alcanzará la plenitud de su capacidad para pensar por sí mismo y enfrentarse a los problemas intelectuales de forma independiente, con lo que quedaría resuelto uno de los grandes problemas de su educación”.<sup>104</sup>

El curso ofrecía al estudiante una comprensión de la complejidad de las relaciones del hombre con su entorno y de los fenómenos sociales. Esta concepción coincide con la afirmación de Franklin Baumer (1913-1990) de que los cursos de historia de las ideas permiten a los estudiantes orientarse cósmicamente, lo que Ortega y Gasset describía como la relación entre el pensamiento y las circunstancias. Así lo expresa Ortega:

Una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que solo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de esta, tal vez resulte aún más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Más para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presentes su circunstancia.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> *Ibid.*, XIV.

<sup>105</sup> José Ortega y Gasset, *Ideas para una historia de la filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1942), 391-392.

El acercamiento del estudiante a las grandes obras<sup>106</sup> se consideraba una excelente oportunidad para comprender las relaciones de complejidad de las acciones humanas en la sociedad, la interdependencia de los acontecimientos y las concepciones históricas y la complejidad de todos los fenómenos sociales. De este modo lo expresa Consuelo Meyer: “El segundo objetivo del curso consiste en poner al alcance del estudiante, a través de lecturas de gran valor intrínseco, los medios que le permitan entender el papel multifacético que desempeña el hombre en la sociedad, la interdependencia, y la gran complejidad de los fenómenos sociales, los orígenes de numerosas instituciones y, en una palabra, los principales ingredientes de la sociedad en que vive y del juego de fuerzas que la mueven”.<sup>107</sup>

En cierto sentido, era un curso fundamental que preparaba para los estudios especializados y profesionales. Una introducción general “al estudio de las ciencias sociales y de las humanidades”.<sup>108</sup>

Esta condición especial lo convertía en objeto de posibles interpretaciones equívocas. Los miembros del comité editorial advirtieron las principales confusiones que podía generar y aclararon su naturaleza y singularidad:

Porque este curso *no es* muchas cosas. No tiene, por ejemplo, la pretensión de ser una antología literaria, aunque contenga algunos de los pasajes más admirables de la literatura universal; ni una historia de la cultura, por más que presente conjuntos de creencias y tablas de valores que en algunas épocas han regido la vida de los hombres de Europa y América; ni una serie de cuadros que den una visión exhaustiva de ciertas épocas de la historia; tampoco pretende ser una historia de las ideas, si bien aparecen muchas que han dado forma a los módulos culturales contemporáneos; ni una exposición del sistema de pensamiento de autores determinados, pues solo se han presentado las ideas de un autor acerca de un problema particular en un momento dado, y no siempre las más importantes o características, sino las que mejor se han presentado al debate; por último,

<sup>106</sup> González Díaz, “José Vasconcelos y los ‘Grandes libros’”, 9-41.

<sup>107</sup> Meyer, “Prólogo”, XIV.

<sup>108</sup> *Ibid.*, XV.

no es en forma alguna —aunque tal aberración haya sido posible en algunas personas que han examinado superficialmente las antologías— un repertorio de textos destinados a inclinar al lector hacia una postura ideológica, pese a que se exige al estudiante tomar partido cualquiera que este sea, ante las ideas y problemas que se consideran.<sup>109</sup>

### *La importancia de la participación de los alumnos*

En la reflexión de Consuelo Meyer que acompaña la presentación de los materiales o antologías de la Facultad de Economía de Nuevo León, se advierte de manera enfática que los objetivos del curso, sus contenidos y sus materiales nunca estuvieron desvinculados del método del debate que se empleaba en las clases. Este aspecto que parece secundario, el referido al método, exige una breve reflexión. En realidad, el diálogo, como lo demuestra Georges Gusdorf (1912-2000) en su obra *¿Para qué los profesores?*, no es un asunto técnico instrumental, sino que es la esencia del acto educativo.<sup>110</sup> En el acto educativo se encuentran dos existencias. El profesor asiste el nacimiento de una conciencia que se manifiesta y se hace autoconsciente. Hannah Arendt (1906-1975) afirma que la esencia de la educación es la natalidad. Lo que se manifiesta al profesor es el *ser mismo* del alumno. Dice Arendt: “la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido [auténticos] seres humanos”.<sup>111</sup>

En el ámbito académico las exigencias del diálogo son relevantes. Se convierte en una insustituible oportunidad de aprendizaje cuando se logran coordinar las actividades que realizan en común los profesores y los alumnos. Dice Arturo Cantú: “Puesto que el trabajo que se hace en clase ha de realizarse fundamentalmente con la participación de los estudiantes, estos han de preparar cuidadosamente cada lectura antes de la clase en que será discutida. De otra suerte es imposible que los fines

<sup>109</sup> *Ibid.*, xv-xvi.

<sup>110</sup> Georges Gusdorf, *¿Para qué los profesores?* (Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1969), 196.

<sup>111</sup> Hannah Arendt, “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Península, 1996), 270-271.

del curso se cumplan, como también es imposible tratar de aprender sin haber leído previamente y con atención, con solo escuchar la discusión de quienes sí se han preparado”.<sup>112</sup>

Requiere el trabajo de alumnos y profesores para preparar meticulosamente las lecturas y la generosa disposición para analizar críticamente lo leído y sostener juicios personales: “En el curso se emplea el método del debate. El estudiante se presenta después de haber estudiado cuidadosamente los materiales señalados para discusión, y dispuesto a hacer el análisis crítico de los mismos y a exponer y sostener sus puntos de vista en una discusión generalizada que encauza el maestro”.<sup>113</sup>

El método requiere, según el comité del curso, la lectura o preparación previa de un texto por parte de alumnos y profesores, y un tipo de clase parecido a la experiencia abierta de diálogo espontáneo y libre. Una especie de seminario (*seminarium*, etimológicamente “semillero”), como centro de formación y cultivo. La expresión alemana *Ausbildung* se le asocia en cuanto se refiere al acto de cultivarse uno mismo. En la clase los asistentes interactúan para profundizar en un asunto determinado y pueden darse al debate (*disputatio*) o confrontación de distintas posiciones. En este sentido, el “método de enseñanza” que se utilizaba en Columbia College y que se usó en la Universidad de Nuevo León y en la Universidad de Chicago no es distinto, en su espíritu, al que se ensayó en su origen en otras universidades, como Oxford, Salamanca y París.<sup>114</sup> Así lo describe Consuelo Meyer: “El estudiante se presenta a clase después de haber estudiado cuidadosamente los materiales señalados para discusión, y dispuesto a hacer el análisis crítico de los mismos y exponer y sostener sus puntos de vista en una discusión generalizada que encauza el maestro”.<sup>115</sup>

Uno de los desafíos más grandes de este tipo de clases está en los criterios y el modo en el que se debe evaluar la participación de los estudiantes. El comité editorial de Nuevo León estableció un criterio al

<sup>112</sup> Arturo Cantú *et al.*, *Notas introductorias para los estudiantes* (México: Facultad de Economía, Universidad de Nuevo León, 1963), XXII.

<sup>113</sup> Meyer, “Prólogo”, XII-XIII.

<sup>114</sup> González Díaz, “José Vasconcelos y los ‘Grandes libros’”, 10 y 14.

<sup>115</sup> Meyer, “Prólogo”, XIII.

respecto: “la participación inteligente de los alumnos en la discusión de los temas asignados, cualquiera que sea la postura que adopten, constituye el criterio básico para evaluar su actuación académica”.<sup>116</sup>

Esta forma de concebir la educación requiere una selección y preparación esmerada de los profesores. En el caso de la Facultad de Economía de la Universidad de Nuevo León, se dedicaron esfuerzos institucionales para elegir y preparar a los docentes en este método de enseñanza. Dice Consuelo Meyer: “los maestros encargados del curso en la Facultad de Economía se han preparado especialmente para manejar con soltura este fecundo método de enseñanza”.<sup>117</sup>

Después de solventar esta fase inicial, la Facultad de Economía de Nuevo León comenzó un intenso proceso de adaptación más profundo y una preparación más cuidadosa del método de enseñanza para los profesores. Incluso se describe la estancia de uno de los profesores del claustro académico de Nuevo León, para prepararse en el método del diálogo o del debate en otras universidades. Dice Consuelo Meyer:

Pero una vez solucionados los problemas iniciales de la implantación del curso, se presentaba la ineludible necesidad de hacer una adaptación más idónea de los materiales de enseñanza y de preparar profesores de la localidad para la explicación del curso. Esta última tarea se inició en 1959, año en que uno de los profesores de la Facultad tuvo oportunidad de estudiar el método de debate en la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico.<sup>118</sup>

58

### *La mirada latinoamericana al curso de Civilización Contemporánea*

La implantación del curso de Civilización Contemporánea en la Facultad de Economía de Nuevo León, que comenzó en 1958, no solo tenía el desafío de traducir el curso de Columbia College y adaptarlo, sino que tenía un reto aún mayor, el de responder de manera inédita a la situación

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, XII.

<sup>118</sup> En el caso de Puerto Rico, las fuentes directas estaban en el pensamiento de Ortega y Gasset y en la experiencia de Robert Hutchins en la Universidad de Chicago. *Ibid.*, XVII.

que vivían los estudiantes latinoamericanos. Por eso, a la breve fase de implantación se hizo necesaria otra de adaptación profunda. El mejoramiento de los textos no pudo ser iniciado sistemáticamente sino hasta 1961, cuando se constituyó un comité editorial.<sup>119</sup> Años después, Consuelo Meyer recapitularía este periodo:

Entonces recurrí a profesores mexicanos, un pequeño grupo de intelectuales encabezado por el profesor Arturo Cantú (1936-2006) quien había estudiado filosofía aquí en México, para que ellos formaran un comité editorial de los materiales de ese curso que duraría dos años, que iba a sustituir a multitud de cursos introductorios en sociología, economía y otras ciencias; ese curso consistía en estudios y selecciones tomadas de la obra de más de 70 autores de nombre universal desde la edad clásica griega hasta mediados del siglo XX.<sup>120</sup>

Entonces se formó una comisión permanente encargada de introducir nuevas selecciones para que el curso fuera de mayor interés para alumnos latinoamericanos y norteamericanos. Meyer estaba convencida de que el proyecto tenía un gran porvenir, y como ella misma lo señala, lo envió a diversas universidades del continente con el fin de que las instituciones interesadas lo pudieran adoptar y aprovechar el enorme trabajo que realizaban este grupo de jóvenes intelectuales mexicanos. Dice Meyer: “los hice venir a México a inspeccionar las reservas de la librería más grande de la ciudad, que entonces era Editorial Porrúa, para que seleccionaran toda la bibliografía que les pareciera útil y conveniente para después”.<sup>121</sup>

El comité editorial del curso de Civilización Contemporánea trabajó en el mejoramiento general de los materiales del curso, pero puso particular empeño en ofrecer al estudiante latinoamericano un conjunto de textos que respondieran mejor a sus propias inquietudes y realidades. Aparecen la preocupación por la tradición y cultura hispana,

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, 23; Meyer, “Prólogo”, XVIII.

<sup>121</sup> “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, 24; Según el mismo testimonio de Consuelo Meyer: “[El comité] quedó integrado por el profesor Arturo Cantú, como presidente, y por los señores Lic. Héctor Carrasco, Lic. Adolfo Mir y profesor Romero Flores. Ha sido este reducido grupo de jóvenes maestros de la facultad el realizador de la mayor parte de la labor de edición contenida en los primeros 13 fascículos”. *Ibid.*, 23; véase: Meyer, “Prólogo”, XVII.

los problemas de la historia y la identidad nacional, y la preocupación por el descubrimiento y la valoración de otras culturas. Dice Meyer: “para ello ha sustituido la casi totalidad de los *ensayos* del curso de Columbia College por otros que juzgó más adecuados, y ha ampliado muchos pasajes o introducido nuevos *ensayos* y *lecturas* referentes a España, a los países latinoamericanos y las civilizaciones de Oriente”.<sup>122</sup>

Se incluyeron temas, documentos y otros materiales que abordaban los problemas mundiales que en ese momento eran de la mayor actualidad, entre ellos, el mantenimiento de la paz en el mundo y el desarrollo económico a que aspiran las naciones no industrializadas de la Tierra. Aunque en la presentación de los materiales Meyer sostiene que los nuevos temas y materiales no menguaron el equilibrio estructural del curso, podemos vislumbrar que fue mucho más complicado. Los materiales se habían multiplicado y se habían hecho diversos. Integrarlos en un solo curso de dos años debió causar muchos desequilibrios. La naturaleza de la adaptación probablemente reclamaba el surgimiento uno o varios cursos adicionales para que el tratamiento fuera más claro para los alumnos y los profesores. A medida que fue madurando el proyecto, se fue extendiendo hasta demandar otra disposición curricular: “entre los cambios requeridos por estas adaptaciones merece mencionarse la preparación de cuatro nuevos fascículos dedicados especialmente al estudio de España en el momento de la expansión europea, a las revoluciones de independencia y la organización política de los nuevos estados de América, a las culturas orientales y, por último, a los problemas de mediados del siglo XX, considerando la situación de Oriente y Occidente”.<sup>123</sup>

60

### Consideraciones finales

El curso perseguía que los estudiantes adquirieran un conocimiento más profundo de los problemas de su tiempo así como del funcionamiento de la sociedad en que vivían. “Un conocimiento más profundo no implica necesariamente un conocimiento más acucioso de datos históricos

<sup>122</sup> “Plática con la Srita. Consuelo Meyer”, 23; Meyer, “Prólogo”, XVIII.

<sup>123</sup> *Ibid.*

o más prolijo de cifras, hechos y nombres. Aunque habrá que prestar alguna atención a los hechos concretos”.<sup>124</sup> En el curso que implantó y transformó la Universidad de Nuevo León se hacía énfasis en la manera de pensar los problemas, de establecer relaciones entre ellos y de hacer juicios responsables sobre los mismos. El profesor animaba a los estudiantes a llegar a una interpretación personal y libre en diálogo con sus compañeros. Esto no significa una licencia para presentar sus posiciones de modo incoherente o volver la espalda a hechos o ideas que pueda cuestionar sus posiciones. Dice Cantú:

El alumno puede y debe formarse un juicio propio acerca de las ideas y los hechos históricos discutidos en clase, pero este ha de ser un juicio intelectualmente responsable, sustentado en argumentos racionales, atento a todos los hechos o ideas de que tenga conocimiento, y coherentes con los demás juicios que sustente. El fomento de tal libertad para que el estudiante forme sus propias opiniones no tiene otro objeto que el de forzarlo a pensar las cosas por sí mismo, obligarlo a la difícil tarea de pensar por su cuenta dejando de lado memorizaciones de textos pensados por otros autores. Solo en la medida en que el estudiante asuma tal posición activa ante los problemas de la sociedad de que forma parte y ante las herramientas intelectuales necesarias para resolverlos, podrá darse debida cuenta de la magnitud de los mismos, de sus complejidades, de sus implicaciones no aparentes y de todo el esfuerzo humano que la historia ha puesto a su disposición para resolverlos, tanto en experiencia cuanto en concepciones intelectuales.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Cantú *et al.*, *Notas introductorias para los estudiantes*, XXI.

<sup>125</sup> *Ibid.*, XXII.

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

# LAS HUMANIDADES ANTE EL RETO DE LA COVID-19

---

*Ricardo L. Falla Carrillo\**

RESUMEN: La pandemia de covid-19 ha conmocionado las formas de organizar a las naciones y ha ejercido una enorme presión sobre los sistemas del conocimiento. En estas circunstancias, las humanidades ofrecen una perspectiva que permite comprender este fenómeno en su real complejidad y, asimismo, nos alertan sobre los riesgos que corren las sociedades constituidas según valores democráticos y humanistas.



## THE HUMANITIES FACING THE CHALLENGE OF THE COVID-19

ABSTRACT: The Covid-19 pandemic has shocked the ways of organizing the nations and has put enormous pressure on the knowledge systems. In these circumstances, the humanities offer a perspective that allows us to understand this event in its real complexity and, likewise, alert us to the potential risks faced by societies built around democratic and humanistic values.

PALABRAS CLAVE: complejidad, conocimiento, pandemia, sociedad.

KEY WORDS: complexity, knowledge, pandemic, society.

RECEPCIÓN: 11 de enero de 2021.

APROBACIÓN: 2 de febrero de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299736

\*Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú.

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

# LAS HUMANIDADES ANTE EL RETO DE LA COVID-19

## Cuestiones introductorias

**S**in las humanidades, es decir, sin la presencia de la filosofía, la historia, la literatura, la lingüística y la crítica del arte, nuestros sistemas del conocimiento, sobre todo los que se han formado desde albores de la modernidad, serían considerablemente más inflexibles y, por lo tanto, poco proclives a adaptarse a las cambiantes condiciones generales y menos dispuestos a entrar en diálogo serio con la realidad. Asimismo, sin la elasticidad crítica que proporcionan las humanidades, aquello que denominamos “sociedad abierta” correría más riesgos de sucumbir ante cualquier tentación totalitaria o autoritaria.

La mente humanista, la que procede del ejercicio académico de las humanidades, cuando se descubre hermenéuticamente asume la pluralidad de mundos, porque reconoce su propio horizonte con relación a otros. De ahí su disposición al diálogo y a la comprensión contextualizada de los procesos humanos, los pasados y los actuales.

Las consecuencias de la pandemia ocasionada por el virus del SARS-CoV-2 se pueden deducir lógicamente de las decisiones tomadas por los gobiernos para reducir su impacto clínico. De ahí que todos sus efectos han tenido una esperable sucesión causal. El confinamiento absoluto y, luego, limitado, generó una reducción drástica de la actividad económica. El encierro causó la disminución del movimiento produc-

tivo y ocasionó diversas crisis sociales que, según las regiones y naciones, están en pleno proceso de formarse o conjurarse. Este entramado lógico puede ser advertido con facilidad desde cualquier disciplina. Sin embargo, la envergadura del colapso civilizatorio y sus repercusiones en los sistemas de valores y de creencias solo pueden ser advertidos en su real dimensión por las humanidades. Por una sencilla razón: los humanistas solemos dialogar con los procesos humanos en su complejidad sistémica, tomado en cuenta el peso hermenéutico, crítico y conceptual de cada ámbito que abordamos.

En términos de conciencia histórica, esta pandemia, aun irresuelta, puede estar a punto de desencadenar una crisis civilizatoria de tal magnitud que no tenemos registro ni forma de abordarla en términos teóricos y éticos y que, probablemente, conduzca a la desaparición de nuestra sociedad abierta. De ahí que los mayores retos de las humanidades, en estas circunstancias, sea alertar al resto del sistema del conocimiento que se encuentra en una situación de fragilidad respecto al desafío que trata de enfrentar, y prevenir a la sociedad abierta, con seriedad y rigurosidad, acerca de que vivimos una creciente tendencia a la radicalización de los identitarismos de diverso origen, que inciden en la “política de la cancelación” y en el afán destructivo de todo lo que hemos logrado en nuestra experiencia humana. Los fanatismos identitarios y destructivos pueden ser potenciados por las crisis sociales y culturales ocasionadas por la covid-19. Estos desafíos para los humanistas no son solo epistemológicos, sino también éticos, y nos invitan a pensar exhaustivamente en el acontecimiento.

66

### **El reencuentro con la sociedad abierta**

En los más de dos mil años de tradición de pensamiento político se han escrito una infinidad de textos, casi todos en diálogo vivificante con sus respectivas circunstancias. Unas veces avalan las condiciones sociales y culturales que rodean a tales escritos; otras, se oponen. Una de esas ideas, de difícil definición pero de aligerada comprensión, es la de “sociedad abierta”, formulada con meridiana claridad por el filósofo austriaco Karl Popper (1902-1994) en un libro que, según su autor, puede

ser considerado como una “contribución personal contra la guerra”:<sup>1</sup> *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945),<sup>2</sup> escrita en el auge de los grandes totalitarismos del siglo XX y la subsecuente Segunda Guerra Mundial.

En el ejercicio imaginario de hurgar en el cajón de sastre de las teorías políticas, nos encontramos con la noción de sociedad abierta y las ideas concomitantes. Al extraerla de la gaveta, la observamos con rejuvenecido interés, reconociendo que, a pesar de su génesis contextual, puede ser reutilizada en una circunstancia similar a la original. El mundo de la tercera década del siglo XXI que asiste a una situación de real incertidumbre debido a la pandemia de covid-19 tiene elementos análogos a los de las décadas de 1930 y 1940. Más allá de la crítica a las filosofías políticas de Platón, de Hegel y de Marx, a quienes Popper adjudicó la responsabilidad intelectual de los totalitarismos y, tomando en cuenta las limitaciones de su cuestionamiento,<sup>3</sup> consideramos que la teoría política y epistemológica inmanente a la sociedad abierta posee un vigorizado sentido en tanto concepto político fundamental, es decir, que permite organizar una serie de experiencias factuales del mundo social, sobre todo en una era que se vislumbra sin certezas.

## La sociedad abierta como concepto político fundamental

67

Karl Popper no aceptó que la sociedad abierta pueda ser definida en términos conceptuales,<sup>4</sup> pues era consciente de que una definición, sobre todo una conceptualización en términos políticos universales, podría convertirse en un ideal y, por consiguiente, en una ensoñación utópica que obligara a la experiencia factual a adaptarse a ella. Prefirió que la locución sociedad abierta fuese asumida del modo más versátil posi-

<sup>1</sup>Karl Popper, *Búsqueda sin término: una autobiografía personal*, trad. por Carmen García Trevijano (Madrid: Tecnos, 1994), 153.

<sup>2</sup>*La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. por Eduardo Loedel Rodríguez (Barcelona: Paidós, 1991).

<sup>3</sup>Una de las más conocidas críticas a la sociedad abierta es la de Maurice Cornforth, *Open philosophy and open society: A reply to Dr. Karl Popper's refutations of marxism* (Londres: Lawrence y Wishart, 1968).

<sup>4</sup>Amparo Muñoz Ferriol, “Sociedad abierta, progreso y discusión crítica en Popper”, *Anuario filosófico* 44, núm. 2 (2011): 277-304.

ble, tratando de situar a un conjunto de prácticas políticas que hicieran posible la mejora continua de la sociedad, en contraposición a la sociedad cerrada:

Llamaremos sociedad cerrada a la sociedad mágica o tribal o colectivista, y sociedad abierta a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales [...] En una sociedad abierta, son muchos los individuos que se esfuerzan por elevarse socialmente y pasar a ocupar el lugar de otros miembros [...] (también) adoptan decisiones racionales con respecto al carácter más o menos deseable o indeseable de las reformas legislativas y otros cambios institucionales; es decir, que toman decisiones basándose en la estimación de las consecuencias posibles. Reconocen la responsabilidad personal racional. La sociedad cerrada niega estas tendencias.<sup>5</sup>

En el esquema funcional de la sociedad abierta, los sujetos, al ejercer su libre albedrío, someten a crítica a las instituciones sociales, pueden ubicar las fallas del sistema y proponer cambios, de ser necesarios. Por el contrario, la sociedad cerrada es impermeable a la crítica y, por eso mismo, poco propensa a adaptarse a los entornos variables. Las sociedades cerradas no se encuentran en condiciones de evolucionar, porque al eliminar o limitar el ejercicio crítico, persisten en los errores del sistema o, simplemente, no los descubren.

Bajo la idea de la sociedad abierta subyace una episteme y una cosmología: la teoría de los tres mundos,<sup>6</sup> formulada por Karl Popper después de su famoso texto. Según esta teoría, el universo posee una condición abierta en la que interactúan los procesos físicos (mundo 1), los procesos psicológicos (mundo 2) y las representaciones comunes (mundo 3). El mundo 3 sería el espacio de las teorías de diverso destino, el de los valores y el de las instituciones humanas: “Con mundo 3 me refiero al mundo de los productos de la mente humana. Aunque incluyo

<sup>5</sup> *La sociedad abierta*, 170-171.

<sup>6</sup> Para la teoría de los tres mundos, véase: Popper, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, trad. por Carlos Solís Santos (Madrid: Tecnos, 2006), 62-63, y Popper, *El universo abierto. Un argumento a favor del indeterminismo*, trad. por Marta Sansigre Vidal (Madrid: Tecnos, 1994), 136-140.

las obras de arte en el mundo 3 y también los valores éticos y las instituciones sociales, me refiero también al mundo de las bibliotecas científicas, a los libros, a los problemas científicos y a las teorías, incluidas las erróneas”.<sup>7</sup>

El rasgo distintivo de este mundo 3 es que sus logros pueden ser sometidos al escrutinio racional y, por lo tanto, evolucionar y formar nuevos productos de la intersubjetividad. Así, las instituciones que conforman a la sociedad abierta evolucionan de manera similar a la estructura abierta del universo, del que surgen siempre efectos nuevos. Por el contrario, la sociedad cerrada no toma en cuenta las características especialmente abiertas del mundo 3, es decir, no asume epistemológicamente la indeterminación de este mundo.<sup>8</sup>

Más allá de las intenciones de Popper de proteger a la sociedad abierta del riesgo de convertirse, si se la conceptualiza en términos esencialistas, en un ideal regulativo, es evidente que puede tornarse en un concepto político fundamental en la medida en que sirva como marco de investigación. Es decir, una noción que permita entender el conjunto de las prácticas sociales y públicas del ejercicio de la libertad racional en la formación sistémica del saber dentro de una comunidad.

El estudio de la sociedad abierta como realización temporal, fáctica e institucional puede ser posible si enriquecemos reflexivamente una serie de conceptos que permitan su conocimiento, funcionamiento y mejora. Es fundamental reconocer su devenir histórico, ubicando sus continuidades y rupturas, y estableciendo las circunstancias integrales que garantizan su permanencia. Así, la indagación sobre la sociedad abierta es teórica y reflexiva y, por lo tanto, necesariamente conceptual, pues los conceptos, como señaló Koselleck a fin de comprender el plano fáctico,

[s]on necesarios para fijar las experiencias, que se diluyen, para saber qué sucedió y para conservar el pasado en nuestro lenguaje. Los conceptos son, por tanto, necesarios para integrar las experiencias pasadas tanto en nuestro lenguaje como en nuestro comportamiento. Solo cuando esta integración

<sup>7</sup> Popper, *El universo abierto*, 137.

<sup>8</sup> Karl Popper, *Universo abierto y sociedad abierta. Conversaciones con Franz Kreuzer*, trad. por Salvador Mas Torres (Madrid: Tecnos, 2008).

se ha llevado a cabo, se es capaz de comprender lo acontecido y puede que se esté en posición de enfrentarse a los retos del pasado.<sup>9</sup>

Una parte del reto de enfrentarse al pasado y al presente de la sociedad abierta sería descubrir los elementos específicos que condicionaron y condicionan su continua existencia a pesar de las circunstancias. Este objetivo intelectual, “necesita de conceptos a fin de poder tener o acumular experiencias e incorporarlas vitalmente”.<sup>10</sup> Pues el marco de ideas que nos permite obtener explicaciones sobre el funcionamiento de una institución histórica, como la sociedad abierta, posibilita saber qué ocurrió en su devenir temporal y cómo asumir críticamente las consecuencias.

Ciertamente, elaborar la historia conceptual de la sociedad abierta supera los alcances de estas reflexiones. Sin embargo, se pueden establecer varios elementos históricos. Por ejemplo, profundizar en el devenir conceptual de la libertad política, de la libertad individual, de la tolerancia, de las formas democráticas y del desarrollo y evolución de la conciencia subjetiva, y, en ese estudio conceptual-temporal, identificar los contextos que facilitan sus continuidades, permanencias y evoluciones, o las circunstancias que las reducen o eliminan.<sup>11</sup> Asimismo, desde la conceptualización de los elementos constitutivos de la sociedad abierta organizar intelectualmente las experiencias que provienen de acciones y decisiones sociales e individuales, respondiendo la siguiente interrogante general: ¿qué hace posible que sigamos hablando de la sociedad abierta o qué tendría que ocurrir para que desaparezca?

Es evidente la fragilidad fáctica e institucional de la sociedad abierta. No hay garantías absolutas para que persista de forma indefinida sin la intervención de la acción humana, pues el futuro está abierto a la indeterminación.<sup>12</sup> En esa apertura, encontraremos a sus potenciales ene-

<sup>9</sup> Reinhard Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. por Luis Fernando Torres (Madrid: Trotta, 2012), 29.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Muñoz Ferriol, “Sociedad abierta, progreso y discusión”, 295.

<sup>12</sup> Karl Popper, *La responsabilidad de vivir*, trad. por Concha Roldán (Barcelona: Paidós, 1995), 204.

migos y a múltiples condicionamientos sociales, culturales y académicos que ponen en riesgo su continuidad. Que la sociedad abierta persista dependerá de la evaluación de sus efectos sobre nuestra vida. Tras esa valoración crítica, veremos si estamos dispuestos a hacerla evolucionar desde sus errores o si queremos abandonarla a su suerte, dejando que sus nuevos enemigos amenacen su existencia.

## Los sistemas de conocimiento

Si observamos con detenimiento el comportamiento de cada grupo humano, notaremos la huella indeleble de una presencia, la presencia del conocimiento. En cada creación o recreación, en cada interacción subjetiva y en cada reflexión contemplativa estará presente como el rasgo distintivo de una condición: la condición humana. De ahí que toda la tradición filosófica y científica se haya construido sobre esa certeza, más allá del modo como se conceptualice, interprete o asuma. Asimismo, la presencia del conocimiento involucra un lugar desde donde se produce y ejerce. Y ese espacio, también humano, es la sociedad. De ahí que el conocimiento, observado desde una dimensión social, es una construcción colectiva, como establecieron Luckmann y Berger hace más de cincuenta años<sup>13</sup> y, hace cerca de un siglo, Karl Mannheim.<sup>14</sup>

El conocimiento, como construcción social hace manifiesta la existencia de una estructura inmanente, igualmente social, que, según los casos, interactúa con el saber socialmente construido. Es decir, las redes del conocimiento se desenvuelven siguiendo las pautas funcionales de la estructura social.<sup>15</sup> Más allá del contenido de lo que se logre conocer, en términos funcionales hay un sistema del conocimiento: “es decir, de redes integradas de formación del saber teórico y aplicado, que incluye universidades, academias de ciencia, centros de investigación y colegios profesionales, vinculadas a las decisiones políticas y corpora-

<sup>13</sup>Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. por Silvia Zuleta (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

<sup>14</sup>Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. por Salvador Echevarría (México: FCE, 2004).

<sup>15</sup>José Arles Gómez, “El tema del conocimiento como construcción social: una mirada contemporánea”, *Hallazgos* 8, núm. 15 (2010): 39-49.

RICARDO L. FALLA CARRILLO

tivas [...] un sistema del conocimiento entrelazado a la estructura del poder”.<sup>16</sup>

Estas redes de conocimientos son inseparables de la estructura sistémico-social y, al igual que el saber autónomo, también son producto de un largo proceso de acumulaciones epistémicas, forjadas según políticas de Estado y a partir de cosechas individuales y corporativas, de ahí que no se pueda establecer una sola manera de configurar este sistema. Sin embargo, todos adquieren algún vínculo con el poder político y económico.

### **Sociedad abierta, sistemas de conocimiento y humanismo**

Hasta donde las evidencias históricas y culturales permiten reconocer, toda sociedad de mayor o menor complejidad ha requerido, para su funcionamiento, construir un sistema de conocimiento. Sin ese sistema de saberes hubiese sido imposible resolver la infinidad de dificultades que las sociedades enfrentan. Es evidente que las soluciones son siempre limitadas, porque, siguiendo el vocabulario de Karl Popper, tanto del “mundo 1” como del “mundo 3” emergen situaciones nuevas y variadas que hacen imposible concebir soluciones de acuerdo con un esquema predictivo totalizador. Así, nuestros sistemas del conocimiento están sometidos a una incesante tensión con la realidad<sup>17</sup> que, en determinadas condiciones, tiene como consecuencia la desaparición del orden gnoseológico o, en el mejor de los casos, permite una evolución que garantice la continuidad de la estructura social. Por eso hay sistemas de conocimientos elásticos, cosmovisiones que aceptan cierto grado de incertidumbre que incorpore en su registro de saberes lo nuevo, lo inesperado y lo inexperimentado.

El modo como una sociedad descubre la elasticidad de su sistema de conocimiento tiene que ver con la institucionalización de la crítica

<sup>16</sup> Ricardo L. Falla Carrillo, “El problema covid-19: un reto teórico de alta complejidad”, en *Pensar la pandemia, un diálogo urgente desde la universidad*, coord. por Juan Dejo (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2020), 25.

<sup>17</sup> Como lo hemos experimentado con la emergencia sanitaria mundial por la pandemia de covid-19.

en su estructura social. Esta institucionalización del saber crítico llega a producirse porque coinciden varios elementos condicionantes, tal como ocurrió en Jonia<sup>18</sup> y en Atenas<sup>19</sup> durante los siglos VI y V a.C. En esta ecología del pensamiento colaboraron varias dimensiones que propiciaron el célebre milagro griego, por el cual surgieron las primeras institucionalizaciones del saber crítico en la formación de las diversas escuelas de pensamiento. Así, desde el surgimiento de la filosofía y de la ciencia hemos asistido a una dinámica pendular de épocas en las que se puede percibir con mayor o menor presencia la existencia de instituciones del conocimiento crítico. Ciertamente, en estos movimientos pendulares han mediado diversos factores que se pueden descubrir al detalle en la historia social del conocimiento.

En la baja Edad Media europea, durante el denominado “renacimiento urbano”, se puede observar con claridad la institucionalización del saber crítico con la aparición de las universidades y su constante presencia y evolución. El nuevo giro al humanismo de los siglos XV y XVI, la revolución científica, los iluminismos (y su influencia en la vida política), incluso, las revoluciones industriales y otros procesos, tienen como uno de sus centros la universidad. La razón de esta centralidad es que las mismas sociedades fueron descubriendo que, en la medida en que la universidad es el punto neurálgico de la formación y de la evolución del saber, era el lugar donde una sociedad se piensa a sí misma.

La valoración crítica del conocimiento dentro de una sociedad fue posible porque el humanismo, como movimiento intelectual, llegó a ser capaz de descubrir que, ampliando y profundizando las fuentes del saber, se podía llegar a comprender mejor el funcionamiento y manejo del mundo. Así, el conocimiento vinculado a la acción adquirió su plenitud conceptualizadora en la relación entre saber y poder, como demostró

<sup>18</sup> Sobre las condiciones sociales que colaboraron en la formación del conocimiento crítico, véase: Jost Herbig, *La evolución del conocimiento*, trad. por Ángela Ackermann Pilari (Madrid: Herder, 1996), 9. Un estudio clásico es el de Benjamín Farrington, *Ciencia griega*, trad. por Enrique Molina y Vedia (Barcelona: Icaria, 1986), 23-24.

<sup>19</sup> Un estudio emblemático sobre las condiciones políticas que favorecieron al desarrollo del pensamiento crítico en Atenas es el de Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de sociedad*, trad. por Antoni Vicens y Marco Aurelio Galamarini (Buenos Aires: Tusquets, 2013), 206-208.

Francis Bacon en su *Novum organum* y soñó en la alegoría literaria *La nueva Atlántida*. Bacon sintetizó las relaciones entre conocimiento y poder:

El hombre, ministro e intérprete de la naturaleza, solo es capaz de actuar y entender en la medida en que con la acción o con la teoría haya penetrado en el orden de la naturaleza. Más ni sabe ni puede. Ni la mano desnuda ni el entendimiento abandonado a sí mismo valen gran cosa. Las cosas se llevan a cabo con instrumentos y con ayudas, de las cuales el entendimiento no está menos necesitado que la mano. Y al igual que los instrumentos gobiernan o rigen el movimiento de la mano, también los instrumentos de la mente custodian y protegen el entendimiento. La ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo, porque el ignorar la causa nos priva del efecto. En verdad, no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola y lo que en la contemplación tiene el valor de causa viene a tener en la operación el valor de regla.<sup>20</sup>

La relación entre ciencia y poder, en el vocabulario baconiano, fue descrita en la Casa de Salomón, centro de investigación que regía la organización social de la nueva Atlántida. Y, al mismo tiempo, nos lleva a considerar cómo el nuevo humanismo posrenacentista incorporó la presencia de la ciencia para entronizar el lugar del ser humano en el mundo.

Este antropocentrismo, proyectado en academias de ciencia, sociedades científicas y, en el plano político, en los derechos universales que se consagraron durante la Ilustración y en las transformaciones sociales y políticas posteriores, se edificó con la convicción de que las ciencias deberían estar presentes en cada uno de los pasos de la humanidad futura. Por eso el humanismo moderno y secular observa la historia como un desplegar emancipatorio, tendiente a un progreso palpable en cada fase de evolución. En este devenir, el humanismo antropocéntrico estableció un sistema del conocimiento que potencia el dominio humano sobre la naturaleza y las posibilidades de transformación y mejora sociales. Sin embargo, la sinergia entre humanismo y sistema del conocimiento tiene mejores resultados en las estructuras sociales abiertas, es decir,

<sup>20</sup> Francis Bacon, *La gran restauración*, trad. por Miguel Ángel Granada Martínez (Barcelona: Tecnos, 2011), 56-57.

donde el ejercicio de la crítica racional permite detectar fallas y errores del sistema social y del sistema del saber. De este modo, en un plano *ideal regulativo*, la sociedad abierta, admitiendo la forma humanista del saber, permite una mayor elasticidad del sistema del conocimiento y confiere al ser humano mayores medios (limitados, sin duda) para mantener su lugar conquistado en el mundo, adaptado a las circunstancias siempre cambiantes.

### **Las humanidades ante el reto de la covid-19**

El modo como las humanidades se ubican ante un problema de altísima complejidad, la covid-19, está mediado por su lugar en los sistemas del conocimiento. Según las historias culturales y académicas, hay sistemas del saber que se encuentran más dispuestos que otros a acoger las contribuciones humanísticas. Las consecuencias de esta actitud académica y de ponderación social es que las aportaciones provenientes de las humanidades posibilitan que los sistemas del conocimiento puedan ser más elásticos, en la medida que aceptan tomar en cuenta la complejidad y variabilidad integral de una sociedad y de una cultura.

Esta flexibilidad del sistema del saber, debida en gran medida a la lógica de la investigación humanística y al modo como se ha incorporado a la estructura académica, permite situar los rasgos únicos e incommensurables de una pandemia como la de covid-19. Asimismo, posibilita situar en el plano de la historicidad de los procesos humanos las similitudes con otras experiencias acontecidas en nuestro registro de civilización. En ese sentido, apuntaremos una serie de posibles contribuciones de las humanidades para entender con mayor profundidad la complejidad de la emergencia sanitaria mundial.

Un primer aporte de las humanidades para la comprensión de la pandemia de covid-19 es descubrir que, si bien es cierto que se trata de una situación de emergencia mundial, la recepción de sus efectos es particular. En cada sociedad, la pandemia ha tenido consecuencias diferenciadas. Por ejemplo, en países con mayor empleo informal o precario, las políticas públicas para la mitigación de los efectos sociales y económicos tienen menos alcance que en naciones con mayores

tasas de empleo formal. Así, la historia económica y social de cada país brinda información sobre lo que se hizo en materia laboral en las últimas décadas. De igual modo, la historia política, jurídica y ética aplicada del último medio siglo otorga conocimientos contextualizados sobre los valores públicos y morales que iluminaron las decisiones de Estado sobre los ámbitos laborales. La evolución contemporánea de las ideologías permite reconocer qué doctrinas políticas y económicas animaron la puesta en marcha de determinadas reformas legales que propiciaron la informalización del empleo. En este caso, la disciplina humanística de la historia, en sus múltiples subdisciplinas, abre un acercamiento privilegiado a estos procesos, sobre todo porque brinda elementos para situarnos en la especificidad de los efectos de la covid-19.

Otra contribución de las humanidades se encuentra en la filosofía y en algunas de sus disciplinas, como la epistemología, la ética, la filosofía política y la filosofía económica. En el caso de la epistemología, para evaluar la pertinencia de nuestros marcos de conocimiento a fin reconocer de forma interdisciplinaria la complejidad del problema de la covid-19. La pandemia obliga a nuestra estructura de conocimiento formal a ser lo más flexible posible con el objetivo de asumir un conjunto de supuestos observables e inexperimentados. Pero al mismo tiempo, exige recuperar, en algún sentido, el programa fuerte del conocimiento científico, cuestionando el relativismo y el constructivismo dominante en las últimas décadas.<sup>21</sup> Una de las tantas consecuencias del relativismo y del constructivismo en las teorías del conocimiento, es que reducen la fortaleza epistémica que exige la objetividad de la covid-19. Así, en estas circunstancias el pensamiento débil conduce, quizás sin proponérselo, a experimentar la pandemia desde la incapacidad teórica para asumir esta situación como reto de aprendizaje epistemológico. De ahí la necesidad de recuperar el racionalismo crítico, adaptado a la evolución actual del saber.

En el caso de la ética, y concretamente, de la bioética, es importante analizar el comportamiento de las decisiones de los gobiernos y de las industrias farmacéuticas y biotecnológicas, para determinar si estuvieron

<sup>21</sup> A ese respecto, resulta muy pertinente tener en cuenta la interesante contribución crítica de Paul Boghossian, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, trad. por Fabio Morales (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 117-133.

a la altura moral de asegurar al mayor número posible de personas los medios para reducir el impacto negativo de la pandemia. Ello lleva a consideraciones ético-políticas y ético-económicas, pues se han evidenciado conflictos de valores en los gobiernos, las oposiciones partidarias y las corporaciones. En todo caso, hemos podido recopilar una ingente información en estos campos que debemos, desde la filosofía y sus disciplinas, utilizar como elementos de reflexión moral.

También son fundamentales la literatura y el arte al momento de abordar la situación. La sensación de perplejidad y asombro, la conmoción y la perturbación, se expresan o representan mejor con las imágenes literarias y las metáforas visuales. En la historia del arte y de la literatura, los seres humanos dejamos registro de nuestras esperanzas y de nuestros terrores, de lo mejor y lo peor de nosotros. Sin duda, la pandemia nos inquieta existencialmente. Por eso, ¿qué más poderoso que una pintura como el *Triunfo de la muerte* de Peter Brueghel para subrayar la fragilidad colectiva de nuestra condición? De igual modo, las yermas pinturas de Hopper o de De Chirico, para evidenciar la sensación de desolación urbana. O los versos del gran Octavio Paz, cuando en su poema *Biografía* nos sitúa en la profundidad del cuestionamiento la dimensión individual y existencial ante la posibilidad de la muerte: “No lo que pudo ser: / es lo que fue. / Y lo que fue está muerto”.<sup>22</sup> Y términos de reflexión poética y gnoseológica, las célebres estrofas de T. S. Eliot que se pueden recordar en el *Primer coro de la roca*:

Todo nuestro conocimiento nos acerca a nuestra ignorancia,  
toda nuestra ignorancia nos acerca a la muerte,  
pero la cercanía de la muerte no nos acerca a Dios.  
¿Dónde está la vida que hemos perdido en vivir?  
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido en conocimiento?  
¿Dónde el conocimiento que hemos perdido en información?  
Los ciclos celestiales en veinte siglos / nos apartan de Dios y nos aproximan al polvo.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *Poeti ispanoamericani contemporanei. Dalle prime avanguardie (Vallejo, Huidobro, Guillén, Borges, Neruda) ai poeti d'oggi*, ed. por Marcelo Ravoni y Antonio Porta (Milán: Feltrinelli, 1976), 262.

<sup>23</sup> Thomas Stern Eliot, *Poesía reunidas, 1909-1962*, trad. por José María Valverde (Madrid: Alianza, 2006), 169.

Perplejidad y limitación de nuestros sistemas de conocimiento que, *a priori*, asumimos incólumes, pero, ante la falta de experiencia, son superados por la complejidad y rotundidad de los hechos.

Sin la historia, la filosofía, la literatura y las artes no podríamos reconocer la hondura de los acontecimientos a los que asistimos desde inicios de 2020. Gracias a la mente y la sensibilidad humanista podemos asumir en su verdadera dimensión aquello que Nietzsche, en la *Canción ebria*, anuncia para no olvidarlo: “¡Oh, hombre! ¡Presta atención! / ¿Qué dice la profunda noche? / ¡Yo dormía! / ¡Me desperté de un sueño profundo! El mundo es profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado”.<sup>24</sup> Así, la experiencia de la covid-19 es profunda, porque nos interpela, pero también nos reta. Sacude nuestros sistemas sociales y del conocimiento y afecta nuestras formas de vida como ningún otro hecho del último siglo.

Lo hondura de lo vivido en 2020 y que continúa, no resiste una lectura superficial. No se trata de caer en el fácil estereotipo de una nueva normalidad ni de resiliencias de autoayuda. El confinamiento general o parcial, los límites a las manifestaciones abiertas de lo humano, no pueden ser asumidos con facilismo fatalista. Tampoco podemos pensar que los efectos solo se darán en el ámbito socioeconómico. Desde hace unos años, los sistemas de creencias y valores experimentan un doble giro. Por lado, una creciente sensorialización de las costumbres y el detrimento de la crítica racional. Y, al mismo tiempo, afirmaciones localistas que rechazan cualquier clave cosmopolita. En esa situación de la cultura como sistema de valores y creencias, los efectos sociales pueden ser más peligrosos, porque nos conducen a la diáspora de radicalismos sin estructuras doctrinales de ningún tipo.

Si cabe un deber en las humanidades (y en los humanistas que las encarnan en su labor académica, en la cátedra o en la vida social), es revelar que nos encontramos en un *kairós*, en un tiempo propicio para reevaluar mucho de lo que hemos hecho en el último siglo, pero no solo

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2003), 317-318.

desde la perplejidad doliente en la que caen algunos, sino, sobre todo, colaborando a un sistema del conocimiento flexible y abierto, capaz de proponer un ejercicio crítico y propositivo que permita la continuidad de la sociedad abierta, donde los sujetos seguimos siendo, como la importante tradición aristotélica recalca, “racionales y codependientes”, por ser corresponsables.

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

# FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DEL PROGRESO: SOBRE ALGUNAS INTERPRETACIONES DE JOAQUÍN DE FIORE\*

*Matthew R. Boulter\*\* y*

*Philipp W. Rosemann\*\*\**

RECEPCIÓN: 14 de octubre de 2020.

APROBACIÓN: 8 de marzo de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299737

Según los estudios más penetrantes del siglo XX sobre el tema, la noción de progreso que es central en el proyecto moderno tiene sus raíces en algunos movimientos teológicos controvertidos de un místico y monje del siglo XII, Joaquín de Fiore.<sup>1</sup> En este sentido, la filosofía de la historia representa otro caso que prueba la agudeza del diagnóstico de John Milbank según el cual la modernidad secular es el resultado, no simplemente de una desacralización general que desaloja lo sobrenatural del mundo natural, sino de una transformación y re-imaginación heterodoxa de aspectos de la tradición teológica cristiana.

Creemos que la nueva visión cristiana de la historia de Joaquín sí creó el terreno a partir del cual la concepción moderna del progreso pudo crecer, en el curso de un proceso que Eric Voegelin describió como una “inmanentización del éschaton”.<sup>2</sup> Dada esta genealogía del

\* Trad. de Carlos Gutiérrez Lozano.

\*\* Universidad de Texas, Tyler.

\*\*\* Universidad Nacional de Irlanda, Maynooth.

<sup>1</sup> Para un repaso rápido de las principales contribuciones al debate, con citas y referencias, véase: Matthias Riedl, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004), 9-11.

<sup>2</sup> Sobre la interpretación de Voegelin del joaquinismo, véase: Matthias Riedl, “Geschichtstheologie und Immanentisierung des Religiösen. Eric Voegelin und Joachim von Fiore”, en

proyecto secular del progreso, la respuesta cristiana al mismo debe formularse en diálogo con la teología de Joaquín de Fiore; estamos tratando, en gran medida, con un debate intracristiano que debe *preceder* cualquier intento de abordar el problema en su forma secular. Los tres teólogos que analizaremos entendieron este desafío, por lo que han ofrecido respuestas significativas al joaquinismo. Joseph Ratzinger dedicó su *habilitación* —la segunda tesis doctoral que el sistema alemán exige a todo aspirante a profesor— al tema. No le fue bien, ya que la controversia en torno a la obra casi le costó su carrera académica. Henri de Lubac se convenció tanto de que el neojoaquinismo representa la amenaza central para la Iglesia posconciliar que publicó dos grandes volúmenes sobre el tema, con el título *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. John Milbank, por su parte, ha escrito de forma menos voluminosa, pero no menos decisiva, sobre el tema del neojoaquinismo, que hace poco contrastaba negativamente con el enfoque más agustiniano de Charles Péguy. Nuestra intención es comparar estos tres tratamientos, en particular en relación con qué implican para las opiniones de sus respectivos autores sobre la naturaleza de la Iglesia en la modernidad. Pero primero conviene hacer un par de reflexiones sobre el contexto más amplio de la cuestión del progreso.

82

Primero, la noción de progreso asume que la historia no solo tiene significado (de una manera que la antigua visión cíclica del tiempo no lo permitía), sino que la historia se mueve “hacia adelante” o “hacia arriba”, es decir, en una dirección positiva. No es evidente que un cristiano pueda estar de acuerdo con tal concepción, y este es uno de los puntos principales que están en juego en la innovación de Joaquín. ¿No ha culminado ya la historia con el acontecimiento de Cristo? ¿No es, por tanto, el periodo posterior a la Encarnación simplemente un periodo de espera por la Parusía, de modo que todo lo que sucede en el aquí y ahora es una mera nota al pie de una historia de salvación que está esencialmente completa? Quizá sea concebible que, mientras la historia de la salvación ha alcanzado su telos, la historia de los logros seculares de la humanidad aun no —pero esto implicaría un divorcio total entre la gracia y la naturaleza en relación con el tiempo.

---

*Staaten und Ordnungen. Die politische und Staatstheorie von Eric Voegelin*, ed. por Hans-Jörg Sigwart (Baden-Baden: Nomos, 2017), 135-154.

En segundo lugar, naturalmente, las filosofías de los pensadores modernos reflejan y reflexionan sobre el proyecto moderno del progreso. Por tanto, no es de extrañar que, a medida que el progreso material se aceleraba en la era de la fabricación, seguido de la industrialización y la urbanización, el tema del tiempo adquiriera una preminencia filosófica que antes no poseía. De hecho, desde Hegel ha sido un principio central de la filosofía moderna y posmoderna que el ser mismo es temporal, que se desarrolla en y a través del tiempo —tal vez incluso “dado” por el tiempo, como diría Heidegger. El dualismo platónico del mundo sensible del flujo y el mundo permanente de las formas se ha vuelto insostenible. ¿Qué dirá un cristiano a una ontología tan completamente temporalizada? ¿Tiene que replegarse a una filosofía neotomista de las sustancias para la que el tiempo es un mero accidente o es posible un compromiso más positivo con el historicismo de la época moderna?

Todo esto, y más, está en juego en el debate sobre el joaquinismo.

### ¿Santo o hereje?

“¿Santo o hereje?” es el título de una de las secciones de la amplia entrada de Cyprien Baraut sobre Joaquín de Fiore en el *Diccionario de espiritualidad*.<sup>3</sup> El título de Baraut encapsula tanto la fascinación que ejercieron la personalidad y el pensamiento de Joaquín, como la acalorada controversia que sus ideas provocaron. Baraut cree que los cargos formales de herejía contra Joaquín son injustos, aunque sus seguidores inmediatos —personas como Gerard di Borgo San Donnino— sacaron conclusiones de su escatología que llevaron a una condena formal.

La esencia de la nueva escatología de Joaquín no es difícil de resumir. Frente a la antigua asunción agustiniana según la cual el “espacio entre el primer y el segundo advenimiento de Cristo fue de espera, un periodo en el que no ocurre nada significativo excepto la recolección de

<sup>3</sup> Cyprien Baraut, “Joachim de Flore”, en *Dictionnaire de spiritualité* (París: Beauchesne, 1932-1995), vol. 8, col. 1181.

almas”, Joaquín asume un “segundo punto de inflexión justo adelante”.<sup>4</sup> Este punto de inflexión histórico inaugura una era —en realidad, Joaquín dice *status* (“estado”), no *aetas* o *tempus*— del Espíritu, que ofrecerá un anticipo de la vida venidera en el más allá. Más significativamente, el *estado* del Espíritu será una época monástica, en la que los lazos de parentesco natural serán reemplazados por una comunidad eclesial de compañerismo cristiano.<sup>5</sup> Joaquín tiene ideas detalladas para la organización de esta comunidad eclesial;<sup>6</sup> en términos espirituales, la ve como caracterizada por una perfecta comprensión de las Escrituras, tanto que la contemplación entrará en contacto directo con los misterios de la fe, sin mediación de significantes. Porque, explica Joaquín, la época del Antiguo Testamento (que corresponde al Padre) fue una época en la que dominaban los significantes materiales; en la segunda época, la del Nuevo Testamento y del Hijo, el significado de estos significantes comenzó a brillar. Solo en la tercera edad del Espíritu los significantes materiales serán reemplazados enteramente por lo que significan, los *significata*.<sup>7</sup>

Al delinear la edad del Espíritu, ahora hemos descubierto que Joaquín de Fiore considera la historia de la salvación como tripartita, dividida en tres edades correspondientes a las Personas Trinitarias. El abad de Calabria llegó a su teología trinitaria de la historia como resultado de la meditación de las Escrituras y, en particular, de la concordancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Leyó el Nuevo Testamento no como el cumplimiento alegórico del Antiguo, sino que encontró correspondencias exactas entre figuras y hechos del Antiguo Testamento, y figuras y hechos del Nuevo. Concluyó que los tiempos del Antiguo

<sup>4</sup> Las citas son de Marjorie Reeves, “The originality and influence of Joachim of Fiore”, *Traditio* 36 (1980): 273 y 297. Reeves señala que la posición agustiniana representa un rechazo de una evaluación anterior más positiva de la importancia de la historia secular.

<sup>5</sup> Recuerda que cuando los familiares piden ver a Jesús mientras habla a sus seguidores, él se distancia de ellos declarando: “el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre” (Mt 12, 50; cf. Mc 3, 35). En Lucas 14, 26 (cf. Mt 10, 37), Jesús llega a pedir a sus seguidores que “odien” a sus familias naturales.

<sup>6</sup> Para más detalles sobre este punto, véase: Matthias Riedl, “A collective Messiah: Joachim of Fiore’s constitution of future society”, *Mirabilia* 14 (2012): 57-80.

<sup>7</sup> Esto está muy bien explicado por Barbara Obrist, “La figure géométrique dans l’œuvre de Joachim de Flore”, *Cahiers de civilisation médiévale* 31 (1988): 301-302.

Testamento se pueden dividir en siete edades, y que estas se reflejan en siete edades en el Nuevo Testamento.

Sus intuiciones le llegaban a menudo después de intensos periodos de contemplación y oración, en forma de visiones de figuras geométricas, la más famosa de las cuales era un salterio de diez cuerdas. En estas figuras, Joaquín encontró la clave para descifrar la compleja interacción de las Personas Trinitarias en la historia tal como la relatan los dos Testamentos. Se han conservado muchas de estas figuras, incluido un dibujo del famoso salterio de diez cuerdas.<sup>8</sup> Las figuras fueron más que una fuente de inspiración para Joaquín; más bien, formaron parte integral de su pensamiento trinitario, que ha sido llamado una genuina “teología diagramática”.<sup>9</sup> Así, los diagramas de Joaquín son fundamentalmente diferentes de los dibujos que suelen acompañar a los textos escolásticos del siglo XII en adelante, y que tienen la tarea de ayudar al lector (y quizás al autor) a ver las estructuras cada vez más complejas de los sistemas teológicos emergentes.<sup>10</sup> Estos diagramas, aunque importantes como espacializaciones del pensamiento, transmiten estructuras sistemáticas, no los misterios centrales de la fe, como es el caso de las *figurae* de Joaquín, que pertenecen a una tradición diferente: el platonismo del siglo XII. Aquí, las figuras geométricas cumplieron un papel crucial en la búsqueda del exegeta para penetrar en los misterios divinos —al igual que, para Platón, las matemáticas y la geometría eran esenciales para preparar la mente para pensar en las formas. Joaquín sostiene que, en las figuras geométricas, el elemento material se reduce (en comparación con la expresión lingüística), de modo que el significante casi desaparece detrás del significado. Desde que la tercera edad es la edad de la

<sup>8</sup>El *Liber figurarum* está disponible en una cuidada edición: *Il Libro delle figure dell' abate Gioachino da Fiore*, ed. por Leone Tondelli, Marjorie Reeves y Beatrice Hirsch-Reich (Turín: Società editrice internazionale, 1953), 2 vols. (el volumen 2 contiene la edición propiamente dicha).

<sup>9</sup>Gábor Ambrus considera a Joaquín como “el máximo exponente de una teología diagramática que la tradición cristiana haya visto jamás”. “Diagrammatic design and the doctrine of the Trinity in Joachim of Fiore”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014): 617. Marco Rainini habla de la “teología figurativa” de Joaquín en *Disegni dei tempi. Il “Liber figurarum” e la teologia figurativa di Gioacchino da Fiore* (Roma: Viella, 2006).

<sup>10</sup>Para comentarios sobre el papel de los diagramas y tablas en la formación de las *summae* de teología, véase: Philipp W. Rosemann, *The story of a great medieval book: Peter Lombard's “Sentences”* (Toronto: Toronto University Press, 2007), 83-90.

verdad espiritual, de la comprensión de los misterios divinos, los dibujos de Joaquín son el medio adecuado de comunicación sobre el *estado* del Espíritu.<sup>11</sup>

Dado el lugar de honor que Joaquín otorga a las *figurae* en su pensamiento, es apropiado que los estudiosos hayan utilizado no solo las palabras de Joaquín, sino también sus dibujos, para desentrañar las implicaciones de sus ideas. Se pueden usar ciertos diagramas para disipar, o al menos aliviar, algunas preocupaciones acerca de la ortodoxia de la escatología de Joaquín. Fundamentalmente, la expectativa de Joaquín de la llegada de una era del Espíritu que traerá la comprensión de los misterios divinos mucho más allá de cualquier cosa disponible ahora sugiere que considera que la revelación no está cerrada; que cree que la Encarnación y el Nuevo Testamento necesitan un complemento, quizás incluso otro “cumplimiento” (cf. Mt 5, 17). Además, se plantea la cuestión de si el monje calabrés no separa la obra de las tres Personas asignándole a cada una de ellas una edad diferente.

Estas reservas no carecen de fundamento, como han tenido que admitir incluso los intérpretes más comprensivos de Joaquín.<sup>12</sup> Y, sin embargo, incluso una mirada rápida a uno de los diagramas escatológicos de Joaquín muestra que estaba al tanto de estos problemas y que trataba de evitarlos. El folio 7v del manuscrito Oxford, Corpus Christi College, 255A<sup>13</sup> ofrece una serie de *figurae* trinitarias que están dominadas, en el centro de la página, por tres círculos entrelazados que están destinados a mostrar cómo las Personas de la Trinidad son, en palabras de Marjorie Reeves, “como una misteriosa ‘sociedad’ comunitariamente activa en una complejidad de patrones a lo largo de la historia”.<sup>14</sup> El progreso de la historia no es lineal, de modo que el Espíritu

<sup>11</sup> Obrist, “La figure géométrique dans l’œuvre de Joachim de Flore”, es de gran ayuda en los puntos anteriores.

<sup>12</sup> Marjorie Reeves admite que, “[a]l fijar las tres etapas sucesivas del peregrinaje de la humanidad a las personas separadas de la Trinidad, Joaquín dio un poderoso impulso profético a la esperanza, pero puso en peligro la plenitud de su propia doctrina trinitaria”. “The originality and influence”, 297.

<sup>13</sup> MS. Oxford, Corpus Christi College, 255A es el manuscrito más antiguo que se conserva de las *figurae* de Joaquín. Imágenes de alta resolución están disponibles en Digital Bodleian (<http://bit.ly/CorpusDB>). Véase la imagen al final de este artículo.

<sup>14</sup> Reeves, “The originality and influence”, 289.

podría imaginarse “dejando atrás” a las otras Personas. La *figura* no solo muestra al Espíritu como ya presente en la era del Padre; el Espíritu, incluso en su “propia” edad, permanece con el Hijo y, por medio del Hijo, con el Padre. Es juntos y como un todo que los círculos que se intersecan “deletrean” el *tetragrammaton* (dado aquí en transliteración latina).<sup>15</sup> Además, la edad más “avanzada” a la derecha del diagrama —la edad del Espíritu— sigue siendo una edad del Nuevo Testamento: los tres *estados* no implican una sustitución de los dos Testamentos.<sup>16</sup> Evidentemente, se podría ahondar mucho más en la interpretación del diagrama de Joaquín (en el que cada detalle, incluidos los colores, tiene un significado); en el contexto presente, sin embargo, las indicaciones anteriores deben ser suficientes para mostrar cómo funciona y qué luz arroja sobre la teología trinitaria de la historia de Joaquín.<sup>17</sup>

Las audaces especulaciones de Joaquín causaron controversia solo después de su muerte (en 1202). Durante su vida, gozó del favor de varios papas, quienes lo animaron en su trabajo y autorizaron la fundación de su nueva orden religiosa, la Orden de San Giovanni in Fiore, un vástago de los cistercienses a los que había pertenecido Joaquín anteriormente.<sup>18</sup> En el IV Concilio de Letrán, en 1215, se lastimó la reputación de Joaquín por la condena de su tratado *De unitate seu essentia Trinitatis*, que criticaba severamente la teología trinitaria de su “principal oponente intelectual”,<sup>19</sup> Pedro Lombardo. El concilio afirmó la enseñanza del Maestro mientras rechazaba la interpretación “colectiva” de Joaquín

<sup>15</sup> Este movimiento no es diferente del que describe Catherine Pickstock en *Repetition and identity*, en el que habla de un tipo de repetición “ondulante” y “serpentina”, en la que una cosa “[regresa] sobre sí misma” o “[se recoge] a sí misma” y luego se despliega (y su energía) en una dirección o movimiento hacia adelante. *Repetition and identity: The literary agenda* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 30.

<sup>16</sup> ¿Cuál es, entonces, la relación entre los tres estatus y los dos Testamentos? E. Randolph Daniel explora esta pregunta en “The double procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore’s understanding of history”, *Speculum* 55 (1980): 469-483.

<sup>17</sup> Para una interpretación más completa de los círculos trinitarios (como el diagrama que analizamos), véase: Marjorie Reeves y Beatrice Hirsch-Reich, *The figurae of Joachim of Fiore* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 192-198, así como Ambrus, “Diagrammatic Design”, 635-638.

<sup>18</sup> Para un breve relato de las relaciones de Joaquín con el papado, véase: Baraut, “Joachim de Fiore”, 1180.

<sup>19</sup> Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the prophetic future* (Nueva York: Harper & Row, 1977), 26.

de las Personas Trinitarias.<sup>20</sup> Sin embargo, el mismo texto de la condena no deja lugar a dudas sobre la estima en que se tenía a Joaquín, como alguien que siempre subordinó sus enseñanzas al juicio de la Iglesia.<sup>21</sup>

La bomba del joaquinismo escatológico estalló, por así decirlo, cuando las profecías de Joaquín de un cumplimiento espiritual inminente de la humanidad (en la historia, antes de la Parusía) llegaron a asociarse con un hecho histórico particular, a saber, la vida de San Francisco. Se puede considerar este acontecimiento como el primer paso decisivo hacia una verdadera “inmanentización del éschaton”, en contraposición a lo que, en el pensamiento de Joaquín, eran todavía esperanzas escatológicas, incluso si consideraba que su realización era inminente. Cuando los miembros de la Orden de los Franciscanos que sentían que la regla de Francisco debía vivirse con rigor, al pie de la letra, descubrieron los escritos de Joaquín, encontraron allí las municiones teológicas para defender su visión literal del franciscanismo. Así, convirtieron a San Francisco en una figura profética, precursor de la tercera edad de Joaquín, e identificaron su orden con los hombres religiosos que, según Joaquín, llevarían a la Iglesia a la era del Espíritu. Esta ideología encontró su expresión en la obra de Gerardo di Borgo San Donnino, quien publicó tres de los escritos de Joaquín con una introducción propia bajo el título de *Evangelium aeternum*, en el que postuló (y de hecho argumentó) que este “evangelio eterno” reemplazó al Antiguo y Nuevo Testamentos. La condena se produjo rápidamente, en 1255.<sup>22</sup> Sin embargo, Marjorie Reeves señala, significativamente, que la “condena papal excluyó cuidadosamente la mención de Joaquín”, cuya integridad y santidad el papa Alejandro IV no deseaba tocar.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> En el *Liber de unitate seu essentia Trinitatis* (que fue destruido después de la condenación) Joaquín argumentaba que el pensamiento trinitario de Pedro Lombardo postulaba una cuaternidad divina, compuesta por las tres Personas junto con la esencia divina. Para evitar esta dificultad, Joaquín sugirió considerar la unidad de las tres Personas, o su esencia subyacente, como algo colectivo: así como muchos seres humanos pueden llamarse un “pueblo”, las tres Personas están unidas en su esencia. Véase: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo: Herder, 2010), núms. 803-808.

<sup>21</sup> *Ibid.*, núm. 807.

<sup>22</sup> El estudio fundamental sobre la condena y el examen que la precede sigue siendo Heinrich Denifle, “Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni”, *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885): 49-142.

<sup>23</sup> Reeves, *Joachim of Fiore*, 34.

## Respuesta de Ratzinger: un elogio calificado (con Buenaventura)

¿Cómo respondió el joven Joseph Ratzinger, al escribir su habilitación a mediados de la década de 1950, al pensamiento de Joaquín y su influencia? Lo primero que debe tomarse cuenta es que lo hizo a través de la lente de San Buenaventura, quien (según Ratzinger) articula su propia visión del significado de la historia (parte integrante de la escatología) en diálogo con Joaquín. En segundo lugar, el estudio *histórico* de Ratzinger —*La teología de la historia de san Buenaventura*—<sup>24</sup> es al mismo tiempo un intento de responder al énfasis protestante entonces actual, encarnado en Oscar Cullmann, sobre la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*), a veces también llamada “historia de la redención”, sin abandonar el compromiso católico con la metafísica clásica (contra la que parece apuntar la posición protestante). “En este contexto surgieron cuestiones de diversa índole y de orden diverso”, explica Ratzinger en el prefacio de la edición estadounidense. “¿Cómo puede llegar a ser actual lo que ha sucedido en la historia? ¿Cómo puede tener significado universal lo único e irrepetible?”<sup>25</sup> En otras palabras, ¿cuál es la relación entre la verdad revelada y el tiempo?

Cualquier aproximación al tratamiento de Ratzinger del *Hexaëmeron* de Buenaventura —que Ratzinger considera como el segundo punto culminante de la teología de la historia, después de *De civitate Dei contra paganos* de Agustín— debe considerar el hecho de que es un episodio particular de literatura *hexameral*, es decir, una participación en una larga tradición de comentarios que se remonta a Filón de Alejandría, interpretada en clave neoplatónica, sobre los seis días del primer capítulo del Génesis. En continuidad con sus antecesoras, esta obra atiende a la forma en que los seis días pueden leerse como una especie de proceso mental que se da alegóricamente a lo largo de los seis días de la creación (en el texto de Buenaventura, también llamadas “visiones”). El primer

<sup>24</sup> Joseph Ratzinger, *Obras completas* (Madrid: BAC, 2013), II, 355-587. El volumen contiene los escritos *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 357. Ratzinger reafirma esta perspectiva en el nuevo prefacio que compuso, ahora como papa, para la edición de la obra. Véase: *Ibid.*, XXIII.

día encontramos un relato de la luz natural del intelecto. El segundo día es testigo del advenimiento del *firmamentum*, que Buenaventura ve como la “reafirmación” o fortalecimiento del intelecto natural por medio de la fe. El tercer día, con sus plantas, árboles y frutos que dan semillas, se refiere a la Escritura, que “instruye” al intelecto. El cuarto día, el clímax extrañamente prematuro del relato de Buenaventura, narra (en clave del Pseudo Dionisio) la suspensión de la mente mediante la contemplación mística. Ya, entonces, discernimos un *proceso* de conocimiento que Buenaventura explica, un proceso en el que el conocimiento es una función de *día*, o temporal. Todo esto Ratzinger parece respaldarlo.

Para Ratzinger, además, la serie de *collationes* de Buenaventura incluye fuertes elementos de crítica de Aristóteles (aunque no necesariamente el Aristóteles histórico o su pensamiento, sino más bien al aristotelismo *de rigueur* en el París del siglo XIII), clasificada en dos categorías: la línea de crítica “histórico-teológica” y la “profético-escatológica”. La brevedad dicta que nos limitemos a la primera, que comprende:

–La versión final de la oposición de Buenaventura, sobre la base de su convicción de que *itinerarium* del mundo comienza y termina en Dios, a la noción de una regresión infinita de sucesos temporales pasados.

–La insistencia relacionada de que *tempus*, como uno de los cuatro elementos primordiales de la creación, no es (*pace Aristóteles* en *Física* IV y Santo Tomás en su *Comentario sobre las Sentencias* y en otros lugares), ante todo, una medida accidental del movimiento (que es, por tanto, vacío, instrumental, neutral y meramente formal), sino más bien la medida del *egressus* —del drama dinámico de la relación creada, caducada y redimida del mundo con Dios.

En resumen, Ratzinger piensa que, para Buenaventura, la historia (y por tanto la temporalidad) es la sangre vital de la teología y, además, que aparte de la teología y abandonada a sus propios medios, la filosofía —por la que entiende principalmente el aristotelismo abrazado, por ejemplo, en la facultad de artes de París— está condenada a reinscribir interminablemente una “falsa circulación de la bienaventuranza” en el mejor de los casos.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> San Buenaventura, “Colaciones sobre el hexameron o iluminaciones de la Iglesia”, en *Obras de san Buenaventura* (Madrid: BAC, 1947), III, VII, 12. Buenaventura critica aquí la transmigración de las almas.

Aquí encontramos otra debilidad de la filosofía, desde una perspectiva ratzingeriana y bonaventuriana: no puede decir nada, no solo sobre la historia, sino tampoco sobre la historia *como un todo* (principio, medio y final), que es el ámbito de la escatología. Mencionamos anteriormente una especie de proceso estructurado en los días de Génesis 1, de modo que una mente imbuida de fe (día dos), por ejemplo, ya es más madura que una mente en posesión de la razón natural sola (día uno). Sin embargo, es en el tercer día cuando Buenaventura introduce el mecanismo de un progresismo mucho más controvertido que la progresión de los seis días en general. Esta innovación no solo revisa convicciones profundamente arraigadas sobre la interpretación de las Escrituras; lo hace en el espíritu del abad de Calabria. Representado metafóricamente por las semillas de los árboles frutales del tercer día, las *multiformes theoriae* de Buenaventura equivalen a un dispositivo hermenéutico que garantiza que “la interpretación de la Escritura se vuelve teología de la historia”.<sup>27</sup> Ratzinger piensa que este dispositivo de las *multiformes theoriae*, que “significa nada menos que la transposición de la teoría de las *rationes seminales* [de Agustín] a la Sagrada Escritura”<sup>28</sup> permite a los futuros exégetas discernir “la alusión al futuro escondida en la Escritura”. Estos “tiempos futuros”, además, son progresivos: aunque “la Escritura está completa”, su significado no lo está; “a lo largo de la historia, dentro de un desarrollo permanente”, y así “podemos interpretar muchas cosas que los Padres aún no podían”.<sup>29</sup> De esta manera, la innovación de Buenaventura se construye sobre una base joaquinista.

Esta visión progresista de la historia parece ir en contra no solo de la “filosofía” (con sus supuestos aristotélicos sobre el tiempo, según la *Física* IV), sino también del entonces clásico conjunto de supuestos escatológicos heredados de San Agustín. Para el obispo del siglo V hay dos dimensiones históricas que las Escrituras nos permiten distinguir: la mundana, secular, por un lado, y la trascendente, espiritual, por el otro. Contrariamente a la intuición de la mente moderna, la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, incluso en su peregrinaje temporal, está alineada

<sup>27</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 378.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 377.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 377-378.

por Agustín con este último. Si bien puede haber algunos patrones históricos trascendentes que se pueden discernir *vis-à-vis* la ciudad de Dios, la trayectoria histórica inmanente de este mundo, el *saeculum*, es de facto ininteligible y caótico: considerado como el *saeculum senescens*, simplemente está envejecido y decrepito.<sup>30</sup> Además, para Agustín, con el advenimiento de Cristo, la historia en términos de su forma inteligible ha terminado y debe considerarse como esencialmente completa en el sentido de que, en el periodo posterior a la vida terrena de Cristo, no hay estructura, modelo, forma o inteligibilidad que estemos en condiciones de poder discernir.<sup>31</sup>

Ratzinger especifica los fundamentos joaquinitas de la hermenéutica de Buenaventura, que originalmente “se mueve [...] en una forma de oposición entre Antiguo y Nuevo Testamento”.<sup>32</sup> Sin socavar la visión tradicional del Nuevo Testamento como el cumplimiento espiritual del Antiguo,<sup>33</sup> Buenaventura imagina esta relación a lo largo de la línea de un elemento que crece a partir del otro de forma orgánica, como un árbol que crece, por medio de la semilla, de su árbol padre. De aquí Buenaventura transforma “la definición paulina” de la letra al espíritu en “la fórmula *ut littera ad litteram*”,<sup>34</sup> lo que resulta en más continuidad de la que prevé la posición paulina. Buenaventura desarrolla esta correspondencia unívoca en dirección de una complejidad cada vez mayor, produciendo correspondencias biunívocas (más allá de las meras correspondencias unívocas), como la siguiente analogía: *ante legem: sub lege :: vocatio Gentium: vocatio Judaeorum*.

A partir de aquí, la complejidad continúa creciendo, abarcando correspondencias binarias de tres a tres, cuatro a cuatro, y al final abarca los pares correspondientes de seis y siete.

Todo esto, de nuevo, está profundamente inspirado por Joaquín, como se da cuenta Ratzinger. Sin embargo, Buenaventura se separa de Joaquín

<sup>30</sup> Sobre esto, véase: Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política: Una introducción*, trad. por Joaquín Ibarburu (Buenos Aires: Katz, 2006), 146.

<sup>31</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, XX, 6-17.

<sup>32</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 381.

<sup>33</sup> Como deja en claro Ratzinger, Buenaventura no rechaza ninguno de los enfoques interpretativos tradicionales (agustinianos); simplemente postula uno adicional. *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

en el sentido de que sus pares de elementos (o conjuntos de pares de elementos) equivalen estructuralmente a un par de semanas, lo que implica una simple periodización doble de la historia. Coincidiendo con su convicción sobre el *exitus et reditus* del viaje del mundo (el *exitus* es la semana uno y el *reditus* la semana dos), Buenaventura no ve la necesidad de una tercera semana o *status*. Además, dada su insistencia en que Cristo es el *medio* o centro de la historia, ve todas las razones para rechazar ese tercer elemento, distanciándose así de manera crucial de Joaquín. De hecho, este rechazo del tercer *status* de Joaquín es la forma principal en la que Buenaventura se separa del calabrés (otras dos son el quiliasmo de Joaquín y sus puntos de vista sobre el eclipse de los elementos y prácticas materiales, como los sacramentos, de la Iglesia institucional).<sup>35</sup>

Sin embargo, para nuestros propósitos, los acuerdos o perpetuaciones de Buenaventura con la escatología de Joaquín son más importantes que sus rupturas, y de ellas atendemos a dos: la inmanentización de algunos elementos del *éschaton*, en particular en relación con la figura de san Francisco y el carácter progresivo de la historia.

### *La inmanentización de (algunos elementos de) el éschaton (en particular San Francisco)*

Buenaventura adopta la insistencia de Joaquín en que la irrupción, en el “aquí y ahora”, de varias realidades escatológicas asumidas previamente en la tradición como metatemporales es un objeto legítimo de la esperanza cristiana:

Aquí se afirma una nueva esperanza mesiánica que está dentro del mundo y de la historia; aquí se pone en discusión que con Cristo se haya alcan-

<sup>35</sup> Hay un debate sobre el lugar de los sacramentos en el tercer *status*; para una visión matizada, véase: Herbert Grundmann, “Lex et sacramentum bei Joachim von Fiore”, en *Lex et Sacramentum im Mittelalter*, ed. por Paul Wilpert (Berlín: de Gruyter, 1969), 31-48. En la p. 42, Grundmann escribe: “Ahora se hace evidente que Joaquín se había expresado de forma muy diferente a como los profesores parisinos le acusaban cincuenta años después de su muerte. De ninguna manera habla tan clara y distintamente, pronunciada y provocativamente de los ‘sacramentos de la nueva ley’ que pronto se disolverían en el tercer *status*, y mucho menos de una *nova lex*”.

zado ya el grado más alto de la plenitud que se da dentro de la historia, y que la esperanza escatológica se apoye solo sobre lo que está *después* de toda la historia. Buenaventura cree en una salvación nueva *en* la historia, *dentro* de los límites de este tiempo del mundo.<sup>36</sup>

Sin embargo, para Buenaventura hay un sentido de escatología realizada aún más fuerte que para Joaquín, porque desde su perspectiva tales realidades no son meramente inmanentes, precisamente porque no son meramente inminentes. Es decir, no se proyectan meramente, como en el caso de Joaquín, hacia el curso futuro cercano de este mundo; más bien, desde la perspectiva de Buenaventura, ya han ocurrido. En efecto, Buenaventura ve a Francisco, que tenía veinte años en el momento de la muerte de Joaquín, como una figura de trascendencia histórica, singularmente importante en la historia de la redención (junto con la multitud de hermanos franciscanos ordenados que atrajo, interpretados por Buenaventura en cumplimiento de los 144 000 de Apocalipsis 7).<sup>37</sup> Sobre la base de los *stigmata* y su uso del signo Tau al firmar sus cartas personales, Buenaventura lo considera como la recapitulación tanto de Elías como de Juan el Bautista, así como el referente del *angelus ascendens ab ortu solis* de Apocalipsis 7, 2.<sup>38</sup> En este punto, en el que Buenaventura abraza no solo a Joaquín sino a su primera transformación joaquinita, llegamos al único desacuerdo discernible por parte de Ratzinger con Buenaventura, aunque incluso aquí lee a Buenaventura con mucha caridad:

Si se abarcara de una sola mirada la sorprendente coincidencia de los factores concretos, ya no puede maravillarnos que la identificación de Francisco con el ángel del Apocalipsis se haya convertido en un axioma de la teología de la historia dotado de una certeza difícilmente rebatible. Tampoco Buenaventura podía cerrar los ojos al poder sugestivo de este hecho; la profecía apocalíptica y la realidad cumplida de la vida de Francisco se entrelazan, para él, más y más en una unidad insoluble.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 383.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 408.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 407.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 419. En una nota al pie (n. 41), Ratzinger confirma su ruptura con Buenaventura en este punto (aunque, hay que reconocerlo, una vez más en términos discretos): “Esta relación llega

Además del encargo de los miembros de la orden, Ratzinger también subraya la importancia para Buenaventura de la “fuerte conciencia escatológica” de Francisco.<sup>40</sup> El ministro general valoró profundamente la insistencia del *Poverello* en tratar su regla para la orden *sine glossa*.<sup>41</sup> No se trataba de interpretar la regla, sino de vivirla, para recrear, de forma no idéntica en la cultura monástica contemporánea, el estilo de vida apostólico de la sencillez. Buenaventura vio verdaderamente en este *ethos* franciscano algo de una realización escatológica (incluso si todavía no era completamente capaz de implantar el ideal aspiracional).

Sin embargo, para caracterizar con precisión este punto de continuidad entre joaquinismo y Buenaventura, se debe apreciar al mismo tiempo su cualificación, en forma de un punto secundario de discontinuidad. Porque el Buenaventura de Ratzinger se niega por completo a identificar la orden real de franciscanos que supervisa con (lo que para él es) la orden verdaderamente escatológica de Francisco. Admite que Francisco fue el destinatario de una manifestación sobrenatural de la realidad escatológica, y respeta el deseo del *Poverello* de que su regla se practique directa y radicalmente.<sup>42</sup> Sin embargo, Buenaventura también vio la imposibilidad práctica de implantar tal visión en su preciso momento histórico. Respetó el deseo de Francisco, oró para que se hiciera realidad en el futuro y confió en que Dios llevaría a cabo su voluntad en su tiempo. Por parte de Buenaventura, tenía una institución que cuidar. Por lo tanto, si bien el Buenaventura de Ratzinger adopta una escatología radicalmente “realizada”, esta es a la vez continua y sutilmente distinta de la posición joaquinista. Buenaventura no solo acepta las necesidades

---

tan lejos que Buenaventura mezcla por completo los acontecimientos de la vida de Francisco con las palabras de la Escritura, por ejemplo, *Hex* XXIII, 14: ‘Huic angelo apparuit signum expressivum [...]’. La Escritura no dice nada de que al ángel se le ‘apareció’ un signo, pero Buenaventura se considera autorizado para completar la Escritura con los hechos acaecidos mientras tanto”. Ratzinger, por lo tanto, parecería estar de acuerdo con la conclusión de Octavian Schmucki de que la “designación histórico-salvífica bonaventuriana bordea una ‘cristologización mitológica de Francisco’”. Octavian Schmucki, “Joseph Ratzingers ‘Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura’. Nachwirken in der Forschung und der Folgezeit”, en *Gegenwart und Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, ed. por Marianne Schlosser y Franz-Xaver Heibl (Regensburg: Pustet, 2011), 359.

<sup>40</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 415.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 417.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 429-430.

prudenciales de la providencia por el bien de su comunidad particular (silenciando así parte de la agresividad escatológica de Joaquín y los joaquinitas), sino que también admite que la encarnación generalizada del espíritu escatológico de san Francisco podría no ocurrir en este mundo en absoluto. Ratzinger, en defensa de su predecesor del siglo XIII, insiste en que esta reticencia no es de ninguna manera una traición al “verdadero franciscanismo”.

Y, sin embargo, como hemos visto, Ratzinger no puede aplaudir plenamente la identificación de Buenaventura del propio *Poverello* como una figura escatológica de tan aparente importancia suprema. Para Ratzinger, tal identificación resulta menos que completamente ortodoxa.<sup>43</sup> Así es, entonces, que Buenaventura temple el “ya” de la realizada escatología joaquinita, como lo hace Ratzinger en respuesta a Buenaventura. Sin embargo, todavía puede realizarse una escatología moderada, y en el caso de Ratzinger, de hecho lo es.

### *Historia como progresiva*

96

Después de establecer que el Buenaventura de Ratzinger visualiza una nueva esperanza escatológica inmanente dentro de los límites de este mundo (incluso si esa esperanza, al final del día, no es plena y definitiva, no absoluta), pasemos ahora a un examen de los puntos de vista franciscanos sobre *desarrollo* redentor-histórico. Las referencias de Ratzinger al progresismo histórico de Buenaventura se encuentran dispersas por toda la *Habilitationsschrift*. A primera vista, podría parecer que simplemente está describiendo lo que John Henry Newman llama el desarrollo de la doctrina cristiana, pero pronto se hace evidente que están sucediendo más cosas. Esto tiene que ver, en múltiples niveles, con las correlaciones que Ratzinger subraya entre la exégesis de la Escritura y el significado de la historia. Examinamos ahora cuatro de esos niveles,

<sup>43</sup> Comparte esta evaluación Rémi Brague, quien aprueba la valoración que Ratzinger hace de Buenaventura como un rechazo a las tablas clave del joaquinismo, pero que también retiene el espíritu joaquinita en la idea de escatología; véase: Rémi Brague, “La théologie de l’histoire de saint Bonaventure, Préface”, en *Gegenwart und Offenbarung*, 477-486.

contenidos principalmente en el capítulo uno de la *Habilitationsschrift*, titulado “Ensayo de reconstrucción de la teología de la historia de Buenaventura a partir de las *Collationes in Hexaemeron*”.<sup>44</sup>

En primer lugar, considero la declaración inicial de Ratzinger de la correlación general de mente y momento que tiene lugar en función de los días de la creación en Génesis 1:

Esta peculiar relación entre una forma respectiva de conocimiento y la época histórica que le corresponde se muestra con claridad ya en el plano general de toda la obra: distingue seis grados de conocimiento que están indicados alegóricamente en los seis días de la historia de la creación, en los que también están representadas, a la vez, las seis edades de la historia de la salvación. Para Buenaventura, esta doble relación no es ni una casualidad ni una arbitrariedad, sino un reflejo exacto de la realidad, que está caracterizada por un aumento históricamente gradual del conocimiento.<sup>45</sup>

En esta declaración programática del progresismo de Buenaventura, Ratzinger dice que, para Buenaventura, la mente condiciona la historia. ¿Qué significa decir que la historia ha crecido o se ha desarrollado? Significa que el conocimiento ha crecido o se ha desarrollado. Más lejos, ¿por qué ha crecido o desarrollado la historia? La respuesta es que el aumento del conocimiento la ha hecho crecer o progresar. Esto no equivale a historicismo, pero es, sin embargo, una clara articulación de la conexión entre la historia y el *Geist* humano.

En segundo lugar, Ratzinger subraya que este aumento del conocimiento no está, para Buenaventura, desconectado de la Escritura o su interpretación. Por tanto, Buenaventura no tiene en mente el conocimiento en general, sino que el tipo de conocimiento que quiere poner de relieve resueltamente es la interpretación de la Escritura. De hecho, como señala Ratzinger, una forma principal en la que Buenaventura justifica su decisión de separarse de la historiografía de Agustín es su afirmación de que el repertorio limitado de modos interpretativos de Agustín le

<sup>44</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 367.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 375.

impide ver la aplicabilidad continua de la Escritura a la historia (es decir, la historia posterior a Cristo) en primer lugar:

[Buenaventura] dice: “en todos los misterios de las Escrituras se trata de Cristo con su Cuerpo y del Anticristo y el diablo con su cuerpo. De este modo compuso San Agustín el libro sobre la Ciudad de Dios”. Pero el doctor seráfico atribuye este modo de considerar la Escritura no a las “*theoriae*”, y por tanto tampoco a la teología de la historia, sino a las “*figurae sacramentales*”, las cuales se podrían quizá oponer como “tipología” a la “alegoría” que se oculta bajo el “sentido espiritual”. Por eso, Agustín será excluido de la auténtica teología real de la historia (y de forma consciente) desde un principio.<sup>46</sup>

Las *multiformes theoriae* —“nada menos que la transposición de la teoría de las *rationes seminales* a la Sagrada Escritura”—<sup>47</sup> sirve para el Buenaventura de Ratzinger como una especie de “motor” que impulsa la historia, una especie de estimulante o catalizador para el desarrollo futuro. Por lo tanto, aunque el “crecimiento gradual” en el conocimiento está conectado con la Escritura (o su interpretación), no se limita a ellas en términos de aplicabilidad. Lo que sucede en la mente del intérprete impulsa y determina la historia de la Iglesia<sup>48</sup> y desde luego del mundo:

98

La Escritura contiene, como también el mundo físico, “semillas”, es decir, semillas de significado, que en el decurso del tiempo se entienden en continuo crecimiento. Nosotros podemos interpretar muchas cosas que los Padres aún no podían exponer [...] De la Escritura aún surgen vigorosos conocimientos siempre nuevos; en cierto modo, en ella acontece algo y este acontecer, esta historia, progresará mientras haya historia en general. Para el teólogo [...] este es un descubrimiento importante; pues este conocimiento le demuestra que él, en su interpretación, no puede prescindir de la historia, ni de la pasada ni tampoco de la futura. Así, la interpretación de la Escritura se vuelve teología de la historia, la iluminación del pasado se hace profecía sobre el porvenir.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> *Ibid.*, 379. Para el pasaje que cita Ratzinger, véase: San Buenaventura, “Colaciones sobre el hexameron”, XIV, 17.

<sup>47</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 377.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 383.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 377-378.

En tercer lugar, además de la declaración programática de Ratzinger citada arriba y su presentación de las *theoriae*, da cuenta de los conjuntos de términos binarios emparejados de Buenaventura. Sostiene que el doctor medieval considera que cada término binario participa en una relación dinámica de profunda fecundidad. Ratzinger deja claro que Buenaventura adopta estos esquemas directamente del abad de Calabria.<sup>50</sup> El par binario fundamental que sirve como base para todos los demás es el del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento: “El Antiguo y el Nuevo Testamento se relacionan entre sí ‘como un árbol con otro árbol, como la letra con otra letra, como la semilla con la semilla. Y como el árbol nace del árbol, la semilla de la semilla y la letra de la letra, así el Testamento del Testamento’”.<sup>51</sup>

En sí misma, esta dinámica no demuestra de manera concluyente la presencia de progresión. Después de todo, lo “viejo” en principio podría ser mejor que lo “nuevo”. Detengámonos, sin embargo, para registrar que es difícil imaginar a un pensador cristiano negando todo avance, mejora o desarrollo de la antigua alianza (característicamente asociado con Moisés, pero que también incluye las figuras de Noé y Abraham hasta David, y del exilio) a la nueva alianza de Cristo. Por ejemplo, la Carta a los Hebreos subraya que la nueva dispensación realizada en Cristo es una nueva y mejor alianza (Hebreos 8, 6). De hecho, es difícil sobrestimar la importancia de esta percepción básica para todo el Nuevo Testamento. Incluso Agustín reconoce una progresión dentro de la (para él, única) época histórica que va de Adán a Cristo.<sup>52</sup> De hecho, la imponente contraparte dominica de Buenaventura, el mismo Santo Tomás, también declara explícitamente que la nueva alianza es un avance sobre la antigua, siendo la primera “más perfecta” que la segunda.<sup>53</sup> De modo que, en este nivel básico, tal progresión —progresión histórica, incluso— es completamente indiscutible.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 381.

<sup>51</sup> *Ibid.* La cita es de San Buenaventura, “Colaciones sobre el hexameron”, xv, 22.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 386.

<sup>53</sup> Véase: *Summa theologiae* I-II, q. 106, art. 4c: “Successit enim status novae legis statui veteris legis tamquam perfectior imperfectiori”.

A partir de aquí, sin embargo, Buenaventura pasa a hacer dos innovaciones posteriores, ambas contrarias a la opinión de Agustín. Primero, extiende la relación binaria de pares unívocos (como *servitus a libertas*, *timor a amor* y *figura a veritas*) a los biunívocos (como el citado: *ante legem : sub lege :: vocatio Gentium : vocatio Judaeorum*), luego de tres a tres y hasta de siete a siete.<sup>54</sup> Sobre la base del patrón de siete a siete, además aplica el esquema a toda la semana o época del Antiguo Testamento (con personajes como Samuel y Ezequiel) en relación con el Nuevo (y figuras como Clemente, San Gregorio, Adriano y Carlomagno). En otras palabras, en un movimiento totalmente joaquinita, extiende la lógica de la correspondencia no solo al todo, sino también a los detalles, a varias partes individuales.<sup>55</sup>

Estos dos últimos movimientos bonaventurianos que establece Ratzinger —con respecto a las *theoriae* y las correspondencias binarias— conducen a un cuarto y último punto: la novedosa periodización de la historia en dos grandes épocas, la última desarrollada orgánicamente a partir de la anterior. Para el Doctor Seráfico, Cristo sirve como el elemento mediador o “bisagra” que une las dos épocas: en Él culmina el Antiguo Testamento el día siete (con su reconstrucción del Templo, su restauración de la ciudad y su nueva paz), y también lanza el Nuevo Testamento el primer día (con su formación de Cristo, la herejía ebionita y la expulsión de los judíos). Con Cristo, entonces, la historia termina (de acuerdo con Agustín), pero luego comienza de nuevo en una repetición no idéntica.<sup>56</sup>

*La teología de la historia de san Buenaventura* es un libro austero que hace pocas concesiones a su lector. Sin duda la prisa con la que Ratzinger tuvo que preparar una versión abreviada después de que Michael Schmaus rechazara la versión completa de la *habilitación*, tuvo que ver con la forma menos pulida del nuevo libro.<sup>57</sup> Sin embargo, no solo

<sup>54</sup>Ratzinger, *Obras completas*, II, 384.

<sup>55</sup>Como es evidente en el cuadro que Ratzinger preparó sobre las correspondencias históricas detalladas entre los dos Testamentos (*ibid.*, 389).

<sup>56</sup>Uno puede ver esta función de “completar-re lanzar” de Cristo como la bisagra entre los dos pactos en el mismo cuadro (*ibid.*).

<sup>57</sup>Ratzinger relata los detalles del rechazo en un capítulo de sus memorias que se titula “The drama of my *Habilitation* and the Freising Years”, en *Milestones: Memoirs 1927-1977* (San Francisco: Ignatius Press, 1998), 103-114.

debido a los accidentes de su composición es casi imposible determinar el grado de simpatía del propio Ratzinger con Buenaventura y, a través de Buenaventura, con Joaquín. El autor consideró que el rigor necesario de la investigación histórica excluía “presentar este material como aplicable en concreto a la realidad presente”, o *Aktualisierungsversuche*.<sup>58</sup> Es tanto más interesante, entonces, leer los diversos prefacios que Ratzinger escribió para las reediciones de la obra. Estos prefacios muestran un sorprendente respaldo a algunos de los movimientos teológicos fundamentales de Joaquín.

En este contexto, el prefacio que Ratzinger compuso como papa Benedicto XVI no carece de significado: aunque reconoció algunas deficiencias de la obra, el pontífice declaró que “al volver a leerla he tenido la impresión de que sus respuestas son fundadas y que —aunque estén superadas en muchos detalles— todavía hoy tienen algo que decir”.<sup>59</sup> Más revelador aún es el prefacio que el entonces cardenal Ratzinger escribió en 1992 para una nueva edición alemana. Toma nota de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* de Henri de Lubac, un libro que, a pesar de “la meticulosidad y la objetividad” que apuntaba De Lubac, “el estímulo de su trabajo venía, con todo, de la actualidad (*Aktualität*) que hoy ha adquirido Joaquín”.<sup>60</sup> Esta *Aktualität* tiene mucho que ver con la pregunta de si una “síntesis entre utopía y escatología” es posible —una cuestión que es “el núcleo teológico del debate en torno a la teología de la liberación”.<sup>61</sup> La censura de Ratzinger a esta última en su “Instrucción sobre ciertos aspectos de la ‘Teología de la Liberación’” es bien conocida y contribuyó en gran medida a su reputación como teólogo particularmente conservador.<sup>62</sup> Pero su posición es, de hecho, bastante sutil. Lo que está en juego, explica, es “la cuestión de la relación entre

<sup>58</sup> La primera cita es del prefacio de la edición americana (*Obras completas*, II, 359); la segunda proviene del prefacio de la nueva edición alemana de 1992 (*Ibid.*, 362).

<sup>59</sup> *Ibid.*, XXIV.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 361-362.

<sup>62</sup> Véase: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”* del 6 de agosto de 1984, disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html).

Cristo y Espíritu, según un ritmo trinitario de la historia y de acuerdo con una determinada figura pneumatológica de la Iglesia”. Continúa:

Hoy como ayer, no se trata de una pura disputa académica, sino de una lucha sobre cómo se puede construir adecuadamente la historia y cómo se puede echar a perder. Buenaventura ha adoptado una posición claramente diferenciada, como trata de demostrar este libro, y no ha condenado globalmente, en absoluto, el pensamiento de Joaquín. Desde luego fue tajante al rechazar las pretensiones que trataban de separar a Cristo del Espíritu, a la Iglesia organizada cristológica y sacramentalmente de la Iglesia pneumatológica y profética de los nuevos pobres que, además, reclamaban poder hacer presente la utopía mediante su forma de vida.<sup>63</sup>

Este pasaje resume la evaluación del propio Ratzinger de la herencia joaquinista. Esa evaluación incluye su convicción de que el joaquinismo ha contribuido con intuiciones cruciales a la tradición católica. De nuevo en el prefacio de la traducción estadounidense de la *Habilitationsschrift*, Ratzinger remite al lector a su *Introducción al cristianismo*, donde dice que “había intentado trazar [...] un esquema” de un “proyecto sistemático” del problema tratado históricamente en *La teología de la historia de san Buenaventura*.<sup>64</sup> Y, de hecho, las cuestiones abordadas en la *Habilitationsschrift* encuentran un fuerte eco en la *Introducción*, en particular en la tercera parte, que está dedicada al Espíritu. Ahí, Ratzinger subraya lo importante que es recuperar una tradición cristiana temprana de abordar la historia de la salvación desde un punto de vista trinitario, en lugar de “destrozar” la metafísica teológica y la teología de la historia. Los resultados de tal división son desastrosos, en su opinión, y privan a la Iglesia de su elemento dinámico. Se produce un estancamiento institucional, en el que lo que a Ratzinger le gusta llamar la “aventura” de la fe termina enterrado en las estructuras institucionales de este mundo. El cardenal escribe:

Pero desgraciadamente poco después esta interferencia [entre la Trinidad y la historia de la salvación] llegó a desaparecer; tanto la doctrina sobre la

<sup>63</sup> Ratzinger, *Obras completas*, II, 362.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 358.

Iglesia como sobre el Espíritu Santo quedaron en la penumbra; la Iglesia ya no se concibió pneumática-carismáticamente, sino exclusivamente a partir de la encarnación y, en consecuencia, como cerrada terrenalmente y, por fin, se explicó partiendo de las categorías del poder del pensamiento profano [...] El punto de partida de la doctrina de la Iglesia ha de ser la doctrina del Espíritu Santo y de sus dones, pero su meta estriba en una doctrina de la historia de Dios con los hombres, es decir, de la función de la historia de Cristo para la humanidad en cuanto tal. Así queda bien de manifiesto la dirección que debe seguir la cristología en su desarrollo: No puede considerarse como doctrina del enraizamiento de Dios en el mundo, que explica la Iglesia como algo intramundano partiendo de la humanidad de Jesús.<sup>65</sup>

De modo que, para Ratzinger, esta es la lección del joaquinismo: la Iglesia debe fomentar un elemento de dinamismo carismático, que sirve como contrapeso crucial a la tendencia a enraizarse demasiado en las estructuras de este mundo. La “utopía” de la comunidad eclesial perfecta no va a ser una realidad en esta vida, pero la Iglesia no debe nunca dejar de esforzarse por alcanzarla con una pasión que refleja la obra del mismo Espíritu.

### **La respuesta de De Lubac: un repudio matizado, pero cada vez más urgente**

Ratzinger se acercó al joaquinismo a través de la lente de Buenaventura, mientras buscaba categorías en la tradición católica con las que responder al énfasis moderno en la relación inextricable entre la verdad y el tiempo o —hablando en un registro teológico— entre la metafísica cristiana y la historia de salvación. Lo que encontró en la versión ortodoxa del joaquinismo de Buenaventura le dio las herramientas conceptuales que necesitaba, que continuó empleando a lo largo de su carrera intelectual. El abordamiento de Henri de Lubac fue diferente. El jesuita francés descubrió la importancia de la revolución de Joaquín en el curso

<sup>65</sup> Joseph Ratzinger, *Obras completas*, IV, 265. El volumen contiene el escrito *Introducción al cristianismo*.

de sus estudios de historia de la exégesis medieval.<sup>66</sup> Lo que encontró en el pensamiento del calabrés lo sorprendió: una ruptura total con la hermenéutica de la tradición, según la cual la relación entre los dos Testamentos era de letra y espíritu. Joaquín en cambio se atrevió a interpretar el Antiguo Testamento y el Nuevo como si estuvieran en una *literal* —una relación no de cumplimiento, sino de “concordancia” (como el mismo Joaquín la denominó en el título de una de sus obras: *Concordia novi ac veteris Testamenti*). Además, el abad de Calabria creía que el paralelismo de las dos letras arrojaba ideas sobre un futuro *espiritual* que, en cierto sentido, vago y controvertido entre sus intérpretes, parecía apuntar más allá de las promesas de la nueva alianza. “Aberrante” dijo De Lubac de la hermenéutica joaquinista: sería difícil imaginar, opinó, un “contraste más marcado con la doctrina tradicional”.<sup>67</sup>

Las objeciones de De Lubac no se referían únicamente al método de exégesis joaquinista, sino también a sus resultados. Después de examinar cuidadosamente los argumentos de quienes intentan defender la ortodoxia de Joaquín —eruditos como Marjorie Reeves y el editor principal del *Liber figurarum*, monseñor Leone Tondelli—, De Lubac se mostró poco convencido: “En sus explicaciones, Joaquín ha comprometido —sin querer hacerlo, al parecer— la completa suficiencia de Jesucristo”.<sup>68</sup> De hecho, el sabio francés vio en el famoso tercer *status* de Joaquín nada menos que una “especie de nueva ‘religión’” que reemplaza a la Iglesia institucional.<sup>69</sup>

Todo esto equivalía a la más peligrosa transformación de la esperanza escatológica en utopía mundana. Para poner esta transformación en un contexto más amplio dentro de la historia de la exégesis, De Lubac colocó a Joaquín en uno de los extremos en los que la interpretación espiritual de la Escritura puede encontrarse cuando sale mal, y esto es olvidar que la fe es de “cosas invisibles” (*invisibilia*); el objeto de su esperanza no son las realidades mundanas. El otro extremo es la tendencia de Dioniso de eludir los *futura*, es decir, de ofrecer una comprensión

<sup>66</sup> Véase: Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (París: Aubier, 1961), vol. 2, cap. 6: “Joaquín de Fiore”, 437-558.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 479 y 459.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 558.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 455.

mística de la fe cristiana que carece de esperanza y expectativa escatológica.<sup>70</sup> Las dos dimensiones, sin embargo, *invisibilia et futura*, van juntas.<sup>71</sup>

Otro dualismo caracteriza el pensamiento de Joaquín, a saber, una comprensión no dialéctica de la relación entre letra y espíritu: “Toda esta exégesis parte de una literalidad extrema —a la que se superpone un espiritualismo profético extremo— y este espiritualismo, queriendo realizarse ya en este tierra y este tiempo, vuelve a transformarse en su contrario”.<sup>72</sup> De Lubac se refiere al hecho paradójico de que es una interpretación letra a letra de los dos Testamentos la que genera la visión espiritual de Joaquín de un tercer *status*; pero lograr esta tercera edad, a su vez, requiere un retorno a una comprensión más antigua y más literal de la regla monástica (de ahí la insatisfacción final de Joaquín con los cistercienses y la fundación de su propia orden).<sup>73</sup> A la crítica de De Lubac se podría agregar que es posible detectar aquí un movimiento hacia la univocidad, alimentado por un aborrecimiento de la polisemia de las palabras. Tal aborrecimiento puede estar detrás de la atracción de Joaquín por la numerología y su intento de resumir su pensamiento en *figurae* geométricas.

Habiendo hecho todas estas críticas, el capítulo de De Lubac sobre Joaquín en *Exégèse médiévale* termina con una nota conciliadora, casi tierna. Al principio del capítulo, de Lubac ya había recalcado el amor de Joaquín por Jesús y su completo compromiso personal con la ortodoxia;<sup>74</sup> la página final (del capítulo y del volumen) ofrece una *elogio* a la autenticidad de la búsqueda espiritual de Joaquín y a la belleza de sus visiones:

Por cierto, no es el caso de que se encuentre en este profeta solo una exégesis aberrante y quimérica. Careciendo tanto de reflexión crítica como

<sup>70</sup> *Ibid.*, 437.

<sup>71</sup> Joseph Flipper interpreta todo el proyecto teológico de De Lubac como informado por el deseo de superar este dualismo; véase, en particular, su disertación: *Sacrament and eschatological fulfillment in Henri de Lubac's theology of history* (Universidad de Marquette, 2012).

<sup>72</sup> De Lubac, *Exégèse médiévale*, 462.

<sup>73</sup> Sobre este punto, véase: Baraut, “Joachim de Flore”, 1194. Baraut habla de la “rigidez” y la “intransigencia” de Joaquín.

<sup>74</sup> De Lubac, *Exégèse médiévale*, 474.

de cierta interioridad espiritual, proyecta en el espacio y en el tiempo esos símbolos que la mediación sobre las Escrituras ha hecho brotar en su corazón —símbolos que son a su vez terribles y radiantes, y no del todo sin belleza.<sup>75</sup>

En *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* —obra maestra de De Lubac sobre el joaquinismo, compuesto unos veinte años después del volumen relevante de *Exégesis medieval*—, el juicio del teólogo se ha endurecido considerablemente. Su perspectiva ahora ya no es la historia de la exégesis, sino más bien la *Wirkungsgeschichte* de las ideas de Joaquín: su “posteridad”, como anuncia el título. El octogenario dedica casi mil páginas a seguir el serpenteante camino del joaquinismo a través del pensamiento occidental.<sup>76</sup> Como Löwith antes que él, pero en clave teológica y católica, De Lubac rastrea las raíces de las utopías más insidiosas de la era moderna, sin excluir las de Mussolini y Hitler, a una corriente de pensamiento joaquinita —distorsionada y pervertida, sin duda, pero aún joaquinita.<sup>77</sup> ¿No afirmaron los nazis haber establecido un “Tercer Reich” lleno de promesas mesiánicas?<sup>78</sup> La conclusión es inequívoca: el intento de forzar el establecimiento del cielo en la tierra crea el infierno.

Sin duda, si el pensamiento joaquinita fue capaz, aunque después de múltiples transformaciones y deformaciones, de apoyar la ideología fascista, es bastante preocupante. Peor aun para De Lubac es el

<sup>75</sup> *Ibid.*, 558.

<sup>76</sup> La obra apareció en dos volúmenes, publicados en 1979 y 1981. En sus obras completas, los dos volúmenes están impresos en uno: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, ed. por Michael Sutton (París: Cerf, 2014). *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. I: *De Joaquín a Schelling*, trad. por Julio H. Martín de Ximeno (Madrid: Encuentro, 1988); vol. II: *De Saint-Simon a nuestros días* (Madrid: Encuentro, 1989).

<sup>77</sup> Véase: Karl Löwith, *El sentido de la historia*, trad. por Justo Fernández Buján (Madrid: Aguilar, 1956).

<sup>78</sup> Se nota cierta prisa en las páginas finales de *La posteridad espiritual*, en que las afirmaciones de De Lubac no se basan en su propia lectura de las fuentes, como el libro de Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (1925), sino en bibliografía secundaria; véase: *La posteridad espiritual*, II, 360-261. El capítulo correspondiente, titulado “De Marx a Hitler”, termina con un suspiro de alivio porque el pensamiento de Alfred Rosenberg, principal ideólogo de los nazis, no muestra ninguna influencia joaquinita. Entonces, ¿por qué mencionarlo?

hecho de que, en su opinión, las tendencias joaquinistas se han arraigado dentro de la Iglesia contemporánea:

Como se ha visto, las secuelas del joaquinismo estaban por todas partes, desde hacía largo tiempo, secularizadas a veces bajo formas poco menos que irreconocibles, o no se encontraban más que en algunas sectas marginales, que no afectaban a la vida de la gran Iglesia. Se le podría considerar en sí misma como una “herejía” muerta, clasificada, simple objeto de curiosidad histórica. Pero he aquí que, en esta segunda parte del siglo xx, asistimos a su resurgimiento en el seno de la propia Iglesia.<sup>79</sup>

Porque, incluso dentro de la Iglesia, reina ahora un espíritu de revolución, “que cree no poder acoger nada nuevo si no es por el rechazo de lo antiguo. No es cuestión de tradición viva: en lugar de una fuerza de promoción y de un principio de renovación, la tradición no es más que un peso del que hay que desembarazarse”.<sup>80</sup> Vivimos, al parecer, en una nueva era del Espíritu que apunta a “liberarnos” de estructuras institucionales obsoletas y opresivas, y esto totalmente sin recurrir a la tradición, en la que teólogos como De Lubac y todo el movimiento *ressourcement* —incluido Ratzinger— había intentado encontrar respuestas a las preguntas contemporáneas sin crear rupturas revolucionarias ni ningún tipo de “nueva era” en la vida de la Iglesia.

El pánico que se siente en las páginas finales del libro de De Lubac puede provenir de darse cuenta de que es su *propio* proyecto de renovación de la Iglesia que se ha salido de control, produciendo consecuencias totalmente involuntarias. Porque entre los muchos nombres de pensadores católicos en cuyos escritos De Lubac detecta influencias joaquinistas se incluye el de su propio alumno estrella, el jesuita Michel de Certeau:

Michel de Certeau nos ofrece por las mismas fechas un modelo de neojoaquinismo. Modelo soñado, si puede decirse así, modelo perfecto puesto que el autor nos dice con toda claridad que se trata, en la hora actual, de actuar por “una conversión” fundamental, que “no puede ser acantonada en un sector” de la cultura, “un movimiento conforme al que articula toda la fe

<sup>79</sup> De Lubac, *La posteridad espiritual*, 414.

<sup>80</sup> *Ibid.*

cristiana: la conversión del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento”. Y para que no haya equívocos sobre la importancia de semejante movimiento de fondo, remite a la explicación tradicional que se refiere a “la unidad de los dos Testamentos” como al paradigma de lo que hoy debe cumplirse. ¿No es esto, exactamente, lo que profetizaba y lo que explicaba Joaquín de Fiore?<sup>81</sup>

El artículo que cita aquí De Lubac apareció en 1971, tanto en francés como en inglés. La versión en inglés surgió de una conferencia que, con el título “¿Cómo se piensa hoy el cristianismo?”, impartió De Certeau en la Universidad de St. Louis. El título francés es diferente, y se refiere al concepto central del ensayo, “La ruptura instauradora”.<sup>82</sup> La ruptura instauradora que fundó la fe cristiana, argumenta De Certeau, es el “acontecimiento de Cristo”, es decir, la praxis en la que Jesús vivió, cumplió y “convirtió” la ley antigua. De este acontecimiento tenemos ahora solo ecos lejanos, en los Evangelios, pero también en la tradición en su conjunto; nuestra tarea como cristianos es repetir la conversión de Jesús, viviendo el mensaje del Evangelio en nuestro tiempo, “convirtiéndolo” en el aquí y ahora. Las tesis de De Certeau son estimulantes y provocativas, y sin duda rozan, por decir lo mínimo, una forma de joaquinismo que espera una tercera edad que supere al Evangelio.<sup>83</sup> Para De Lubac debe haber sido particularmente irritante que, en una importante nota a pie de página, el ensayo invoca su autoridad y su ejemplo.<sup>84</sup> De Lubac repudió inmediatamente la nota al pie,<sup>85</sup> y este episodio, junto con

<sup>81</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>82</sup> Véase: Michel de Certeau, “La ruptura instauradora”, en *La debilidad de creer*, trad. por Víctor Goldstein (Buenos Aires: Katz, 2006), 191-230.

<sup>83</sup> Para una interpretación caritativa que intenta “salvar” la ortodoxia del ensayo, véase: Philipp W. Rosemann, “The risk of tradition: With de Certeau toward a postmodern catholic theory”, *Journal of Moral Theology* 10 (2021), de próxima publicación.

<sup>84</sup> De Certeau, “La ruptura instauradora”, 227, nota 35: “Puede releerse en esta perspectiva el admirable capítulo de Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (París: Aubier, 1959), t. 1/1, 305-363, sobre ‘la unidad de los dos Testamentos’, o sus observaciones sobre la analogía de la fe, 1961, t. 2/1, 90-93”.

<sup>85</sup> Véase: Henri de Lubac, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, trad. por G. Mártel (Salamanca: Sígueme, 1974), 144 n. 2: “Por razón de los graves equívocos ocasionados a este propósito por un artículo aparecido en *Esprit* (junio 1971) *La rupture instauratrice*, de M. de Certeau, yo debo declarar que releer este capítulo ‘en la perspectiva’ en que este artículo le recomienda es ir en contra de todo mi pensamiento”.

el desarrollo intelectual de De Certeau en general, condujo a una ruptura en la relación.<sup>86</sup> Como el itinerario de De Certeau lo alejó cada vez más de su orden, se separó de la Compañía de Jesús en 1974.

Es interesante y revelador leer las páginas en *La posteridad espiritual* que están dedicadas a la reacción de Buenaventura al joaquinismo. De Lubac no está de acuerdo con elementos clave de la interpretación de Ratzinger: subraya que, a pesar de algunas concesiones a Joaquín, el franciscano permanece distante del espíritu del joaquinismo. De hecho, los elementos de la teología de la historia de Buenaventura que son más prometedores no se toman prestados del abad de Calabria en absoluto —lo más importante es que en la idea de que Cristo es el centro de la historia “no había ninguna innovación, ningún cambio propiamente dicho, en relación con los primeros discípulos de Jesús”.<sup>87</sup> De Lubac logra cuestionar esta afirmación central en la interpretación de Ratzinger mientras, en la misma página, declara que “el juicio más completo, el mejor fundado sobre un análisis atento, y el más equilibrado, nos parece el que aporta el cardenal Ratzinger en su tesis sobre la teología de la historia en San Buenaventura”.<sup>88</sup> ¡Qué hazaña de escritura diplomática!

Finalmente, notamos que a pesar de su aversión intelectual hacia cualquier cosa joaquinista y las decepciones incluso personales derivadas de la expansión del neojoaquinismo que vio en la Iglesia contemporánea, De Lubac se esforzó por mantener el equilibrio en su juicio. Así, en su propia versión de las *Retracciones* —reflexiones sobre sus propias obras— de Agustín, De Lubac escribió lo siguiente sobre el tema de *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*:

En las diversas formas que ha asumido, considero que el joaquinismo es un peligro aún presente e incluso acuciante. Lo reconozco en el proceso de secularización que, traicionando el Evangelio, transforma la búsqueda del reino de Dios en utopías sociales. Lo veo en acción en lo que

<sup>86</sup> La biografía intelectual de François Dosse ofrece un relato detallado de la relación entre De Certeau y su maestro; véase: *Michel de Certeau. El caminante herido*, trad. por Claudia Mascarua (México: Universidad Iberoamericana, 2003), cap. 2: “Un discípulo indisciplinado del padre Lubac”, 54-64.

<sup>87</sup> De Lubac, *La posteridad espiritual*, I, 136.

<sup>88</sup> *Ibid.*

con tanta justicia se llamó la “autodestrucción de la Iglesia”. Creo que solo puede aumentar el sufrimiento y provocar la degradación de nuestra humanidad. Sin embargo, no estaría lejos de admitir que una especie de semijoaquinismo (quizás menos infiel al objetivo del propio Joaquín) [...] era, por el contrario, la búsqueda tentativa de lo que iba a ser el desarrollo normal de la tradición católica [...] el descubrimiento de la Iglesia misma, a lo largo de su peregrinaje, de la perpetua fecundidad del Evangelio, del que extrae, en cada nueva situación, una visión global a veces difícil de captar al principio en su auténtico tenor, *nova et vetera*.<sup>89</sup>

## La respuesta de Milbank: una refutación decisiva

John Milbank profundiza la crítica de De Lubac al joaquinismo, aunque su ángulo de ataque es ligeramente diferente al de su predecesor: invoca las categorías de naturaleza y gracia que, aunque centrales en la teología de De Lubac, no figuran en su propio tratamiento de Joaquín y el legado joaquinista.<sup>90</sup> Además, Milbank considera que el joaquinismo se caracteriza por una comprensión de la Trinidad que es tan irremediablemente defectuosa que se excluye cualquier adaptación positiva. Por esta razón, Milbank es muy crítico no solo con el proyecto de Buenaventura, sino también con el de Ratzinger: ambos permanecen, a los ojos del teólogo inglés, demasiado cautivados por las visiones distorsionadas del abad de Calabria. Aquí es importante señalar que Milbank rechaza los intentos de llevar a Joaquín a la corriente principal de la ortodoxia teológica, a pesar de su acuerdo fundamental con la necesidad de “ver

<sup>89</sup> Henri de Lubac, *Memoria en torno a mis escritos*, trad. por Nicolás López Martínez (Madrid: Encuentro, 1992), 156-7. El uso que hace De Lubac del término “semijoaquinismo” en esta cita recuerda una distinción crucial que Marjorie Reeves ya había propuesto, a saber, la distinción entre las posiciones del mismo Joaquín de Fiore y las de sus seguidores. Reeves sugirió usar “joaquinismo” para el primero, “joaquinismo” para el segundo; véase: Reeves, “The originality and influence”, 297 nota 107.

<sup>90</sup> Para conocer la apreciación de Milbank de la importancia del pensamiento de De Lubac sobre la naturaleza y la gracia, véase: “Henri de Lubac”, en *The modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918*, ed. por David F. Ford y Rachel Muers (Malden, MA: Blackwell, 2005), 76-91. Milbank ha desarrollado este ensayo en un pequeño libro: *The suspended middle: Henri de Lubac and the debate concerning the supernatural* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).

juntos el ser y la historia” o —en términos teológicos— lograr “esa unidad de la ontología trinitaria con la historia salvífica que Ratzinger busca con tanta razón”.<sup>91</sup> El joaquinismo simplemente no es la forma de lograr esto.

Ya hemos llamado la atención sobre la crítica de De Lubac a lo que él considera como la concepción insuficientemente mediada de Joaquín sobre la relación entre letra y espíritu: en lugar de crecer orgánicamente a partir de la letra, el espíritu (en forma de intuición profética con respecto al ritmo y la naturaleza del tercer *status*, que es en sí misma la edad del Espíritu) surge de alguna manera de la concordancia de las letras de los dos Testamentos. Dada esta génesis, no es de extrañar que vivir este espíritu requiera una observancia literal, como la interpretación de la regla de San Francisco *sine glossa*, como demandarían más tarde los joaquinistas. Milbank enmarca esta paradoja en términos de naturaleza y gracia: en la concepción joaquita (como él dice, no joaquinita)<sup>92</sup> del tercer *status*, se produce una espiritualización que deja atrás las exigencias de la mera naturaleza, ya que Joaquín imagina un mundo dirigido por una comunidad de monjes. ¿Dónde deja esto, pregunta Milbank, “las humanas necesidades materiales, sexuales, familiares y políticas”?<sup>93</sup>

Al distinguir lo sobrenatural de lo “meramente” natural, Joaquín crea la misma dicotomía que eventualmente se tragaría la escatología auténtica. La naturaleza pura, vaciada de su orientación intrínseca hacia la gracia, puede absorber el éschaton inmanentizándolo: “es precisamente esta paradoja la que, como argumentó Henri de Lubac, alienta crucialmente en el transcurso del tiempo un desplazamiento secularizador de una eternidad espiritual con un futuro espiritualizado por venir a la Tierra”.<sup>94</sup>

Ahora, la pregunta es cuán separado de la “mera naturaleza” Joaquín imaginó que estaría su profetizada sociedad futura. Investigaciones recientes han mostrado que Joaquín desarrolló ideas muy concretas para su comunidad eclesial ideal. Cada persona encontraría su lugar en esta

<sup>91</sup> John Milbank, “There’s always one day which isn’t the same as the day before: Christianity and history in the writings of Charles Péguy”, en *Theologies of retrieval: An exploration and appraisal*, ed. por Darren Sarisky (Londres: Bloomsbury, 2017), 21 y 22.

<sup>92</sup> Véase la observación en la nota 89.

<sup>93</sup> Milbank, “There’s always one day”, 18.

<sup>94</sup> *Ibid.*

sociedad “monacalizada”<sup>95</sup> en función de su nivel de crecimiento espiritual. Esto significa que la vida laica ordinaria no fue simplemente eliminada de la imaginación de Joaquín; diferentes carismas continúan existiendo en el tercer *status*. Manfred Riedl ha espigado muchos detalles de la concepción de Joaquín de la sociedad en el perfeccionado Cuerpo de Cristo de una de sus *figurae*:

también podemos suponer que Joaquín tenía cimientos monásticos concretos en mente, ya que la *dispositio* implica instrucciones de que la agricultura y la ganadería deben adaptarse a las condiciones locales. La pragmática estructura administrativa, las instrucciones relativas a la vestimenta y el ayuno, así como las elaboradas regulaciones económicas de la Orden dejan en claro que no todos los elementos de la constitución de Joaquín pueden entenderse de manera metafórica o figurativa. Esto, a su vez, no descarta la posibilidad de que el dibujo de Joaquín represente la sociedad del futuro en su conjunto; la peculiaridad de su constitución reside más bien en la ingeniosa combinación de la idea social general con lo local y lo concreto.<sup>96</sup>

Así, si bien hay en Joaquín —y en su intérprete Buenaventura— una clara primacía de lo espiritual sobre lo material, los aspectos materiales de la vida no son simplemente negados, así como la “perfecta contemplación espiritual” no se da “entre individuos esencialmente dispersos”.<sup>97</sup> Eso suena mucho más a la descripción de Dionisio, en la *Teología mística*, del ascenso místico mediante la imagen de la figura solitaria de Moisés subiendo a la cima del monte Sinaí.

Ratzinger, como vimos, toma las visiones de Joaquín de una era del Espíritu, de esperanza escatológica incluso para esta vida, como un llamado a no dejar que el Cuerpo de Cristo sea abrumado por la lentitud institucional y la mediocridad. La Encarnación, declaró en su *Introducción al cristianismo*, sería malinterpretada *simplemente* como el “echar raíces” de Cristo en la humanidad. Esto nos lleva directamente a la teología trinitaria y, en particular, a la cuestión de cómo concebir, correcta-

<sup>95</sup> El término es de Manfred Riedl, quien lo usa en su artículo “A collective Messiah”, 62.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 59-60.

<sup>97</sup> Milbank, “There’s always one day”, 19.



mente y de manera ortodoxa, la relación entre el Hijo y el Espíritu —entendida no estáticamente, sino en la historia de la salvación. Milbank se opone enérgicamente a las connotaciones negativas en el lenguaje de Ratzinger de que Cristo “echa raíces” en la humanidad. Siente una interpretación de la Encarnación *frente* al trabajo del Espíritu, con una priorización de este último. “Para tal perspectiva —se queja—, *todo* el objetivo de la Encarnación es lograr una deificación espiritualizante de todos los hombres en lugar de la ‘inclusión’ completamente nueva y paradójica de Dios y el Hombre juntos dentro de cierta ‘forma’ finita pero infinita”.<sup>98</sup> Las dimensiones horizontal y vertical deben pensarse juntas, no la vida encarnada contrastada con la vida del espíritu, tanto en Dios como en el hombre. Tal separación refleja “tendencias unívocas”<sup>99</sup> que desgarran lo que debe estar unido en una interacción compleja.

Una objeción final que Milbank formula contra el proyecto joaquinita-bonaventuriano-razzingeriano de una teología “temporalizada” —una teología en la que el tiempo se toma en serio como una categoría de reflexión sobre la revelación, la Trinidad y el Cuerpo de Cristo— es que, en última instancia, todas las otras realidades llegan a concebirse *en términos de tiempo*, que adquiere así un estatus cuasi-trascendental (como en la filosofía de Heidegger). Tal “santificación u ontologización del tiempo como tal” implica el peligro de que el tiempo llegue a “superar” a Cristo,<sup>100</sup> como se ve en la noción de Joaquín de un *status* que de alguna manera está “más allá” de la edad de la Segunda Persona. El pensamiento de Tomás de Aquino a este respecto, con su inequívoco rechazo del joaquinismo, es mucho más preferible en opinión de Milbank.

## Conclusión

A primera vista, los desacuerdos entre nuestros tres intérpretes del joaquinismo parecen fuertes, y van desde el respaldo condicional y la repetición no idéntica (Bonaventura / Ratzinger) hasta la crítica fundamental y el rechazo total (Milbank). De Lubac, curiosamente, se encuentra en el

<sup>98</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 25-26.

medio, ya que combina una crítica fulminante con, al final, la voluntad de reconocer los méritos de lo que denomina “semijoaquinismo”.

En cierto punto, incluso John Milbank coincide con la “toma” más positiva de Ratzinger sobre Joaquín de Fiore, a saber, la necesidad de pensar el ser y la historia juntos, y hacerlo de una manera auténticamente cristiana y, por tanto, trinitaria. Milbank, sin embargo, quiere sacar los recursos para este enfoque no de Joaquín / Buenaventura / Ratzinger, sino más bien de Agustín y Tomás de Aquino. Por el contrario, Buenaventura —y Ratzinger con él— entablaron un diálogo con la corriente joaquinista de la tradición precisamente porque encontraron que Agustín y (en el caso de Ratzinger) Tomás de Aquino carecían de recursos intelectuales para formular una teología dinámica de la historia capaz de hablar poderosamente de un futuro cristiano que no *simplemente* yace en el más allá. Y eso es lo que necesitamos hoy, en nuestra era posmoderna, con sus visiones distópicas de transhumanismo hipersecular. ¿Cuál es la alternativa cristiana? ¿Cuál es la noción propiamente cristiana de *progreso*?

Formulemos este punto de manera aún más radical. A De Lubac le preocupaba con razón la reducción de la escatología cristiana a la utopía mundana. Pero aquí, en el siglo XXI, nuestro momento cultural puede haber cambiado de una confianza cultural dominante en la utopía a una tragedia de distopía aparentemente inevitable. Aunque la preocupación de De Lubac fuera válida en ese momento, seguramente la necesidad de nuestra hora, *hic et nunc*, es diferente (y posiblemente opuesta). Hoy, quizá, ya no sea necesario mostrar que la historia no es salvífica, sino que no es trágica. Y para esto, Buenaventura es una buena medicina.

Cualquier concepción cristiana del progreso debe otorgar primacía al desarrollo espiritual de la persona humana, tanto individual como colectiva o corporativamente. Esta debe ser también una noción de progreso capaz de pensar el progreso no como algo injertado en el don de Dios de sí mismo en las palabras de la Escritura, en la Encarnación y en los sacramentos de la Iglesia, sino más bien como algo que surge de dentro de ellos, como inherente a la historia que une a Dios y a los hombres. El concepto de Buenaventura de las *multiformes theoriae*, nacida de una adaptación de la hermenéutica de la interpretación bíblica de Joaquín, logra precisamente eso: la revelación de Dios, aunque

cerrada en un sentido (en el que la revelación ha alcanzado su cumplimiento en Cristo), permanece dinámica y ocurre en un encuentro místico cada vez más profundo de la humanidad con su Creador. Ese es el punto de partida de una teoría cristiana del progreso. En esta teoría, el tiempo posee una estructura bíblica y trinitaria, en lugar de elevarse sobre los misterios cristianos como una entidad heterónoma, “ontologizada”.

Desde la condena de 1255 hasta De Lubac y Milbank, la tradición ha apreciado durante mucho tiempo los peligros asociados con las visiones tentadoras de Joaquín y sus seguidores. Surge un problema serio cuando el futuro cristiano se construye como una era completamente nueva que va más allá, incluso remplace, a la nueva alianza. Frente a una Iglesia que a menudo parece insuficientemente profética o progresiva, los joaquinistas desde Gerard de Borgo San Donnino hasta Michel de Certeau se han dejado seducir por la visión de una “tercera edad” más auténtica que las anteriores. En interpretaciones tan radicales del joaquinismo, el Espíritu supera al Hijo en el decurso de la historia de la salvación.

La versión secular de esta forma poco ortodoxa de joaquinismo es la “inmanentización del éschaton” de Voegelin, que nos promete el cielo en la Tierra, ya sea en forma de comunismo o en sueños fascistas de un “Tercer Reich”. El transhumanismo es otro ejemplo de la misma tendencia. Sus defensores no deben olvidar las amargas lecciones aprendidas de intentos anteriores de realizar esperanzas escatológicas en el aquí y ahora.

Es cierto que Buenaventura vislumbra una época, tanto inminente como inmanente, en la que una especie de contemplación mística se universalizará o democratizará (esta es su visión del cuarto día, imaginada en términos del Pseudo Dionisio), en cumplimiento de 1 Corintios 2, 6-10. ¿Se quiere argumentar que esta visión es una versión incipiente del secularismo utópico? Si es así, hay que negar que la contemplación es un bien determinado en la vida cristiana, que es central para la persona humana. Negándonos a hacer esta negación, afirmamos que la visión de Buenaventura del cuarto día es precisamente el tipo de futuro alternativo que nosotros, como cristianos, deberíamos imaginar.

John Milbank apunta a otro riesgo más que descubre en las tendencias joaquinitas dentro de la Iglesia. Encuentra evidencias de este riesgo en la eclesiología de Joseph Ratzinger, inspirada tan clara y directamente en las ideas de Joaquín y los joaquinitas. Concebida demasiado desde el punto de vista del Espíritu, y con una actitud defensiva frente al “arraigo” de Dios en el mundo por medio de la Encarnación, una eclesiología neojoaquinita fomenta, sospecha Milbank, una visión baja de la vida cristiana ordinaria, inmersa en “necesidades humanas materiales, sexuales, familiares y políticas”.

¿Es esta la crítica de un teólogo anglicano a un pensador católico romano, y no solo a un pensador: a un papa, cuya vida entera representa una distancia académico-clerical de las preocupaciones de la vida cotidiana? Bien puede haber algo de verdad en esta suposición. Sin embargo, en última instancia el desacuerdo refleja una tensión que ha estado presente en las comunidades cristianas desde el mismo comienzo: ¿cómo es posible vivir el llamado radical de Cristo a la conversión aquí en la Tierra, antes de la plenitud de su Reino? San Pablo, en la primera carta a los Corintios, tiene este consejo:

116

Quiero decir, hermanos y hermanas, el tiempo señalado se ha acortado; de ahora en adelante, sean como si no tuvieran esposas, y los que lloran como si no lo estuvieran, y los que se regocijan como si no se regocijaran, y los que compran como si no tuvieran posesiones, y aquellos que tratan con el mundo como si no tuvieran ningún trato con él. Porque la forma actual de este mundo está desapareciendo. [1 Cor. 7, 29-31]

El “como si no” de Pablo (ὡς μὴ) borra al mundo bajo, por así decirlo; nos llama a distanciarnos de él incluso mientras permanecemos comprometidos. Este pasaje abre la posibilidad de un amplio abanico de vocaciones cristianas, según se subraye el “no”: vocaciones de madre casada a monja contemplativa, de empresaria a profesora de filosofía, de fontanero a sacerdote. Sin embargo, a medida que el actual “esquema” (σχῆμα) del mundo está pasando, el “buen esquema” (εὖσχημον) de la vida cristiana (1Cor. 7,35) requiere reconocer y vivir, no el eclipse de lo material, sino la primacía de lo espiritual.

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

## DIÁLOGO DE POETAS

---

### Existir a partir del dolor: poemas de Sandra Dolores Gómez Amador

“Quizá solo existimos a partir del dolor”, dice uno de los versos que componen las siguientes páginas. Tal vez no parezca una afirmación alegre pero es honesta en su complejidad. Así como la paradoja de la omnipresencia de Dios lo obliga a existir también en lo triste y lo malvado, la omnipresencia del dolor lo sitúa incluso como parte del engranaje de la felicidad (el parto, por ejemplo, y el llanto de un recién nacido) o del arte. De ese lugar ambivalente emergen estos tres poemas de Sandra Dolores Gómez Amador, escritora y estudiante capitalina, que además lleva en el nombre el guiño a la polisemia del dolor.

El primer texto, precisamente titulado “Sobre el dolor”, abre la selección con un poema en prosa, una lista de sentencias que, en su brevedad, condensa la reflexión, la imaginación, y los atisbos a una voz poética hinchada de historia y afectos. En “Transparente”, el dolor cobra vida en el poema como un fantasma que, atrapado en el cuerpo, lo habita y lo desafía. Por último, en “Ausencia”, asistimos a una cara más conocida del dolor, la de echar en falta, que se amplifica y contamina todos los paisajes, exteriores e interiores.

En los tres poemas palpita un vacío pertinaz, que hace eco de otra frase del primero de ellos: “hablar del dolor es hablar de lo invisible”. El dolor, como el dios que es, no se muestra de frente sino que se manifiesta en su creación, en el paso de su existencia por nuestro cuerpo y nuestra alma. Sea ese el punto de partida para que los lectores de *Estudios* conozcan la obra incipiente de Gómez Amador, una poeta jovencísima cuyas letras no han dudado a la hora de abrirse camino.

*Adrián Chávez*

## SELECCIÓN DE POEMAS

*Sandra Dolores Gómez Amador\**

### SOBRE EL DOLOR

1. Nací con el llanto de mi hermano atorado en los oídos.  
Y en la garganta, un grito suspendido por la ausencia.  
Sentí la angustia de quien abandona el primer hogar.
2. Quizá solo existimos a partir del dolor.
3. Dice la abuela que hablar del dolor es hablar de lo invisible. Que el dolor es una semilla transparente que te crece por dentro hasta que tu sangre se vuelve un agua cristalina que atraviesa tu piel implorando regresar al mar.
4. Yo creo que el dolor es el aro fino de color gris que rodeaba el iris del abuelo días antes de que muriera.
5. Mi primer dolor: el fantasma que habita mi cuerpo desde que te fuiste.

\*Sandra Dolores Gómez Amador (Ciudad de México, 1998) es investigadora, escritora y estudiante de la carrera de Lengua y Literaturas Modernas Inglesas en la UNAM. Sus ensayos, reseñas literarias y poemas han sido publicados en revistas digitales como *Sin Embargo*, *Artes de México* y *Malvestida*.

## TRANSPARENTE

Adentro de tu cuerpo,  
desterrado por el dolor profano,  
habita un fantasma transparente  
que se restriega contra tu piel.

Las escamas que ha creado,  
sensibles al tacto,  
engendran nuevas cicatrices,  
púrpuras y empolvadas.

Su voz tintineante retumba contra tus oídos,  
como si dentro tuyo residiera  
solamente vacío,  
solamente el sonido del granizo tibio.

La ruptura se instala  
entre el hueco de tus huesos,  
un recuerdo perpetuo:  
no hay otro lugar en donde nacer.

## AUSENCIA

Tengo sequía en el cuerpo y para remediar este vacío  
trago náufragos, barcos,  
e islas completas.

Camino al ritmo de las olas,  
añorando sentir las grietas  
de las ostras celestes  
contra mi piel.

Me sumerjo  
en este océano de efigies desastradas,  
atravieso el sargazo  
que cubre la delicada tez  
del agua.

Palpo tu ausencia en los huesos  
del cardumen,  
a la distancia  
resuena tu nombre azotado contra  
las piedras de la ribera.

Observo tu reflejo en la marea,  
me hundo,  
me ahogo,  
me desmorono  
en este fuego mudo que no arde por sí mismo  
pero quema adentro.

El aire se enrama con tu voz,  
la neblina forma palabras  
que nunca podré llegar a entender.

Las persigo,  
las persigo,  
las persigo,  
abro los ojos y  
la linfa atesta mis pulmones deshabitados.

La brisa que exhala  
el carmín de mis mejillas  
me dice que  
lo que fue

ya no será nunca más.

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

# HUMO

(UN MANUAL DE OPERACIONES)

---

*César I. Graciano\**

—¿Alguna vez has operado un cigarro? —me lo pregunta y recuerdo que él estudia medicina y yo no.

—No, nunca. Es que no fumo —le contesto—, no sé.

—Cierto, cierto, no fumas. Pero, bueno, esto es conocimiento general.

Veo que en la mano tiene un cigarro partido por la mitad. Un accidente, me supongo. Es como un hombre cortado por la mitad: lo meterá a quirófano para salvar su vida. El caso es diferente, mi amigo tiene fuertes vínculos con su paciente, quiere que sobreviva para poder matarlo.

—Primero comienzas a quitarle poquito tabaco, pero lo menos posible, si le quitas mucho pierde su chiste, ya mejor lo tiras.

El cigarro está quebrado. Jack, mi amigo estudiante de medicina, lo traía en una bolsa del pantalón; cuando quiso salir a fumar se dio cuenta de que había que operar.

Jack siempre parece estar triste. Hay días buenos en los que saluda con entusiasmo y hace chistes, en los que me enseña cosas que poco me importan. Hoy es uno de esos días. Lo noto porque me quiere enseñar algo que jamás me será útil; quizá sí, pero lo dudo.

—A las dos partes les tienes que quitar tabaco, pero poquito.

Él está solo. Está solo y está triste. Vive aquí desde hace cuatro años, y eso le ha bastado para descubrir que si no hay melancolía hay dolor o

\*César I. Graciano (Ciudad Juárez, 1994) es narrador, autor de *Cuentos únicos y secundarios* (UACJ, 2017). Fue incluido en la antología *Fuga de abismos* (Capítulo Siete, 2018).

una profunda tristeza que tiñe de azul los cerros, pero nunca hay alegría. Descubrió que la ciudad es la parte más agotadora del camino, un monstruo dentro del que se vive. En su ciudad natal no había tanto gris, no se fumaba tanto. Había gente a su alrededor. Aquí está solo, los que lo rodeamos por la noche nos volvemos polvo y piedra: está a la mitad del desierto y no hay nadie a su lado.

Él no es de aquí y se nota. El desierto le ha comido las esperanzas y le ha quemado la piel. Eso nos ha pasado a todos, pero estamos acostumbrados al pasar del tiempo lento y terroso, con tolvaneras que se llevan las ganas de estar aquí y se llevan las ganas de no estar aquí, dejándonos indiferentes. Aquí no damos la bienvenida, sino el pésame. Malaventurado el que al desierto quiera entrar.

Jack vino a estudiar, vino a convertirse en médico y trata de lograrlo, pero la tolvanera se lleva sus ganas.

—Si le quitas mucho tabaco es como si se te desangrara un paciente: se te va a morir...

Su familia está lejos, a miles de kilómetros. Sus seres queridos están del otro lado del desierto, y nadie lo cruza por temor a morir en el camino. Así comenzó a fumar, o al menos eso me contó algún día en nuestras horas muertas.

124

La soledad lo consumía, la soledad, el calor, el aburrimiento, los matorrales muertos. Decidió empezar a consumir algo. “Se fuma por soledad —me dijo—, solo por soledad”.

—Luego desdoblas y estiras con cuidado el papel, y lo mojas poquito con la lengua.

No tengo mucho de conocerlo, pero lo conozco como me conozco a mí. En el fondo somos dos tipos parecidos. Ambos estamos solos, a nuestra manera. Hace tiempo él tuvo una novia, nativa del desierto. Sé que la amaba mucho, que aún lo hace. Pero el desierto nos quita la eterna posibilidad de amar a alguien que no sea a nosotros. Jack no ha perdido la capacidad, su exnovia sí, y eso le pesa en el alma. Creyó, por un tiempo, que la soledad se disiparía, pero eso no pasó; ella se fue un día, lo abandonó y le confirmó su más grande temor: la vida es una sala de espera fría y vacía, donde lo único que aguardamos es que alguien entre y nos diga que estamos muertos.

Lo conozco, sé que fuma constantemente, hasta el punto en el que su presencia se relaciona con el humo. Que su familia está lejos, que su novia lo abandonó, que tiene cuatro años atorado en la soledad. Es parecido a mí, pero diametralmente diferente.

—Y metes el papel de la parte de arriba dentro de lo que quedó vacío de la parte de abajo.

Está terminando de explicarme y no le he prestado ni un ápice de atención. Jamás operaré a un cigarro.

Sé que en el fondo hoy tiene más ganas de llorar, aunque se le vea bien. A todos nos pasa, necesitamos vernos alegres frente a nosotros mismos para no soltar el llanto. Lo abrazaría. Hay algo en sus ojos que irradian melancolía que me hace querer darle un abrazo, sí, que lllore mientras le digo que todo está bien. En el fondo todos necesitamos a alguien. Pero no lo haré, él me ha dicho que no le gusta el contacto con las personas, me dijo que es un problema: no le gustan los abrazos.

—Ya por último te fijas que esté bien metido y lo usas. ¡Listo! La operación fue un éxito.

Salta de donde está sentado, me revuelve el cabello como algunos adultos lo hacen con los niños y se va a matar a su paciente.

Vuelvo a recordar que él estudia medicina y yo no.

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

## NOTAS

### MARÍA ZAMBRANO ANTE LA ONIROLOGÍA

---

*Gabriel Astey\**

**RESUMEN:** La actividad onírica ocupa un lugar preponderante en la antropología filosófica de María Zambrano. Para la pensadora andaluza, soñar es una facultad cognitiva de la que depende, en último análisis, el desarrollo anímico y la salud emocional de la persona humana. Esta nota muestra la actualidad del pensamiento zambraniano sobre los sueños a la luz de algunas tesis de la neurociencia contemporánea.

**PALABRAS CLAVE:** Devenir-persona, forma-sueño, sueño de la persona, sueño de la psique, sueño monoeidético.

#### MARÍA ZAMBRANO AND ONIROLOGY

**ABSTRACT:** The oneiric activity occupies a preponderant place in the philosophical anthropology of María Zambrano. For the Andalusian thinker, dreaming is a cognitive faculty on which depends, in the last analysis, the development of the soul and the emotional health of the human person. This note shows the actuality of Zambrano's thought on dreams in the light of some theses of contemporary neuroscience.

**KEYWORDS:** Becoming-person, dream of the person, dream of the psyche, form-dream, monoeidetic dream.

127

RECEPCIÓN: 28 de julio de 2020.

ACEPTACIÓN: 4 de agosto de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299745

\* Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

## MARÍA ZAMBRANO ANTE LA ONIROLOGÍA

128

Resulta práctico imaginar el curso de la vida consciente como un viaje rectilíneo que comienza con nuestros primeros recuerdos y continúa hasta ahora, cuando escribo este texto o bien ustedes lo leen. Según esta analogía, la vida es una caminata, pautada por el reloj, en la que damos cada nuevo paso siempre en el momento presente de nuestra atención despierta. Según la forma más esquemática de este constructo, la experiencia de vivir se reduce a estar en vela, avanzando a ritmo invariable y automático por una senda homogénea. Ahora bien, por práctico que sea, el constructo no logra explicar la naturaleza de la vida consciente con toda su riqueza, sobre todo porque omite lo que nos pasa cuando no estamos en vela, sino que

dormimos y soñamos. Más que caminar por la vida, ¿no nadamos en ella, emergiendo al aire de la vigilia al despertar y sumergiéndonos en el agua del sueño al dormir? Pienso en el nado de pecho, en el que la cabeza oscila entre el aire y el agua, rítmicamente; según esta otra analogía, nuestro vivir es anfibio, híbrido de sueño y de vigilia.

La filósofa española María Zambrano pensaba con toda seriedad que es necesario soñar para volverse persona.<sup>1</sup> Según ella, la vida viene del

<sup>1</sup> Esta idea debe entenderse en el sentido de que la actividad onírica otorga a quien sueña una comprensión lenitiva y resolutive de los conflictos emocionales más herméticos, intimidatorios y dolorosos de su propia psique, y esa comprensión terapéutica, a su vez, promueve una vida anímica e intelectual creativa y plena. Véase: “Los sueños de la persona”, en María Zambrano, *El sueño creador* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1965) 69-71.

sueño, no solo porque nuestra mente se percata del mundo y se acostumbra a las exigencias de la realidad poco a poco —conforme despertamos del sueño de ser infantes—, sino sobre todo porque nuestra mente adulta, capaz de responder de forma satisfactoria a los estímulos externos durante los periodos de vigilia, no podría desempeñarse coherentemente en el día a día ni darle sentido a la existencia si no estuviera ligada a una matriz, de la que nace y a la que regresa circadianamente para transformar las vivencias cotidianas en pensamientos simbólicos; estos pensamientos son los sueños, y parecen —en el recuerdo— absurdos, pero tienen una fuerza restaurativa gracias a la cual podemos

---

La vitalicia investigación zambranianiana sobre la actividad onírica se acentúa entre 1954 y 1965, periodo en que la autora escribe más que nunca sobre el soñar y los sueños. En el archivo de la fundación que lleva su nombre, en su natal Vélez-Málaga, se conservan más de 1300 páginas de manuscritos inéditos sobre el tema, al que la autora le dedicó también reflexiones dispersas a lo largo de toda su obra exotérica, pero, sobre todo, dos libros: el recién citado *El sueño creador* y el póstumo *Los sueños y el tiempo* (Madrid: Siruela, 1992). La investigación sobre la actividad onírica se inscribe en un trabajo más amplio de articulación de una antropología filosófica, a la que provee de un componente cardinal en la constitución del ser humano: la forma-sueño, estructura dinámica que enlaza la actividad de la consciencia despierta con la de la consciencia dormida, pero también a la consciencia en general con el sustrato anímico del que surge y al que está ligada la psique, que se manifiesta a la consciencia en sueños. Véase: Jesús Moreno Sanz “Anejo a *Los sueños y el tiempo*”, en María Zambrano, *Obras completas III* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011), 1379-1384.

ocuparnos de nuestra vida personal y social durante la vigilia. Esa matriz, que Zambrano llama psique,<sup>2</sup> desde el punto de vista de la neurología no es otra cosa que nuestro cerebro dormido e inmerso en la actividad onírica.

Corrijanme quienes nadan bien, pero entiendo que el nado de pecho comprende tres momentos: cuando el cuerpo está estirado con la cabeza bajo el agua; cuando se arquean brazos y piernas para impulsarse, y, de inmediato, cuando cabeza y torso emergen a la superficie gracias a la patada y a la brazada. En el pensamiento de María Zambrano, estos momentos son análogos al dormir, al soñar y al estar despierto. Según la filósofa, nuestra

<sup>2</sup>Zambrano piensa que la psique es tanto el sustrato emocional del ser humano como la memoria de la vida anímica de cada individuo. El siguiente pasaje permite hacerse una idea de la complejidad del concepto: “El yo está rodeado de una atmósfera formada por vivencias de cierto tipo cuya composición cambia. Por eso pertenece esta atmósfera a la estructura del yo, pues le acompaña siempre, y es lo que forma el llamado *estado de ánimo*. Es sabido que la misma situación puede darse, y se da de hecho, con diferentes estados de ánimo. ¿Qué es este estado de ánimo sino la atmósfera que rodea al Yo, que le sirve de sostén en medio del océano de la psique? Ella, si su composición es positiva, le sostiene y mantiene en alto, le eleva de nivel. Es aquello que la psique ofrece al Yo, lo que pone a su disposición, de donde saca sus recursos, sus fuerzas, pues él no las tiene, ha de tomarlas. Todo lo que es energía proviene de la psique o actúa mediante ella. Esta atmósfera que rodea al Yo es don de la psique y exigencia del Yo [...] atracción del vacío que le rodea y vasallaje; nupcias entre el Yo y la psique. Y así, cuando ella no está demasiado avasallada por el Yo, le ofrece lo mejor”. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 127-128.

diaria natación por estos tres órdenes de la vida consciente provoca que tengamos una experiencia plural, tanto de la temporalidad de nuestra existencia, como de los sucesos y vivencias que nos ocurren conforme vivimos<sup>3</sup>. Analicemos este asunto a partir de lo que nos resulta más familiar: en la vigilia, todo lo que estimula nuestra mente (tanto exógeno como endógeno) se coordina con nuestra sensación del paso del tiempo según el antes y el después por la puerta del ‘ahora’ presente; en cambio, en el dormir puro no hay contenidos mentales, pero se siente el flujo del tiempo como un contexto casi orgánico; por último, en el soñar hay una plenitud vivaz de contenidos en la mente, pero la secuencia del tiempo está detenida: el presente rompe sus vínculos con el antes y el después, se hincha como un odre<sup>4</sup> y un remolino de imágenes gira

<sup>3</sup>Según Zambrano, el tiempo configura la vida consciente de diversas maneras, pues se lo puede captar por apercepción como fenómeno continuo o discreto, y además se lo puede experimentar como intencionalidad vacía de vivencias (al dormir sin soñar) o como intencionalidad de vivencias secuenciales y coherentes (durante la vigilia) e inclusive como intencionalidad de vivencias agramaticales y superabundantes (al soñar). Véase: Gabriel Astey, “La forma de la temporalidad”, en *Nacer desde el sueño. Fenomenología del onirismo en el pensamiento de María Zambrano* (Oxford: Peter Lang, 2017), 5-27.

<sup>4</sup>Al fenómeno onírico de oclusión de la temporalidad secuencial lo llama Zambrano “ensanchamiento del presente”: “El modo normal de vivir el presente es sentirlo como fragmento de una corriente temporal: percibiendo su movimiento. El ensan-

en torno a nuestra consciencia. Este cúmulo enigmático de imágenes mentales resplandece, nos conmina a prestarle atención, nos embelesa o nos aterra, en más de un sentido nos estremece... y luego volvemos a la vigilia y al tiempo secuencial, sin entender por qué nos parecía tan importante esa turbulencia que soñábamos.

Estas ideas implican una reflexión de María Zambrano sobre su propio soñar, pero alcanzan la condición de pensamiento filosófico porque se alinean con los protocolos de la fenomenología, según los cuales la autora busca describir en puridad la forma del acto de soñar y no los contenidos anecdóticos y subjetivos de sus sueños personales.<sup>5</sup> Ahora bien, es legí-

charse del presente es un sumirse en el presente, un abismarse en él. Y a una cierta duración de ese estado, el instante parece ceder y diversificarse; un vagabundear de la atención comienza dentro de él, como si dentro de ese ancho presente se esbozara una complejidad que deshace su unidad; como si una contenida fluencia, o a lo menos una labilidad, lo irisara como el agua impura irisa una redoma de cristal; como si no fuera posible que el tiempo se mantuviese así: recogido, uno, esférico, cerrado en sí mismo [...] Como si la unidad del tiempo no pudiera mantenerse, y se descompusiera en sí mismo, por sí mismo, al no hacer alusión al pasado y al futuro; al no estar engarzado en la relatividad.” Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 85.

<sup>5</sup>En efecto, los análisis de la actividad onírica que Zambrano realiza se desinteresan de los contenidos anecdóticos de los sueños y de las cualidades psicológicas personales de la soñadora empírica, y es perceptible en ellos el esfuerzo de reducir el fenómeno del onirismo a su *eidós*. Con todo, la fenomenología de Zambrano no es la misma que la de Husserl, sobre todo, porque, a decir de ella, en el estudio de los sueños “no es necesario practicar la

timo que nos preguntemos si las interesantes conjeturas de Zambrano son coherentes desde otras perspectivas de estudio; ese parece ser el caso, como podemos constatar leyendo el más reciente libro del científico mexicano José Luis Díaz Gómez.<sup>6</sup>

Desde hace años, el doctor Díaz Gómez promueve y delimita un campo de estudio multidisciplinario sobre los sueños al que llama onirolología; la conforman un componente nuclear, que aporta la neurología, y complementos heurísticos y hermenéuticos provenientes tanto de la filosofía de la mente y la fenomenología como de la psicología y la antropología, y también de los discursos artísticos.<sup>7</sup> Pues bien, desde el mirador de la onirolología se ve que María Zambrano reflejó involuntariamente la fisiología de la actividad onírica en su teoría de la forma-sueño, ese dispositivo que

---

*epojé* acerca de la creencia en la realidad. Tratándose del mundo del sueño hay que esforzarse más bien en lo contrario, en concederle realidad, la suya, pues que nos enfrentamos con él desde la vigilia, en la cual aparecen [los sueños] destituidos para la conciencia que los rechaza o simplemente los descalifica". Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 17.

<sup>6</sup> José Luis Díaz Gómez, *Registro de sueños. Atisbos a la conciencia onírica desde las ciencias, las artes y la filosofía* (México: Herder, 2018). El propio Díaz Gómez señala la relevancia heurística del pensamiento de María Zambrano "en lo que atañe a la conciencia onírica" (*ibid.*, 34) en el ámbito transdisciplinario de la onirolología.

<sup>7</sup> La productividad de la onirolología puede apreciarse también en la lectura de *La naturaleza de los sueños. Cerebro, mente y cultura*, ed. por Alejandra Rosales Lagarde et al. (México: Herder, 2018).

entrelaza las modalidades de la conciencia con la experiencia del tiempo, esbozado aquí párrafos atrás.

Por ejemplo, a propósito de la naturaleza arcaica del soñar, Díaz Gómez escribe:

los sueños implican una actividad cerebral ascendente que se inicia en el tallo cerebral, la porción filogenéticamente más antigua y basal del encéfalo, y de forma progresiva involucran zonas del sistema límbico implicadas en el procesamiento de las emociones hasta abarcar y acoplar partes importantes de la corteza cerebral, en particular, sus porciones de percepción y memoria visual, y exceptuando al lóbulo frontal cuya función ejecutiva y racional se ve restringida, lo cual permite la cognición irracional y absurda que es tan característica de los sueños.<sup>8</sup>

De manera semejante, Zambrano sostiene la tesis de que soñar implica una regresión de la consciencia al sustato emocional y prelógico del que emergen sus facultades cognitivas, unas facultades que —durante la actividad onírica— operan con recursos perceptivos, como las imágenes, más que con conceptos.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Díaz Gómez, *Registro de sueños*, 23.

<sup>9</sup> En el pensamiento zambraniano, los sueños, en su forma ordinaria, son colecciones de imágenes que la consciencia capta en el régimen temporal paradójico del "presente ensanchado": en efecto, existe un esquema lineal de comparecencia de las imágenes del sueño en la mente de quien sueña —hay

Un ejemplo más de la afinidad entre la descripción neurológica del onirismo y la forma-sueño zambrana se da a propósito de las modalidades de la consciencia. La oniología enseña que “existen tres estadios o situaciones psicobiológicas en los seres encefalizados: la *vigilia*, que de manera tosca se puede comparar con un automóvil conducido y en movimiento; el *sueño de ondas lentas* (no-MOR),<sup>10</sup> que se puede pensar como el vehículo estacionado pero encendido, y el *sueño paradójico* o *sueño MOR*, similar al auto igualmente inmóvil, pero acelerado”.<sup>11</sup> Esta analogía automotriz es extensible a los postulados zambranos que establecen que la forma-sueño es una estructura dinámica que hace circular a la consciencia por las

fases de 1) la lucidez despierta —en la que se captan contenidos mentales exógenos y endógenos según el esquema de la temporalidad secuencial—, 2) la duración dormida —en la que no se captan contenidos mentales, sino un flujo temporal ininterrumpido— y 3) la atemporalidad del soñar —en la que el tiempo no se mueve pero la consciencia se satura de contenidos mentales.<sup>12</sup>

Ahora bien, ¿qué función cumple una actividad cerebral tan compleja como soñar? Según Freud, el sueño—“realización (disfrazada) de un deseo reprimido”—<sup>13</sup> compensa la frustración; según el freudiano disidente Jung, el sueño es “una imagen refleja del proceso vital psíquico”,<sup>14</sup> una especie de símbolo dinámico que orienta el proceso de individuación y maduración de las personas, y por ello las acompaña durante toda la vida. María Zambrano concuerda con Jung en concebir los sueños no tanto como productos inconexos, sino más bien como episodios de un proceso, y también concuerda con el psicólogo suizo por el hecho de pensar que la actividad onírica es solidaria del proceso de indi-

132

un “desfile de las imágenes”. Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 135—, pero esa linealidad es un espejismo, producto del comportamiento característico de la consciencia en el régimen de la temporalidad secuencial de la vigilia; en cambio, en el régimen del “presente ensanchado” de los sueños impera la atemporalidad, de modo que las imágenes oníricas se presentan en la mente de quien sueña más bien como un cúmulo sincrónico que como una procesión diacrónica. De cara al desafío hermenéutico que representa el concepto de “presente ensanchado” no hay que perder de vista la constitución paradójica del concepto mismo: “atemporalidad donde aparece un átomo de tiempo, atemporalidad con el sentir del transcurrir temporal, con la representación del tiempo. Y la específica suspensión del tiempo que caracteriza a la aparición de los sueños, fantasmas del ser”. *Ibid.*, 65.

<sup>10</sup> El acrónimo MOR vale por “movimiento ocular rápido” y alude a este fenómeno, característico de la fase del sueño con mayor actividad cerebral.

<sup>11</sup> Díaz Gómez, *Registro de sueños*, 24.

<sup>12</sup> Una exposición zambrana muy detallada de la forma-sueño puede leerse, por ejemplo, en el capítulo “La vida: sueño-vigilia” de Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 27-59.

<sup>13</sup> Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, en *Obras completas I*, trad. por Luis López-Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017), 445.

<sup>14</sup> Carl G. Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, trad. por Julio Balderrama (Barcelona: Paidós, 2010), 26.

viduación, un desarrollo psíquico que significa autoconocimiento y autoafirmación y que la filósofa entiende como *devenir-persona*.<sup>15</sup>

En este orden, la onirológica contemporánea también afirma que soñar contribuye a una sana actividad neuronal y ayuda a las personas a adaptarse a la realidad. Según Díaz Gómez, la función del sueño es, por una parte, evacuatoria, y, por otra, constructora de patrones neuronales, pues consiste “en la eliminación de información sobrante o residual y en la consolidación de la memoria”;<sup>16</sup> pero además, según Ernest Hartmann, otro célebre onirólogo (parafraseado aquí por Díaz Gómez),

soñar permite producir una imagen-ría más genérica y menos específica, hacer enlaces más amplios en las redes neuronales y mentales, evadir las entradas y salidas, ejecutar conexiones externas e internas guiadas por la emoción, y contextualizar una emoción dominante en forma metafórica mediante una imagen impactante. La función del soñar iría más allá de consolidar la memoria hacia la contextualización y el entramado de los contenidos, funciones todas ellas de utilidad cognitiva en la génesis del conocimiento.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> “En los sueños, pues, se manifiestan como teorema los lugares de la persona, los *inferos* de la vida personal, de donde la persona ha de salir a través del tiempo; en el ejercicio de la libertad.” Zambrano, *El sueño creador*, 69

<sup>16</sup> Díaz Gómez, *Registro de sueños*, 32.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 107.

Como Hartmann —aunque desde un campo epistémico distinto al de la neurociencia—, María Zambrano piensa que soñar genera conocimiento, no solo porque los sueños, en tanto que productos de pensamiento pre-lógico, encriptan la realidad emocional de quien los sueña (y se la muestran en forma de alucinación), sino sobre todo porque soñar es una actividad simbiótica con el pensamiento de vigilia, asociada con él en beneficio de la persona. En este orden de ideas, operaciones cognitivas características del soñar, como ejecutar conexiones neuronales “guiadas por la emoción” o “contextualizar una emoción dominante en forma metafórica mediante una imagen impactante”, encuentran su correlato en el pensamiento zambraniano en los conceptos de *sueño de la psique* y *sueño monoeidético*.

La taxonomía zambraniana de los sueños comprende tres categorías, ordenadas teleológicamente por su contribución al proceso de devenir-persona. Los sueños más elementales, anecdóticos y evacuatorios son los de la psique, “portadores de una densa carga emotiva”<sup>18</sup> que desahogan gracias a una “actividad historizante primaria. Una necesidad irremprimible a encontrar la representación del sufrimiento”;<sup>19</sup> por modesta que

<sup>18</sup> Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 134. La “actividad historizante primaria” consiste en la producción de los cúmulos

sea su contribución al proceso de la autognosis personal, los sueños de la psique conducen una emoción a la conciencia, la traducen o disuelven en un conglomerado de imágenes.

Una segunda clase de sueños son los monoeidéticos; en ellos, “se produce como una visión que aparece en un medio claro que no es ya la caverna en donde el sueño primario se engendra”.<sup>20</sup> En estos sueños “de una sola imagen [...] están concentrados, abosrbidos, una pluralidad de sentidos [...] larvada manifestación de la realidad desconocida, misteriosa, del yo”;<sup>21</sup> *mutatis mutandis*, la capacidad del sueño monoeidético de unificar por síntesis elementos psíquicos diversos y dispersos es análoga a la capacidad onírica, señalada por Hartmann, de capturar una emoción dominante en forma de metáfora (y no resulta ocioso recordar aquí que Freud pensó algo similar al sueño monoeidético y al tropo llamado metáfora en su concepto de condensación<sup>22</sup> onírica).

---

sincrónicos de imágenes de los que se habla en la nota 9. Sobre la narratividad del onirismo zambrano, véase: Miguel Morey, “María Zambrano: un pensamiento de la duermevela”, en *María Zambrano. Un pensamiento en el orden del tiempo*, ed. por Carmen Sevilla (Madrid: Trotta, 1998), 193-200, y Gabriel Astey, “Narratología de la forma-sueño”, en *Nacer desde el sueño*, 61-97.

<sup>20</sup> Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 145.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>22</sup> Mecanismo de elaboración onírica gracias al cual “cada uno de los elementos del contenido manifiesto [del sueño] demuestra hallarse superdeterminado y múltiplemente representado en las ideas latentes”. Freud, “La interpretación de los sueños”, 520.

Ahora bien, en la medida en que los sueños monoeidéticos son un símbolo de la realidad anímica de quien los sueña, para Zambrano estos sueños se resuelven en los de la última clase, los sueños de la persona, que “son la realización de una acción, el punto culminante de un proceso personal. Sueños de la persona según los hemos llamado. Sería lógico, de acuerdo con la lógica de la vigilia, pensar que sería en estos sueños de la persona donde la verdad venga a nuestro encuentro”.<sup>23</sup> Pero ¿qué clase de verdad es esta? La filósofa afirma que se trata de “un despertar del íntimo fondo de la persona [...] un despertar trascendente [...] de la persona misma que puede ir así dejando ver su verdadero rostro”.<sup>24</sup> No es fácil traducir estas caracterizaciones zambranianas de los sueños a un lenguaje menos equívoco y más concreto, aunque María Joao Neves ha expresado con gran claridad la clase de autognosis que se alcanza en los sueños de la persona:

se vive un estado de lucidez plena [...] son momentos en los cuales sentimos que algo viene dirigido a nosotros, que es realmente para nosotros en nuestra singularidad más auténtica [...] En estas situaciones el ánimo adquiere energía, de tal modo que se tiene fuerza para todo;

---

<sup>23</sup> Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 160.

<sup>24</sup> Zambrano, *El sueño creador*, 71.

a pesar de las dificultades que, se sabe, siempre existirán en cualquier camino, el sujeto de algún modo sabe que tendrá fuerzas para tratar con la adversidad.<sup>25</sup>

Concluyo este ejercicio de comparación señalando que, en consonancia con la investigación de María Zambrano sobre la forma-sueño —aunque desde las coordenadas de “una teoría de la conciencia que pretende integrar adecuadamente los sueños”,

y “en busca de una psicobiología y una neurociencia cognitiva sobre la conciencia”—,<sup>26</sup> Díaz Gómez escribe, en palabras menos líricas y exaltadas que Zambrano, pero quizá más prudentes y comprensibles: “los sueños se forjan y representan por funciones cerebrales de un alto nivel de integración [...] seleccionadas por un valor adaptativo no bien determinado y en razón de la historia, la motivación y el entorno cultural del soñante”.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> “Al encuentro del ser recibido. La fenomenología del sueño de María Zambrano en el asesoramiento ético y filosófico”, *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, 8 (2007): 49.

<sup>26</sup> Díaz Gómez, *Registro de sueños*, 33-34.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 37.

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

## EL TRABAJO, UNA OBRA

*Bernard N. Schumacher\**

### THE WORK, AN OEUVRE

RESUMEN: Para tratar de responder a la cuestión relativa al significado del trabajo y su relación con la obra, me propongo presentar, en primer lugar, tres significados positivos del término “trabajo” referidos a Platón, Karl Marx y Immanuel Kant. A continuación, explicaré las causas de la deshumanización en el trabajo, y distinguiré entre la sociedad, donde el otro es visto como un engranaje para el buen funcionamiento de la comunidad (por tanto, intercambiable), y la comunidad, donde el otro es visto como un fin en sí mismo (por tanto, insustituible). Por último, mostraré la importancia del trabajo considerado como obra, susceptible de provocar la transformación de uno mismo y de los demás.

PALABRAS CLAVE: Función, Kant, Marx, persona, Platón.

ABSTRACT: In order to try to answer the question concerning the meaning of work and its relation to oeuvre, I propose to present, first of all, three positive meanings of the term work by referring to Plato, Karl Marx and Immanuel Kant. Next, I will explain the reasons that contribute to the process of dehumanization through work, and I will distinguish between society, where the other is seen as a cog for the proper functioning of the community (thus interchangeable), and community, where the other is seen as an end in itself (thus irreplaceable). Finally, I will show the importance of work considered as oeuvre, capable of bringing about the transformation of oneself and others.

KEYWORDS: Function, Kant, Marx, person, Plato.

RECEPCIÓN: 21 de enero de 2021.

ACEPTACIÓN: 15 de marzo de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299746

\*Universidad de Friburgo, Suiza.

## EL TRABAJO, UNA OBRA\*

### Introducción

138

El ciudadano, por el contrario, siempre activo, suda, se agita, se atormenta incesantemente buscando ocupaciones todavía más laboriosas; trabaja hasta la muerte, y aun corre a ella para poder vivir.<sup>1</sup>

El autor de este texto, habitante de la isla de Saint-Pierre, precisa:

Después de la de conservarse, la primera y más poderosa pasión del hombre es la de no hacer nada. Si bien se mira, se verá que incluso entre

\* Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano.

<sup>1</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. por Ángel Pumarega (Madrid: 1923), 77-78 de la edición epublibre.

nosotros solo se trabaja para llegar a descansar.<sup>2</sup>

Estas dos citas del filósofo, suizo de adopción, Jean-Jacques Rousseau, escritas en la segunda mitad del siglo XVIII, no han perdido nada de su vigencia. En Occidente, el activismo parece estar adueñándose de toda la existencia. Hay una búsqueda frenética de ocupaciones cada vez más demandantes, no solo en el mundo del trabajo, sino también en el de la escuela y la educación en general (los niños están ocupados cada vez más); y lo

<sup>2</sup> Jean Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. por Adolfo Castañón (México: FCE, 2006), 62, nota 4.

mismo ocurre con lo que llamamos “ocio”. El aburrimiento ya no tiene lugar. El activismo contemporáneo se traduce también en un frenesí perpetuo, cercano a lo que llamamos “inquietud”, un fenómeno de inestabilidad, de dispersión, acompañado de una curiosidad que lleva al hombre a mirar la realidad no para situarse con ella “en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver tan solo por ver”,<sup>3</sup> dice el filósofo alemán Martin Heidegger; en definitiva, se trata de una curiosidad cuyo fin no es otro que la curiosidad.

Por tanto, la cuestión fundamental no es solo por qué estamos en constante movimiento, sino también por qué buscamos actividades cada vez más demandantes. ¿Es para adquirir habilidades, para cultivar talentos, para llevar a cabo proyectos, para hacer realidad las utopías? ¿O por aburrimiento o incluso por angustia, a modo de evadir las preguntas existenciales? Cabe señalar de paso que el término “ocupación” significaba originalmente “tomar posesión de un lugar, de una propiedad”. Tiene su origen en la palabra latina *occupare*, que se refiere a la utilización política y militar de una acción por parte de quien pretende hacerse dueño de ella, apoderarse de ella... Trabajar, por lo tanto, sería ocupar un lugar, un terreno para apo-

derarse de él. ¿Excluiría esto lo que no se puede poseer, como el objeto de arte, el objeto de contemplación o el rostro de otro visto a través del *eros*?

Rousseau señala que el hombre no deja de trabajar hasta su muerte. Estar jubilado no significa que deje de trabajar, sino que deja de cobrar. Si el trabajo se considerara una tortura, como sugiere su etimología (del término *tripalium*), sería mejor retirarse cuanto antes. Sin embargo, si el trabajo fuera una actividad humanizadora, uno podría desear trabajar hasta la muerte. Responder a estas preguntas implica definir el trabajo *stricto sensu*, independientemente de cualquier obra concreta.

El filósofo ginebrino señala que no hacer nada es la más poderosa de las pasiones, y que es para lograr el descanso que el hombre trabaja. ¿Qué significa aquí “no hacer nada”? ¿Seguimos siendo capaces de hacerlo? ¿No se entiende hoy el descanso como ese tiempo liberado del trabajo que se llama erróneamente “ocio”? El ocio contemporáneo está, paradójicamente, impregnado de la cultura del activismo imperante; los fines de semana y las vacaciones, por ejemplo, deben aprovecharse para realizar actividades. El hombre parece haberse acostumbrado tanto a estar activo de la mañana a la noche que le resulta difícil descansar en el sentido primario del término, es decir, el ocio.

<sup>3</sup>Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. por Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2000), §36, 174.

Extrañamente, el tiempo de ocio se parece mucho al trabajo.

En efecto, la sociedad occidental contemporánea concede al *Homo faber* un estatuto privilegiado, en particular al reducir el pensamiento a su dimensión calculadora e instrumental, de modo que tiende a considerar serias las actividades humanas que le sirven de sustento. Las otras nunca son más que pasatiempos. Esta es la observación que hizo en 1958 la filósofa alemana Hannah Arendt en su libro *La condición humana*:

[T]odas las actividades serias, prescindiendo de sus frutos, se llaman labor, y toda actividad que no es necesaria para la vida del individuo o para el proceso de vida de la sociedad se clasifica en la categoría de la mera diversión. [...] ni siquiera queda el “trabajo” del artista; se disuelve en diversión y pierde su significado mundano. Esta característica “divertida” del artista se considera que desempeña la misma función en el proceso de la vida laborante de la sociedad que la de jugar al tenis o tener un *hobby* en la vida del individuo.<sup>4</sup>

Esta observación confirma la intuición del filósofo alemán Josef Pieper, formulada al final de la Segunda Guerra Mundial en su notable obra *El ocio y la vida intelectual*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup>Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. por Ramón Gil (Barcelona: Paidós, 2009), 136.

<sup>5</sup>Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, trad. por Alberto Pérez et al. (Madrid: Rialp, 1979).

Ahí describe la actual reducción del trabajo a una actividad cada vez más servil, al eliminar de su ámbito toda actividad liberal, que tiene su fin en sí misma, sin aspirar a lo útil. Se pierde de vista el trabajo entendido como obra, la del arte y la artesanía realizada como parte de una actividad liberal en el sentido etimológico del término.

### **El trabajo humanizante: del refrigerador a la obra**

Platón propone un primer significado del trabajo, basado en el famoso mito de Prometeo.<sup>6</sup> Epimeteo le pide permiso para distribuir en solitario a los animales y al hombre diversas facultades destinadas a garantizar su supervivencia. Algo falto de sabiduría, concede a los animales todas las facultades a su alcance: a algunos les da un pelaje grueso, a otros pezuñas, etc. Todavía le quedaba el hombre por completar: estaba desnudo e indefenso, sin zapatos, armas ni mantas. Estaba condenado a una muerte segura, si Prometeo no hubiera intervenido. Este último, habiendo robado el fuego a los dioses, inició al hombre en las artes. Esto le permite superar su inadaptación a su entorno natural. El trabajo puede definirse, pues, como una actividad del hombre destinada a transformar la naturaleza, su entorno, para

<sup>6</sup>Platón, *Protágoras*, 320c-321c.

adaptarlo a sus necesidades y asegurar su descendencia.

Sin embargo, el trabajo no puede reducirse a esta dimensión, aunque sea imprescindible para poder llenar el refrigerador y pagar las facturas. Ciertamente, no hay que subestimarlos, ya que sigue siendo esencial, siendo la condición misma, pero no suficiente, de la existencia.

Más fundamentalmente —y esta es su segunda definición— el trabajo transforma al hombre mismo al tiempo que le permite dar forma a una obra. Karl Marx precisa, como Platón, que el trabajo desempeña, en relación con la realidad, el papel de un poder natural al actuar sobre la naturaleza en beneficio del hombre. Pero al mismo tiempo que trabaja y modifica su entorno, el hombre se transforma a sí mismo: cultiva sus talentos y habilidades. Añade que el trabajo también se caracteriza por la creación de una obra. En efecto, su resultado preexiste en la imaginación o el pensamiento del hombre; es decir, al transformar la realidad, el hombre, mediante el trabajo, “en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe”.<sup>7</sup> El trabajo le sirve para exteriorizar lo que primero ha concebido en la conciencia. El producto del trabajo es una “realización”

<sup>7</sup> Karl Marx, *El capital*, trad. por Pedro Scaron (Madrid: Siglo XXI, 2010), libro 1, sección tercera, capítulo v, 216.

de lo que ha querido y a lo que ha querido dar sentido. Expresa su proyecto intencional, a saber, cierta “objetivación” del yo en la obra. Marx demuestra que el trabajador “se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”.<sup>8</sup> Cuando su trabajo se ve como una obra, se encuentra allí, por así decirlo. Habita en ese mundo. Pensemos, por ejemplo, en el albañil o el artesano que deja su huella en el objeto transformado. La pared, la casa o la silla, la mesa no es solo una realidad externa, porque el trabajador ha puesto su marca en ella; por tanto, está de alguna manera presente en lo que ha transformado. Hay una obra. De hecho, no se reduce al ámbito del arte, de lo artístico, porque está en el corazón mismo del trabajo y contribuye al proceso de humanización del trabajador. Por lo tanto, el trabajo no solo está vinculado al refrigerador o a la capacidad de cultivar un talento sino, fundamentalmente, al hecho de dejar una huella en el objeto transformado, de crear una obra.

El filósofo alemán Immanuel Kant ofrece una tercera forma de definir el término “trabajo”. Comienza afirmando que el hombre no se realiza dejándose guiar por el instinto, sino que

<sup>8</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. por Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza, 2003), 113-114.

“la naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo”,<sup>9</sup> apoyándose en la razón y la libertad, previamente educadas. En otras palabras, la naturaleza le ha hecho “que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar”.<sup>10</sup> El trabajo se concibe así como el medio por excelencia para desarrollar las capacidades o talentos personales, con el fin de “llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones”.<sup>11</sup> Sin el trabajo, “todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores”.<sup>12</sup> El trabajo, entendido como transformación de la naturaleza desde el exterior y del hombre desde el interior, pone en marcha un proceso de humanización del ser humano. Le permite llegar a ser lo que es, alcanzar su propia realización superándose a sí mismo, elaborar, finalmente, una cultura humana y contribuir a la humanización de la humanidad.

En resumen, podemos decir que el hombre está obligado a trabajar. En efecto, debe, como el animal,

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. por Concha Roldán y Roberto Rodríguez (1987), epublibre, tercer principio, 27/116.

<sup>10</sup> *Ibid.*, tercer principio, 28/116.

<sup>11</sup> *Ibid.*, cuarto principio, 28/116.

<sup>12</sup> *Ibid.*, cuarto principio, 29/116.

producir las condiciones de su supervivencia, llenar su refrigerador, pero también cultivar sus facultades y talentos, y crear obras que le permitan estar presente, ser un “sujeto” en la realidad transformada. De este modo, el trabajo está al servicio de la vida y, sobre todo, del buen vivir: solo es un medio. El hombre trabaja para vivir.

### El trabajo deshumanizante

Ahora bien, ¿corresponde esta descripción al trabajo tal y como se vive en el mundo occidental a principios del siglo XXI? ¿No se ve a menudo como algo ajeno a lo que el ser humano es, a lo que aspira? Sin dejar de reconocer la especificidad del trabajo tal y como lo acabamos de describir, Karl Marx afirma que se convierte en alienante cuando el hombre deja de reconocerse en lo que transforma. El objeto producido por su trabajo es, en este caso, externo, ajeno a él. En cierto modo, se ve desposeído del objeto fabricado, despojado de su obra, de la huella que ha dejado en el objeto transformado. Debido a este proceso de alienación, él mismo se convierte en una mercancía que produce objetos. Es consciente de estar reducido a una mercancía que vale determinado precio en el mercado laboral. Marx afina su teoría: “El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí

mismo y al obrero como mercancía”.<sup>13</sup> En otras palabras, el hombre se vende como una mercancía que produce objetos. El significado del trabajo se reduce entonces a la mera subsistencia, al refrigerador. El trabajador “se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto extraño”.<sup>14</sup> El filósofo de Tréveris añade que el trabajo alienado “hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana”,<sup>15</sup> que consiste en crear una obra, en dejar una huella en el objeto transformado. Marx describe muy bien este aterrador proceso de alienación por el trabajo —tan actual a principios del siglo XXI— al precisar que el hombre

solo se siente en sí [es decir, libre de determinaciones externas] fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el

<sup>13</sup> Marx, *Manuscritos*, 106.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 114.

hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo.<sup>16</sup>

El hombre tiene así la impresión de que es una mercancía, que ya no pertenece al mundo de las personas, sino al de las cosas que tienen un precio determinado; y que el trabajo viola su dignidad de ser humano. Por tanto, considera su actividad profesional como un simple medio de vida, y fuera de sus horas de trabajo remunerado se dedica a un trabajo que le da sentido. Esta es probablemente una de las explicaciones de que la nueva generación ya no está tan comprometida con el trabajo remunerado tal y como se ofrece y de que quiera tener un trabajo que marque la diferencia.

El filósofo alemán ofrece una descripción de la alienación por el trabajo que no ha perdido nada de su actualidad. La reducción del trabajo a la función básica de transformar la realidad ante un volumen de producción cada vez mayor, combinada con una reducción de personal y obtenida en un tiempo cada vez más corto, en nombre de la eficacia, lleva a considerar al trabajador como nada más que un “funcionario” que debe comportarse lo mejor posible dentro del sistema que es la sociedad. Pensemos, por ejemplo, en la reciente oleada de suicidios en Telecom Francia, en los estudios del médico y psicoanalista

<sup>16</sup> *Ibid.*, 109-110.

laboral Christophe Dejours, que nos recuerda la innegable vigencia de la película de Charles Chaplin *Les temps modernes*, o en el primer largometraje de Jacques Tati, realizado entre 1947 y 1949, *Jour de fête*, en el que aparece la figura del trabajador postal estadounidense.<sup>17</sup>

### El “funcionario” y la persona

Esta visión se basa en la reducción del hombre a la escala de la *sociedad*. Se entiende como la agrupación mecánica y racionalizada de individuos, dentro de la cual el otro es percibido como un sujeto objetivado; es decir, como un objeto que cumple un papel, una función propia para la buena marcha de la sociedad. El filósofo francés Gabriel Marcel resume bien esta percepción de los demás como “funcionarios” (en el sentido de que solo funcionan): “Si en la calle pregunto mi camino a un desconocido, lo hago en segunda persona, pero no por eso deja de presentar para mí la función de un poste indicador”.<sup>18</sup> Cualquiera lo hubiera

hecho, con tal de cumplir su función de señalización. El trabajador que ya no puede desempeñar su función es simplemente sustituido. Es intercambiable. Se da primacía al buen funcionamiento de la sociedad.

La *comunidad*, en cambio, se define como la agrupación natural y orgánica de individuos de la que surge una vida común, y en la que cada uno es considerado como una persona con un fin en sí mismo, con el que inaugurar una vida común. El vínculo que une a los individuos es entonces del orden de la solidaridad, o de la caridad, por tomar un término más profundo. El hombre no se deja reducir a la función social que asume —vendedor, ejecutivo, cliente, etc.—, sino que es por su naturaleza un “animal político”: alguien llamado a vivir en comunidad para llevar una vida buena. Yo no soy principalmente un cliente, ni el otro sería principalmente un vendedor o un camarero. Somos, ante todo, personas. El “buenos días” que nos decimos antes de expresar una petición (“Disculpe, ¿dónde está tal cosa?” o “Sírvame por favor un café”) expresa el reconocimiento de que el otro es una persona incluso antes de cumplir cualquier función social. El filósofo francés Emmanuel Lévinas insiste en esta dimensión de comunidad de personas, que se expresa en particular en el encuentro de

<sup>17</sup>Véase, por ejemplo: el documental (2006) de Marx-Antoine Roudil y Sophie Bruneau, *Ils ne mouraient pas tous, mais tous étaient frappés*, con Christophe Dejours. Véase también: el reportaje titulado *Le Blues du facteur* en el programa “Temps présent”, Televisión Suiza Romande, la 1ª, 15 de diciembre de 2011.

<sup>18</sup>Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, trad. por María Eugenia Valentí (Buenos Aires: Sudamericana, 1953), 162.

rostros que trascienden el papel y la función que asumimos en la sociedad.

El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un ‘personaje’: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es ‘visto’. Es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá.<sup>19</sup>

Vivimos y nos reunimos en primer lugar en un entorno comunitario. Por tanto, la sociedad no aparece como una realidad independiente de la comunidad, sino que, por el contrario, participa de ella. La reconciliación entre la sociedad y la comunidad puede tener lugar en cuanto la “función” del individuo se transforma en un servicio a la comunidad, cierto don de sí mismo en definitiva. Cuando

<sup>19</sup> Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, trad. por Jesús María Ayuso Díez (Madrid: A. Machado Libros, 2000), 72.

el bien del individuo se une al bien de la comunidad (y viceversa), la sociedad se convierte en comunidad. Así lo propuso el célebre escritor suizo Max Frisch con motivo de la entrega del Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán,<sup>20</sup> el 19 de septiembre de 1976, cuando trataba de responder a la amenaza permanente de una guerra y una explosión atómica de origen terrorista.

## Conclusión

El objetivo principal del trabajo no es hacer que la sociedad funcione mejor y ayudar a reducir los costos en nombre de un “culto” al rendimiento, la eficacia y la utilidad a como dé lugar. Esto reduciría a la persona a ser un mero “funcionario” al que se le aplicaría un precio; en definitiva, un mero medio al servicio del trabajo por el trabajo. Si bien no hay que desacreditar la realidad económica y la necesidad de reducir costos, no debe convertirse en el criterio principal. Aunque es importante, es fundamentalmente secundario.

El fin último del trabajo tampoco es mantenerse en régimen de supervivencia, sino vivir como persona,

<sup>20</sup> Deutscher Buchhandel en alemán. Max Frisch, “Wir hoffen”, en *Forderungen des Tages. Porträts, Skizzen, Reden 1943-1982*, ed. por Walter Schmitz (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1983), 332-342.

NOTAS

cultivar sus habilidades y talentos, crear una obra. La obra surge no solo del objeto transformado, sino también de la propia persona, transformada por el proceso de trabajo. Cuando se trastoca el orden, es decir, cuando el trabajo, reducido a su dimensión de supervivencia, se percibe como fin, y no como medio, de la existencia personal, cuando se instrumentaliza a la persona, cuando el trabajo ya no crea una obra, entonces no solo no puede florecer la persona, sino que la cultura humanista se marchita en la ciudad. El despliegue de actividades que escapan al pensamiento calculador, emprendidas con independencia de cualquier rendimiento o incluso sin preocuparse por su eficacia y rentabilidad, permite al hombre trascender, ir más allá del mundo de lo útil, porque tienen su fin en sí mismas. Estas actividades, que la tradición occidental acostumbra a agrupar bajo el término “ocio”, se diferencian, sin embargo, de los entretenimientos contemporá-

neos en que revelan una actitud libre de control del mundo y de sí mismo, permitiendo una apertura hacia lo que el sujeto no conoce, no controla; en definitiva, hacia la fertilidad, la acogida de los demás y del mundo real en una actitud contemplativa. En resumen, el ocio permite que el hombre no se rebaje al rango de “funcionario” funcional. La obra, como resultado del trabajo, también escapa a lo útil. No se desea para otra cosa, sino por sí misma. El trabajador se contempla a sí mismo en su obra y, al hacerlo, afirma que él mismo no es reducible a una mercancía, sino que él también es, en última instancia, una obra para contemplar. En definitiva, estamos de acuerdo con Josef Pieper cuando dice que “en el ocio se protege y salva lo verdaderamente humano”.<sup>21</sup> Al fin y al cabo, “el ámbito del ocio es, como dijimos, el ámbito de la cultura propiamente dicha”,<sup>22</sup> y me gustaría añadir, el ámbito en el que el trabajo genera una obra.

<sup>21</sup> Pieper, *El ocio*, 51.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 73.

*LO QUE NO TIENE NOMBRE.  
UNA APROXIMACIÓN A  
DOS MEMORIAS DE DUELO*

---

*Sandra Pinasco E.\**

RESUMEN: Las memorias literarias pueden contribuir a la comprensión del duelo de una madre que sobrevive al suicidio de su hijo, gracias a ciertos recursos literarios y a su relación con los mecanismos psicológicos propios del duelo. Se analizarán *Lo que no tiene nombre* (2013), de Piedad Bonnett, y *El hijo que perdí* (2018), de Ana Izquierdo Vásquez, dos memorias centradas en el duelo por el suicidio de sus hijos, a la luz de la teoría psicológica sobre el trabajo de duelo y sus mediadores.

PALABRAS CLAVE: madre superviviente, mediador de duelo, suicidio, trabajo de duelo.

*LO QUE NO TIENE NOMBRE. AN APPROACH  
TO TWO MEMOIRS OF GRIEF*

ABSTRACT: Literary memoirs may contribute to the comprehension of the grief process of a mother surviving her son's suicide, through certain literary resources used and its links with the psychological mechanisms of grief. The study cases are *Lo que no tiene nombre* (2013), by Piedad Bonnett (1951), and *El hijo que perdí* (2018), by Ana Izquierdo Vásquez (1951-2019), both grief memoirs on the loss of a child due to suicide, in the light of psychological grief theory and the mediators involved in every grief process.

KEYWORDS: grief mediator, psychological grief theory, suicide, surviving mother.

RECEPCIÓN: 13 de diciembre de 2019.  
ACEPTACIÓN: 16 de enero de 2020.  
DOI: 10.5347/01856383.0137.000299748

\*Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

*LO QUE NO TIENE NOMBRE.*  
UNA APROXIMACIÓN A  
DOS MEMORIAS DE DUELO

## Introducción

148

Fenómeno muy estudiado por los científicos sociales desde el texto fundacional de Durkheim,<sup>1</sup> con una larga tradición de reflexión filosófica sobre su naturaleza y la libertad del ser humano para tomar su vida,<sup>2</sup> el

<sup>1</sup>Emile Durkheim, *El suicidio* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006). En este texto, Durkheim propone el concepto de “anomia”, que define como el momento en que la sociedad deja de responder a las necesidades de reconocimiento del individuo lo que puede, por ende, generar fenómenos como el suicidio.

<sup>2</sup>Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: FCE, 2003); Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Madrid: Alianza Editorial, 1988) y Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Alianza Editorial, 1998) son algunos de los filósofos que han reflexionado sobre el tema.

suicidio es reconocido en la actualidad por la psiquiatría y la psicología como el resultado de una depresión clínica y a nivel de políticas públicas, como una epidemia mundial. A pesar de las múltiples investigaciones médicas y sociales, sigue siendo un tema sobre el que se configuran muchos mitos y tabús, especialmente en Latinoamérica. Así, manifestaciones artísticas como las memorias literarias representan una aproximación al suicidio que podría ayudar a superar la censura social que aún lo rodea, especialmente en el caso del suicidio de un hijo.

La muerte de un hijo es la única pérdida humana que no cuenta con un

nombre propio en lenguas occidentales: en contraste con los términos viudo/a, huérfano/a, la muerte de un hijo solo cuenta con el término hebreo “shjol”, proveniente del Libro de Jeremías. Este fenómeno se origina en el tabú de esta muerte: mientras que no reciba un nombre, el pensamiento mágico hace creer que no podrá suceder; de esta manera, lo innombrable pasa a ser también lo supuestamente imposible. Sin embargo, cuando un hijo muere, los padres que lo pierden se encuentran más bien con un vacío doble: no solo sufren la peor pérdida posible, sino que no cuentan con el soporte del lenguaje para poder sobrellevarla. En esta situación, los escritores son quizá quienes están mejor preparados para hacer frente al silencio y el vacío. No en vano el canon literario autobiográfico cuenta con múltiples ejemplos de memorias centradas en la muerte de un hijo.

En ese artículo se examinará cómo los textos literarios conocidos como “memorias de duelo”<sup>3</sup> contribuyen a comprender el duelo de una madre superviviente del suicidio de un hijo. Así se buscará dilucidar los mecanismos tanto psicológicos como literarios utilizados por quienes atraviesan este duelo al momento de retratar su sufrimiento en un texto.

<sup>3</sup> Sidonie Smith y Julia Watson, *Reading autobiography. A guide for interpreting life narratives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 210), 139-141.

¿Cuáles son los rasgos literarios de las memorias de duelo y cómo varían según los mediadores que intervienen en una vivencia tan desgarradora? ¿De qué manera estos mediadores determinan el tipo de duelo y, por ende, los rasgos centrales de toda memoria literaria?

### Qué es una memoria de duelo y cómo se le reconoce

Las memorias de duelo son el producto literario de un proceso de duelo por la pérdida de un ser cercano. Se encuentran inscritas dentro del género autorreferencial o autobiográfico y han sido estudiadas por años por los teóricos de esa rama del saber.<sup>4</sup> Estas memorias de duelo suelen presentar cuatro rasgos centrales<sup>5</sup> que se comentarán a la luz de la teoría del duelo más reciente.

#### 1. Las memorias de duelo ocupan un espacio central entre la intimidad

<sup>4</sup> Jeffrey Berman, *Companionship in grief. Love and loss in the memoirs of C.S. Lewis, John Bayley, Donald Hall, Joan Didion, and Calvin Trillin* (Amherst y Boston: University of Massachusetts Press, 2010); G. Thomas Couser, *Memoir: An introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2012) y Paul John Eakin, *How our lives become stories: Making selves* (Cornell: Cornell University Press, 1999) han estudiado las memorias de duelo como género autobiográfico.

<sup>5</sup> Robert Kusek, “Blue is (not) the warmest colour. Contradictions of grieving in Joan Didion’s Blue Nights”. *Brno Studies in English* 43 (2017): 175.

y el recuento personal de la pérdida y la vulnerabilidad colectiva o social. Algunas memorias escritas por padres que han perdido un hijo hablan también a una gran comunidad de padres en duelo, un grupo no del todo comprendido por la sociedad debido a sus largos y complicados procesos de duelo. Para la teoría del duelo, la pérdida de un hijo es quizá el reto más difícil que una persona puede enfrentar, pues implica la ruptura del orden generacional y temporal natural. Así, la meta inicial de narrar un largo y doloroso proceso personal puede terminar dirigiéndose (acaso de manera inconsciente) a quienes experimentan el mismo dolor.

2. Las memorias de duelo conmemoran a los muertos, preservando en una narrativa sus virtudes, logros o los hechos centrales de una vida. Este rasgo, sin embargo, es más complejo y se explica mejor en conjunto con el siguiente.

3. Las memorias de duelo cumplen un propósito terapéutico, pues funcionan como guías para lidiar con la pérdida y el duelo. Este rasgo se origina en el concepto de “escritoterapia”,<sup>6</sup> definido como la curación por la escritura de un recuerdo traumático. Sin embargo, las memorias de duelo escritas por padres comparten la idea de que el duelo los acom-

pañará para siempre, idea compartida por la teoría de duelo. Actualmente se considera que la última tarea de duelo ya no es recuperarse de la pérdida (tarea imposible), sino lograr una conexión duradera con el fallecido a la vez que iniciar nuevas etapas o experiencias.<sup>7</sup> Especialmente en el caso de padres que pierden a hijos, la necesidad de permanecer unidos con ellos es muy fuerte, sin importar el tiempo que haya pasado desde la pérdida.<sup>8</sup> En estos casos, el sobreviviente solo retoma el control de su vida recordando siempre a su ser querido; de ahí la importancia de los rituales, memoriales u obras que mantienen con vida el recuerdo del hijo muerto.

Por esta razón, a la luz de la teoría del duelo actual, el segundo y el tercer rasgo funcionan mejor como uno solo centrado en la necesidad de preservar la memoria del ser perdido mediante la escritura de este género de textos, con miras a que su redactor se adapte a la ausencia. Luego veremos que esta necesidad también es una forma de autopreservación.

4. Finalmente, las memorias de duelo funcionan como una “autotanografía”,<sup>9</sup> una forma de recobrar

<sup>7</sup> William Worden, *El tratamiento del duelo. Asesoramiento psicológico y terapia*, trad. por Genís Sánchez Barberán (Barcelona, Paidós, 2013), 68-69.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>9</sup> Nancy K. Miller, “Representing others. Gender and subjects of autobiography”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6 (1994): 12.

<sup>6</sup> Suzette Henke, *Shattered subjects. Trauma and testimony in women's life writing* (Nueva York: St. Martin's Press, 1998).

el control sobre la propia vida luego de la muerte de alguien cercano que nos recuerda la fragilidad de nuestra propia existencia. Toda autobiografía es una forma de expresión en diálogo con otros, vivos o muertos, que dejan una huella en nosotros. Así, representar a quienes son relevantes para uno es, al mismo tiempo, una forma de autorrepresentación. En otras palabras, toda autobiografía es el reconocimiento de la presencia de otros en uno mismo, a la vez que un intento constante de luchar contra la muerte o, por lo menos, demorarla.

Ahora bien, la presencia o no de los cuatro rasgos (reducidos ahora a tres) de las memorias de duelo recién señalados depende directamente de los “mediadores del duelo” propuestos por William Worden, psicólogo especialista en terapia del duelo, investigador de los Institutos Nacionales de Salud de Estados Unidos y director de grupos de investigación en Harvard.<sup>10</sup> Estos mediadores son, entre otros, cómo era la persona fallecida o los antecedentes de su historia personal, la forma en que murió, el vínculo entre el superviviente y el fallecido, y otras tensiones, como muertes cercanas, enfermedades y otras. Los mediadores son centrales para entender las particularidades de cada proceso de duelo y, por lo tanto, las memorias que pueden producir. Las siguientes

<sup>10</sup> Worden, *El tratamiento del duelo*, 77-97.

memorias de duelo pueden parecer muy similares, pero al analizar las motivaciones centrales de cada una, resaltan diferentes rasgos, debidos básicamente a los mediadores de duelo de cada autora.

### Puntos de encuentro

Las dos memorias de duelo analizadas en este artículo comparten muchos aspectos. *Lo que no tiene nombre*<sup>11</sup> de Piedad Bonnett (1951) y *El hijo que perdí*<sup>12</sup> de Ana Izquierdo Vásquez (1951-2019) son recuentos de los suicidios de sus hijos de 28 y 27 años. Ambas bordeaban los 60 años cuando murieron sus hijos, por lo que se encontraban en la misma etapa, con hijos ya casados, recibiendo a los nietos y dedicadas a su trabajo. Ambas también comparten el amor por el lenguaje: Piedad Bonnett es una poeta y novelista colombiana muy reconocida, mientras que Ana Izquierdo Vásquez estudió educación en filosofía y ciencias sociales y trabajó toda su vida enseñando idiomas en escuelas y academias de Lima, donde fundó la American Languages Corporation.

<sup>11</sup> Piedad Bonnett, *Lo que no tiene nombre* (Bogotá: Alfaguara, 2013). El título alude precisamente a la falta de palabras para designar a quien pierde un hijo. Esta reflexión sobre el vacío lingüístico será retomada por Izquierdo.

<sup>12</sup> Ana Izquierdo Vásquez, *El hijo que perdí* (Lima: Animal de invierno, 2018).

Esta memoria es su único trabajo publicado.

Siguiendo con las similitudes, los hijos de ambas autoras padecían enfermedades mentales que fueron la principal causa de su suicidio. Daniel, el hijo artista de Bonnet, tenía un trastorno esquizoafectivo, mientras que Renzo, el hijo de Izquierdo, sufría desde niño accesos de ansiedad y fue tratado siete años por depresión crónica. Aunque la autora señala que no sabe si Renzo quiso matarse realmente, pues tomaba grandes dosis de somníferos y de alguna forma su organismo se había vuelto resistente, es casi seguro que se trató de un suicidio por sobredosis de antidepresivos. De hecho, Izquierdo afirma que a pesar de que no parecía que el organismo de Renzo reaccionara a la automedicación, ella vivía con el miedo constante de que no se levantara más.<sup>13</sup>

Las dos pérdidas pueden ser descritas como traumáticas e inesperadas, los rasgos centrales de lo que la psiquiatría llama “duelo complicado o patológico”,<sup>14</sup> para designar un duelo acompañado de síntomas de un traumatismo (equivalente al trastorno de estrés postraumático), producto de la pérdida de alguien muy cercano, como un hijo o un padre, en circunstancias violentas e inespe-

<sup>13</sup> *Ibid.*, 24-25

<sup>14</sup> Alexander H. Jordan y Brett T. Litz. “Prolonged Grief Disorder. Diagnostic, Assessment, and Treatment Considerations”, *Professional Psychology: Research and Practice*, 45 (2014): 180.

radas como un homicidio, suicidio o accidente.<sup>15</sup> En otros estudios se muestra que los padres experimentan la pérdida por sobredosis de drogas también como una muerte violenta y pasan por un duelo con los mismos patrones que en una pérdida por suicidio.<sup>16</sup>

En el duelo traumático concurren diversos mediadores, y en los casos de suicidio uno de los más importantes es la forma de morir y el estigma social que esta genera, que provoca vergüenza y confusión en los sobrevivientes,<sup>17</sup> que además sienten miedo de cometer un suicidio por imitación, lo que hace que enfrenten como más segura la posibilidad de su propia muerte (autotanatografía). Esta confrontación con el miedo de continuar su vida y enfrentar la propia muerte, así como la naturaleza absurda de la muerte de un hijo y todas las preguntas sin respuesta que plantea una muerte repentina y violenta, vuelve a los padres en duelo más propensos a sufrir depresión, trastorno de estrés postraumático y angustia mental.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Shirley A. Murphy *et al.*, “The prevalence of PTSD following the violent death of a child and predictors of change 5 years later”, *Journal of Traumatic Stress* 16 (2003): 17-25.

<sup>16</sup> William Feigelman *et al.*, *Devastating losses. How parents cope with the death of a child to suicide or drugs* (Nueva York: Springer Publishing Company, 2012).

<sup>17</sup> Worden, *El tratamiento del duelo*, 206, 208-209.

<sup>18</sup> Holly C. Wilcox *et al.*, “Functional impairment due to bereavement after the death of adolescent

Estas conclusiones sobre el duelo complicado permiten ahondar en el análisis de las memorias que narran esta experiencia y discernir las diferentes aproximaciones que cada una propone y los mediadores que entran en juego.

### **Una misma pérdida, diferentes experiencias. “La casa del dolor” de Izquierdo**

Basados en las similitudes señaladas, se pensaría que ambas memorias se aproximan al tema de manera semejante, especialmente si consideramos que Izquierdo publicó su libro cinco años después que Bonnett y la cita varias veces. Sin embargo, las obras difieren en aspectos centrales de su narrativa y el objetivo que buscan. Mientras que Bonnett pareciera buscar respuestas a las múltiples preguntas que la muerte de su hijo le ha generado, tratando de entender las razones que lo llevaron a saltar del techo de un edificio de seis pisos en Nueva York, Izquierdo se concentra en su proceso de duelo y paralelamente enfrenta la muerte debido a su diagnóstico de cáncer.

Izquierdo habla de su libro como “un recorrido por el centro del dolor”<sup>19</sup> o una “casa del dolor” que es personal

or young adult offspring in a national population study of 1,051,515 parents”, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 50 (2015), 1249-1256.

<sup>19</sup> Izquierdo, *El hijo que perdí*, 17.

para cada padre o madre en duelo. Subraya el vacío que deja la muerte de un hijo (“La muerte de un hijo es la definición del dolor”)<sup>20</sup> y lo difícil, casi imposible, que resulta verbalizarla, aunque reconoce que lo único que queda luego de su pérdida son las palabras y los recuerdos.<sup>21</sup>

También recuerda la muerte de su hermano y el duelo patológico que llevó su madre durante los últimos tres años de su vida. Vestida siempre con colores oscuros, su madre nunca habló de su pérdida y eso la mató poco a poco. Quizá debido a esa experiencia, decidió vestir de blanco para el funeral de su hijo y hablar siempre que pudiera de su pérdida, primero en su blog personal en 2016,<sup>22</sup> luego en su columna semanal en un periódico y finalmente en el libro que recoge sus escritos.

De los tres rasgos propuestos para las memorias de duelo, el libro de Izquierdo pareciera concentrarse en el primero y el último. En relación con el primero, el texto habla directamente sobre su proceso de duelo a otros padres en luto, con lo que abre un espacio para una comunidad normalmente incomprendida o desatendida debido a sus largos y complejos procesos de duelo. El blog (que mantuvo casi un año) y sus columnas semanales recibían muchas respuestas

<sup>20</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> “Mi hijo Renzo. Diario de una madre en duelo”, <https://mihijorenzo.wordpress.com>.

NOTAS

de padres en duelo e incluso de personas que no habían perdido a nadie, pero podían entender su dolor y sus palabras, tal como la autora recuerda en su prólogo. También dedica un capítulo al grupo de apoyo al que asistió brevemente durante su proceso de duelo, el “club de los padres tristes”.<sup>23</sup> Recuerda que en la primera sesión a la que asistió se la pasó llorando y que, por primera vez desde la muerte de Renzo, se sintió acompañada.

También reflexiona sobre las etapas del duelo definidas por Kübler-Ross y señala —al igual que muchos otros especialistas— que, aunque es un modelo muy famoso, resulta inadecuado para entender o ayudar a quienes sufren un duelo, especialmente a padres sobrevivientes. Izquierdo confirma la naturaleza permanente del dolor experimentado luego de la pérdida de un hijo y prácticamente parafrasea la descripción de la última tarea de duelo señalada en el estudio de Worden: “En vez de dejar la pérdida atrás, de lo que se trata es de hacer que sea parte de la vida”<sup>24</sup> o, en otras palabras: “El duelo es una experiencia solitaria cuyo fin es convertir el desconsuelo en una tristeza benigna”.<sup>25</sup> Así, la memoria de Izquierdo es un buen ejemplo de cómo el mediador del vínculo entre el fallecido y quien

está en duelo es central para comprender la profundidad del duelo, de ahí la necesidad de dedicar más de la mitad del texto a lo irreparable de la pérdida de su hijo.

Por otro lado, el tercer rasgo de las memorias de duelo también se hace presente en el texto de Izquierdo y puede vincularse con la mediación de factores adicionales que profundizan la pérdida. Desde un inicio, la autora reflexiona sobre su propia muerte y la posibilidad de sus propios pensamientos suicidas:

Pienso que si me rindo al sueño yo también moriré. Que la lúgubre figura de la muerte vendrá a buscarme, sigilosa, mientras duermo. Y a veces he deseado eso. He deseado que todo acabe de una buena vez para saber si así puedo encontrarme con él. Cuando perdemos a un hijo, uno piensa mucho en la muerte. En la suya y en la propia.<sup>26</sup>

Estas reflexiones están relacionadas con la noción de “autotanatografía” ya explicada. Izquierdo ve que la muerte ronda a su familia, pues se llevó primero a su hermano favorito, luego a su madre, a un segundo hermano (el tío favorito de su hijo Renzo), a su propio hijo y ahora espera cerca de ella. Esto último se debe a que la autora sufría de una forma agresiva de cáncer que reapareció tres años antes

<sup>23</sup> Izquierdo, *El hijo que perdí*, 87-93.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, 15.

de la muerte de su hijo y que finalmente se la llevó en enero de 2019, luego de ocho años de lucha. Cuando sus tres hijos eran pequeños, sufrió cáncer de mama y fue sometida a una mastectomía radical. Dieciocho años más tarde, ya jubilada, la enfermedad volvió, esta vez como un cáncer óseo que paralizó su brazo derecho. Apenas empezaba a recuperarse cuando Renzo murió. Izquierdo cuenta cómo al mismo tiempo que sufría por la pérdida debía aprender a vivir con una sola mano, cómo no pudo abrazarlo bien cuando lo encontró todavía con vida convulsionando en su cama, cómo no pudo acariciar su rostro por última vez con las dos manos; incluso su despedida fue incompleta.<sup>27</sup> Así la escritura de su memoria puede ser entendida no solo como un duelo por su hijo, sino también por su cuerpo recortado, inútil, por esa vida incompleta sin su hijo, sin su brazo, sabiendo que tenía la muerte cerca ella misma. Pero a la vez es un intento de recurrir al lenguaje, que es el nexo con la vida.

### **Escribir para dar vida y sangre de nuevo**

La narración de Bonnet está organizada en cuatro capítulos. El primero recuerda cada momento vivido desde que se enteró de la muerte de su hijo,

<sup>27</sup> *Ibid.*, 69.

su viaje a Nueva York para recoger los restos y esas terribles primeras semanas, con las diferentes ceremonias de despedida organizadas allá y en Bogotá. El segundo, más largo, está dedicado a recordar cada momento de la enfermedad mental de Daniel, desde sus primeros síntomas a los 19 años, su diagnóstico, episodios psicóticos y su primer intento de suicidio. La tercera parte se centra en la decisión de Daniel de estudiar en el extranjero una maestría en administración de arte y el proceso, paso a paso, de su decaimiento y enervación, en un intento de comprender qué lo llevo a tomar la decisión de suicidarse. Finalmente, en un pequeño capítulo final, Bonnet termina con una reflexión sobre el duelo, el suicidio y la continuidad de la vida en la forma del nacimiento de su nieta.

En el primer capítulo, Bonnet describe detalladamente las ceremonias organizadas por ella, su familia y los amigos de Daniel. Cuenta que toda su familia nuclear comparte el mismo punto de vista acerca de lo definitivo de la muerte, sin ninguna transición a otro plano de existencia, la muerte como “un hecho simple, natural, tan aleatorio como la vida misma”,<sup>28</sup> y que todos acordaron desde un inicio decir la verdad acerca del suicidio de Daniel. En sus primeras semanas en Nueva York, ella, su esposo, sus dos

<sup>28</sup> Bonnett, *Lo que no tiene nombre*, 26.

hijas y sus yernos decidieron esparcir las cenizas de Daniel (luego de muchas dudas acerca del lugar) en las raíces de un árbol viejo, alto y fuerte de un parque cercano.<sup>29</sup> También se dividieron las pertenencias de Daniel en una ceremonia muy íntima que Bonnett contrasta con la última Navidad que estuvieron todos juntos.<sup>30</sup> Igualmente participaron en un memorial organizado por la Universidad de Columbia donde Daniel estudiaba su posgrado.

De vuelta en Colombia, Bonnett aceptó una misa católica para compartir el duelo con la mayor parte de su familia creyente, aunque terminó sintiéndose oprimida por lo vacío del ritual.<sup>31</sup> Finalmente, la ceremonia principal, organizada por la autora y sus hijas, tuvo lugar en la Universidad de Los Andes, donde Daniel estudió primero Artes y luego Arquitectura y donde Bonnett misma enseñaba. Ahí se enteró de cómo veían a su hijo sus profesores, amigos y relaciones cercanas, y reveló a la audiencia, y a nosotros lectores, que los últimos ocho años Daniel había sufrido en silencio una enfermedad mental que había intentado controlar para llevar una vida normal.<sup>32</sup>

En general, los funerales y las ceremonias de conmemoración sirven para preservar la memoria del falle-

cido, es decir, están relacionadas con el segundo rasgo de las memorias de duelo. Pero en el caso de los padres con hijos suicidas (nuevamente aparece como mediador la forma de morir), estas ceremonias cumplen una función central en el duelo.<sup>33</sup> Usualmente, sirven para que los padres se sientan todavía conectados con sus hijos, para conmemorar su vida, a veces solo en rituales privados, cuando la sociedad no les permite formas más públicas por el tipo de muerte.<sup>34</sup> Por otro lado, el reconocimiento social de sus seres queridos garantiza a los padres que su hijo será recordado, que nunca desaparecerá por completo.<sup>35</sup> En el caso de Daniel, como estudió Arte y esa era una de sus principales pasiones, Bonnett cuenta en el último capítulo que quiso preservar sus veinte mejores obras en un álbum fotográfico alojado en un blog<sup>36</sup> creado por su hija Camila y en un libro conmemorativo que editó para el primer aniversario de la muerte.<sup>37</sup> También expuso dos de sus pinturas en la ceremonia que tuvo lugar

<sup>33</sup> Myfanwy Maple *et al.*, "Still part of the family: the importance of physical, emotional and spiritual memorial places and spaces for parents bereaved through the suicide death of their son or daughter", *Mortality* 18 (2013), 54-71.

<sup>34</sup> Por ejemplo, algunas iglesias que condenan el suicidio prohíben los funerales y hay sociedades en que el suicidio es un crimen equiparable con un asesinato.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 61-62

<sup>36</sup> Daniel Segura Bonnet, <https://danielsegurabonnett.blogspot.com>.

<sup>37</sup> Bonnett, *Lo que no tiene nombre*, 127.

en Bogotá y tanto la portada de su libro como los inicios de cada capítulo están ilustrados con sus pinturas.

De esta manera, el primer y el último capítulo de la memoria están dedicados, esencialmente, a preservar la memoria de Daniel, tal como concluye en el epílogo titulado “Envío”:

Yo he vuelto a parirte, con el mismo dolor, para que vivas un poco más, para que no desaparezcas de la memoria. Y lo he hecho con palabras, porque ellas, que son móviles, que hablan siempre de manera distinta, no petrifican, no hacen las veces de tumba. Son la poca sangre que puedo darte, que puedo darme.<sup>38</sup>

La parte central de la memoria, el segundo y el tercer capítulo, se centra en comprender las razones que llevaron a Daniel a su muerte.

[H]oy vuelvo tercamente a lidiar con las palabras para tratar de bucear en el fondo de su muerte, de sacudir el agua empozada, buscando, no la verdad, que no existe, sino que los rostros que tuvo en la vida aparezcan en los reflejos vacilantes de la oscura superficie.<sup>39</sup>

Esta oración, profusa en metáforas, señala el valor que tiene el lenguaje para la poeta, al ser el único medio para recobrar a Daniel, para volver a ver algunas de las facetas

<sup>38</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 18-19.

que tuvo en vida y que la muerte, como un charco negro, ha cubierto de un velo que bien podría ser el olvido. Las palabras son la luz que puede iluminar por un momento la muerte, tentando respuestas para lo incomprendible.

Ahora bien, ella sabe que nunca va a poder comprender por completo, a pesar de todos los especialistas que entrevistó y todos los libros que lea buscando respuestas, así que decide recurrir al pasado y tratar de reconstruir cuándo empezó la enfermedad mental de Daniel. Recuerda el terrible caso de acné que sufrió cuando tenía 19 años y cómo, luego de varios tratamientos fallidos, empezó a tomar un fármaco muy peligroso. Ya con Daniel muerto, la autora descubre que este medicamento puede causar depresión, síntomas psicóticos e incluso ideaciones suicidas, y piensa que quizá Daniel tenía una predisposición genética a la enfermedad mental que se activó con el medicamento, aunque señala que esta información es irrelevante ya. Lo que quiere hacer es meterse en la cabeza de su hijo para experimentar todo el dolor y el sufrimiento que vivió durante años, y quizá así poder entender la decisión que tomó. Ella sabe que Daniel sufría alucinaciones visuales y auditivas, paranoia, ataques de ansiedad, episodios maníacos, retraimiento social y que su mente estaba en un estado de confusión constante, y subraya repetidas

veces que el día a día era un enorme esfuerzo para él, especialmente porque decidió no contarle a nadie acerca de su enfermedad.<sup>40</sup> El aislamiento en que se refugió los últimos años de su vida la dejó con muchas preguntas sin respuesta, así que decide asumir la tarea de investigar para responder a la pregunta sobre quién fue Daniel. Investiga su trabajo artístico, sus notas, sus libros, rogando encontrar un diario, una carta, una nota personal, habla con sus exnovias y hace una lista de todo lo que realmente conoce de su hijo.<sup>41</sup> Luego recuerda cómo la enfermedad mental fue apoderándose de Daniel sin que ella ni su esposo lo sospecharan, hasta que mostró signos de depresión clínica y empezó un tratamiento psiquiátrico. Solo cuando el primer psiquiatra que lo trató les dijo el diagnóstico, ella comprendió el peso permanente que eso implicaba para su hijo de veinte años.<sup>42</sup> Los siguientes hechos recordados son la primera crisis psicótica que sufrió Daniel durante unas vacaciones en Brasil, cuatro años de cierta normalidad, un segundo episodio maníaco y su primer intento de suicidio con una sobredosis de antipsicóticos. La autora reconoce que en ese momento entendió que era solo cuestión de tiempo.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> *Ibid.*, 46-47.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 51-53.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 61-62.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 95.

La mayoría de los sobrevivientes de muertes repentinas, como un suicidio, sienten la necesidad de comprender las razones de esa muerte o de tratar de darle algún sentido, de ahí que la mediación de la forma de morir tenga un impacto en el proceso del duelo. Bonnett lo explica en sus propias palabras: “en el corazón del suicidio [...] hay siempre un misterio, un agujero negro de incertidumbre alrededor del cual, como mariposas enloquecidas, revolotean las preguntas”.<sup>44</sup>

Pero además de la enfermedad mental, necesita entender qué más intervino en la decisión de Daniel: “Quisiera poder saber —aunque no sé bien para qué— cuánto duró su vacilación, de qué magnitud fue su sufrimiento, qué opciones contempló, cuándo empezó a estrecharse el cerco”.<sup>45</sup> El tercer capítulo está dedicado a esos últimos meses, a la mudanza de su hijo a Nueva York para estudiar su maestría y al deterioro gradual de su estado mental en el transcurso de ese año. Casi al final, disecciona los últimos días y horas al mínimo detalle, hasta finalmente llegar al momento en que le escribió un mensaje cariñoso a Daniel vía Skype tratando de animarlo, pues sabía por sus hijas que estaba en medio de una nueva crisis emocional, solo para

<sup>44</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 100.

enterarse luego de que cuando su mensaje llegó, su hijo ya había saltado. Finaliza este recuento con una lista de razones que podrían haber llevado a Daniel a su fin, un intento de respuesta a sus múltiples preguntas:

Por orgullo  
por rabia  
por miedo  
por falta de fe en sí mismo  
por valentía  
por vergüenza  
por cortesía con los demás  
por enajenamiento  
por desesperanza  
por desencanto  
por odio a sus propias elecciones  
por frustración  
por amor a la pintura  
por odio a la pintura  
por dignidad  
por terror al fracaso  
porque, como dice Salman Rushdie, “la vida debe vivirse hasta que no pueda vivirse más”.<sup>46</sup>

Este último rasgo, la necesidad de entender las razones de la muerte del ser querido, solo se encuentra en las memorias de duelo complicado por pérdidas violentas y repentinas. No obstante, no está tan presente en el libro de Izquierdo, porque ella y su familia decidieron mantener en secreto la sobredosis de Renzo. Como

<sup>46</sup> *Ibid.*, 118-119.

casi todos los capítulos provienen de su columna y de su blog, no se menciona la violenta naturaleza de la muerte de su hijo. Solo cuando se impuso la tarea de publicar su memoria cambió de parecer y, luego de consultar con su familia, escribió el segundo capítulo, titulado precisamente “Secretos familiares”, donde cuenta por primera vez detalles de la muerte de su hijo. La autora explica que en un inicio no querían enfrentar las incómodas preguntas y las miradas de pena que recibirían si contaban la verdad, así que decidieron decirle a todo el mundo que Renzo había muerto de un ataque al corazón; por supuesto, recuerda que varios dudaron de esta explicación y los rumores empezaron a correr sin que a ella le importasen. Cuatro años después, afirma: “Escribir me obliga a decir en el papel lo que mi boca calla”,<sup>47</sup> y empieza a recordar cada detalle de esa última noche y la mañana siguiente cuando encontró a Renzo inconsciente, ahogándose en su propio vómito, en un profundo sueño inducido por las pastillas que había tomado, pero todavía respirando, hasta que murió delante de ella.

La muerte por sobredosis está en el límite entre el suicidio y un accidente. La autora dice que no está segura de si Renzo realmente quiso matarse o si solo estaba tratando de dormir y se había automedicado, como

<sup>47</sup> Izquierdo, *El hijo que perdí*, 20.

NOTAS

en otras ocasiones, que lo había hecho sin sufrir ningún daño.

Desde que ocurrió, no dejo de pensar en eso: si verdaderamente decidió hacerlo, por más que haya sido algo que planeó en un segundo, una decisión ligera y nada lúcida, pero una decisión al fin; o si más bien lo hizo sin medir las consecuencias, creyendo que pasaría como las otras veces en que tomaba pastillas de más y no sucedía nada.<sup>48</sup>

Este único capítulo de Izquierdo presenta las mismas preguntas que la mayor parte de la memoria de Bonnett. Las dos quieren comprender qué pasó por la mente de sus hijos en esas últimas horas de conciencia; ambas necesitan reconstruir todo lo que debieron

haber vivido, sobre todo para asegurarse de que sus hijos fueron conscientes de su decisión, de que no sufrieron demasiado.

Así, a través de la escritura de sus memorias, las autoras buscan algún consuelo a la par que enfrentan la realidad de la pérdida. “Todo duelo trata precisamente de eso: de enfrentar la verdad con los ojos muy abiertos, de contemplarla cara a cara y relatarla sin miedo, sin complejos, en voz alta, porque las heridas de las que no podemos hablar se pudren por dentro hasta matarnos.”<sup>49</sup> Solo el lenguaje, ese mismo que niega una palabra para nombrar al duelo por la muerte de un hijo, es el medio para hablar, recordar, tratar de entender y retornar a la vida sin dejar de mirar atrás.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 27.

Wolfgang Eilenberger, *Tiempo de Magos: La gran década de la filosofía 1919-1929*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke (Barcelona: Taurus, 2019), 383 pp.

RECEPCIÓN: 10 de diciembre de 2020.

APROBACIÓN: 18 de febrero de 2021.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299749

Es famosa la anécdota de Heidegger sobre la biografía del Estagirita: “Aristóteles nació, filosofó y murió”. El mago de Messkirch quería expresar tajantemente que las cuestiones biográficas nada tienen que ver con la esencia del pensar. Ni que decir tiene que esta conjetura heideggeriana ha sido desmentida contundentemente, de modo que la verdad es precisamente lo contrario: la biografía de un pensador puede darnos decisivas claves de interpretación para comprender las problemáticas a las que se enfrentó y el trayecto intelectual que siguió. Esto es lo que Wolfgang Eilenberger pretende mostrar en su magnífica investigación sobre Benjamín, Cassirer, Heidegger y Wittgenstein. Además, presenta la sugestiva tesis de que los problemas filosóficos que surgen en esa década y los intentos de solución que ofrecen los autores mencionados siguen estando presentes, de una u otra manera, en nuestros días.

En efecto, que Heidegger y Wittgenstein hayan sido comparados en todos los sentidos posibles no sorprende. Pero ¿de qué otra manera podrían entrar los otros dos ases (de la filosofía) para formar este póker, si no fuera por el hecho de que compartieron las mismas circunstancias culturales e intelectuales, a las que respondieron genialmente con una misma intuición expresada de cuatro únicas e irrepetibles maneras: la mística del lenguaje (Benjamin), la filosofía de las formas simbólicas (Cassirer), la fenomenología existencial del *Dasein* (Heidegger) y la terapéutica filosófica de Wittgenstein?

La Primera Guerra Mundial había llevado a Europa, pero también a la filosofía, a una profunda crisis: a la pobreza y al desempleo se aparejaba la falta de categorías y métodos que dieran respuesta a una pregunta ciertamente antigua, pero que, sin embargo, se planteaba nuevamente con aguda inter-

pelación: ¿Qué es el hombre? El *homo symbolicus*, el *Dasein*, el ser que busca el lenguaje divino y el hombre como límite del mundo fueron los formidables intentos filosóficos gestados entre 1919 y 1929 (obviamente, habría que agregar al incansable Max Scheler, a quien la historia ha reconocido como el fundador de la antropología filosófica en sentido estricto con su conferencia *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de 1928). Para Eilenberger, los cuatro pensadores que estudia dejaron que esta pregunta impregnara su vida y su pensamiento:

Cabe resumir el desafío que afrontaron los jóvenes filósofos del año 1919 de la siguiente manera: tenían que fundamentar un proyecto de vida para ellos mismos y su generación que se hallase fuera del “encuadre” de “destino y carácter”. En primer lugar, esto suponía, en el plano de lo concreto, de lo biográfico, atreverse a huir de las estructuras hasta entonces imperantes (familia, religión, nación, capitalismo). [64]

Vale la pena detenerse un poco aquí, porque el autor propone una definición del filósofo que nos regresa a los primeros filósofos griegos: “Ser filósofo es una forma de conducir la propia vida de manera consciente, de darle un curso, una forma y una dirección a base de constantes preguntas y escrutinios” (109). Lejos del tinte moralista de la coherencia, lo que se pone de manifiesto es que la acción de filosofar pone en vilo la existencia toda del que se decide por ella. Lo que sí es cierto, es que ser filósofo era todo menos una profesión...

Antes de hacer cada uno a partir de su personalísima trayectoria vital su propuesta de renovación filosófica, los cuatro coinciden nuevamente en la necesidad previa de desarticular la falsa imagen del ser humano que ha traído tan funestas consecuencias: la concepción moderna (cartesiana-racionalista) del ser humano como sujeto transparente y autónomo, con su pensamiento lógico-racional-matemático y su pretensión de ser la explicación definitiva en todos los ámbitos de la vida humana. En efecto, para Eilenberger, “Benjamin manifestaba así una sospecha que también abrigaban Cassirer, Heidegger y, naturalmente, Wittgenstein: la enfática conciencia de libertad del sujeto moderno se debe a procesos de represión y encubrimiento precisamente allí donde se cree del todo libre y soberano” (148). Por eso Cassirer insiste en lo simbólico, Heidegger en lo preteorético, Wittgenstein en lo que únicamente

puede ser mostrado y Benjamin en la decisión, si bien esto último también es, otra vez, común a los cuatro:

La motivación y expectativa aclaradas por Wittgenstein también aclaraban aquella diferencia radical entre “elección” y “decisión” que Benjamin, Heidegger y Cassirer ya establecían en sus escritos del mismo periodo: una elección busca su justificación en las consecuencias previsibles. Una decisión, no [...] Una elección se entrelaza con lo mítico, pero una decisión escapa y libera (en el caso ideal) de la lógica racional, que supuestamente rige la existencia, de causa y efecto, destino y necesidad, culpa y expiación (163).

Unidos en el desafío y la problemática, también se unieron los cuatro filósofos en la perspectiva de respuesta, retomando en un sentido radical la ya célebre sentencia aristotélica sobre el hombre: *zoon logon ejon*. El lenguaje como fenómeno fundamental para la comprensión de la esencia humana: “El lenguaje no es, en este sentido, una forma simbólica entre otras, sino la más importante y elemental. Es el auténtico cimiento de nuestra idea del yo y del mundo” (119). Aquí quizá sea Cassirer la excepción, pero los otros tres se distinguieron por ser maestros del lenguaje, por sus escritos densos y oscuros, lo que muchos interpretan superficialmente como falta de claridad, pero que en realidad es el esfuerzo pensante al abrirse nuevos caminos y nuevas posibilidades. De otra manera, no se entiende la atracción que ya entonces ejercieron estos pensadores y que 100 años después siguen ejerciendo.

Al unir las cuestiones existenciales (la decisión sobre la elección) con la cuestión del lenguaje que debe ser liberado de sus rígidos límites racionalistas, Eilenberger observa con acierto que la ética filosófica no tiene cabida en los autores estudiados, pues ni el ser humano puede seguir concibiendo lo bueno y lo malo únicamente a partir de su “razón”, ni el lenguaje es adecuado para formular una ética genuina, la cual solo puede ser mostrada (213).

El acontecimiento que marca el inicio y el final de la obra es la conferencia de Davos de 1929. Los participantes, obviamente, fueron Cassirer y Heidegger, pero las cuestiones que allí se debatían no eran en absoluto ajenas a Benjamin y a Wittgenstein, quien ese año había regresado a Cambridge:

¿Cómo habría que entender esa salida a la infinitud y la eternidad? [...] ¿Cuál sería el papel del lenguaje humano en este proceso? [...] ¿Cómo describir la estructura de la experiencia que es la base de todo sentido, y con qué métodos: el físico-experimental, alguna variante del fenomenológico, el basado en la expe-

## RESEÑAS

riencia cotidiana? [...] ¿Y qué papel desempeña aquí el tiempo? [...] Durante el año 1929 Wittgenstein llenó febrilmente varios cuadernos de notas con pensamientos que giraban justo en torno a las preguntas de Davos (335).

Todo lo anterior entremezclado con cuestiones políticas (Cassirer era el único demócrata, mientras que Wittgenstein y Benjamin coqueteaban con Moscú y Heidegger con el NSDAP), religiosas (el judaísmo de Cassirer y Benjamín, el alejamiento de Heidegger del sistema del catolicismo y la búsqueda infructuosa de Wittgenstein) y de carácter (Benjamin y su inconstancia, Heidegger y su espíritu erótico, Wittgenstein y su rasgadura espiritual, Cassirer y su equilibrio académico).

La “gran década” de la filosofía termina con Heidegger como sucesor de Husserl en Friburgo, Cassirer como rector de la Universidad de Hamburgo, Wittgenstein de regreso en Cambridge y Benjamín aquejado por un colapso nervioso. Ya estaban dibujadas las líneas maestras del pensamiento de estos cuatro enormes magos de la filosofía.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Carlos García Vázquez, *Teorías e historia de la ciudad contemporánea* (Barcelona: Gustavo Gili, 2016), 207 pp.

RECEPCIÓN: 24 de mayo de 2020.

APROBACIÓN: 15 de agosto de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299750

En *Teorías e historia de la ciudad contemporánea*, Carlos García Vázquez, catedrático de Composición Arquitectónica en la Universidad de Sevilla, analiza de forma interesante y dinámica los tres estadios de las transformaciones de las ciudades de finales del siglo XIX y principios del XXI: la metrópolis (1882-1939), la megalópolis (1939-1979) y la metápolis (1979-2007).

La obra da cuenta del fenómeno complejo que es leer y comprender la ciudad, esa “criatura incierta” que es un sumatorio de variables sociales y económicas, culturales y políticas, temporales y espaciales, lo que la hace difícil de aprehender y ha estimulado la creación de innumerables teorías. Esta amplitud hace que la ciudad no sea abarcable desde un solo ámbito de conocimiento, de ahí la riqueza de este libro que relata la historia de la ciudad mediante un estudio interdisciplinar. Uno de sus méritos es que a partir de la revisión y exposición de un innumerable concentrado de relatos, interpretaciones e ideas de ciudad, el autor “ha detectado las regularidades, las ha relacionado y ha trazado trayectorias que dibujan una topografía legible”.

Para hacer una lectura dinámica en sus 207 páginas, García Vázquez sacrificó la apabullante erudición y profundidad que hay en torno al tema y que conoce bien, y prefirió relatar de manera clara y ágil cómo las ideas, junto con los hechos históricos y sociales, han influido en el diseño de las ciudades. Así, lo que podrían ser defectos en una investigación: la simplificación, la esquematización y la categorización, resultan ser virtudes ante el fenómeno complejo y amplio de las lecturas de la ciudad y sus transformaciones a lo largo de todas las épocas y países que abarca el autor. Gracias a la *simplificación* de la lectura de la ciudad se han tomado tres disciplinas para interpretarla: la

*sociología urbana*, que investiga la ciudad como una proyección de sus habitantes, la *geografía urbana*, que toma a los habitantes como una proyección de la ciudad, y la *antropología urbana*, que estudia las comunidades concretas. En segundo lugar, la *historia* y la *historia urbana* siguen la evolución de su morfología y urbanización, la *historia del urbanismo* y finalmente la *arquitectura*, que abarca urbanismo, diseño urbano, teoría urbana y análisis urbano.

En cuanto a la *esquemización*, García Vázquez estructura en tres etapas 125 años de estudios urbanos (1882 a 2007) que arrancan con el último cuarto del siglo XIX, cuando surgieron las disciplinas que cultiva el autor: el urbanismo (1875), la sociología (1890) y la geografía (1900), lo que le dio el estatuto de científicidad al estudio de la ciudad. El autor postula tres fases. La primera inicia en 1880, cuando irrumpe el *capitalismo monopolista* cuya consecuencia fue la *metrópolis*, cuyo paradigma de pensamiento era el *racionalismo*; la segunda se identifica con el *estado de bienestar* (1945-1979), aunque podría iniciarse en 1939, con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, y cuyo proyecto urbano es la *megalópolis* inspirada en el *existencialismo*; y la tercera etapa que despunta con la *crisis del petróleo* de 1973 y marca la época del *tardocapitalismo*, que surge en el clima intelectual del *relativismo*, que junto con la globalización y el desarrollo técnico de las telecomunicaciones dio como resultado urbano la *metápolis*. Hay una última etapa, no abordada por el autor pero indicada como epílogo, que inicia el 9 de agosto de 2007, cuando la Bolsa de París suspendió la cotización de tres fondos de inversión del BnP Paribas para tratar de frenar el contagio de la crisis de las hipotecas de alto riesgo que estalló en Estados Unidos y que ocasionó pánico en los mercados y una quiebra mundial. Para algunos, fue el inicio del fin de las bases del tardocapitalismo, mientras que García Vázquez se pregunta si la nueva fase su plantará los valores socioculturales posmodernos y generará un nuevo paradigma epistemológico que germinará en nuevas teorías y proyecciones de la ciudad y que daría motivo para elaborar un cuarto capítulo.

Finalmente, la *categorización* consiste en hacer pasar a los autores por el tamiz de ideologías, doctrinas o credos personales que estarán ubicados en uno u otro lado de la dualidad que suele utilizarse en los estudios urbanos, a saber, la “sensibilidad romántica” sintonizada con el culturalismo y la tradición frente a la “sensibilidad iluminista” que mira al progresismo y al racionalismo. El autor hace hablar a los teóricos de una y otra corriente, con la idea de trazar las trayectorias de los estudios urbanos durante esos años.

Así, tenemos “tres paradigmas de pensamiento que han afectado tres disciplinas y se han filtrado por dos sensibilidades, la ciudad de los sociólogos, la ciudad de los historiadores y la ciudad de los arquitectos, la ciudad del presente, la ciudad del pasado y la ciudad del futuro”.

La obra cuenta con una muy vasta referencia de autores y obras que definen los momentos históricos, pero lejos de confundir, el autor busca con esa simplificación, esquematización y categorización hacer inteligible la creación y la transformación de la ciudad. Nombres como Lewis Mumford, Robert Sennet, Frank Lloyd Wright, Le Corbusier, Jane Jacobs, la Carta de Atenas, Rem Koolhaas, Kevin Lynch, Henri Lefebvre, entre tantos otros, no son simples nombres aislados, sino que es posible ubicarlos en las épocas y situaciones históricas e ideológicas en las que pensaron y proyectaron las ciudades que vivimos.

*Teorías e historia de la ciudad contemporánea* es una obra que puede ser leída por un público muy amplio, tanto por legos que recién se adentran en las teorías de las ciudades y de la arquitectura, como por un público académico bien formado que esté interesado en aprender y profundizar en la historia del diseño de las ciudades. La claridad con la que se explica la historia de las corrientes ideológicas y la forma como se entrelazan con la sociología, la arquitectura y el urbanismo la hace ser, además de una lectura interesante y amena, una referencia para continuar de forma personal con la investigación y lectura de los autores, términos y obras literarias que cita Carlos García Vázquez.

JUAN CARLOS MANSUR GARDA  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Mario Vargas Llosa, *Tiempos recios* (Madrid: Alfaguara, 2019), 300 pp.

RECEPCIÓN: 05 de marzo de 2020.

APROBACIÓN: 12 de junio de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0137.000299751

Centroamérica y la determinante presencia antidemocrática de Estados Unidos en la zona por medio de su Agencia Central de Inteligencia (CIA) y la gran compañía bananera United Fruit, de conocidos intereses comerciales, económicos y de estrategia geopolítica, en épocas de la Guerra Fría, dan contexto a esta novela que describe el populismo latinoamericano encarnado particularmente en Guatemala.

En el siglo XVI, Santa Teresa de Jesús, con el temor de ser llamada por la Santa Inquisición, dijo: “Andan los tiempos recios”, y de aquí el título de la recia historia de violencia y sangre derramada que recoge la más reciente novela de Mario Vargas Llosa, quien con cuidada pluma y basado en su exhaustiva investigación documental e histórica, narra el derrocamiento en 1954 del demócrata Jacobo Árbenz, presidente de Guatemala, acusado por Estados Unidos en la era de Dwight David “Ike” Eisenhower de ser un diablo rojo comunista. Un magnicidio que hasta nuestros días no ha sido aclarado, que despertó al dragón anticapitalista y promovió el espíritu revolucionario de toda América Latina.

La novela cuenta cómo en la United Fruit Company se gestó el plan, que comenzó por denunciar que el presidente Árbenz encubría con una supuesta reforma agraria antilatifundista una agresión contra la compañía y los Estados Unidos y el mundo libre capitalista. No fuera a ser que la Unión Soviética se adueñara así de toda Centroamérica, incluido el canal de Panamá... mentiras que ideologizadas se convirtieron en miedos reales y que hicieron que los periódicos *The New York Times* y el *Washington Post* convirtieran en noticia la intervención comunista en Guatemala.

A continuación, el militar Carlos Castillo Armas, “Cara de Hacha o Cacas”, con un ejército mercenario patrocinado por Estados Unidos, dio un golpe de Estado. Vargas Llosa incorpora entonces como personaje central a Marta Borrero, *Miss Guatemala*, amante del golpista y del terrible Abbes García, agregado militar en Guatemala de la República Dominicana del dictador Rafael Leónidas Trujillo, también cómplice de la CIA, con lo que tiende un puente histórico y temático con su novela *La fiesta del Chivo*. Se especula que esta hermosa mujer tuvo que ver en la muerte de Castillo Armas.

Vargas Llosa muestra el horror de las injusticias, la pérdida de libertad, la precaria ciudadanía de una Guatemala naciente a la democracia presa de fantasmas descritos en su novela, por la que transita de la realidad a la fantasía para contar la historia. Es una proyección que explica cómo desde Centroamérica se contagia al resto del continente un halo reaccionario de fuertes líderes político-militares que causarán masacres, intervenciones estadounidenses, penetración del comunismo y fractura social ideológica, y que impedirán que se consoliden los ideales democráticos. Curiosamente, el mismo Che Guevara estaba en Guatemala cuando Castillo Armas entraba por la frontera de Honduras para derrocar a Jacobo Árbenz.

La novela, consciente e inconscientemente, denuncia también con el silencio de los personajes el desconocimiento, la ignorancia y las ausencias y olvidos en que la ciudadanía latinoamericana ha tenido a los pueblos indígenas, su manipulación y marginación de los proyectos, indispuesta a considerarlos iguales y sin tomar en cuenta su capacidad de organización y de salvaguardar sus tierras, su hábitat, sus formas de vida y culturas.

*Tiempos recios* es una novela histórica que invita al lector a explicarse desde la mirada de sus personajes el desencanto y la frustración que provoca el egoísmo encarnado en figuras sin rostro: empresas, agencias, militares, gobiernos, ideologías tan invencibles como oscuras, capaces de denostar y avasallar pueblos, ilusiones y esperanzas. La obra cuestiona las posturas radicales de izquierdas y de derechas, y la ortodoxia seguramente rechazará las provocaciones de la novela.

No sorprende que Vargas Llosa conozca perfectamente la conclusión de su novela, ya que escribe sobre un hecho histórico que será el desenlace final de su narración; es decir, tras delimitar un pasaje de la historia, lo estudia, lo investiga, compila archivos hemerográficos, revisa noticias de prensa, consulta entrevistas a personajes de la época, documenta todo con el objetivo de

## RESEÑAS

nutrir al máximo el suceso que dará lugar a su obra, y hasta haber obtenido el menor detalle no comienza a redactar desde el final. El juego entre ficción y realidad que se trama en la estructura de esta novela es una recreación artística, histórica y documental que no permite distinguir una de la otra. ¿Virtud o defecto?, lo dilucidará el lector.

ALFREDO VILLAFRANCA QUINTO  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM