

96

# ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

---

## 5

E. FROST *Una época, unos hombres, una obra* ●  
V. SERGE *Retrato de Stalin* ● J. MEZA *Defensa de utopía* ● P. NORIEGA Y E. GONZÁLEZ *Retórica dialéctica y cambio de creencias*

R. XIRAU L. BENÍTEZ R. VÁZQUEZ J.  
GONZÁLEZ L. SAGOLS *Los transterrados en México.*

M. CEBALLOS *El manifiesto revolucionario de Braulio Hernández*

B. PASTERNAK *Algunas posiciones*

---

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

verano 1986

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO

# ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

5

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO

# ESTUDIOS

**filosofía / historia / letras**

publicación trimestral del Departamento Académico de  
Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de  
México

**5**

verano 1986

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

Director: Julián Meza

Consejo editorial: Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla,  
Paulette Dieterlen, Franz Oberarzbacher, Jorge Serrano, Julia Sierra,  
Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla

Jefe de redacción: Gerardo Torres

Administración: Margarita Aguilera

**ESTUDIOS** aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: \$ 500 M.N. Extranjero: 8 dls. USA  
Suscripción anual (4 números): \$ 2000 M.N. (30 dls.)

Correspondencia.

Departamento Académico de Estudios Generales  
Instituto Tecnológico Autónomo de México  
Río Hondo 1 San Angel  
01000 México, D.F.  
Tel. 550-93-00 ext. 120 y 176

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J.R. Anaya Rosique  
Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.  
Av. Taxqueña 1798, México, D.F. C.P. 04280  
Tel. 544-69-81. También números atrasados.  
Publicidad: Juan José Rodríguez Sandoval  
Fotocomposición, formación, negativos, impresión y acabado:  
Cuicatl Ediciones  
Sol 218-1  
06300 México, D.F.

Impreso en México

## Indice

### TEXTOS

Elsa Frost  
*Una época, unos hombres, una obra* 7

Victor Serge  
*Retrato de Stalin* 31

Julián Meza  
*Defensa de utopía* 39

Pablo Noriega y Edgar González  
*Retórica, dialéctica y cambio de creencias* 49

### Coloquios y conferencias

Ramón Xirau  
*Joaquín Xirau (1895-1946). Un esbozo* 61

Rodolfo Vázquez  
*El tema de Dios en José Gaos* 65

Laura Benítez  
*J.M. Gallegos Rocafull y la cultura* 81

Juliana González  
*Nicol y la vuelta a la metafísica* 93

Lizabeth Sagols  
*La sugerencia filosófica* 107

6. Índice

Documento

Manuel Ceballos Ramírez  
*El Manifiesto revolucionario de Braulio Hernández* 115

Traducción

Borís Pasternak  
*Algunas posiciones* 123

NOTAS

Javier Beristain, *Antonio Carrillo Flores* 131

Jorge Serrano, *Einstein. Setenta años de la relatividad generalizada* 135

Martha Elena Venier, *Cartas de México. El epistolario de Frances Calderón de la Barca* 140

RESEÑAS

Jacques Ellul: Jean-Louise Servan-Schreiber,  
*Le retour du courage* 149

Rodolfo Vázquez: Luis Ramos, *La educación en la época medieval* 153

Julián Meza: Michel Tournier, *La goutte d'or* 155

Jaime Perales Contreras: Yukio Mishima,  
*Le Japon Moderne et L'Ethique Samourai* 161

ELSA FROST

## Una época, unos hombres, una obra\*

### *El siglo XVIII*

UNO de los problemas que todo historiador ha de enfrentar es la distancia —a veces enorme— que lo separa de su objeto de estudio. Pero si tal distancia permite en ocasiones una mayor objetividad, en otras desdibuja a tal grado los contornos que los hace irreconocibles. Las formas de vida, las ideas y aun el lenguaje cambian con tanta rapidez, que si a nosotros nos impiden la cabal comprensión de la época estudiada, un hombre que perteneciera a ella y que, por milagro, pudiera asomarse a lo que escribimos, tampoco podría reconocerla y reconocerse sin más. Con frecuencia, el paso de escasos años produce ya un espejismo, pensemos entonces en lo que más de dos siglos pueden hacer. Así, por ejemplo, al enfrentarnos con el Real Colegio de San Ignacio —vulgo Vizcaínas— en el momento de su fundación, encontramos un “colegio” en el que no hay clases propiamente dichas, ni *curriculum* alguno. Un “colegio” poblado por “niñas” que pueden pasar del medio siglo. Un “colegio” que ha sido fundado por “ilustrados” que ponen su obra bajo el patrocinio de un santo conocido precisamente por su obediencia a Roma. Y, en suma, una

\* El presente trabajo debería formar parte de un libro colectivo sobre el Colegio de las Vizcaínas, de ahí las referencias a los capítulos que no aparecen aquí. Sin embargo, meses después de haberlo terminado, se me comunicó que por “razones económicas” debería reducirlo a unas cinco cuartillas. Como me pareció imposible tan drástica reducción, preferí publicarlo en forma independiente del proyecto original.

institución “laica” cuya vida en nada se diferencia de las de las monjas más recoletas; esto último, a tal grado, que para el pueblo “las Vizcaínas” ha sido siempre un convento femenino más.

Ante el Real Colegio, pues, se tiene la impresión de estar ante un engaño de los sentidos en el que nada es lo que aparenta ser. Pero si intentamos analizarlo, pronto nos daremos cuenta de que algunos equívocos surgen simplemente del cambio de significado por el que han pasado ciertos vocablos, en tanto que otros provienen no de los documentos mismos de la época, sino de la interpretación que la posteridad ha dado a algunos hechos y del significado que les ha atribuido. En este sentido el caso de las Vizcaínas resulta ejemplar, pues entre su fundación y nosotros se extiende un siglo de luchas intestinas en el que sus ideólogos intentaron cambiar el signo de los hechos y presentar así la imagen histórica que convenía a sus fines.

Esos ideólogos hablan pues de un Siglo de las Luces, de una Ilustración americana, como si lo que fue una realidad en algunas partes de Europa hubiera pasado a las colonias como una pieza de equipaje más. Hacen tabla rasa de las diferencias no ya entre la situación europea y la americana sino entre los pueblos europeos mismos, y ven ilustrados en todos los criollos que en una forma u otra dieron muestras de amor e interés por su tierra, oponiéndose claramente a los oscurantistas y retrógradas peninsulares que habían venido a América sólo para explotarla. La lucha por independizarse de España fue haciendo cada vez más evidente que, al lado de la independencia política, era necesaria una independencia cultural. De ahí el corte radical que propone, entre otros, Lorenzo de Zavala;<sup>1</sup> corte que convierte el pasado novohispano no sólo en algo muerto, sino en algo totalmente ajeno a la nueva nación. Desde este punto de vista, ideas, tradiciones, usos y costumbres de la Nueva España son vistos como un aparato conceptual impuesto por los conquistadores y sin raigambre en la tierra. Por otra parte, las ideas de la Ilustración —en las que se reconoce un claro antecedente del movimiento independentista—

<sup>1</sup> *Memorias de gobierno*, Toluca, Imprenta del Gobierno, 1833, *passim*.

son exaltadas y atribuidas sin más a todo individuo destacado de fines del siglo XVIII. Entonces la caduca tradición española era incapaz —de acuerdo con los severos jueces decimonónicos— de producir un solo fruto más, de aquí que cualquier acción progresista, cualquier establecimiento con miras al bien público tuviera que provenir de la nueva corriente ideológica, en la que se ve el instrumento que ha de traer la prosperidad y la dicha, la cultura y la dignidad a la antigua colonia.

De acuerdo con esta visión —que Picón Salas llama “melodramática”—,<sup>2</sup> de pronto, a fines del siglo XVIII surgió un grupo de hombres brillantes que decidieron romper con todo y, arriesgando en muchos casos la vida, lograron introducir en la Colonia los libros prohibidos de los enciclopedistas. Pero lo que deliberada o inconscientemente hicieron los historiadores del siglo XIX fue destacar las semejanzas entre los principios de la Ilustración y aquellos de los que partió la acción de los insurgentes; en cambio, callaron las diferencias, que evidentemente hubo.

De hecho en una fecha relativamente reciente, aún se creía que la Ilustración —nacida de la filosofía moderna anglofrancesa— era un fenómeno europeo y que de Europa había pasado a las colonias americanas, fueran éstas inglesas o españolas. Pero hace unos cuantos años que la historia reaccionó “en contra de esta concepción, dándose y dando cuenta de las diferencias, nada inesenciales, de la ‘Ilustración’ entre los distintos países de Europa”. Así, la Ilustración alemana habría estado animada por un doble espíritu, religioso y germánico, radicalmente diverso del racionalismo antirreligioso y del cosmopolitismo del modelo anglofrancés. A partir de este hecho, lo natural fue replantear la cuestión de la Ilustración en otros países europeos, con lo cual se advirtió de inmediato las diferencias. De ahí que, para José Gaos, la conclusión imperativa fuera revisar la historia del siglo XVIII, puesto que el distinto desarrollo cultural de las colonias parece haber repercutido “en el carácter y aun en la existencia de la Ilustración en ellas”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Mariano Picón Salas, *De la conquista a la independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

<sup>3</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 33.

Aunque desde luego, llevada al extremo (cosa que Gaos nunca hizo) esta concepción niega que pueda hablarse de Ilustración en singular y propone usar para cada uno de los movimientos europeos la palabra vernácula que lo designa; puesto que las *Lumières* francesas, el *Enlightenment* inglés, la *Aufklärung* alemana y el *Illuminismo* italiano no son términos equivalentes y no debe intentarse siquiera la traducción, ya que cada uno expresa el matiz especial que el movimiento tomó en cada país. Pero como ya dije, ésta es una posición extrema —reacción natural ante la primera, que también era extrema— y de ella sólo debe retenerse la idea de que la Ilustración fue el movimiento múltiple que, a partir de sus dos grandes focos, Inglaterra y Francia, se extendió al resto de Europa y tomó diferentes características en cada uno de los pueblos que la aceptaron.

Pero si las diferencias y los matices han sido difíciles de encontrar y caracterizar, el común denominador, en cambio, fue evidente desde el principio, y este es el que debemos definir ahora. A partir del siglo XVII una nueva ciencia y una nueva filosofía habían ido ganando terreno. Por una parte, el empirismo científico, representado por Newton y basado en la experimentación y la observación, logró formular las leyes que rigen la naturaleza. Y por la otra, Descartes afirmó que la razón del hombre era capaz de encontrar la explicación, lógicamente rigurosa, de fenómenos hasta entonces considerados como misterios. También se avienen entre sí este empirismo y este racionalismo que, según Turgot, Newton no hizo más que describir el mundo que Descartes había descubierto. A estos dos elementos se unió un tercero, el relativismo surgido de un conocimiento cada vez mayor de la tierra y de sus habitantes. En un momento dado, estas tres tendencias se conjugaron para llevar al hombre hacia una concepción del mundo en la que el centro no es ya Dios, sino el hombre mismo.<sup>4</sup> Fue como si de

<sup>4</sup> Esta breve caracterización de la época de la Ilustración se basa en Jean Deprun. "Filosofía y problemática de las Luces", en Yvon Belaval, *Racionalismo, empirismo, Ilustración*, t. 6 de la *Historia de la filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 281-312; como también en Olwen Hufton, *Europa: privilegio y protesta, 1730-1789*, México, Siglo XXI Editores, 1983, en especial el cap. "El mundo de las ideas", p. 71-97.

pronto, el cristiano, que hasta entonces se había considerado como un peregrino en la tierra, hubiera decidido que, aunque por pocos años, ésta era su casa y debía hacerla lo más habitable posible. La pasajera felicidad terrena sustituyó a la felicidad eterna, y si ésta se basaba en la fe en Dios, aquélla se apoyaba en una ciega fe en la razón. Tanta es la confianza que se tiene en ella que se piensa que bastará con dejarla en libertad para que todos los problemas queden solucionados de inmediato; convicción a la que se une otra, con mayor carga sentimental, en la cual se sostiene que una vez que la humanidad se libre de los errores y prejuicios que la han aherrojado, reinarán la bondad, la paz y la justicia. Como se ve, en ambos casos se insiste en la libertad o, como diría el mayor de los epígonos de la Ilustración, Kant, ésta se identifica con la época en la que el hombre europeo llegó a la mayoría de edad y desechó todos los soportes que hasta entonces había utilizado, porque no se había atrevido a hacer uso de su razón. “*Sapere aude*, ¡atrévete a saber! ¡Ten el valor de usar tu propia inteligencia! He aquí la divisa de las Luces”.<sup>5</sup>

Pero si el hombre llegó a una mayoría de edad, es decir, a una emancipación, ¿de quién o de qué se emancipó? A pesar de que esta brusca liberación lanzó al espíritu humano por los caminos más disímolos y en la llamada Ilustración convivieron deísmo y ateísmo, moralismo e inmoralismo, empirismo escéptico y sistema de la naturaleza, realismo, idealismo e incluso materialismo, exigencias de libertad y la doctrina del despotismo ilustrado, el afán de mejorar a los hombres y la desconfianza total ante el “populacho”; a pesar del desconcierto que todo esto puede producir, es evidente que la autoridad que debía desaparecer era la Iglesia, en especial en su forma católica, y también el Estado monárquico. Y aquí surge la primera de las paradojas de este momento de la Ilustración, porque si bien la Iglesia se sintió atacada desde el inicio y condenó la obra de los enciclopedistas, las clases privilegiadas de Europa acogieron el movimiento con tanto entusiasmo que puede decirse que nadie —ni rey ni burgués— podía llamarse hombre de su época si no era un ilustrado. Para entender este

<sup>5</sup> Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?”, en *Opera* (ed. Cassirer), t. IV, p. 169.

entusiasmo es necesario recordar que la Ilustración se caracterizó por un afán de bienestar terreno que implicaba naturalmente acabar para siempre con el hambre, la pobreza, la enfermedad y la ignorancia. Así, ¿quién que no fuera un hombre de mala fe o un deficiente mental podía oponerse a tan deseables fines? En consecuencia se hizo de buen tono ser ilustrado y el máspreciado adorno del salón de una dama era la persona de un filósofo “doméstico”. Y esto a tal grado, que muy pronto los propios reyes adoptaron esta moda, y si Federico II de Prusia pudo mantener en su corte a Voltaire, en la apartada Rusia, Catalina II tuvo que conformarse con mantener correspondencia continua con D’Alambert, Voltaire y Diderot, y con una corta estancia de este último, quizá porque la aventura sueca de Descartes estaba aún en la memoria de todos. De hecho, a partir de 1730, cuando la Ilustración sentó sus reales en la capital del “Rey cristianísimo” de Francia, no hubo ya obstáculo civil que detuviera su marcha y una ciudad tras otra cayeron bajo su influencia. Si Londres y París eran ya bastiones del movimiento, Edimburgo, Amsterdam, Berlín, Weimar, Ginebra, Viena, Milán, Florencia y aun el lejano San Petersburgo no tardaron en aceptar y promover el “espíritu de las Luces”, identificado ya para entonces con el “espíritu del siglo”.

Además, debe tenerse en cuenta que si bien la Ilustración ponía en tela de juicio el derecho divino de los reyes, también propugnó el despotismo ilustrado al considerar que el rey —asesorado por un grupo de ministros conocedores de la situación— era el único capaz de promover el bien común, ya que las masas, por la situación de opresión y de miseria en que habían vivido por tantos siglos, no podían producir aún buenos ciudadanos. Se dio, pues, a la función real una dimensión hasta entonces desconocida. El rey, convertido en primer servidor del Estado, reunió en sus manos las leyes, la economía, las obras sociales, la salvaguarda de la libertad política y la felicidad de los individuos. Programa tan atrayente, sin lugar a dudas, que aun los Borbones españoles quisieron tener parte en él. De modo que Carlos III y sus ministros y consejeros —Esquilache, Grimaldi, Campomanes, Aranda y Florida-Blanca— se lanzaron a la casi imposible tarea de crear en el

pueblo español un “espíritu general de Ilustración” para “dar entrada a la luz en sus dominios”<sup>6</sup> o, lo que es lo mismo, modernizar España. Modernización que había de ir desde el recorte de las capas y sombreros hasta la transformación del alma de siervo del español en ciudadano. Es probable que muchas de las reformas así emprendidas hayan sido contrarias a los intereses verdaderos de sus promotores, pues de hecho no es posible que a hombres convencidos de las prerrogativas reales y dispuestos a montar “un sistema policial rígido y eficaz” en contra de cualquier insurrección, les interesara formar ciudadanos conscientes y responsables. Pero una vez comprometidos con la empresa ilustrada, el rey y sus hombres no tuvieron más remedio que reformar las leyes y difundir la educación.

No nos adelantemos, sin embargo, y volvamos a los postulados básicos de la Ilustración. El primero de ellos era la reforma económica, ya que cualquier felicidad terrena que el hombre pudiera alcanzar tendría que basarse en la riqueza, que se identificaba con los recursos naturales. Por ello, de acuerdo con los llamados “fisiócratas”, existe un “orden natural” en los fenómenos económicos, y lo que se quiere es, por tanto, encontrar las leyes de tal orden y la forma de que se realicen. Las instituciones creadas por el hombre hasta ese momento, lejos de propugnar este orden, lo habían venido alterando, por lo que era urgente y necesario abolir todo sistema de preferencia o de restricción, pues sólo así podría establecerse por sí mismo “el sistema simple de la libertad natural”. En tal sistema iba, desde luego, implícita la libertad absoluta del sujeto económico, puesto que el egoísmo natural de cada individuo, que lo lleva a desear lo mejor para sí mismo, lo hace actuar a la vez de tal modo que no sólo logra su propio beneficio, sino también el bien colectivo. Pero como para los fisiócratas la riqueza se identificaba principalmente con la agricultura, lo más urgente era lograr mejores cosechas y para ello se pensó en fomentar nuevos cultivos que se adaptaran a la variedad de climas y regiones; además se abrieron canales y se desecaron pantanos. El siguiente paso fue, como era natural,

<sup>6</sup> Jean Sarrailh. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México. Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 169.

promover el comercio mediante la apertura de caminos y la fundación de bancos y casas de bolsa, junto con departamentos de industria y comercio.

Ahora bien, si la finalidad era el enriquecimiento de la sociedad mediante el trabajo de todos sus componentes, también resultaba necesario que cada uno de ellos tuviera la educación adecuada para cumplir de la mejor manera posible su cometido. Uno de los temas más frecuentes de la Ilustración es la "cultura", y es innegable la labor que aquélla realizó a través de la fundación de nuevas universidades, academias y museos, y de la reforma de la instrucción. Pero, por lo que respecta al pueblo mismo, creador en última instancia de la riqueza ambicionada, la actitud de los ilustrados es, por así decirlo, menos ambigua. Para los *philosophes*, todos los hombres son iguales porque poseen razón y, en consecuencia, todos deben gozar de libertad de conciencia, de libertad frente a la opresión, la explotación y la ignorancia. Hubo aun ilustrados para quienes el único límite de la libertad individual debía ser la libertad del otro. Así, la sociedad que tenían como meta era aquella en la que cada hombre, consciente de su dignidad natural, era a la vez súbdito y autoridad. (¿Será necesario hacer resaltar el peligro que esto supone para cualquier poder absoluto?) Pero, para estos hombres, fruto ellos mismos de una sociedad clasista, era evidente que las masas no estaban aún capacitadas para tomar el lugar que debía corresponderles en la sociedad. El pueblo, sometido por siglos a la opresión, la superstición y la ignorancia, no podía ser llevado de pronto a ejercer la soberanía popular. Se imponía, pues, una educación gradual y, mientras tanto, el poder debía seguir en manos del monarca y de la *élite* ilustrada. En todo, y en la educación, desde luego, las masas nada tenían qué decir, puesto que eran incapaces de reconocer su propio bien. De modo que se les decretó una educación que no era una vía de acceso a un *status* más elevado, sino simplemente el medio para que realizaran su trabajo de la mejor manera posible. Se exaltó, pues, el trabajo manual, las llamadas artes mecánicas y útiles, considerando que para la mayor parte de los artesanos y campesinos aprender a leer era algo inútil que sólo los llevaría a distraerse, cuando lo que se pretendía era que conocieran bien su labor y,

libres de la opresión de los gremios, encajaron en el orden natural. Así, los derechos efectivos que los ilustrados reconocieron finalmente a las masas fueron el derecho al trabajo, a una justicia imparcial y a un sistema equitativo de tributación.

Por su carácter mismo, la Ilustración pasó de largo junto al pueblo, fue acogida con gran beneplácito por burgueses y nobles, y encontró sólo un formidable enemigo, la Iglesia católica, que se supo atacada por aquélla desde el primer momento, tanto institucional como dogmáticamente. Ni siquiera es necesario acudir a los ejemplos extremos de Voltaire y su famosa frase: *il faut écraser l'infame*, o del barón D'Holbach, "enemigo personal del Todopoderoso", para darnos cuenta del marcado sesgo irreligioso y aun blasfemo de la Ilustración francesa, que redujo la teología cristiana a un mero pasaje de la historia del hombre. Los llamados *esprits forts* eran precisamente quienes habían roto todo lazo con la religión de sus antepasados y tenían por galardón la incredulidad en materia religiosa. En consecuencia, la Iglesia repelió el ataque y aun en Francia —donde la Ilustración había llegado a un equilibrio casi perfecto con las instituciones— hubo momentos en que la presión de ésta sobre el gobierno llevó a éste a quemar públicamente algunos panfletos, en tanto que las autoridades eclesiásticas excomulgaban a los enciclopedistas y sus obras pasaban a engrosar el *Indice*.

Como era de esperarse, la mayor resistencia al movimiento fue la que presentó la península ibérica, pues en ella existía una triple y firme barrera casi imposible de salvar: "los dogmas de la Iglesia católica, la filosofía escolástica a ellos ligada y la fidelidad política a las monarquías iberas".<sup>7</sup> Así, a pesar de que según Sarrailh, "el derecho a pensar libremente y de no sacar las opiniones sino de la razón se detiene, para casi todos los ilustrados españoles en el reino de la fe",<sup>8</sup> la Inquisición no estuvo dispuesta a correr riesgos y lanzó su ataque frontal contra todos los "espíritus fuertes", prohibiendo bajo pena de excomunión la lectura de las "doctrinas escandalosas" y apos-

<sup>7</sup> Juan Carlos Chiaramonte, "Prólogo" al *Pensamiento de la Ilustración*, Caracas, Biblioteca Ayacucho (51), 1979, p. XIV.

<sup>8</sup> Sarrailh, *op. cit.*, p. 710.

trofando a los “volteristas” y “rusistas” como “impíos”, “ateístas”, “libertinos” y “disolutos”.

Pero en este tejido de paradojas que es el siglo XVIII, aparece una más. Ya sea por defender la ortodoxia católica frente a la demoleadora crítica a la superstición y al fanatismo, o sea porque se haya visto la justicia de muchos de los postulados ilustrados, lo cierto es que fueron algunos sacerdotes los que introdujeron el modernismo y la crítica ilustrada en su país. Así, la Sociedad de Jesús, que por entonces tenía el monopolio de la educación superior tanto en España como en sus colonias, a partir de la XV Congregación de la orden (Roma, 1706) inició el estudio de Descartes; aunque fuera un “Descartes puramente científico —expurgado de sus heréticas proposiciones metafísicas”,<sup>9</sup> pero que en todo caso significaba un deseo de tener acceso a la modernidad. Como lo representa también el hecho de que en 1748 se celebrara en el Seminario de Nobles de Madrid un certamen matemático, hecho que, dada la rigurosa uniformidad de la enseñanza jesuita, se repitió poco después en Barcelona.<sup>10</sup>

Pero si los jesuitas se sintieron atraídos por la ciencia moderna, cabe dar al benedictino fray Benito Jerónimo Feijoo el título de antecesor de la Ilustración en España. Se trató, no cabe duda alguna, de un intento enteramente ortodoxo. Feijoo enderezó sus ataques en contra de la superstición, la excesiva credulidad y el fanatismo. Su meta era volver a un “cristianismo interior, desnudo, exigente y excitador del alma aletargada en una niebla de prácticas mecánicas y sin fuego”.<sup>11</sup> Pero lo hizo de tal modo que estimuló a otros a una crítica de las costumbres y allanó el camino a muchas ideas ilustradas. Entre otros, debe mencionarse al jesuita José Francisco de Isla, cuya novela, *Fray Gerundio*, fustiga el amor de muchos religiosos por el dinero. Por ello, según José Luis Romero, la fórmula española del pensamiento ilustrado puso precisamente el acento en el terreno de las costumbres y las creencias, como también en las cuestiones económicas, en tanto que en ella “entraba en muy pequeña escala la especulación política y no alcanzaban mayor

<sup>9</sup> Chiaramonte, *op. cit.*, p. XV.

<sup>10</sup> Sarrailh, *op. cit.*, p. 196-197.

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

significación las reflexiones religiosas, ni aun las filosóficas por lo que tenían de vecinas de aquellas".<sup>12</sup>

Tampoco debe olvidarse la labor de los "impíos" ministros de Carlos III y de las llamadas precisamente "Sociedades económicas de amigos del país". En consecuencia puede decirse que —si bien con características muy distintas a las de la Ilustración inglesa o francesa— en España hubo, durante la segunda mitad del siglo XVIII, una minoría selecta formada por hombres que "ni ciegos ni fanáticos", con un sano temor a los excesos y mucha burla sobre quienes "copian como monos lo extranjero", leyeron a los enciclopedistas y a los fisiócratas y de ellos tomaron lo que les pareció más necesario: la libertad económica, el mejor reparto de la tierra, la libertad de trabajo frente al despotismo de los gremios, la dignidad que le es inherente y la vergüenza que significa la mendicidad, sin olvidar la reforma educativa y moral que debía poner a España a la altura de las demás naciones europeas, pero sin que nada de esto llevara a la pérdida de sus tradiciones propias.<sup>13</sup> Así, aunque no fuera ésta la intención de los "disolutos" e "impíos" ilustrados que se habían apoderado del gobierno, surgió en España un eclecticismo conocido bajo el término contradictorio de "Ilustración católica". Se trata de una corriente espiritual que se "abre entusiastamente a la seducción del 'espíritu del siglo', pero [que], al mismo tiempo, salvaguarda y reafirma su adhesión a los dogmas de la Iglesia o su fidelidad a la doctrina del origen divino del poder real".<sup>14</sup>

En una manera muy natural, esta fórmula pasó de España a sus colonias americanas y, por ello, lejos de suponer una ruptura brusca entre una y otras, fue un cambio gradual, provocado en buena medida por los propios funcionarios españoles que "fueron los intermediarios por los que las nuevas corrientes de pensamiento de la época llegaron a las colonias y [fueron] también muchas veces los mejor informados, hasta ese momento, para exponerlas".<sup>15</sup> Me parece necesario señalar aquí que las ideas y reformas de estos ilustrados

<sup>12</sup> José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM, 1981, p. 33.

<sup>13</sup> Sarrailh, *op. cit.*, p. 121 y 150-151.

<sup>14</sup> Chiaramonte, *op. cit.*, p. XVIII.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. X.

caían en un terreno fértil, pues si en España la educación en los colegios jesuitas empezaba a ser blanco de feroces ataques, ya que no atendía “de ninguna manera a las realidades que preocupaban al rey y a sus ministros”,<sup>16</sup> en las colonias, la educación proporcionada por la Compañía de Jesús gozaba de tan enorme prestigio que puede decirse que el común denominador de los hombres que aparecen como “ilustrados” en la historia de México es su estancia, mayor o menor, en el Colegio de San Ildefonso o en algún otro de los colegios mayores de provincia.<sup>17</sup> Situación que, por lo demás, no era privativa de la Nueva España, pues como señala Picón Salas, “en la pequeña ciudad provincial hispanoamericana... es el colegio y el convento jesuita no sólo el mayor centro de luces, sino también la banca y el oculto foro donde se debaten muchos asuntos de política local”.<sup>18</sup>

Es, pues, un hecho, que las sociedades coloniales conocieron también una época de reformas. Se fundaron periódicos y universidades, se abrieron imprentas, academias y museos, escuelas de minas y de cirugía y el continente mismo fue objeto de investigación científica, la cual se llevó a cabo primero por el español Ulloa y después por la exploración del francés Condamine y otras. A imitación de la metrópoli, peninsulares y criollos organizaron “Sociedades de amigos del país” o se inscribieron en las españolas, a fin de fomentar entre la *élite* la conciencia de la necesidad de estimular el desarrollo de la agricultura, e inundaron el Consejo de Indias con sus escritos (llamados *Representaciones*) en los que un sector de la sociedad —comerciantes, mineros o labradores— criticaba los obstáculos a los que se enfrentaba y demandaba reformas.

*La Cofradía de vascos de  
Nuestra Señora de Aranzazu y su Colegio*

Ahora debemos volver al problema inicial y preguntarnos si el grupo de vascos que fundó el Colegio de las Vizcainas

<sup>16</sup> Sarrailh, *op. cit.*, p. 198.

<sup>17</sup> Cf. Félix Osores, *Noticias bibliográficas de los alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México*, tomos 19 y 21 de *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 1908.

<sup>18</sup> Picón Salas, *op. cit.*, p. 179.

puede ser calificado de ilustrado. Desde luego, es fácil ver por qué los considera así la opinión común. Su época es la segunda mitad del siglo XVIII y es innegable que tanto individual como colectivamente estos vascos estuvieron presentes en muchas obras de beneficio público. También está el hecho de que fue el rey ilustrado, Carlos III, quien puso punto final al enojoso pleito. Pero, sobre todo, lo que llama más la atención es que tuvieron el arrojo de enfrentarse al poderoso arzobispo de México para fundar lo que se ha llamado “la primera escuela laica del continente”. Como se verá más adelante, en el capítulo “La situación jurídica del Colegio de las Vizcainas”, se trató en efecto de una fundación “laica, secular y profana”,<sup>19</sup> como se dice una y otra vez en los documentos; pero lo que debe tenerse siempre presente es que los términos usados no significaban entonces lo que han llegado a significar ahora. Se trata simplemente de una fundación hecha por “seculares que no tienen fuero eclesiástico”, aunque pertenezcan a una cofradía, y aun aquí habría que hacer la salvedad de que muchos de ellos eran sacerdotes. La clave está en que no pertenecían a la Cofradía de Nuestra Señora de Aranzazu por sí mismos, sino sólo en cuanto que eran “originarios y naturales de las cuatro provincias vascongadas y reino de Navarra”. Casi por demás está decir que la educación de las jóvenes en este Colegio era tan religiosa, si no más, que en cualquier convento.

Pero es también innegable que su actitud ante el arzobispo es sorprendente, tanto por la firmeza de la defensa de lo que consideraban sus derechos, como por sus alegatos, siempre prudentes y bien fundados. Lo que peleaban —dicho sea en términos actuales— era la autonomía del Colegio y una vez iniciada la acción, la prosiguieron hasta el fin con increíble terquedad, sin retroceder nunca, pero sin provocar tampoco enfrentamientos personales e inútiles. Todo esto es cierto, pero también lo es que su pensamiento y sus móviles últimos son difíciles de apresar, ya que se trata de hombres de pocas palabras y cuando las hubo éstas siempre fueron cautas.

Por lo pronto quizá deba adelantarse que, según Roberto Moreno, el periodo ilustrado de la Nueva España puede dividirse en tres etapas: *criolla* (1767-1788), *oficial* (1788-1803) y de

<sup>19</sup> AHCY 6-IV-9

*síntesis* (1803-1821).<sup>20</sup> Y si recordamos que la idea de la fundación de las vizcaínas se remonta a 1732, es imposible que tenga influencia ilustrada alguna, ya que la fecha es demasiado temprana, pues en ese entonces en Europa la Ilustración estaba en sus inicios. Cuando mucho, puede suponerse en algunos de los cofrades —los criollos educados en los colegios jesuitas— un cierto conocimiento de la filosofía moderna representada por Descartes. Sin embargo, lo que ya aparece en estos primeros documentos son las dos puntas de un ovillo que habrá que desenredar. Llama la atención, desde luego, que los cofrades hablen de “casa” o “colegio” como si fueran sinónimos y, sobre todo, que se hable de “recogimiento”, sin mencionar propósito educativo alguno; pero esto se explica, porque como se verá en el siguiente capítulo, la educación femenina era asunto familiar, por así decirlo, y no era necesario entrar en detalles. El otro punto importante es que desde el principio se pensó en San Ignacio de Loyola, “Atlante y fundador de la sagrada Compañía de Jesús”,<sup>21</sup> como protector de la nueva institución. Cosa muy natural, se dirá, en un grupo de vascos, pero no tanto si se considera que era una casa destinada a mujeres y que estas instituciones llevaban por lo general el nombre de una advocación mariana o de alguna santa. Las siguientes noticias que tenemos sobre el Colegio —la petición del terreno al Ayuntamiento<sup>22</sup> y las notas aparecidas en la *Gaceta*<sup>23</sup> sobre la medición del sitio y más adelante sobre la bendición de la primera piedra— acentúan el carácter de obra social, sin mayores visos pedagógicos, del proyecto vizcaíno, ya que, aparte del “servicio de ambas majestades”, sólo se menciona el deseo de remediar “la urgentísima y casi extrema necesidad” a que llegan muchas doncellas y viudas, lo que acarrea una relajación total de costumbres. Aún se destaca, pues, la idea de “recogimiento” y aunque en los años siguientes aparezcan ya documentos en que se mencionan fines educa-

<sup>20</sup> Roberto Moreno, “Apuntes biográficos de Joaquín Velázquez de León 1732-1786”, *Historia Mexicana*, vol. XXV: 1 (jul.-sept.), 1975, p. 43.

<sup>21</sup> Enrique de Olavarría y Ferrari, *El Real Colegio de San Ignacio de Loyola*. México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, Documento 1, p. 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, Documento 2, p. 5.

<sup>23</sup> *Gaceta de México* desde primero hasta fin de marzo de 1734 y desde primero hasta fin de julio de 1734.

tivos propiamente dichos —¡algunos con respecto a las viudas!—, en otros muchos nada se dice de ellos, de modo que es difícil si no imposible ver influencia ilustrada alguna.

En cambio, lo que es digno de destacar y de retener acerca de la actitud de los vascos en estos primeros años es su decidida filiación ignaciana, manifiesta en la lámina de plata enterrada junto a la primera piedra, la cual comienza con el lema de la Compañía: AMDG (*Ad maiorem Dei gloriam*).

Como sabemos, tras estos prometedores principios, la Cofradía de Nuestra Señora de Aranzazu encontró contradicciones y tropiezos sin cuento que generaron un enorme papeleo entre los actores del pleito: la Mesa de la Cofradía, el arzobispo de México y sus asesores, el virrey, los párrocos de la Santa Veracruz, la Real Congregación de San Ignacio de Madrid, la Secretaría de Cámara, el Consejo de Indias y la Santa Sede. Entre todos estos papeles, los de la Mesa se distinguen por una firme convicción religiosa y una decisión inalterable de defender los derechos que la asisten en sus peticiones. Sin flaquear nunca, los vascos sorprenden al lector moderno por su uso exhaustivo de amplios conocimientos de derecho canónico. Es decir, tales conocimientos resultan sorprendentes si pensamos en ellos como un grupo de comerciantes y mineros, pero no si recordamos que eran muchos los sacerdotes incluidos en el grupo. Entre ellos, quien era rector al iniciarse el proyecto —el presbítero y catedrático de vísperas de sagrada teología, el notabilísimo don Juan José de Eguiara y Eguren— y también quien lo vio terminado —el presbítero don José de Guraya, que pasó a ser el primer capellán de Vizcaínas. Es difícil y quizá también inútil intentar sacar el porcentaje de clérigos dentro de la Cofradía, lo importante es tener en cuenta que los había, pues esto explica la habilidad con que la Mesa se defendió de todos los cargos y salió al paso de las objeciones.

Por lo que se refiere a sus propósitos, en cambio, la Mesa sigue siendo parca en sus declaraciones. A tal grado, que parece haber sido difícil distinguir tales propósitos de los de otros muchos establecimientos ya existentes. Tal es lo que se concluye —si hacemos a un lado su evidente enojo— de la airada carta que el párroco de la Santa Veracruz, don José Tirso Díaz, dirigió al arzobispo Rubio y Salinas:

si dicen [los cofrades] que la utilidad... que experimentarán las colegiales de este Colegio ha de ser mayor que la que se logra en las demás clausuras: tiene lugar; y se ofrece luego otra pregunta, ¿cómo se entiende o se ha de entender esta utilidad?, ¿es acaso porque tendrán más oportunidad y ocasión de darse a la virtud? No puede ser y el pensarlo sería hacer mucho agravio a los conventos de religiosas, donde las recogidas en ellos tienen un ejemplo y estímulo grande para el adelantamiento en la virtud... Tampoco será porque en dicho Colegio se logren particularmente aquellas habilidades e ingenios que conduzcan a la *más propia educación de una mujer* con más ventaja que en otros, pues esto es notoriamente falso... Lo de especialísimos fines es lo que ignoro qué quiere decir, porque lo mismo y tal vez con ventaja tienen todos los conventos y otros lugares de recogimiento de doncellas que hay en esta ciudad...

En resumen, es una institución igual, si no inferior, a las otras, pues, para terminar, el indignado cura advierte que en vez de religiosas, las maestras de las niñas serán mujeres del común, que poco sabrán, pues “baste decir que las que vayan al Colegio de Vizcaínas sabrán para sí y *para enseñar*, lo que en el referido Colegio I de Belem hayan aprendido”.<sup>24</sup> Lo que revela también que la opinión que el padre Tirso tenía del modelo elegido por los cofrades no era muy buena.

A pesar de ello, es innegable que los documentos procedentes de la etapa de construcción (1734-1752) van insistiendo cada vez más en el aspecto educativo de la obra. Entre dichos documentos figuran en primerísimo lugar las *Constituciones del Colegio de San Ignacio de Loyola de México*, redactadas por el ilustre jurista Francisco Javier Gamboa, miembro de la Cofradía, quien debe haberlas terminado antes de 1753, ya que la aprobación de Fernando VI es de ese año. En ellas, vuelve a aparecer el apego a la tradición jesuita no sólo porque su portada sea un magnífico grabado del santo, sino también porque la primera constitución es un elogio del “íncrito héroe” a quien, “como guipuzcoano”, está dedicado el Colegio, que debe ser un medio para promover “la mayor gloria de Dios... que es el único fin a que se ha aspirado por los fundadores”.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> AHCV 6-IV-9: Carta del 27 de octubre de 1754.

<sup>25</sup> Olavarría y Ferrari, *op. cit.*, Documento 7, p. 57.

A esto debe agregarse que la constitución XXIV ordena que las colegialas hagan una o dos veces al año los ejercicios de San Ignacio en las capillas destinadas para ello.

Con todo, y a pesar de lo temprano de su fecha, podría verse también en estas *Constituciones* como una tímida apertura las ideas ilustradas cuando en la número XIX se asienta que entre los deberes de las “primeras de vivienda” estará el que las “niñas aprendan todas la labor, bordado y demás habilidades propias de mujeres nobles y honestas, sin desdeñarse de las operaciones humildes y caseras”.<sup>26</sup> Lo cual estaría de acuerdo con el principio ilustrado de acabar con el ocio y las limosnas y promover en cambio el trabajo y la dignidad del individuo, aunque no lo estaría desde luego con la libertad que se exige para el trabajador. Sin embargo, una rápida ojeada a las *Constituciones del Colegio de Nuestra Señora de la Caridad* (fundado en el siglo XVI, aunque estas *Constituciones* fueron redactadas en 1693) hace ver que también allí se da una gran importancia a la costura, si bien —a diferencia de Vizcaínas— las colegialas no deberían hacer “obra para sí”,<sup>27</sup> sino sólo para la comunidad. Y quizá el hecho de que las colegialas de Vizcaínas deban aprovechar el “precio de su trabajo”, muestra más que el hincapié en el trabajo mismo una apertura al espíritu del siglo.

Como ya se mencionó, la actitud del arzobispo Rubio y Salinas complicó a la Mesa en un larguísimo pleito en el que, desde sus inicios, pidieron y obtuvieron ayuda de la Real Congregación de San Ignacio de Madrid, que reunía para ello dos condiciones importantísimas: estaba formada por vascos y la Cofradía novohispana había quedado agregada a ella desde 1729. Durante los largos años que duraron los trámites ante la corte y la Santa Sede, el propósito educativo del Colegio fue haciéndose cada vez más evidente, hasta que, pocos meses antes de la aprobación definitiva de las *Constituciones*, don Domingo de Marcoleta, prefecto de la Congregación de San Ignacio, anuncia que —a ejemplo de los vascos de México—

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>27</sup> AGN: ramo colegios, t. II, exp. 2, *Constituciones del Colegio de Nuestra Señora de la Caridad*.

los congregantes de Madrid van a “dar principio a la obra que tenemos proyectada de iglesia y colegio para la educación de los niños del país que pueden conducirse aquí”.<sup>28</sup> Y, apenas un mes después, asegura que “ha de ser esta fundación la emulación y envidia de todas las naciones y ojalá sirviera de estímulo para que pensara cada una de por sí en promover obras públicas que contribuyesen al bien y utilidad del prójimo”.<sup>29</sup> Frases, estas últimas, que denotan ya una clara influencia de la Ilustración, cuando menos en España.

Pero, como viene siendo usual, se nos presenta ahora una nueva paradoja. Pues este Colegio, aprobado finalmente por un rey “ilustrado”, estaba bajo el amparo, tanto en “la conservación temporal [como en los] asuntos espirituales”, del fundador de la Sociedad de Jesús. Y si nos fijamos bien, la aprobación real tiene fecha de 17 de julio de 1766, es decir, apenas cuatro meses después del sonado motín de Esquilache que daría pie a Campomanes para redactar su *Dictamen fiscal contra los jesuitas* (fechado el 31 de diciembre de 1766) que decidió la suerte de la Compañía en España y sus colonias, pues “a sus peticiones radicales se acoplaron como marionetas tanto los componentes del consejo extraordinario como el propio rey”.<sup>30</sup>

Ahora bien, si ya era paradójico que el rey ilustrado expulsara “a nombre de la cultura y de las Luces”, según dice Menéndez Pelayo, a quienes fueron los introductores de la filosofía moderna, como lo era también la aprobación de un Colegio de decidido espíritu ignaciano cuando ya se preparaba el golpe contra la Compañía, la actitud de los vascos de la Nueva España frente al extrañamiento es desconcertante, por decir lo menos.

Como es bien sabido, la expulsión de los jesuitas se ordenó mediante un pliego reservado, dirigido a los jueces reales ordinarios de todas las poblaciones en que hubiera casas de la Compañía. Pliego que debía abrirse el 2 de abril de 1767.

<sup>28</sup> AHCv 6-IV-10: Carta del 20 de febrero de 1766.

<sup>29</sup> *Ibid.*: Carta del 23 de marzo de 1768.

<sup>30</sup> Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977, p. 8

En la Nueva España se cumplió la orden de extrañamiento casi tres meses después (la noche del 24 al 25 de junio) y hasta ese momento sólo el visitador general, don José de Gálvez, el virrey, marqués de Croix, y el sobrino de éste, don Teodoro de Croix, sabían del asunto. La conmoción fue tal que el virrey expidió el mismo día 25 el bando que termina con las famosas palabras: “de una vez, para lo venidero, deben saber los súbditos del gran monarca que ocupa el trono de España, que nacieron para callar y obedecer, y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del gobierno”,<sup>31</sup> palabras en las que es fácil ver mucho de despotismo, aunque nada de ilustrado.

El golpe fue de consecuencias terribles, ya que —como afirma Brading— “toda una generación de intelectuales fue enviada al exilio”,<sup>32</sup> entre ellos más de cuatrocientos jesuitas criollos, hombres como Alegre, Guevara, Cavo y Clavijero. Para el grupo vasco la herida debe de haber sido triple, pues los jesuitas no sólo habían sido maestros de muchos de ellos —el ya fallecido Eguiara y Eguren, Portu, Gamboa, Uribe y los Castañiza, los Fagoaga y los Arozqueta—, estaban emparentados con muchos —el segundo hijo del marqués de Castañiza, José María, estaba entre los expulsos—, sino que en su momento de mayor apuro, cuando el asunto de la fundación de las Vizcaínas, parecía estancarse indefinidamente, contaron con el apoyo y el consejo de algunos miembros de la Compañía, el provincial entre ellos, como se verá en el capítulo siguiente.

En un caso notable, el de Francisco Javier Gamboa, se agregó la ofensa personal, ya que Gálvez —que había tenido enfrentamientos previos con el jurista— le encargó leer el Decreto en San Ildefonso donde se había educado. Se dice que a Gamboa se le quebró la voz y tuvo que ser el rector del Colegio el que leyera la sentencia.<sup>33</sup> Desde luego, Gamboa nunca ocultó sus simpatías y a nadie podía caber duda alguna de su apego a sus antiguos maestros.

<sup>31</sup> AGN: ramo bandos, t. VI.

<sup>32</sup> D. A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 49.

<sup>33</sup> Gerard Decorme, S.J., *La obra de los jesuitas mexicanos*, 2 vols., México, Porrúa e Hijos, 1941, t. I, p. 447.

Pues bien, si tenemos en cuenta que el *Dictamen fiscal* de Campomanes dice en su última parte “que se prohíba por bando que nadie mantenga correspondencia con los jesuitas, escriba apologías a su favor ni tome su voz en manera alguna, pena de ser tratados como reos de lesa majestad”,<sup>34</sup> debemos preguntarnos cuál fue la actitud de la Cofradía de Aranzazu ante la expulsión.

No he encontrado en el Archivo de Vizcaínas documento alguno que la explique. Lo que no es de extrañar, pues bastó el rumor que asoció el nombre de Francisco Javier Gamboa con la llamada “Antipastoral”, panfleto favorable a los jesuitas en respuesta a la *Pastoral* del arzobispo Lorenzana, para que fuera expulsado de la Nueva España, aunque se disfrazara el exilio con un puesto en la audiencia de Barcelona.<sup>35</sup>

Con su característica prudencia, los cofrades siguieron adelante con su proyecto, sin cambiar, como es evidente, el patrono del Colegio. Y así, menos de tres meses después del decreto y cuando eran aún muchos los jesuitas prisioneros que esperaban el momento de embarcarse, las autoridades de la Nueva España (sin el virrey que, aunque invitado, no asistió), pasaron bajo la gran puerta protegida por el santo guipuzcoano para inaugurar el Colegio, mientras unos pasos más allá otro santo jesuita Francisco Javier custodiaba la puerta de la casa de los capellanes. Después de la bendición, el arzobispo dijo misa ante el altar dedicado, como era natural, a San Ignacio. Esto nada o muy poco tiene de sorprendente, puesto que el patrono se había elegido muchos años atrás y el rey había aprobado las *Constituciones* sin poner reparo. Lo asombroso viene después. Recordemos que la corte española, no contenta con la expulsión, se unió a las cortes de París y Nápoles para exigir del papa Clemente XIII la extinción de la Sociedad de Jesús en todo el mundo. Tras años de lucha y con el ascenso de un nuevo pontífice a la silla de San Pedro, los reyes quedaron finalmente satisfechos cuando el 21 de julio de 1773, Clemente XIV publicó el breve *Dominus ac Redemptor*, por el cual decretaba la supresión total de los jesuitas.

<sup>34</sup> Campomanes, *op. cit.*, p. 191.

<sup>35</sup> Brading, *op. cit.*, p. 65. Según Beristáin, Gamboa es autor de un escrito: *Alegaciones en el pleito de la Compañía de Jesús con Rada*.

Fueron seis años de lucha, durante los cuales los cofrades de Aranzazu se entregaron a la al parecer pacífica ocupación de adornar la iglesia de su recién inaugurado Colegio. Sin embargo, como dice el refrán, “las apariencias engañan”, ya que para decorar el púlpito mandaron hacer en 1768 un “retablito de San Javier”, el primer misionero jesuita. Para apreciar lo que esto significaba en ese momento debe señalarse que el visitador Gálvez no se dormía y que había enviado un informe reservado a Carlos III acerca del efecto producido por la expulsión de los jesuitas entre los ministros de la audiencia, lo que llevó al exilio a varios de ellos.<sup>36</sup> Como también debe señalarse que el propio Carlos III prohibió por esos años a la duquesa de Villahermosa cumplir con su promesa de llevar hábito de San Francisco Javier, “por serle sospechosa esta devoción a un santo jesuita”.<sup>37</sup>

Pero el atrevimiento de los vascos no paró ahí. A mediados de 1771, se iniciaron las obras para abrir una puerta de la capilla a la calle. Esta portada quedó coronada por tres nichos ocupados por San Luis Gonzaga, San Ignacio y San Estanislao de Kostka. Se trata pues de una trilogía jesuita y es fácil ver que —en caso de que hubiera una reclamación— los cofrades tenían la respuesta y la excusa a la mano. San Ignacio era el patrón del Colegio, y San Luis y San Estanislao, muertos ambos muy jóvenes y canonizados juntos en 1726, había sido declarados patronos de la juventud, de modo que ¿qué mejor elección podía haber para un colegio? (Me pregunto de nuevo ¿por qué esta ausencia de santas?)

Un año después, ya terminada la puerta, se ordenaron los altares colaterales, y como casi era ya de esperarse, uno de ellos se dedicó a San Francisco Javier, acompañado de nuevo por San Luis Gonzaga, a quien se agregó otro santo más, San Juan Nepomuceno. No es este un santo jesuita, pero la devoción que

<sup>36</sup> Luis Navarro García, “El marqués de Croix (1766-1771)”, *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1967, t. I, p. 304.

<sup>37</sup> Luis Coloma S.J., *Retratos de antaño*, México, Ediciones Orbis, 1945, p. 31 y 224. El padre Coloma añade en esta última página: “Pombel fue más precavido, mandando borrar a tiempo del calendario a San Francisco Javier y a San Ignacio de Loyola”.

se le tributaba sí lo era, como lo muestra el haber sido canonizado el mismo año que los otros dos santos jóvenes, y el haber sido declarado patrón del sigilo confesional, que era, desde luego, algo importantísimo para una orden conocida como promotora de la confesión frecuente y que proporcionaba confesores a los grandes de este mundo. Los otros altares colaterales se dedicaron a tres advocaciones marianas: Aranzazu, Guadalupe y Loreto.

La patrona de la Cofradía es el centro de un nuevo despliegue de santos jesuitas: San Francisco Javier, San Luis Gonzaga, San Estanislao, un santo mártir y dos más que no han sido aún identificados.

Del segundo retablo cabe decir que es la devoción mexicana por excelencia, mas no debe olvidarse el papel que la Compañía desempeñó en la expansión del culto guadalupano, al grado de que era característica de sus iglesias el altar dedicado a esta advocación. La Virgen de Loreto, a su vez, fue traída a la Nueva España en 1572 por los primeros jesuitas y su imagen o aun la réplica de la santa casa se encontraba también en todas las fundaciones de la Sociedad de Jesús.

Así, al terminarse tanto el edificio del Colegio como la iglesia, nos encontramos con una abierta declaración de que el espíritu que en él reina —espíritu que, según palabras de Olavarría y Ferrari, “el monarca se obligó... a no alterar en modo alguno”—<sup>38</sup> es plenamente ignaciano. Pues si por fuera los santos jesuitas guardan sus puertas, su quehacer está protegido también por ellos y las niñas deben seguir, en la medida de lo posible y mediante los ejercicios anuales, el camino trazado por San Ignacio, cuya fiesta se celebra como algo propio.

No contentos con mostrar así su rechazo a la política real, en 1793 (los jesuitas, refugiados en Prusia y Rusia, tendrían que esperar hasta 1814 para su restauración), cuando el legado del bachiller Zorrilla y la actividad de su albacea el canónigo Fernández Uribe permitieron extender la obra educativa de la Mesa a las clases menesterosas con la apertura de

<sup>38</sup> Olavarría y Ferrari, *op. cit.*, p. 95.

las escuelas públicas, los vascos declararon a San Luis Gonzaga su patrón.

Es posible que en la actualidad, cuando la secularización cada vez mayor de la vida nos ha hecho olvidar la lectura iconográfica de retablos y portadas y desconocer lo que cada santo simboliza dentro del cristianismo, nos parezca que la protesta de los vascos usó un camino demasiado tortuoso y complicado para ser efectiva. Pero no hay tal. Porque en su momento, cuando la controversia en torno a la Compañía estaba en su punto más álgido, no había persona en la Nueva España, del virrey al último artesano, que no supiera qué santos estaban ahí y no barruntara el porqué.

Quizá no esté por demás decir que cuando al fin retornó la Compañía a México, don Juan José Gamboa, prebendado de la catedral e hijo del jurista, fue uno de los patrocinadores de su restablecimiento, junto con el obispo de Durango, Juan Francisco de Castañiza, cuyo hermano, José María, fue nombrado provincial de la orden.<sup>39</sup>

Los vascos se muestran así, de principio a fin de su proyecto, como un grupo extraordinariamente congruente consigo mismo, dueño de una muy clara conciencia de su dignidad como seres humanos, dignidad a la que no están dispuestos a renunciar por ningún motivo. Si al principio se enfrentaron al arzobispo por la autonomía del Colegio, al final de su obra muestran con toda valentía a las autoridades reales que en cuestiones de conciencia cada hombre debe responder por sí mismo. En ambos casos es admirable la prudencia con la que proceden. Nunca una palabra o una actitud ya no violenta, o siquiera malsonante, en el litigio con la Mitra, ni una sola palabra en contra de la política real, sólo ese testimonio mudo y elocuente tallado en piedra y madera.

De hecho, el que el extrañamiento de la Sociedad de Jesús haya sido la causa de esta declaración abierta de que hay una fidelidad más allá y por encima de la que se debe al rey, casi no tiene importancia. Lo verdaderamente importante es, como ya dije, la actitud de quienes conocen sus derechos y están dispuestos a defenderlos.

<sup>39</sup> Brading. *op. cit.*, p. 177.

¿Son ilustrados? Si recordamos la periodización de Moreno, la respuesta, por lo que se refiere a la época de fundación del Colegio, debe ser negativa. Lo que no impide que en años posteriores hayan aceptado todas aquellas ideas y reformas que se avenían con sus intereses y preocupaciones. Así parece demostrarlo el hecho de que la ciudad de México contara con el mayor número de afiliados a la Sociedad Económica Vasca entre las ciudades de ultramar, a lo que se añade que si no se llegó a constituir una sociedad autónoma fue porque “ya existía con anterioridad la Real Congregación de Aranzazu”.<sup>40</sup>

Es evidente, también, que conocieron el beneficio social de su obra y la obligación de todo hombre de ayudar al progreso de la sociedad, como se desprende de su alegato en el que advierten que si aceptaran rendir cuentas “sería mal ejemplo y aun pésimo desanimar a los legos a fundar”;<sup>41</sup> y lo repite la carta de Marcoleta que desea que el Colegio sea “estímulo para... promover obras públicas que contribuyan al bien y utilidad del prójimo”.<sup>42</sup>

Queda una pregunta aún: ¿por qué no se procedió en contra de la Mesa? La posible respuesta es doble y también paradójica. Quizá porque estos hombres, en su conjunto, eran demasiado poderosos en la Nueva España para no hacer temer una reacción (ya bastante había tenido Gálvez con las insurrecciones en el interior), pero por otra parte, y si no se les hacía crecer precisamente por las medidas que se tomaran en su contra, eran poca cosa para ser temidos dentro del enorme imperio español.

Nos legaron, pues, un Colegio —autónomo e ignaciano— que es testimonio de lo que puede alcanzar una conciencia radicalmente cristiana.

<sup>40</sup> Germán Cardozo Galué, *Michoacán en el siglo de las luces*, México, El Colegio de México, 1973, p. 42.

<sup>41</sup> AHCV 6-IV-9.

<sup>42</sup> AHCV 6-IV-10.

VICTOR SERGE

## Retrato de Stalin\*

*Anarquista, protagonista destacado de la Revolución rusa desde 1918, Victor Serge fue también uno de los primeros críticos del stalinismo. Hombre dotado de una notable capacidad para las letras, Victor Serge escribió y publicó en 1940 una biografía de Stalin. Portrait de Stalin, hasta hoy inédita en español. Por su calidad literaria y por el hecho de presidir esta crítica de Stalin una reflexión lúcida y al mismo tiempo esperanzadora (Serge nunca abandonó su creencia en el hombre y en una sociedad más justa) publicamos a continuación los tres primeros capítulos de esta biografía.*

\* Traducción de Julián Meza.

## I

*Rostro de Georgia*

**D**ESPUÉS de la llanura rusa, con sus ondulaciones, sus bosques, sus ríos, extendida sobre más de dos mil kilómetros, del océano Ártico a la cuenca del Mediterráneo, el viajero experimenta, al descubrir el Cáucaso, una especie de asombro. La alta montaña lo acoge en sus desfiladeros; el diente de hielo del Kazbék, volcán apagado, domina ahí amplios valles verdes y dorados. Los hombres que encuentra sobre el camino tienen una singular belleza; llevan el largo sayal de la Edad Media, obstruido en la cintura por el recto puñal que les sirve para cortar el pan... El cochero que conduce el antiguo atelaje de dos ruedas, arrastrado por bueyes rechonchos de cuernos cortos, canta dulcemente para ritmar el paso de sus bestias. Puede ocurrir que componga su canto a medida que avanza, o bien que sepa de memoria admirables estrofas de un poema de amor caballeresco que Shotá Rustavéli escribió en el siglo XII, en tiempos de la grandeza georgiana. Aquí el trabajo del hombre se empeña en disputarle a los vientos, a la nieve, a la altura, la menor parcela de terreno aferrada al flanco de las montañas. Cerca de las cimas se ven asentarse los campos de trigo sobre pendientes abruptas. Las aldeas poseen una extraña fisonomía: pequeñas casas planas, de techo raso, de gruesas piedras, que a menudo dejan entrar la luz por la puerta, se avencinan, una tras otra, a una masiva torre cuadrada que se inclina un poco porque ya está vieja. Se sabe que en ese pueblo de trabajadores de la montaña las guerras entre familias se proseguían todavía recientemente. A los doce años el niño ya es un hombre en los caseríos que resultan innaccesibles durante seis meses al año por la nieve; es un hombre que monta a caballo y lleva cuchillo y se siente orgulloso y quiere ser libre... El camino se separa de los precipicios, las pendientes se suavizan, se tiene el sentimiento de entrar en un vasto jardín odorífero, se percibe, al pasar, atado en el patio de una hostería, un osezno cautivo con el que juegan los niños y, de pronto, los techos planos

de Tiflis se escalonan en el flanco de la roca, por encima del Kurá borbotante. La ciudad rusa, moderna, administrativa y militar se halla al lado, ligada a la vieja aglomeración musulmana por un puente en cuya entrada se encuentra una pequeña mezquita con cúpula de porcelana azul.

Esta es la frontera de varios mundos: Europa, Asia, Georgia cristiana y Asia islámica. Es de formación turca y árabe, muy influida por la Persia vecina. Pero las fronteras no sólo dividen; también unen. ¿Aún es Europa? ¿Ya es Asia? Me sorprendió la vanidad de esta pregunta y, por encima de los contrastes y desigualdades, la admirable unidad de Eurasia. El Cáucaso: crisol de razas y revoluciones. Todas las invasiones que se han desplegado de Asia a Europa durante milenios han franqueado estas montañas, donde han dejado hombres, lenguajes, tumbas, herramientas. Todos los hombres, en este país, han aprendido que es duro, muy duro vivir. Hay cuatro grandes razas y una multitud de pequeños pueblos. Hoy, en total, hay unos seis millones de habitantes (en Transcaucasia): georgianos y armenios, cristianos con diferentes ritos, turcos, rusos (estos, que son los últimos conquistadores, son el 4.6%); osetianos o alanos, que son los restos de esos alanos que atravesaron el mundo romano con las invasiones bárbaras y, después, fueron exterminados por los visigodos en España; lesguianos, asirios, abjases, kurdos, ajarios (georgianos islamizados en Batumi), judíos montañeses que son, sin duda, montañeses judaizados, iraníes... Los griegos conocieron este país, a donde los argonautas habían venido a buscar el vellocino de oro; los romanos conquistaron el litoral... De la Georgia floreciente de los siglos X a XII, bajo David el Constructor y Tamara la Grande, quedan ruinas de castillos, de monasterios, de puentes, de imágenes santas, de libros, de poemas. Para sustraerse a la dominación de los déspotas persas, un rey heracleo solicitó en 1783 la protección de Catalina II, zarina de las rusias. Los rusos no acabaron la conquista del Cáucaso sino hacia 1865. Pero ¿realmente la acabaron?

## II

*El seminarista José Dzhugashvili*

El 21 de diciembre de 1879, en el pueblo de Didi-Lilo, cerca de Tiflis, Ekaterina Dzhugashvili, que era de origen alano, le dio a su marido, Visarión Dzhugashvili, un hijo al que llamaron Iosif, José, y apodaron afectuosamente Sosó. Casi no se sabe nada del padre. De cepa campesina, fue artesano, zapatero; tal vez, bebedor. El niño parece haber sido educado por la madre, que quería que se instruyera. De una escuela provinciana pasó al seminario de Tiflis para volverse sacerdote, pues esta era la única carrera que se ofrecía a los jóvenes del pueblo. Ekaterina Dzhugashvili acabó sus días hace pocos años en el modesto departamento de la antigua residencia de los virreyes del Cáucaso. Se saben muy pocas cosas sobre la infancia y la adolescencia del seminarista. Georgia, pobre y desprovista de medios de comunicación, sufría en aquella época de varios yugos superpuestos. La administración rusa trataba a los georgianos como pueblo conquistado, pero se sometían mal, pues eran demasiado orgullosos, demasiado buenos tiradores. Sus propios príncipes, arruinados en su mayoría, eran cazadores, bebedores, aventureros, orgullosos como los hidalgos de la decadencia de España y los maltrataban voluntaria, paternalmente. Vivían en la miseria y la opresión, eran sacudidos por revueltas periódicas y alimentaban su alma con relatos de la resistencia al invasor del norte. Siete años antes que José Dzhugashvili llegase al seminario un rector-arcipreste había sido apuñalado por un seminarista. El ferrocarril de Bakú acababa de llegar a Tiflis; en torno a las primeras industrias mecanizadas nacía un proletariado miserable y fatigado al que los seminaristas, ellos mismos convertidos al socialismo por el *Manifiesto* comunista de Karl Marx, aportaban con ardor un nuevo ideal. Hagamos notar que el *Manifiesto*, escrito en Francia a principios del desarrollo industrial de Occidente, podía aplicarse bastante bien a un país donde el capitalismo hacía brutalmente su aparición. El seminario de Tiflis ya había formado varios hombres llamados a

desempeñar un papel en la historia, como Noé Jordania, fundador de la socialdemocracia georgiana, y Chjeidze, que en 1917 debía presidir el soviet de Petrogrado. La enseñanza religiosa era ritual y limitada, e inferior en mucho a la enseñanza revolucionaria, por elemental que fuese ésta. Dzhugashvili se volvió ateo en el seminario al leer algo sobre Darwin; al comprender los esquemas más claros del *Manifiesto* se consideró marxista. Así, la vuelta natural que incubaba su generación tomó en él una forma consciente.

No se sabe si fue expulsado del seminario o si su madre lo sacó de ahí como lo sigue sosteniendo ella, por razones de salud. Este detalle podría tener una importancia psicológica. ¿Dio muestras de ser un hábil simulador para parecer inteligente, o fue expulsado, pero por incapacidad? Los archivos del seminario existen y si no se ha querido sacar nada de ahí es, ciertamente, con razón.

### III

#### *Koba, oscuro revolucionario*

Estamos entre 1898 y 1900. La vieja santa Rusia imperial, señorial, burocrática y campesina ha entrado en las tormentas de la industrialización. Señalemos brevemente algunas fechas. 1861: emancipación —más bien teórica— de los siervos por un decreto de Alexandr II. El “zar liberador” murió en 1881, en una calle de San Petersburgo, despedazado por las bombas del partido de la “Voluntad del Pueblo”, que se limitaba a exigir una constitución. Se ahorcó a los regicidas y se proclamó, bajo Alexandr III, la autocracia “inquebrantable”. El terrorismo se extinguió, pero las huelgas iban a multiplicarse. La industria rusa, ampliamente alimentada por los capitales extranjeros, se benefició, en su desarrollo, con todos los recursos, materias primas, mercados, mano de obra a precios irrisorios de un vasto país primitivo. ¿Por qué fabrica revolucionarios en serie? Porque los contrastes sociales son extremadamente marcados. La burguesía creciente es

embromada por las instituciones burocráticas y aristocráticas del Antiguo Régimen, a las que aprende a odiar. Las clases medias de las ciudades no tienen derechos ni porvenir y he aquí que es de ellas de donde salen los intelectuales. El campesinado, totalmente abajo en la escala social, carece de tierras, de recursos, de todo. Es el campesinado el que proporciona obreros a las manufacturas y a las fábricas, donde se trabaja hasta catorce horas al día. En 1898 fue necesaria una huelga en la capital para que los tejedores obtuvieran la jornada de 11 horas y media. El pago de los salarios dependía, a menudo, de la arbitrariedad patronal.

En 1876 se llevó a cabo, en una plaza de San Petersburgo, la primera manifestación de estudiantes socialistas bajo la insignia de la bandera roja. En 1892 se forman los primeros círculos socialistas en los que se encuentran, entre otros estudiantes, Vladimir Ulianov, que luego será Lenin, y su compañera Nadiezhda Krúpskaia. En 1887 el hermano de Vladimir, Alexander, fue ahorcado por haber participado en un complot terrorista en el que también se hallaban implicados dos jóvenes polacos, Bronislaw y José Pilsudsky... En 1896 León Bronstein, que luego sería Trotsky, funda un círculo obrero en el sur de Rusia. Desde 1894 existe un partido socialdemócrata ruso, aunque todavía insignificante. Sus fundadores se hallan en prisión, donde leen a Marx. Lenin escribe en prisión su primer folleto. Luego se fuga de Siberia y se va a Munich a redactar *Iskra* (*La chispa*), para agrupar a la juventud militante. Pese a su sólida apariencia, todo el viejo imperio entra poco a poco en fermentación. En la Europa de ese tiempo es el único Estado que se puede comparar, a causa de su régimen interior, con los Estados totalitarios de hoy. Su secular robustez parece desafiar al tiempo. Es precisa la audacia de los jóvenes cirujanos apasionados para osar decir que el paciente, ese coloso, ha sido atacado por un mal mortal.

La verdad estalla en 1905. El imperialismo ruso, que progresa sin cesar en Asia desde hace varios siglos, llegó a los bordes del Pacífico. En las fronteras de Manchuria y

Corea choca con el imperialismo japonés, nacido de la revolución de 1868. En un año los rusos sufren en los campos de batalla de Manchuria, en Liao-Yang y Mukden, irreparables derrotas. Su flota, llegada de Europa, es destruida en el estrecho de Tsushima por el almirante Togo. Pierden la fortaleza de Port Arthur. Independientemente del valor de los mujiks, a los que se les han dado fusiles, pierden todo porque el estado de los transportes es inverosímil y la corrupción de los funcionarios es comparable con la incapacidad de los generales de la corte. La incuria del régimen se agrava con sus contradicciones políticas, que hacen desear la derrota a gran parte de la población ilustrada. De esta derrota nace una *Jacquerie*, es decir, la arremetida de los campesinos contra las tierras señoriales. Los nidos de los señores arden, los atentados, las huelgas, los motines militares se producen por centenares. El 17 de octubre de 1905 una huelga general espontánea obliga al zar Nikólai II a conceder a su pueblo un régimen constitucional cuasiparlamentario y libertades democráticas... A estos días de alegría les siguen días de sangre; y es entonces cuando la reacción, tras haberse recuperado, gracias a la fidelidad del grueso del ejército, reprime despiadadamente las insurrecciones, hace pedazos el levantamiento de Moscú, hace arrestar al Soviet, es decir al Consejo de diputados obreros de San Petersburgo, presidido por el joven revolucionario llamado León Trotsky que acaba de decretar la jornada de ocho horas...

La primera Revolución rusa fue una prodigiosa llamada. Produjo, por millares, combatientes, héroes, ideólogos, políticos, fanáticos, aventureros. Todos los nombres que entraron en la historia unos doce años más tarde ya entonces figuraron en un buen lugar —excepto el de José Dzhughashvili. En el Cáucaso, sin embargo, la tormenta tuvo tal violencia que arrasó con todo durante algunos momentos y la revolución gobernó el país, con excepción de algunos islotes.

Dzhughashvili tiene veintiséis años. Milita en los círculos social-demócratas de Tiflis, de Batumí, en el mar Negro, de Bakú, en el mar Caspio, bajo diversos nombres de guerra, de los cuales prefiere uno, significativo: *Koba*, que tomó del personaje de una novela. Esto, que data de su primera ju-

ventud, revela tal vez el único impulso que tuvo hacía un destino patético. Sabemos que escribía versos detestables y se nos ha asegurado que existen, y que se le conocieron tragedias de un movimiento y una grandilocuencia impetuosas, a la manera del escritor polaco, entonces de moda, Pzybychevsky, que a su vez se inspiraba en Nietzsche. Si estos ensayos literarios existen están bien ocultos y, sin duda, con razón. Sobre la actividad revolucionaria de Koba se sabe poco. Biógrafos tan atentos como Boris Suvorin y León Trotsky (en una gran obra aún inédita) han estudiado, línea por línea, la vasta documentación existente y no han encontrado nada notable, aunque sí han advertido muchos puntos oscuros.

Dzhugashvili fue empleado del observatorio de Tiflis, pero vivió sobre todo de la vida pobre y azarosa del militante, más o menos alimentado a expensas de las pequeñas organizaciones que también eran muy pobres. Afiliado al círculo del Partido Obrero Socialdemócrata de Tiflis, desde 1898 se hizo notar, entre los obreros del depósito de ferrocarriles, por su carácter antisocial —e incluso se ha escrito *intrigante*—; y en 1908 tuvo que abandonar la pequeña capital para ir a militar a Batumi. Tal vez había sido expulsado del grupo de Tiflis por haber calumniado a algunos de sus miembros con el fin de adquirir él mismo más autoridad. Un viejo revolucionario georgiano que le conoció en esa época me decía: “Era un muchachito desenvuelto. Capaz. Pero soberanamente socarrón, que sabía muy bien sembrar la cizaña...” En Batumi fundó un círculo de obreros, participó en una huelga, a la que siguió una manifestación en la calle, donde corrió la sangre. La represión, severa, no lo golpeó sino con moderación y esto prueba que en todo aquello desempeñó un oscuro papel o que se mostró muy hábil para hacer que otros actuaran sin que el fuera percibido.

JULIÁN MEZA

## Defensa de utopía

— No se burle, señora. Para nosotros la risa es una blasfemia abominable.

M. Leblanc, *La condesa de Cagliostro*, [II, 34.

### *1. Augures y poetas*

**L**A literatura no es ni aspira a ser la ciencia que prevé el porvenir o adivina el futuro. Tampoco es la heredera de los magos y profetas que podían leer en los signos de las cosas o en los números lo que ocurriría. Me parecen mucho más cercanas a la antigua cábala y a los augurios las llamadas ciencias sociales. ¿Por qué?

Porque son éstas las que han querido enseñarnos a creer, como posibilidad real, en un futuro orden del mundo, en la armonía del cuerpo social, en relaciones económicas equilibradas, en un devenir histórico sometido a leyes científicas inescrutables, contra las cuales los hombres no pueden rebelarse, en una supuesta eliminación de los conflictos (o de las luchas entre hermanos enemigos) que anuncian el fin del mundo de la necesidad y el advenimiento del reino de la libertad;

y también porque han pretendido mostrarnos, con todas las certidumbres y verdades absolutas de las que son capaces, los rumbos, las rutas, los métodos infalibles que nos llevarían directamente a la armonía, al equilibrio, al porvenir radiante y a la libertad.

Es innegable, por supuesto, que las aspiraciones de los hombres a la libertad y a la felicidad son legítimas y nada impide el rechazo y aun el desprecio de las pretensiones absurdas de los científicos sociales que aseguran contar con los recursos precisos e incontestables para tener acceso a la plena beati-

tud del hombre en la tierra y, paradójicamente, sólo contribuyen al establecimiento y al reestablecimiento de nuevos y viejos infiernos: los encierros clásicos (psiquiátricos, hospitalarios, penitenciarios...), las guerras religiosas, las guerras ideológicas, las liquidaciones de todo tipo, los campos de concentración y de exterminio, las sociedades disciplinarias, las sociedades bajo control y vigilancia, las sociedades de la mentira, el espionaje y la delación, la alienación burocrática, industrial y administrativa...

Al poeta y al novelista no les gusta, en cambio, prever el porvenir ni se sienten herederos de los magos que leían en los signos del cielo y de la tierra el futuro de los hombres.

Es cierto que, sin embargo, nunca han faltado los trovadores, los poetas, los novelistas, los seres cautivados por la imaginación dispuestos a hablarnos de mundos fantásticos —rosas o negros—, en donde los hombres pueden o podrían algún día pasearse por las avenidas de los dulces sueños o desplomarse dentro de los laberintos de las pesadillas.

Pero cuando estos seres hablan del porvenir lo hacen de una manera claramente distinta a como lo hacen los llamados científicos sociales.

En primer término, no hablan seriamente, o por lo menos no lo hacen con la arrogancia y la certidumbre que derrochan los científicos sociales... aunque su escritura se ocupe de cosas tan serias como el amor y el odio, la vigilia y el sueño, la noche y el día, el cielo y la tierra, el orgullo y la humildad, la risa y las lágrimas, la razón y la sinrazón y todos los sentimientos y las pasiones en torno a los cuales giran y dentro de las cuales se sumergen los hombres y las mujeres que tejen y destejen, zurcen e hilvanan su pasado y su porvenir, pero sobre todo su eterno presente.

Al acercarse a la razón, al sentimiento, a la pasión poetas y novelistas proceden de una manera totalmente ajena a la arrogancia y a la solemnidad propias de los científicos sociales. Al poeta y al novelista no les importan las leyes históricas y sociales (un eructo es un eructo y una risa es una risa por encima de las épocas históricas y de las condiciones sociales); tampoco les importa un porvenir hecho a la medida, en donde la felicidad y la abundancia arrojarían por la ventana las

angustias, las necesidades, los conflictos, las luchas, las injusticias, los errores y los pecados de nuestras sociedades y de las del pasado. ¿Pero en qué consiste esta otra manera de proceder de escritores y poetas?

Además de los recursos literarios, el novelista y el poeta cuentan con otros medios. De entre éstos destaca, por encima de todo, el humor. El humor atraviesa la historia de la literatura de la canción de gesta a Milan Kundera y Vargas Llosa, y aunque siempre es humor nunca es el mismo. Cada vez es diferente porque se viste con trajes de colores distintos (a veces es negro, otras veces es chiste verde) y también porque, aun cuando sus temas aparentemente son los mismos (el amor, la guerra, la venganza), los aborda siempre de manera diferente. El amor es, así, extravagante, la guerra entretenida, la venganza edificante. Pero veamos un par de ejemplos ligados al sueño, a la utopía.

## 2. *Cándidos y Cándidos*

No podemos imaginar el humor contenido en el célebre *Cándido* de Voltaire como algo análogo al humor con el que nos topamos en el quizá no muy célebre, pero no por esto inferior, *Cándido o un sueño siciliano* de Leonardo Sciascia —escrito, por supuesto, como una especie de homenaje paradójico al *Cándido* de Voltaire.

Ciertamente, estos dos autores nos hablan de la ingenuidad de un Cándido que no parece hecho para vivir en su época: el ilustrado siglo XVIII, en el caso de Voltaire; el deslustrado siglo XX, es el caso de Sciascia. También nos hablan los dos de un hombre que no tiene la suficiente malicia, que carece de la astucia necesaria para hacerle frente al mundo en cada una de estas dos épocas. Pero la manera de abordar la inocencia de los personajes en sus relaciones con el mundo cambia sensiblemente de un autor al otro. Aunque existen analogías y semejanzas entre los mundos que corresponden a cada una de estas dos épocas, cada uno tiene lo suyo y cada quien lo vive a la manera como la quiere su autor.

En el *Cándido* de Voltaire prevalece el optimismo. El héroe, que parte en busca de un futuro perdido en el espacio (el

mejor de los mundos posibles), jamás se da por vencido. La búsqueda de este Cándido se lleva a cabo dentro del universo exterior y lejano al que persigue, alentado por su amigo Panglos y por el amor a Cunegunda, que no son ni la ilustración ni el saber, sino el prejuicio y el oscurantismo o, en opinión de Voltaire, la estupidez humana. Y precisamente por esto Cándido jamás podrá alcanzar su meta. No se llega al mejor de los mundos posibles a caballo sobre prejuicios y oscurantismos, fábulas y leyendas (a horcajadas sobre el jarmelgo del socialismo utópico, se dirá a partir del siglo XIX), sino en la locomotora de la ilustración (que arrastrará los vagones del socialismo científico, también a partir del siglo XIX), aun cuando la ilustración (y el socialismo científico) se tuvieran que imponer por la fuerza: con la presión del despotismo (y la puesta en marcha de algunos tanques y helicópteros). Pese a la candidez de Cándido, la razón triunfará, en el caso de Voltaire.

En el *Cándido* de Sciascia no se enseñoorea la misma especie de optimismo, y el presente ocupa el lugar que en la novela de Voltaire le corresponde al futuro. Además, la búsqueda del presente no se lleva a cabo dentro de un universo exterior y lejano, sino en el interior de su personaje: en su buena voluntad, en su capacidad para amar, en sus relaciones transparentes con los otros. Con esta manera de proceder, Cándido nunca obtiene, aparentemente, ningún beneficio. Pero sólo aparentemente porque si bien es cierto que nunca obtiene los beneficios que satisfacen a los demás, sí aprende, en cambio, algo que lo reconforta y jamás le quita las ganas de vivir: su conocimiento y su reconocimiento en y a través de los otros.

La ingenuidad del Cándido de Sciascia no es pues semejante a la del Cándido de Voltaire. El personaje de éste cree en un mundo mejor, futuro, lejano. El Cándido de Sciascia cree en él y en los otros, aquí y ahora.

En el primer caso Cándido nunca llegará a ese mundo mejor y sólo será la víctima de los demás. En el segundo caso nos separamos de Cándido cuando se encuentra, en el camino que lo conduce hacia él mismo, con la simplicidad del mundo, sin que por esto, ciertamente, deje de ser víctima de los demás.

El Cándido de Voltaire es cándido porque cree en el porvenir, sin contar con las armas de la Razón (Voltaire) o de la Ciencia (Marx). El Cándido de Sciascia es cándido porque cree en los hombres, aun cuando éstos se aprovechen de su ingenuidad; pero es cándido sobre todo porque es un hombre que cree en el hombre que cree en los hombres.

La diferencia entre estos dos Cándidos consiste en que el de Sciascia se halla más próximo a él mismo por su creencia en el hombre, mientras que el de Voltaire se aleja de él mismo en la medida en que su porvenir radiante también se aleja de él.

El Cándido de Sciascia es pues tan optimista como el Cándido de Voltaire, pero la diferencia entre estas dos especies de optimismo estriba en el hecho de que mientras Voltaire cree en la Razón, la Ilustración, el Progreso y el Saber, Sciascia confía en la poesía y en el amor, de donde vendrá precisamente el reconocimiento de Cándido por él mismo.

¿De dónde proceden las diferencias que hemos señalado? Proceden, ciertamente, de las diferencias de época —histórica, si se quiere—, pero no por razones de progreso, sino por los efectos de éste en la conciencia de los hombres.

En el siglo XVIII se vivía apenas en el umbral de la modernidad que hoy, pese a sus comodidades, nos oprime. Entonces se esbozaban apenas los inicios de un porvenir radiante que, gracias a la razón y al progreso, iba a liberarnos de la opresión y a hacernos felices.

En cambio, ahora que Sciascia ha escrito su homenaje al Cándido de ese Voltaire que no deja de hacernos reír con su porvenir radiante, los hombres se muestran cada vez menos dispuestos a reírse de un porvenir que es ya presente. El siglo XX ha vivido demasiadas pesadillas engendradas por los dulces sueños de la Razón como para seguir navegando en las aguas del optimismo. Por esto, sin duda, con mucha frecuencia el hombre de hoy se abandona al desencanto y al escepticismo. Pero cuando no es así, y aún mantiene encendida la pasión del optimismo, no lo hace a la manera del siglo XVIII. El optimismo de hoy es un optimismo moderado, que excluye la creencia en el porvenir radiante aún vivida como dogma de fe por los herederos de los discípulos de Panglos.

Como novelista, Voltaire no le quita a uno el sueño. Como ilustrado, lo convierte en pesadilla. Su fe ciega en la Razón hace escarnio de su propia obra.

Sciascia sueña. Sueña que sueña y su sueño sólo es sueño. Por esto su despertar se lleva a cabo sin sobresaltos, con una simple confianza en el sueño.

No se trata en absoluto de afirmar que Voltaire le apuesta a la Razón contra los hombres. Al contrario, Voltaire aspira a las bodas de la razón con el hombre.

Tampoco se trata de descalificar la ironía y el humor negro que son, por otra parte, lo más placentero de la novela.

Burlarse de la ingenuidad en una novela no es ni pecado ni crueldad. Por ella misma la sátira de Voltaire es regocijante.

Pero también es válido ironizar sobre Voltaire cuando se revela como militante de la Razón, a la que concibe como el único recurso posible para escapar a la imbecilidad como vocación, entre otras cosas porque

abrazar la causa del racionalismo no garantiza la inmunidad contra el virus de la estupidez, y sobre todo porque eludir el canto de la razón lógica y encerrarse en el mundo de lo imaginario no es irremisiblemente causa de imbecilidad.

Cándido no es cándido por imbécil, sino porque vive un mundo de sueños a los que, armado de razones, Voltaire también aspira.

A partir de las diferencias que he señalado intento algunas reflexiones.

### 3. *La risa y la risa*

Con una temible ironía, Voltaire se burla de la imbecilidad humana que iba a ser barrida del suelo del mundo por la Razón. Pero a su burla le responde un eco y el Cándido de Voltaire halla su réplica en el cándido Voltaire, dado que la ilustración no condujo directamente a un porvenir radiante, libre de Cándidos y Pangloses.

Con una sutil ironía, Sciascia se burla de las obstinadas creencias en una Razón que, en un mundo ya asolado por ella misma, sigue prometiendo un porvenir radiante —en el que Cándido y Panglos irían de una prisión a otra.

Voltaire es la utopía. Sciascia es simplemente la risa.

Más allá de las diferencias visibles entre estos dos Cándidos y sus autores está la risa. Una risa que se eslabona con otras risas, más o menos finas, más o menos irónicas, más o menos crueles, más o menos sutiles, más o menos negras, más o menos risas.

En el linaje de la risa —divertida y terrible— recordemos, simplemente a título de ejemplo, la risa que provocan en Rabelais la bastardad y la suciedad de los hombres; la risa de los novelistas ingleses en el umbral del mundo victoriano; la enorme, gigantesca risa del siglo de oro español. Más cerca de nosotros en el tiempo están las frescas, temibles, lúcidas risas de Kapek, Hasek, Kundera, Philip Roth, Bioy Casares, Borges, etc., etc.

Pese a su fuerza, ninguna de estas risas resuena con tanto estrépito como el silencio glacial que instauran algunas antiutopías, entre las cuales *La granja de los animales* y *1984* de Orwell, *Mundo feliz* de Huxley y *Erewhon* de Butler no son sino las más conocidas.

Aunque terribles, *La granja de los animales* y *Erewhon* se separan de las otras dos por el humor y se inscriben, de esta manera, en el linaje de la risa.

Ya en el linaje de la risa, *La granja de los animales* y *Erewhon* hallan su puente con las otras risas en el sutil humor negro de Kafka, que es quizá uno de los primeros forjadores de antiutopías.

Como la utopía, la antiutopía abandona con frecuencia el espacio abierto de la risa y se encierra en ella misma. A menudo, se congela en su propia ironía. Esto ocurre cuando la solemnidad o la vocación apocalíptica le toman la delantera a la risa. No es así en el caso de Kafka, aun cuando su risa no sea atronadora. Tampoco es así en *La granja de los animales* ni en *Erewhon*. Tememos que esto sucede, en cambio, en *1984* y *Mundo feliz*. Pero aun carentes de humor, al igual que el *Cándido* de Voltaire, *1984* y *Mundo feliz* son sólo literatura —muy mala en el caso de *1984*.

Voltaire creía en la Razón y escribió una novela en la que se mofa alegremente de la estupidez humana. Afortunadamente, su *Cándido* no es una guía para la acción ni llega a ser doctrinario.

Orwell y Huxley ya no creen en la Razón y escriben novelas en las que la estupidez humana se ha entronizado. Desafortunadamente, sus antiutopías palidecen ante la realidad del presente. Esto también hace de ellas pesadillas, pero no figura de auténticos infiernos. Una vez más se trata de literatura. Y de aquí que, como en el caso de Voltaire, no puedan ser enjuiciadas desde ningún otro punto de vista que no sea el estrictamente literario ni, menos aún, desde el punto de vista de las ciencias sociales.

#### 4. *Utopía y literatura*

No hay utopías reaccionarias ni progresistas. La utopía es sencillamente la respuesta creativa de lo imaginario a una carencia presente, la respuesta ficticia a necesidades que los hombres, al no poder satisfacerlas en el presente, tal vez por impotencia, las posponen, las remiten a mundos ideales ulteriores.

Estas creaciones del espíritu ancladas en lo imaginario existen desde siempre. No datan apenas del siglo XVIII o del XIX. No son un aportación de la feudalidad europea. Se remontan al momento en el que el hombre primitivo creía ya haber cazado un bisonte por el solo hecho de haberlo dibujado en las paredes de una gruta. Desde el principio, el hombre ha soñado, ha imaginado.

Como el sueño, la utopía es del dominio de lo imaginario, y así como es imposible impedir la existencia de los sueños, es imposible (e indeseable) impedir la existencia de la utopía. Sin embargo, se ha querido borrar esta creación del espíritu cuando ha sido enjuiciada en nombre de verdades racionales y científicas. Así ha ocurrido a partir del siglo XIX, a partir del momento en que la ciencia del progreso y del porvenir radiante decretó que la utopía era reaccionaria. A partir de entonces se creyó lícito abofetear, pisotear, maldecir el presente en nombre de un porvenir predecible y luminoso, desde diferentes puntos de vista de la razón y la ciencia doctrinarias. Y he aquí que, de acuerdo con esos puntos de vista, ese porvenir ya fue construido, pero, desgraciadamente, no es radiante, sino triste, lamentable y ha desembocado aun en el horror.

No fueron las utopías, por lo tanto, las que prefiguraron y menos aún hicieron posible el futuro ya presente. Contra ellas, el delirio doctrinario instauró el horror. Además, cuando ese porvenir apenas iba camino a volverse presente la utopía literaria se vengó convirtiéndose en antiutopía. Así vista, la antiutopía no se ha construido como reacción contra la utopía, sino como respuesta a la ciencia y a la razón que arremetieron contra la creatividad y lo imaginario. Y algo terrible se produjo como constancia con esta respuesta: la antiutopía ha sido más certera que la ciencia y la razón, y a tal punto que la antiutopía es a la pesadilla lo mismo que la utopía es al sueño. Es inútil ceer, entonces, que por ella misma la utopía es forjadora de monstruos, y peor aún creer que la respuesta a la utopía es la antiutopía.

La utopía es tan necesaria para el hombre como el sueño. Pero es algo totalmente diferente querer imponer por la fuerza a los demás hombres la propia utopía. Cuando se procede así se desemboca en 1984, en el Mundo Feliz.

1984 —¡qué lejos estamos ya de entonces y qué rápidamente nos metemos cada vez más a fondo en su laberinto!— no es realmente terrible como premonición... ya retrospectiva. Lo terrible de este libro, en 1948, era relativo porque sus horrores ya habían sido experimentados por millones de hombres y mujeres, porque en gran medida, para entonces, ya no era una antiutopía. Lo terrible de esta novela era que, en su tiempo, se trataba de una demostración certificada por la realidad. 1984 es la comprobación auténtica de un sinnúmero de hechos que ya se produjeron y que, peor aún, se siguen produciendo, bajo diferentes máscaras.

Sería muy difícil anular las semejanzas entre el bigote del *Big Brother* y el bigote de Stalin, Hitler y sus interminables herederos. Sería inútil querer rebelarse contra la idea de que Goldstein es Trotsky. Las desapariciones nocturnas, el hecho de borrar de un plumazo la vida de los hombres, los pioneros y los espías del futuro luminoso, las purgas, la neolengua y muchos otros hechos que desfilan a lo largo de la novela de Orwell son hechos que ya ocurrieron y que no han dejado de repetirse.

No obstante su final, esta novela de Orwell no es apocalíptica. En Winston sigue vivo el fuego de lo imaginario, el sueño de una utopía inconclusa e inconcebible. Y se trata, quizá, de un imaginario más próximo al de Sciascia (el amor, el sueño, la amistad, la poesía) que al de Voltaire (el mejor de los mundos posibles).

A veces, es cierto, la utopía, convertida en antiutopía, es perversa. Tal vez porque lo imaginario es con frecuencia perverso. Pero no podemos aspirar a suprimir la utopía y lo imaginario sólo porque se trata de una perversión. Buñuel siempre creyó que los sueños perversos de Sade eran en todo preferibles al menor intento de ponerlos en práctica. Hubiera sido más bello imaginar una bomba atómica que fabricarla. Ojalá la homogeneización burocrática y social sólo hubiera sido, en efecto, una utopía, y no el monstruo frío que nos congela.

PABLO NORIEGA Y EDGAR GONZÁLEZ

## Retórica, dialéctica y cambio de creencias Un nuevo punto de vista sobre la justificación de las teorías del debate\*

“DIALÉCTICA” es, sin duda, uno de los términos más socorridos y más ambiguos en el discurso filosófico.<sup>1</sup> En especial, la preocupación por desarrollar una “dialéctica” entendida como teoría del debate,<sup>2</sup> de la argumentación en un contexto dialógico, es realmente notable en la historia del pensamiento occidental.<sup>3</sup> Recordemos los *Tópicos* de Aristóteles,<sup>4</sup> los tratados medievales de las obligaciones,<sup>5</sup> y, más recién-

\* Agradecemos a Mauricio Beuchot, Carlos Pereda, Walter Redmond, Javier Elguea y Wilebardo Lara, entre otras personas, su valiosa ayuda. Agradecemos también a la Fundación Arturo Rosenblueth y a la revista *Información Científica y Tecnológica* del CONACYT el interés demostrado por nuestro trabajo en torno a las teorías del diálogo.

<sup>1</sup> Para una revisión general de los diversos sentidos de “Dialéctica” v. Malatesta *Dialettica e logica formale*, Nápoles, liquore editore, 1982; Rescher *Dialectics*, Albany, NY State University Press, 1977; Abbagnano *et. al. La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.

<sup>2</sup> Utilizamos “debate”, “argumentación dialógica” y “disputa”, etc. de manera intercambiable, al margen de ciertas distinciones técnicas que entre ellas puede hacerse, v. Rescher *op. cit.*; Woods y Walton *Argument: the logic of the fallacies*, Ryerson, Toronto, Mc Graw Hill, 1982.

<sup>3</sup> Sin que esto implique su ausencia en la tradición oriental, v. Hamblin *Fallacie*, Londres, Methaan, 1970; Dumitriu *A History of Logic*, Turnbridge Wells, Kient, Abacus Press, 1977. Para una visión general del desarrollo de las técnicas de discusión en Occidente v. Angelleli “The techniques of Disputation in the History of Logic”, *Journal of philosophy* 67, 1970, pp. 800-815.

<sup>4</sup> Este punto de vista, de que los *Tópicos* conciernen a la teoría de la disputa ha sido defendido con distintos argumentos, v. Bosley *Aspects of Aristotle's Logic*, Assen, Van Gorcum, 1975; Beuchot “La teoría de la argumentación de Aristóteles”, *Revista de filosofía de la UIA* 52, 1985, pp. 79-85; W.A. De Pater *Les Topiques D'Aristote et la Dialectique Platonicienne*, Friburgo, Etudes thomistes, 1965; J.D.G. Evans *Aristotle's concept of Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Mc Kinney “The Origins of Modern Dialectics”.

<sup>5</sup> V. e.g. Alberto de Sajonia *Perutilis Logica*, México, UNAM (en preparación);

temente, los trabajos de Lorenzen,<sup>6</sup> Rescher,<sup>7</sup> Perelman,<sup>8</sup> Hamblin,<sup>9</sup> Woods y Walton,<sup>10</sup> por mencionar sólo algunos de los más destacados teóricos actuales de la disputa.<sup>11</sup> Las consi-

Pedro Hispano *Tractatus sive Summule Logicales*, Assen, Van Grocum, 1972. Para una exposición general del juego de las obligaciones v. Hamblin *op. cit.*; Angellei art. cit.: Dumitriu *op. cit.*; Philoteus Bochner *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to. c. 1400*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952. Una amplia biografía concerniente a este tema puede encontrarse en E.J. Ashworth *The tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978.

<sup>6</sup> Paul Lorenzen *Normative Logic and Ethics*, Zurich, Bibliographisches Institut, 1968; *Metamatemáticas*, Madrid, Tecnos, 1971; *Pensamiento metódico*, Buenos Aires Sur, 1971; *Formal Logic*, Dordrecht, Reidel, 1965.

<sup>7</sup> *Op. cit.*

<sup>8</sup> Chaim Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric A Treatise on Argumentation*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1976; Chaim Perelman *The New Rhetoric and the Humanities*, Dordrecht, Reidel, 1979; *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, Londres, Reutledge and Kegan Paul, 1963; *The realm of Rhetoric*, Notre Dame-Londres, Notre Dame University Press, 1982; "La nouvelle Rhetorique comme theorie philosophique de l'argumentation", *Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía*, México, UNAM, 1962.

<sup>9</sup> *Op. cit.*

<sup>10</sup> *Op. cit.*; v.t. Woods y Walton "Arresting circles in Formal Dialogues", *Journal of Philosophical Logic*, 7, 1982, pp. 73-90; "Question Begging and Cumulativity in Dialogical Games" *Nous*, 16, 1982, pp. 585-600; Douglas Walton *Topical Relevance in Argumentation*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 1982, v.t. la reseña de Edgar González a esta última obra (*Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, 49, 1984, pp. 215-9).

<sup>11</sup> La cada vez más abundante investigación reciente en torno a la "dialéctica" entendida como teoría del debate se ha orientado en distintas direcciones; mencionaremos algunas de ellas. Por un lado, la recuperación del patrimonio lógico de la Edad Media y del Renacimiento (v. Vicente Muñoz Delgado "Introducción al patrimonio escolástico de lógica", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, II, 1975, pp. 45-75; E.J. Ashworth *Logic and Language in the Postmedieval Period*, Dordrecht, Reidel, 1974) ha motivado un renovado interés por la interpretación y el análisis de las teorías de la disputa durante estos períodos, v. e.g. Walter J. Ong *Ramus method and the decay of dialogue*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983; Mauricio Beuchot "La tónica dialógica de Fray Alonso de la Veracruz" (Ponencia presentada en el Coloquio de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1985); Eleonore Stump *Boethius's De topicis differentiis*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1978. También por intereses históricos, se han estudiado tópicos como la teoría del debate subyacente en Galileo, v. e.g. Maurice Finnochiaro "The concept of *ad Hominem* argument in Galileo and Locke", *Philosophical Forum*, 5, 1974, pp. 394-404; Galileo and the art of reasoning *Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method*, Dordrecht Reidel, 1980; v.t. W. Lovell Wisan "On argument *Ex Suppositione Falsa*", *Studies in History and Philosophy of Science*, 15, 1984, pp. 227-36.

Por otro lado, el estudio del debate jurídico, propiciado por la obra de Perelman y, sobre todo, de Toulmin (*The uses of argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958) también ha conducido a un creciente interés técnico por las condiciones dialógicas de una argumentación, v. e.g. Hanni Woodbury "The strategic use of

deraciones desarrolladas por ellos conforman modelos formales de argumento según los cuales, para caracterizar un argumento es necesario identificar no sólo sus premisas y su conclusión, sino también el papel que juega como locución en un diálogo y, así, hay que tomar en cuenta elementos tales como los sistemas de creencias de quienes discuten y el “protocolo” del diálogo (el conjunto de reglas concernientes a la pertinencia de las locuciones emitidas en cada momento del diálogo, la distribución de la “carga de la prueba”, la terminación del diálogo, etc.)<sup>12</sup>

Ahora bien, tan antigua como el interés por desarrollar este tipo de modelos, ha sido la sospecha de que ellos no tienen, en realidad, un campo de aplicaciones, es decir, que la estructura dialógica de una argumentación jamás recupera características epistémicas de interés y que, por ende, podemos prescindir siempre de ella y reconstruir o analizar cualquier argumento, aun aquellos que de hecho se presentan en forma

questions in court”, *Semiotica*, 48, 1984, pp. 197-228; Mieczyslaw Maneli “The New Theory of Argumentation and American Jurisprudence” *Logique et Analyse*, 1985, pp. 159-77; Roberta Kevelson “Semiotics and the art of conversation. Legal arguments as prototypes of discursive structure” *Semiotica*, 32, 1980, pp. 53-80.

Se han desarrollado también una serie de investigaciones lingüístico-filosóficas sobre las condiciones de posibilidad y la estructura del diálogo, lo mismo que sobre descripciones de juegos dialógicos particulares; quizás el caso paradigmático de este tipo de indagaciones es “Logic and Conversation” de Paul Grice (en Donald Davidson y Gilbert Harman (eds.) *The Logic of Grammar*, Encino, Cal., Dickinson, 1975) y, entre otras, podemos mencionar: Ernest Stetch “The analysis of conversational topic sequence structures” *Semiotica*, 39, 1982, pp. 75-91; Geoffrey Beattie “The regulation of speaker in face to face conversation. Some implications for conversation in sound only communication channels” *Semiotica*, 34, 1981, pp. 50-70.

Dentro de lo que actualmente suele llamarse “Teoría de la Argumentación” o, con un término menos afortunado, “Lógica informal”, el estudio de la argumentación en contextos dialógicos ha sido notable; v. e.g. J.D. Mackenzie “The dialectics of Logic” *Logique et Analyse*, 1985, pp. 159-77. Los trabajos de Woods y Walton, lo mismo que los de Hamblin se inscriben en esta corriente.

Finalmente, dentro del análisis más específico de la argumentación filosófica, también han jugado un papel importante los planteamientos referentes a la argumentación dialógica, v. Johnstone (*infra*, sec. (I) )

<sup>12</sup> Para una descripción del “protocolo” del diálogo v. Rescher *op. cit.*; Woods y Walton *op. cit.*; Hamblin *op. cit.*; v.t. Edgar González y Pablo Noriega “Los sistemas dialógicos y algunas de sus aplicaciones” *Actas de la Segunda Reunión de Inteligencia Artificial*, México, Fundación Rosenblueth, 1985.

En Edgar González y Carlos Pereda *Técnicas de investigación*, México, Herre-ro, 1986, se reseñan y ejemplifica las principales formas del protocolo dialógico.

de diálogo, como una simple sucesión de premisas y conclusión.<sup>13</sup>

Una manera tradicional de enfrentar dicha dificultad ha sido la de argüir que las nociones de "retórica", entendida como teoría de la argumentación persuasiva, y "dialéctica", en el sentido que aquí nos interesa, se hallan estrechamente ligadas, de tal manera que una argumentación retórica sólo puede reconstruirse mediante un modelo dialógico y, además, que los contextos retóricos de argumentación presentan ciertas características epistémicas distintivas.

En este trabajo intentaremos, por un lado, mostrar que la defensa tradicional de las teorías del debate no es válida y, por otra parte, sugerir una nueva justificación, postulando ciertas relaciones *no* entre la argumentación retórica y la argumentación dialógica, sino entre ésta y el fenómeno de la dinámica de los sistemas de creencias de los participantes en un diálogo. Así, la sección I de este ensayo está dedicada a presentar más ampliamente la defensa tradicional de la teoría del debate, mientras que las secciones II y III corresponden, respectivamente, a los puntos que hemos destacado.

## I

Desde diversos puntos de vista, se ha sostenido la existencia de contextos de argumentación que son esencialmente retóricos en virtud de ciertas características epistémicas que les son peculiares.

<sup>13</sup> No intentaremos esbozar siquiera la historia de esta oposición a las teorías del diálogo. Baste decir que entre muchos comentaristas de Platón y de Aristóteles, por ejemplo, Werner Jaeger (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, F.C.E., 1946) y Richard Robinson (*Plato's earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953; "Begging the question, 1971" *Analysis*, 32, 1972, pp. 197-99) llegó a ser un lugar común la afirmación de que las reflexiones que hace Aristóteles en los *Tópicos* en torno a la argumentación dialógica reflejan sólo un prejuicio adquirido en la estancia de Aristóteles en la Academia y que carecen por sí mismos de valor alguno, siendo importantes sólo en la medida en que anticipan la silogística, expuesta en los *Primeros analíticos*. La oposición a la dialéctica fue importante también durante el Renacimiento y la encontramos insinuada también en autores neo-escolásticos como Fray Jerónimo de Feijoo (*Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1956, esp. "Desenredo de sofismas"; v.t. Edgar González y Mauricio Beuchot "Fray Jerónimo de Feijoo y las falacias aristotélicas" *Nova Tellus*, de próxima aparición) v.t. Juan Luis Vives *Contrapseudodialécticos*, Dordrecht, Reidel, 1979.; Ong *op. cit.*

Por un lado, Chaim Perelman,<sup>14</sup> recogiendo una larga tradición,<sup>15</sup> señala que en el alegato jurídico, lo mismo que en la argumentación filosófica, se intentan justificar proposiciones que son radicalmente inciertas, esto es, proposiciones para las cuales no existen criterios fuertes de evidencia;<sup>16</sup> rememorando el *Eutifrón*, Perelman afirma que si bien podemos decidir con certeza acerca del peso o longitud de un objeto dado y, más aún, *demostrar* (establecer conclusivamente a partir de principios aceptados como evidentes) proposiciones como “ningún cuadrado es redondo” no podemos hacer lo mismo con enunciados como “esta acción es buena”. Si queremos justificar nuestra creencia en esta última proposición, tendremos que hacerlo retóricamente, es decir, tratando de persuadir de su verdad a cualquiera que la impugne.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> V. esp. *The Idea of Justice and the Problem of argument*, cap. XI (“The Dialectical Method and the part played by the interlocutor in Dialogue”); *The realm of Rhetoric, passim*; “La nouvelle Rhetorique come théorie philosophique de l’argumentation”. El pensamiento de Perelman, hay que admitirlo, es oscilante y, en ocasiones, algo obscuro; sin embargo, la interpretación que aquí desarrollamos de sus planteamientos sobre las relaciones entre retórica y dialéctica es bastante usual; v. e.g. Maneli art. cit.; v.t. *La nouvelle rhetorique. Essais in hommage a Chaim Perelman, Revue Internationale de Philosophie*, 33, 1979.

<sup>15</sup> Perelman reconoce explícitamente que sus planteamientos se inspiran en la *Retórica y en los Tópicos* de Aristóteles, y podemos hallar planteamientos cercanos a los de Perelman también en diversos tratados posteriores de retórica; considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje de la *Retórica en Lengua Castellana* de Miguel de Salinas: En el género deliberativo o suasorio háse de tener primeramente cuidado de mirar qué sea y de qué cualidad lo que queremos persuadir, y quiénes los que oyen, y quienes somos los que hablamos. Porque, aunque no se hayan de persuadir sino cosas honestas, de una manera se han de persuadir a los honestos, de otra a los malos; de una a los que están corrompidos con falsas opiniones, y de otra a los que solamente están dudosos (en Elena Casas (ed. *La retórica en España*, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 110)

Para una visión más completa de los puntos de contacto entre Perelman y la tradición, v. N. Abbagnano *et. al. op. cit.*; Perry Miller *The New England Mind*, Londres Harvard University Press, 1982; Ong *op. cit.*; Stump *op. cit.*; R.H. McKinney “The origins of modern dialectics” *Journal of the History of Ideas*, 44, 1983, pp. 179-90.

Por otra parte, las ideas de Perelman sobre la relación entre la falta de certeza y la necesidad del diálogo se encuentran también en la tradición jurídica (cuya influencia reconoce Perelman mismo) V. e.g. Gian Antonio Micheli *La carga de la prueba*, Buenos Aires, Ediciones jurídicas Europa-América, 1961.

<sup>16</sup> Vid. Perelman art. cit.; v.t. *The Idea of Justice....* cap. VI (“Self evidence and Proof”).

<sup>17</sup> Vid. Perelman art. cit.; *The Idea of Justice....* caps. V-XII; *The realm of Rhetoric, passim*; *The New Rhetoric, passim*.

Por otra parte, y también inspirándose en una notable tradición,<sup>18</sup> Johnstone<sup>19</sup> señala que la argumentación filosófica es esencialmente retórica. Las tesis filosóficas, afirma Johnstone, se presentan como parte de concepciones tan generales que incluyen criterios para decidir acerca de lo que en cada caso debe considerarse como evidencia en favor o en contra de una tesis dada; así, quien intente *demostrar* o *refutar conclusivamente*<sup>20</sup> una tesis filosófica, incurrirá en una *petitio*

<sup>18</sup> Como en el caso de Perelman, esta tradición parece tener su origen en Aristóteles; en efecto, en la *Metafísica*, Aristóteles hace la distinción entre argumentar directamente y argumentar *ex concessis*, así, al referirse a la justificación del principio de no contradicción, Aristóteles señala:

...Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto (el principio de no contradicción) se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no ... Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto (de que algo sea y no sea al mismo tiempo), con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente digo que no es lo mismo que demostrar porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio; pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración... (Aristóteles *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982, IV, 4).

Puede obtenerse una visión histórica general de la tradición que anticipa los planteamientos de Johnstone a partir de: E.M. Barth y J.L. Martens "Argumentum ad hominem: from chaos to formal dialectic" *Logique et Analyse*, 77-8, 1977, pp. 76-96.

Por otra parte, podemos hallar ciertas conexiones ente los planteamientos de Johnstone (v. *infra*) acerca del carácter autovalidatorio de los sistemas filosóficos y las reflexiones de Polanyi sobre la estabilidad o circularidad de un sistema de creencias suficientemente general (Vid. Michael Polanyi *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959, pp. 291 ss), de Kuhn sobre la noción de "paradigma" ("...Ninguna de las partes involucradas en una discusión concerniente a un cambio de paradigmas dará por sentadas todas las suposiciones no empíricas que necesita la otra para poder desarrollar su argumento..." Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1978, p. 230) y de Lákatos acerca de la presencia de hipótesis *ad hoc* en el desarrollo de un "programa de investigación" (Vid. Imre Lákatos "La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales" en Imre Lákatos y Alan Musgrave (eds.) *Crítica y conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1975).

<sup>19</sup> *Philosophy and Argument*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1959; *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument*, Pennsylvania, The Free Press of Man and World, 1977; v.t. la reseña de Edgar González a esta última obra (*Investigación humanística*, 1, 1985, pp. 258-63).

<sup>20</sup> Vid. *supra*, n (18) Demostrar o refutar conclusivamente es hallar premisas suficientes para establecer la verdad, o la falsedad, respectivamente, de una proposición.

*principii*<sup>21</sup> y, por consiguiente, según Johnstone, dichas tesis podrán justificarse sólo de manera retórica.

Una vez establecida la existencia de contextos argumentales que son esencialmente retóricos en virtud de características epistémicas que les son peculiares (la falta de criterios fuertes de evidencia para establecer la verdad de una proposición, en un caso, y la "circularidad" inherente a un sistema de creencias suficientemente general en el otro),<sup>22</sup> suele aducirse<sup>23</sup> que es un contrasentido intentar convencer a un adversario sin tomar en cuenta aquellos principios que él acepta como verdaderos, de donde inmediatamente se seguiría, según quienes desarrollan estas consideraciones, que una argumentación retórica, caracterizada por dichas condiciones epistémicas, sólo puede reconstruirse mediante consideraciones dialógicas.<sup>24</sup>

Sin embargo, como a continuación se intentará establecer, esta línea de defensa de la dialéctica está abierta a objeciones fundamentales.

## II

No discutiremos aquí las afirmaciones de Perelman y Johnstone de que un contexto caracterizado por ciertas propiedades epistémicas es esencialmente retórico.<sup>25</sup> Lo que intentaremos

<sup>21</sup> Existe una multiplicidad, o aparente multiplicidad de nociones de "petición de principio". Para una reseña de ellas v. e.g. John Woods y Douglas Alton "*Petitio principii*" *Synthese*, 31, 1975, pp. 107-27; Hamblin *op. cit.*, *passim*; Humphrey Palmer "Do circular arguments Beg the Question?" *Philosophy*, 56, 1981, pp. 387-94; Edgar González "Argumentos de petición de principio: una revisión histórica" *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, 55, 1986, pp. 59-70. La noción que se utiliza en el argumento de Johnstone, y que encontramos ya en la *Lógica de Port Royal*, lo mismo que en las *Institutionem Dialecticarum* de Francisco Titelman (Lugduni, 1545) es la siguiente: se comete petición de principio si se toman como premisas afirmaciones que nuestro oponente no nos ha concedido (nótese que la utilización por parte de Johnstone de esta noción de petición de principio parece hacer su propio argumento de petición de principio; a este respecto v. la reseña de Edgar González a *Validity and Rhetoric...*).

<sup>22</sup> Esta última terminología se inspira en Polanyi (*Loc. cit.*).

<sup>23</sup> Tanto en el caso de Perelman como en el de Johnstone.

<sup>24</sup> Especialmente por parte de Perelman y de sus intérpretes (V. *La Nouvelle Rhetorique. Essais... passim*). La inferencia es menos clara en el caso de Johnstone.

<sup>25</sup> En el sentido de que un contexto con tales condiciones epistémicas sólo admite de una argumentación retórica.

probar es que la identificación de un contexto con esas características como esencialmente dialógico es errónea.

Así, presentaremos dos situaciones contrafácticas en las cuales se satisfacen las condiciones epistémicas que Perelman y Johnstone establecen y en las que, sin embargo, la argumentación correspondiente puede, en ambos casos, reconstruirse sin apelar a consideraciones dialógicas.

En primer lugar, supóngase que un sujeto,  $S_1$ , intenta justificar una proposición  $p$  ante otro sujeto,  $S_2$ , quien no cree que  $p$  o, más aún, cree que no  $p$ ; supóngase, además, que el contexto en el cual  $S_1$  y  $S_2$  discuten satisface alguno de los requerimientos epistémicos mencionados por Perelman y Johnstone como característicos de una argumentación esencialmente retórica (así,  $S_1$  no puede demostrar  $p$  y debe limitarse a tratar de convencer a  $S_2$  de la verdad de  $p$ ). Supóngase, finalmente, que el sistema de creencias de  $S_2$  permanece inmutable a lo largo de la discusión entre  $S_1$  y  $S_2$ , hasta el momento en que  $S_2$  se convence de la verdad de  $p$ , si es que esto llega a suceder (notemos que este último supuesto es consistente con los planteamientos de Perelman y Johnstone).<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Este argumento, lo mismo que el concerniente a la posibilidad de la impugnabilidad abierta por parte de  $S_1$  (v. *infra*, p. 6) presenta, quizás, paralelos muy notables con otros razonamientos desarrollados en contextos distintos. En lo que sigue nos arriesgaremos a trazar algunos de ellos.

Las situaciones contrafácticas a las que apelamos como contra ejemplos parecen corresponder, utilizando la terminología usual en teoría de juegos, a juegos bipersonales, *generales*, de suma cero. Las condiciones a las que apelan Perelman y Johnstone garantizan sólo la existencia de un juego bipersonal, finito, *de información perfecta*, de suma cero. Nuestra refutación corresponde, utilizando esta terminología, a la bien conocida observación de que en este tipo de juegos hay siempre una estrategia ganadora Cf. e.g. Morton Davis *Teoría de juegos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 40 ss.

Por otra parte, la idea de que las acciones de los sujetos involucrados en un proceso social afectan el resultado mismo del proceso ha sido utilizada para mostrar la no aplicabilidad de una metodología deductivista a las ciencias sociales, mediante argumentos que son muy similares a los que aquí desarrollamos (para observar la analogía, basta generalizar "disputa" a "proceso social", "locución" a "acción"; a este respecto v. e.g. Jürgen Habermas *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, esp. cap. III "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación"). Para una exposición clara y brillante de este tipo de razonamientos v. T. W. Hutchinson *Sobre revoluciones y progresos en el conocimiento económico*, México, F.C.E., 1985; *Conocimiento e ignorancia en economía*, México, Premiá, 1979.

Finalmente, cabe destacar que algunos de los argumentos de Feyerabend en favor de la "proliferación de teorías" (V. Paul K. Feyerabend "Cómo ser un buen empirista" en Nidditch (ed.) *Filosofía de la ciencia*, México, F.C.E., 1975; v.t. "Con-

En la situación descrita, aun cuando, por hipótesis, se satisface alguno de los requerimientos mencionados por Perelman y Johnstone, la estructura dialógica de la argumentación correspondiente resulta fácilmente eliminable. En efecto, si el sistema de creencias de  $S_2$  ha de permanecer inmutable a lo largo de su discusión con  $S_1$ , la única forma que  $S_1$  tiene de convencer a  $S_2$  acerca de  $p$  es la de argumentar tomando como premisas solamente los enunciados que  $S_2$  se ha comprometido, desde un principio, a aceptar. La argumentación de  $S_1$ , en caso de ser exitosa, constituirá, atendiendo a las condiciones postuladas por Perelman, una demostración de  $p$  en la cual se parte no de principios autoevidentes sino de proposiciones que para  $S_1$  resultan evidentes; en el caso de las condiciones que Johnstone menciona, tomará la forma de una reducción al absurdo a partir de los planteamientos aceptados por  $S_2$ .

Análogamente, podemos pensar en una situación en la cual la movilidad del sistema de creencias de  $S_2$  no esté limitada, pero sí lo esté el número o la calidad de las proposiciones que  $S_1$  puede impugnar. En este caso,  $S_1$  podría "calcular" de antemano si es o no posible que  $S_2$  ajuste su sistema de creencias de tal manera que pueda responder adecuadamente a sus objeciones (más aún, si no hay limitaciones respecto a la duración de la discusión, parecería que  $S_2$  puede siempre enfrentar las objeciones de  $S_1$ ); nuevamente,  $S_1$  podría desarrollar su argumentación haciendo abstracción de las respuestas que de hecho da  $S_2$  a cada una de sus locuciones o bien según el caso, darse de antemano por vencido.

Así, podemos afirmar que la incertidumbre radical o la "circularidad" presentes en ciertos contextos de argumentación no bastan para concluir que ellos requieren, necesariamente, de un modelo dialógico, aun cuando dichas características fuesen suficientes para garantizar el carácter esencialmente retórico de tales contextos de argumentación.

suelos para el especialista" en Lákatos y Musgrave (eds.) *op. cit.*: *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1976; *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981) pueden verse también como formulaciones de los argumentos que aquí presentamos, sobre todo en la crítica de Feyerabend a Lákatos, pues el sostener un criterio de "racionalidad instantánea" puede hacerse equivalente a limitar la movilidad de los sistemas de creencias de los participantes en una discusión.

### III

En la sección anterior, hemos intentado mostrar que la defensa tradicional de las teorías del debate no es conclusiva. Propondremos aquí una defensa alternativa.

Hemos dicho que bajo supuestos que restringen la movilidad de los sistemas de creencias de quienes participan en una discusión, es decir, que limitan el número o la calidad de las proposiciones sobre las que puede argumentarse a lo largo de ella, dicha argumentación puede reconstruirse de manera no dialógica, y podríamos preguntarnos si la condición contraria, la movilidad no restringida de los sistemas de creencias de los participantes, garantiza la necesidad de una reconstrucción dialógica. Creemos que la respuesta a esta interrogante es afirmativa, pues si la condición de movilidad se cumple, entonces, ninguno de los participantes en la discusión podrá emitir locución alguna haciendo abstracción de las posibles respuestas de su adversario y, así, la discusión no podrá reconstruirse identificando cada argumento presente en ella como una simple sucesión de premisas y conclusión, en abstracción de consideraciones relativas a los estados de los sistemas de creencias de los participantes.

Desde luego, alguien podría objetar de inmediato, y razonablemente, que la movilidad *absoluta* de los sistemas de creencias de quienes participan en una discusión es un supuesto implausible o, más todavía, contradictorio, y que nosotros parecemos sugerir tal movilidad absoluta. Sin embargo, la dificultad desaparece al considerar que si bien a nivel focal, esto es, en cada etapa de una discusión, hay conjuntos de creencias que se mantienen estables a nivel global, los sistemas de creencias de los participantes pueden cambiar sin que sea posible especificar de antemano cuáles de las creencias pertenecientes a ellos cambiarán a lo largo de la discusión considerada en su totalidad, es en este sentido que hablamos de movilidad no restringida. Así, el modelo dialógico recuperaría la dinámica de una argumentación que de hecho se presenta en forma de disputa, mientras que el modelo estándar, en el cual interesa distinguir sólo premisas y conclusión, recuperaría la

estructura de la disputa a nivel focal, por decirlo así, sus “microestructuras”.

Queda un último punto por discutir: ¿existe realmente algún contexto de argumentación que tienda a satisfacer en medida considerable la condición de movilidad? Creemos, de nuevo, que la respuesta es afirmativa; para establecer esto consideremos otros dos aspectos de una argumentación que, de acuerdo con Comte,<sup>27</sup> podríamos llamar su aspecto “positivo” y su aspecto “negativo” o “crítico”: su finalidad de establecer resultados y la de ponerlos a prueba. Evidentemente, los sistemas de creencias de quienes entablan una discusión serán tanto más dinámicos cuanto la finalidad de tal discusión no sea positiva sino crítica. Ahora bien, podríamos pensar en la demostración matemática y en la argumentación sofística (en la cual los participantes pueden defender simultáneamente, aunque con razones distintas, ambos polos de una contradicción)<sup>28</sup> como paradigmas de los aspectos positivo y crítico, respectivamente. La argumentación filosófica, en la medida en que se acerca a la segunda de ellas<sup>29</sup> viene a ser un importante campo de estudio de la “dialéctica” entendida como teoría del debate.

<sup>27</sup> Augusto Comte *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980, cap. I part. 10-15.

<sup>28</sup> Cabe enfatizar que utilizamos “sofística” sólo en el sentido explicitado y no en el más usual de “argumentación falaz”.

<sup>29</sup> No discutiremos aquí si en realidad la argumentación filosófica es predominantemente “sofística”, sólo diremos que esta aserción corresponde a la fuerte y problemática intuición, presente en toda la tradición filosófica, de que los problemas filosóficos son, de alguna manera, insolubles.

RAMÓN XIRAU

Joaquín Xirau (1895-1946)\*  
Un esbozo

**J**OAQUÍN Xirau, mi padre y maestro, nació en Figueras, capital del Ampurdán, en 1895. El Ampurdán es la región al noroeste de Cataluña donde abundan vientos vigorizantes —“palacio del viento” lo llamó el poeta Joan Maragall— y donde la tierra es pródiga, entre las últimas estribaciones de los Pirineos y el Mediterráneo. En 1939, acompañado de Pilar, su mujer, también de Figueras, Antonio Machado y la madre de éste, Enrique Rioja y otros más, tendrían mis padres que pasar por su tierra natal camino al exilio; primero en Francia, después, definitivamente, en México. Aquí Joaquín Xirau falleció prematuramente en un accidente hace justamente 40 años (10 de abril de 1946).

Joaquín Xirau, maestro de entusiasmo y de rigor, siempre entregado a los demás, fue todo él vida; vital lo recuerdan sus discípulos de España como vital lo recuerdan sus discípulos de México, este México donde, como me dijo, “no quería vivir entre paréntesis”.

Después de realizar estudios preuniversitarios en Figueras, donde fue su profesor de filosofía Juan Subías Gonzalvo, después su suegro, pasó a Barcelona, y ahí siguió los cursos principalmente de Jaime Serra Hunter —quien, por cierto, también falleció exilado en México. Doble carrera: Filosofía y Derecho; y doble doctorado en Madrid, con una tesis sobre Leibniz y otra sobre Rousseau.<sup>1</sup>

\* Este texto y los cuatro siguientes se presentaron en la mesa Los transterrados en México (XI-13-85) durante el XI Congreso Interamericano de Filosofía.

<sup>1</sup> Los dos textos aparecen en el libro: *Descartes, Leibniz, Rousseau*, publicados por la UNAM en 1973.

Ciertamente, en Madrid Joaquín Xirau conoció mucho a Ortega y siempre guardó hacia él el máximo respeto, pero la vocación filosófico-pedagógica le inclinó a seguir las enseñanzas de Manuel B. Cossío —sobre quien escribió un libro— y la Institución Libre de Enseñanza. Al modo de los “institucionalistas”, Joaquín Xirau consideró la educación como obra de amor.

Profesor brevemente en Salamanca y en Zaragoza, Joaquín Xirau fue también profesor en Barcelona, donde habría de colaborar, ya decano de Filosofía, a establecer la autonomía de la Universidad (1934), donde fue director de Cultura, donde se ocupó profundamente de los métodos de enseñanza y donde fundó el seminario de psicología y pedagogía. Durante la guerra civil predicó la tolerancia y la caridad —“Charitas” es un artículo único en su género, publicado en 1937, en plena guerra, por la revista *Madrid*, que en Barcelona presidía Antonio Machado.

Joaquín Xirau escribió catorce libros, unos cincuenta artículos y varias traducciones, entre las cuales descuellan las de Bertrand Russell (todavía en Barcelona) y la primera parte de la *Paideia* de Jaeger, que una muerte pronta no le permitió terminar.

No es fácil resumir la filosofía de Joaquín Xirau en un breve espacio.<sup>2</sup> Aun cuando en su época barcelonesa había ya publicado dos libros que indicaban la orientación de su obra (*El sentido de la verdad*, 1927, *L'amor i la percepció dels valors*, 1936), ésta maduró en tres libros escritos en México: *Amor y mundo* (1940), *Lo fugaz y lo eterno* (1942), y *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (1946). (Los dos primeros acaban de ser reeditados en Barcelona en el libro *Amor y mundo y otros escritos*, Ediciones Península y Universidad Autónoma de Barcelona, 1985.)

En cierto modo, la filosofía de Joaquín Xirau es una axiología; es también una ontología.

No me ocuparé aquí de los libros de historia de la filosofía que Joaquín Xirau publicó sobre Descartes, Leibniz, Rous-

<sup>2</sup> Hasta ahora el mejor libro sobre Joaquín Xirau es el de Reine Guy, *Axiologie et métaphysique selon Joaquín Xirau*. Tolosa, 1976.

seau, los pensadores hispánicos, como Lull, Vives o Cossío, Bergson, Husserl y la fenomenología. Me ocuparé de lo que considero crucial en su pensamiento.

Mucho se ha discutido acerca de la relación o falta de ella entre Valor y Ser. En *Amor y mundo*, Joaquín Xirau, partiendo del *eros* y el *logos* de los griegos, y sobre todo de la *caridad* y el *ágape* cristianos, trata de mostrar la relación íntima entre Ser y Valor. Para los griegos *eros* participaba del *logos* y, así, amor y razón se apoyaban mutuamente; el cristianismo construye un verdadero *ordo amoris* y, en Joaquín Xirau, el deseo de acercarse a la *Ciudad de Dios*.

El amor cristiano es “comunicación de espíritus personales”. Esta comunicación se quiebra en el mundo moderno y contemporáneo, porque el hombre de los tiempos recientes escinde Ser y Valor y reduce la “realidad” a materia.

Ser y Valor. El Ser no existe en sí; el Valor es dinamicidad, movimiento. Ser y Valor son términos relacionales y se conjugan para que el Ser adquiera vida y el Valor adquiera objetividad, claridad y transparencia.

Esta unión dinámica, que Joaquín Xirau a veces llama “dialéctica”, solamente nos es comprensible cuando somos capaces de percibir la realidad última por medio de la “actitud amorosa” que conduce a la “plenitud espiritual”. Si el amor es plenitud y es fuerza, es igualmente renovación del Ser — Valor y Ser reunidos para que el Ser viva.

El amor no es aquí el amor pasión, cuya importancia Joaquín Xirau no niega; es el amor que entraña respeto y razón. “El amor es claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales.” El Valor no es abstracto; es una relación concreta, plenitud claramente compartida. Naturalmente, Joaquín Xirau no niega los aspectos “naturales” del amor. Aunque lo que le ocupa es el ideal que deberíamos alcanzar, amor puro no realizable del todo en esta tierra.

Lo ha dicho claramente José Luis Abellán: “esta solución a los problemas propuestos requiere una concepción plástica de la realidad”. No en vano en los últimos años Joaquín Xirau escribió un texto importante, *Las dimensiones del tiempo*, que ahora aparece en el libro *Amor y mundo y otros escritos*. Existe

lo que Joaquín Xirau llamaba “volúmenes del tiempo”; pasado, presente, futuro, se imbrican activamente. El tiempo es relación, como muy claramente lo ha explicado Reine Guy: en realidad no existe tiempo sin dimensiones ni duración sin situación: “no hay movimiento sin reposo ni tiempo sin una dimensión a-temporal” —lo cual, por cierto, era ya el tema del libro *Lo fugaz y lo eterno*.

¿Cuáles fueron las ideas educativas de Joaquín Xirau tanto en España como en México?

La teoría y práctica de la educación se fundan en las ideas axiológicas y ontológicas hasta aquí expuestas. La actitud de Joaquín Xirau siempre llevaba consigo a la mayéutica. Educar no es tan solo explicar o exponer (aun cuando una y otra cosa pueden ser importantes). Educar es hacer que el hombre, desde su niñez y adolescencia, pueda hacer surgir de su conciencia sus ideas propias. Educar es así hacer que la persona se autoeduce para que, además, el educador también sea educado. La actitud del maestro debe ser, así, amorosa; lo cual no implica que la educación no sea exigente. La disciplina no destruye la vida; la encauza, del mismo modo que el *logos* encauza al *eros*.

Educar es abrir el camino para que seamos amorosamente libres. Y si educar es amar, lo es en un sentido muy preciso. Educar es fundar un posible *ordo amoris*, un orden de amor. Escribe Joaquín Xirau citando a su admirado y admirable Ramón Lull: “El amor ha sido creado para pensar.”

Lo he repetido en varias ocasiones. Mi padre me dijo y dijo a varios de nosotros que en México había descubierto a España. Otra España, en efecto; la de los humanistas, la de Vives, la de Sahagún, Las Casas, Vasco de Quiroga. En todos ellos hay algo de común y de valor especialmente importante en nuestros días de desvalor, el “orden del amor”.

Joaquín Xirau, quien creía en la palabra hablada más que en la palabra escrita, tuvo discípulos en Barcelona, en México, en París, en La Habana. Todos ellos coinciden en verlo, ahora, a 40 años de su muerte, como el gran maestro fervoroso que quiso enseñarnos los caminos para evitar el egoísmo, para evitar el nihilismo, para alcanzar la “concordia”.

RODOLFO VÁZQUEZ

## El tema de Dios en José Gaos

No hay más que dos clases de personas a quienes se puede llamar razonables: los que sirven a Dios de todo corazón, porque le conocen; o los que le buscan de todo corazón porque no le conocen.

Pascal

**P**OCOS años antes de la muerte de Gaos, ocurrida en 1969, un entrañable amigo suyo, Max Aub, le inquiría de la siguiente manera a propósito de la preparación de unas lecciones sobre Dios para el curso que luego se publicaría con el título de *Del Hombre*: “¿Qué podrás escribir de nuevo sobre tema tan trillado? y ¿qué interés podrá tener lo que escribas, aunque fuese nuevo, sobre tema tan sin actualidad? ‘Dios a la vista’ fue una falsa alarma.”<sup>1</sup> El desarrollo de la conversación fue en buena parte, para Gaos, un intento de justificar la actualidad del tema de Dios a partir de la crítica a la idea orteguiana de razón vital, considerada como *el tema de nuestro tiempo*, para sustituirla, precisamente, por el de Dios.

De la justificación de Dios nos ocuparemos más adelante. Lo que nos interesa señalar ahora, en esta breve introducción, es el hecho de que al formular tal pregunta, Max Aub tocaba un punto delicado en la vida de Gaos. Por esos años, los últimos del filósofo, era manifiesta su preocupación ante la posibilidad de convertirse o de ser ya un filósofo rezagado.<sup>2</sup> Su interés por el tema de Dios parecía indicarlo, ya que se tataba, a juicio de la época, de un

<sup>1</sup> José Gaos, “Borrador de una conversación” en *De antropología e historiografía*. Cuadernos 40, México, Universidad Veracruzana, 1967, p. 121.

<sup>2</sup> “En general, soy un rezagado de mí mismo me he quedado fijado en mis *juvenilia*, en todo: la última poesía que verdaderamente me gusta es la simbolista; la última novela, la del XIX hasta Proust, inclusive; la última pintura, la impresionista...; en filosofía: ya

“problema superado”, especialmente en nuestra sociedad, calificada por muchos de irreligiosa y secular. Resulta difícil saber si en el interior de Gaos tal preocupación dejó de serlo; sin embargo, nos queda una pregunta suya, o un pensamiento en voz alta, que revela la tensión que Gaos experimentaba entre el interés por el porvenir de la humanidad a través de una permanente actualización, con el riesgo de incurrir en la infelicidad personal y en algo que hoy llamaríamos, con términos de Kundera, “modernidad disfrazada de *Kitsch*”, y el interés por el porvenir personal, con el riesgo de ser reaccionario por egoísmo histórico”, como se lo expresó el mismo Max Aub:

¿Será algo esencial al hombre, y por lo mismo imposible que sea de otra manera, o será posible el caso de quien no sea capaz de interesarse, al menos desde cierta edad de la vida, por nada realmente actual y con porvenir, sino únicamente por cosas caducas, pasadas, irrevocablemente, y que por ello se viva a sí mismo como rezagado, anacrónico, mero superviviente, sin futuro y sin remedio —y sin desesperación, antes muy satisfecho o feliz así, más que haciendo esfuerzos por ponerse al día y contribuir al futuro, asegurándose, siquiera en cuanto anónimo contribuyente a él, un porvenir?— porque hace tiempo que vengo pensando que tal caso sería el mío.

— ¡Hombre, Pepe .

— Sí, y lo peor, quizá, para los demás, porque no para mí, es que no consigo convencerme del deber de hacer tales esfuerzos, antes creo que hay el derecho a no hacerlos...<sup>3</sup>

Pero si la preocupación por el tema de Dios ocupó la atención de Gaos al final de su vida,<sup>4</sup> hay que señalar que en 1945 concluye su libro *2 Exclusivas del Hombre*, con una declaración que reflejaba su interés por el tema y que al mismo tiempo era un programa intelectual:

Una antropología no puede ser acabada si no acaba en una teología. No tanto no podemos empezar a hablar de Dios, sino

el existencialismo no llegué a asimilármelo como la fenomenología”. Carta de José Gaos a Octavio Paz, 12 de diciembre de 1963, *Estudios* 2. ITAM, p. 93.

<sup>3</sup> José Gaos, *op. cit.*, p. 139.

<sup>4</sup> Véase, Vera Yamumi, *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, especialmente el último apartado “Confesiones finales”, México, UNAM, 1980, pp. 129-145.

hablando primero de nosotros mismos por cuanto no podemos acabar de hablar de nosotros mismos sino hablando por último de Dios.<sup>5</sup>

Del Gaos de los años cuarenta al Gaos de los años sesenta existe una evolución, un proceso de búsqueda, que comienza por el Dios de la razón para terminar con el Dios de la voluntad: del Dios como ideal de la razón al Dios como bien infinito. Y creo que al igual que Spinoza, quien al final logra el abrazo entre el Dios de la razón y el Dios del bien en ese exquisito libro V de la *Ética*, Gaos encontrará la unión, no desde el panteísmo ciertamente; sino desde el hombre, a través de una realidad que en los últimos años se le muestra con gran claridad: el amor.

Ahora bien, el proceso de búsqueda, y al final, el encuentro con la realidad del amor, requirió de un método, o mejor, de un punto de partida que Gaos intuyó desde los años cuarenta y que definió los alcances de su futura reflexión sobre Dios: el ateísmo. Detengámonos unos instantes en el ateísmo antes de pasar a la justificación del tema que nos ocupa.

### *El ateísmo como punto de partida*

Sin lugar a dudas, en las elecciones que van de la XXV a la XXXVIII de su libro *Del Hombre* está la exposición más lograda de Gaos en torno al tema de Dios. En ellas, Gaos asume, explícitamente, el giro "copernicano" de dar razón científica de Dios probando su existencia a dar razón científica de la concepción de lo divino por el hombre, investigando el origen de esta concepción. El paso de la metafísica a la antropología es un cambio de fundamentos que debemos, y debe Gaos, a Kant. Pues sabemos que a partir de Kant toda especulación en torno a la existencia de Dios se hará sobre la base de alguna actividad humana. Si a la búsqueda de Dios la denominamos con el término general de *religión*, entonces diremos que a partir de Kant Dios ya no está antes de la religión sino después. Y ésta no se guiará ya por una ciencia que demuestre la existencia y la naturaleza de la divinidad, sino que será el hombre quien las

<sup>5</sup> José Gaos, *2 Exclusivas del Hombre. La mano y el tiempo* México, Universidad de Nuevo León, 1945, pp. 188.

postule a ambas a través de lo que el mismo Kant llamó una "fe práctica".

A partir de Kant, y así lo entiende Gaos, se tratará de asumir nuestra condición de hombres frente a lo divino con este carácter neutro, pero se asumirá en cuanto filósofo. Esto supone para Gaos una opción: si el filósofo quiere ser tal, tendrá que ser ateo en serio, siquiera un instante. Así lo expresó en 1942 durante una mesa redonda en la que también participaron Vasconcelos, Gallegos Rocaful, Nicol, Paz, García Bacca, entre otros. Vale la pena reproducir algunos fragmentos del diálogo entre García Bacca y Gaos:

García Bacca —...Entonces, muy bien sería posible que entre los dones de Dios se contase también el don que sería el propio de la vocación filosófica: el dejarle a uno de su mano, para que sea filósofo... El filósofo sería el hombre que se propone ver hasta dónde se puede ser pura y simplemente hombre y filósofo. En suma, entre el ser del filósofo y el del místico habría una diferencia importante, ciertamente. Pero yo me inclinaría a hablar, no de un cambio de ser, sino simplemente de un cambio de densidad del ser, por el cual éste quedaría a mayor o menor altura...

Gaos —No puedo menos de decir una cosa. Su idea de la filosofía, querido y admirado García Bacca, se resumiría en esta proposición: un "estar dejado de la mano de Dios —como don de Dios", un "ateísmo como don de Dios". Ahora bien, esta frase tiene dos partes, y me parece que la segunda, "como don de Dios", no puede preferirse en tanto esté real, verdaderamente vigente la primera. En cuanto dejado de la mano de Dios, en cuanto filósofo, el filósofo no puede considerarse dejado de la mano de Dios como don de Dios, no puede ni siquiera considerarse dejado de la mano de Dios, no puede considerar su ateísmo como don de Dios, lo que sería una contradicción en los términos mismos. El ateísmo, si se quiere instantáneo, del filósofo ha de ser, siquiera un instante radical. El filósofo tendría que ser un ateo en serio siquiera un instante. La segunda parte de la frase no la ha proferido usted, pues, en cuanto filósofo, sino en cuanto místico.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Conversación transcrita y reproducida en *Vuelta* 45, bajo el título "Misticismo y filosofía", con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz. Ciclo de conferencias organizado por la Editorial Séneca en 1942 en el antiguo Paraninfo de la Universidad de México.

Un año más tarde, ejemplificaba este mismo punto:

En cuanto a Santo Tomás, ¿pueden escribirse con sentido estas palabras: “Si Dios es”, sin siquiera por un instante “poner entre paréntesis” la fe en Dios y la propia pertenencia a la Iglesia Católica y la comunión de los santos, a la “comunidad católica, a la Cristiandad? ¿Afirmaré rotundamente que Santo Tomás es ateo siquiera hasta haber escrito “y este motor todos lo entienden como Dios”? No gustaría de escandalizar a nadie. Por ello, insinuaré otra cosa. Creada por ateos, siquiera instantáneos, pero instantáneamente auténticos, la filosofía puede ser recreada, bien que sin la misma autenticidad, por creyentes.<sup>7</sup>

Hay que entender que no se trata de un ateísmo positivo, es decir, de un combate permanente contra Dios y contra todo lo que nos recuerde a Dios, como sería el caso de Nietzsche y en parte el de Sartre; tampoco un ateísmo negativo por el que se rechaza a Dios para reemplazarlo por un vacío, por ejemplo, a la manera de Camus o mejor aún de Cioran. Gaos está muy lejos de emular la lucha de Jacob y más lejos aún de caer en el nihilismo. Más bien nos encontramos ante un ateísmo metodológico, un ateísmo transitorio éticamente indiferente, pero que en todo caso distingue al filósofo del teólogo y del místico y del simple creyente. El filósofo “sería el hombre que se propone ver hasta dónde se puede ser pura y simplemente hombre y filósofo”. El que asume el riesgo de estar “dejado de la mano de Dios”. Se trata del a-teísmo, tomando este término en su sentido estricto: ni teísmo, ni antiteísmo, sino una suerte de indiferencia o de no pronunciamiento sobre Dios.

Sin embargo, en los años cuarenta este planteamiento con respecto al ateísmo metodológico fue pensado desde la perspectiva exclusiva de la razón teórica, desde el Dios de la razón; y, por supuesto, la conclusión inevitable fue la indiferencia ante lo divino. Pero a la rigidez racional de los años cuarenta le sucedería el voluntarismo de los sesenta, a través de un proceso de asimilación y superación: se asume el ateísmo como punto de partida no para concluir en la indiferencia sino para saltar al

<sup>7</sup> José Gaos, “Discusión sobre el concepto de Filosofía”, en *Filosofía y Letras* 14, abril-junio 1944, México, UNAM, Imprenta Universitaria, p. 141.

Misterio, al Dios de la voluntad, al Bien infinito concebible a partir de la realidad del amor.

Hecha esta aclaración, pasemos a la justificación de Dios siguiendo la reflexión de Gaos en las lecciones citadas de su libro *Del Hombre*.

*Del Dios como ideal de la razón...*

Gaos parte de una distinción elemental anticipada ya por la escuela fenomenológica: la existencia metafísica es distinta de la existencia fenoménica. Por esta última, entiende aquella que se hace patente *para o al* sujeto y no *en* el sujeto para evitar cualquier forma de idealismo; por existencia metafísica entiende aquella existencia independiente de toda presencia de sujeto alguno, aquella que "existiría aunque no existiese sujeto alguno para el que pudiera existir o que pudiera presenciar en forma alguna tal existente".<sup>8</sup>

La existencia metafísica, piensa Gaos, es susceptible de ser concebida, precisamente, a partir de la negación de la existencia fenoménica. Por ejemplo, si la existencia fenoménica de esta mesa se define siempre por su estar presente *para o al* sujeto, se comprende que con respecto a ella misma sería contradictorio concebir su no existencia: no podemos afirmar y negar al mismo tiempo la presencia y la no presencia de esta mesa; sin embargo, para concebirla como existente a pesar de no percibirla sólo es posible en la medida en que su existencia sea concebida metafísicamente. Por lo tanto, "el estudio de la condición de posibilidad de la negación, o de pensar el concepto 'no presencia' o 'inexistencia' sin contradicción, nos ha traído de la negación de la presencia o existencia de los fenómenos al pensar el concepto 'existencia metafísica', o 'existente metafísico'.<sup>9</sup>

La cuestión que salta inmediatamente a la vista es la siguiente: ¿qué relación guarda la existencia fenoménica con la existencia metafísica? Esta pregunta obliga a Gaos a hacer un breve rodeo por la doctrina clásica o diríamos mejor, por la

<sup>8</sup> José Gaos, *Del Hombre*, México, FCE y UNAM, 1970, p. 333.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 368.

doctrina escolástica, que por su interés para el tema que nos ocupa vale la pena dedicarle unos minutos.

Gaos comienza por cuestionar, aunque después rectifica, la teoría de los trascendentales. Nos recuerda los trascendentales enumerándolos en el siguiente orden: *res* o esencia, *ens* o ente o existente, *verum* o verdadero, *bonum* o bueno, *aliquid* o algo y *unum* o uno. El ente o existente, agrega, sería “el trascendental por excelencia, porque su esencia es la existencia”.<sup>10</sup>

A partir de las definiciones de existencia metafísica y de existencia fenoménica dadas más arriba, y de la distinción entre ambas, Gaos rectifica esta teoría sustituyendo el trascendental existente por el de existencia, naturalmente, porque los trascendentales deben decirse por referencia *al* sujeto y porque *a priori* es imposible concebir la identidad de esencia y existencia. Hecha esta primera rectificación, la segunda se sigue sola: la existencia, como su negación, la inexistencia, son modalidades al igual que las parejas de necesidad y contingencia, y de posibilidad e imposibilidad; y, como tales, se conciben en el orden fenoménico.

Ahora bien, si estas parejas se definen como modalidades, deben de serlo de alguna substancia, pero ¿de cuál?: “La tradición”, afirma Gaos, “distingue en el ente o existente ‘creado’ o ‘finito’ la *esencia* y la *existencia*, a las que identifica con el ente ‘increado’ y ‘creador’ o ‘infinito’. La *distinción* de ellas *en* el ente o existente es a una un ponerlas en éste en una *relación* que no se concibe expresamente como la relación entre una substancia y su modo, sin duda por no concebirse como un modo la existencia misma”.<sup>11</sup> Nuevamente, la tradición debe ser rectificada, por una parte, a partir de una nueva definición de los términos de la relación, a saber: existente = ente (esencia+propios y accidentes distintos de la existencia) + existencia; y, por la otra, y a partir de esta nueva definición, entendiendo que la existencia se halla en relación al ente como el modo se halla en relación a la substancia.

Bajo esta interpretación, que no es otra sino la que desde

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 369.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 370.

Avicena, Maimórides y Escoto, con más o menos diferencias, sigue una misma línea hasta Heidegger.<sup>12</sup> Gaos responde a la pregunta por la relación entre existencia fenoménica y existencia metafísica, cerrando así el rodeo por la doctrina escolástica: la existencia fenoménica, se concibe como la presencia de un existente y por éste —la existencia metafísica— se entiende la substancia modalizada por la existencia.

Aclarada la relación, Gaos da un paso más. Hablar del existente como la substancia modalizada por la existencia es hablar del existente finito distinto del infinito. En éste, el ente y la existencia se identifican; en el existente finito, como ya hemos visto, se distinguen. Y es esta distinción la que permite concebir en ellos sus apariciones y desapariciones, aún las más radicales: la creación y la aniquilación: “El concebir las apariciones y desapariciones de entes como creaciones y aniquilaciones, afirma Gaos, es concebir como distintos el ente y la existencia o presencia incluso en el caso de ‘la nada’: si *lo existente* y la existencia o presencia fueran idéntica ‘cosa’, lo existente existiría siempre, o sin más, que sería el susodicho concebir su ‘existencia’ como ‘infinita’, o la identidad del ente y la existencia”.<sup>13</sup>

Por otra parte, hay que caer en la cuenta de que el aparecer y desaparecer, si resultan comprensibles fenoménicamente, no lo son tanto cuando pensamos en la relación nada-existencia (creación) o existencia-nada (aniquilación). Este par de conceptos exigen que se responda urgentemente a la siguiente interrogante: ¿qué relación guardan las existencias finitas con el existente infinito? o para decirlo ya por su nombre ¿con Dios?

Gaos no duda ni un instante cuando afirma que la cuestión sobre *lo infinito* “Es la cuestión suprema de la razón humana, o sea, de la esencia del hombre, o sea, de la antropología filosófica, y de este curso” porque “la razón es,

<sup>12</sup> La doctrina escolástica que tiene en mente Gaos para criticar es la de Sto. Tomás de Aquino, y las rectificaciones que le hace no son sino las que en su momento hizo el mismo Duns Escoto: concebir la infinitud como atributo fundamental de la divinidad en lugar de la Simplicidad, sustituir la analogía por la equivocidad y pensar la existencia no como co-principio y acto de ser de todo ente sino como modo o accidente.

<sup>13</sup> José Gaos, *op. cit.*, p. 389.

en último, sumo irrebasmable término, *pensamiento de lo infinito*” y de esta manera, en una frase que nos trae a la memoria a Pascal, el hombre puede definirse como “el animal que niega, que aniquila *in mente*, que piensa ‘la nada’, pero también el animal que piensa lo infinito”.<sup>14</sup>

Pues bien, entre las posibles relaciones entre esencias y existencias finitas o infinitas, o, en la terminología de Gaos, entre entes y existencias finitas o infinitas, cabrían las siguientes:

- 1) ente finito de existencia finita
- 2) ente finito de existencia infinita
- 3) ente infinito de existencia finita
- 4) ente infinito de existencia infinita.

Pero están todas igualmente exentas de contricción?... ¿son posibles como existentes metafísicos?<sup>15</sup>

De nueva cuenta, Gaos tiene necesidad de hacer un rodeo por la doctrina escolástica en torno a las pruebas de la existencia de Dios: por la contingencia, por el movimiento y la causalidad, la ontológica, por los grados, por las ideas y por la felicidad.

A partir de las pruebas, y de las cuatro combinaciones señaladas, dos son de conceptos de imposibles, aparte de los conceptos 2 y 3, y sólo las otras dos son de conceptos de posibles, excepto los conceptos 1 y 4 o posibles metafísicamente. Con respecto a los dos primeros, es imposible la 2 porque de acuerdo en este punto con la razón tradicional: una esencia finita no tiene potencia más que para una existencia finita, no para una existencia infinita; no puede lo más salir de lo menos, o bien, no puede ser el efecto mayor que la causa. Es imposible la 3 porque no es verificable la verdad del postulado “existe una esencia infinita” para que a partir de él se hicieran comprensibles las existencias finitas.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 392-393.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 398.

<sup>16</sup> En todas las pruebas de la existencia de Dios, los teoremas no son verificables empíricamente: “no son conceptos *de fenómenos*, sino conceptos que conciben *fenómenos* como ya siendo objetos metafísicos”.

Pero sí son posibles las dos segundas porque tanto la finitud de la esencia y de la existencia 2, que hace posible su distinción, como la infinitud de la esencia y de la existencia 4, que hace posible su identidad, se requieren mutuamente. Al igual que en Escoto, para Gaos existe una distinción real absoluta entre el infinito y lo finito.<sup>17</sup>

La conclusión resulta obvia. Al final del recorrido, la razón teórica termina en una antinomia radical: lo finito o lo infinito, o si se prefiere “la inexistencia de lo existente” o “la nada”, y “lo infinito” o “Dios”.

Ante esta antinomia, sólo resta *optar*, no por motivos racionales sino por motivos irracionales, a través de lo que Gaos denomina “emociones” o “mociones”, objeto ya de nuestro siguiente apartado.

#### *...al Dios como Bien infinito*

Ubicados desde la razón práctica y, por lo tanto, desde el ángulo ético, Gaos parte de un hecho evidente: la existencia de actividades voluntarias y libres.<sup>18</sup> Gaos nos la muestra al mismo tiempo como *efecto* de la Voluntad y como *causa* de la moralidad; y por moralidad entiende los modos de bondad y de maldad de dichas actividades. Este planteamiento inicial, como puede apreciarse, es clásico.

A partir de este hecho, el problema ético fundamental será encontrar un criterio de moralidad lo suficientemente general para que nos permita superar el relativismo y lo suficientemente particular para que nos permita superar el formalismo kantiano. Y con este propósito Gaos nos remite a una pareja de términos, “satisfacción-insatisfacción”, que se definirían como la adecuación o inadecuación de las actividades voluntarias con el sujeto individual, o lo que él denomina “imperativo categórico individuado”. Resulta interesante destacar que para la formulación de este imperativo

<sup>17</sup> Para un acercamiento claro a las tesis escotistas véase Fidel Chauvet “La doctrina fundamental del sistema filosófico de Duns Escoto”, en Revista de Filosofía, UIA, Núm. 7, México, 1970.

<sup>18</sup> Para un análisis del acto voluntario, véase, José Gaos, *Confesiones Profesionales*, México, FCE, 1958, p. 167 y ss.

Gaos no recurre a un filósofo contemporáneo, podríamos pensar en Scheler, sino a un clásico como Aristóteles y a su teoría de la prudencia:

Tal me parece que es el fondo profundo de la idea central de la *Ética* de Aristóteles: la de que las virtudes morales son términos medios no matemáticos, sino fijados por el que tiene aquella de las virtudes intelectuales —que éstos no son términos medios— que es la prudencia. El prudente aristotélico es el virtuoso por excelencia: es el que, por tener la virtud intelectual ética por excelencia, la prudencia, fija prácticamente el medio de las virtudes morales, o tiene también éstas, y es, por tanto, el criterio de bondad y maldad para sí mismo y para los demás, y el modelo y medida de la moralidad para éstos, o la versión del hombre-medida de Protágoras en que se apropia éste Aristóteles.<sup>19</sup>

La permanencia, pues, vendría dada por el carácter propio de la prudencia en cuanto virtud, y, la particularidad, por la fijación en concreto del medio, el qué hacer *hic et nunc* que la caracteriza.

Por otra parte, el hombre quiere constituir tal adecuación o satisfacción en un *estado*, en el sentido estricto de este término, en una estabilidad con sus propiedades de plenitud y pureza. Precisamente, a este estado de satisfacción Gaos le llama felicidad. La infelicidad, entonces, sería el estado de insatisfacción.

Además, este estado de satisfacción o felicidad aspira a la infinitud y esta felicidad infinita no es otra que el bien infinito, por tanto, la actividad voluntaria, causa de tal bien, vendría a ser la actividad-buena por excelencia; y la voluntad, causa de tal actividad, la buena por excelencia. La felicidad, por lo tanto, se definiría como la perfecta adecuación de la actividad voluntaria moralmente buena con el sujeto que la realiza.

Hasta este momento, la razón práctica ha establecido la categoría de felicidad infinita o bien infinito. Por su parte, la razón teórica, como ya hemos visto, dejó establecidas las

<sup>19</sup> José Gaos, *op. cit.*, p. 460.

categorías de “la nada” y de “Dios”. Por tanto, ¿qué relación guardan los conceptos metafísicos de la razón pura con los conceptos metafísicos de la razón práctica? La respuesta de Gaos es radical: “La relación no puede ser sino de identidad: la felicidad infinita, el estado de satisfacción infinita entitativa y existencialmente, el bien infinito, es el infinito mismo, es Dios mismo... Las categorías cardinales de la razón pura o teórica y las de la razón práctica son las mismas”.<sup>20</sup> Formulando en un silogismo resultaría de la siguiente manera:

- M. Lo bueno concebido como infinito es lo que hace feliz
- m. La idea de Dios es lo bueno concebido como infinito
- c. La idea de Dios es lo que hace feliz

El implícito no demostrado en este raciocinio salta a la vista: ¿qué razón de ser podemos dar de Dios y de la Nada? o bien, desde la perspectiva de la razón práctica, ¿por qué el estado de satisfacción o felicidad aspira a la infinitud?

Para Gaos la razón de ser no puede estar en los fenómenos, ya que ninguna infinitud es fenoménica y no hay tránsito posible de lo fenoménico a lo metafísico. La razón de ser, de acuerdo con toda la escuela fenomenológica, no puede estar más que en la emocionalidad y mocionalidad<sup>21</sup> humanas a través de las intenciones de amor y de odio; y así:

El amor en general motiva la volición del bien de lo amado, de su satisfacción, y cuando es suficientemente intenso, la volición de la felicidad, e incluso de la felicidad infinita, de lo amado, volición que *requiere pensar la 'infinitud'* de la felicidad o estado de satisfacción de lo amado, entitativa y existencialmente, es decir, la infinitud de la existencia de lo amado. El concepto de ‘infinitud’ se presenta así motivado, causado eficientemente por la volición motivada causada eficientemente, a su vez, por el amor.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>21</sup> Con el término de “emoción”, Gaos designa los sentimientos, y por el de “moción”, los movimientos psíquicos que van desde los impulsos hasta las voliciones o “actos” de “la voluntad”, *ibid.*, p. 164.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 472.

La razón de ser de las categorías cardinales de la razón pura y práctica a la vez, de la razón humana sin más, radican en el amor y en el odio a los entes o existencias amados u odiados.

Resta tan sólo responder a una última pregunta: ¿existe aún alguna razón del ser de amor y del odio? Para Gaos, esta antinomia es radical, fundamental, y, de ella, a su vez, ya no es posible encontrar otra razón. Ciertamente, ninguna razón emocional y subjetiva, pues no existen emociones más radicales que las del amor y el odio; pero tampoco conceptual u objetiva, ni en el orden de los fenómenos, porque el amor y el odio parecen ser más bien "sentimientos espirituales"; ni en el orden metafísico, que sería la justificación clásica: "Pero esto quiere decir que si, para la filosofía clásica, Dios era el 'primer principio' por el que daba razón de *El mismo* y de todo lo demás, para la filosofía de este curso es el hombre el hecho o fenómeno último por el que da razón de todo lo demás, incluso de Dios, *pero ya no la da de él mismo* ya no se da el hombre razón de sí mismo."<sup>23</sup>

Pero que el hombre no pueda ya dar razón de sí mismo ¿no nos sume en un vacío gnoseológico y existencial? ¿No nos abre las puertas a un manifiesto agnosticismo? Y Gaos cierra el tema con una declaración que resume por entero su posición:

¿Que esto es acabar en un reconocimiento de límites, de finitud, de la razón humana, del hombre mismo en un agnosticismo? Sin duda alguna. Pero consolémonos, quizá la pérdida no sea tan terrible, sino más aparente que real. Quizá no sea ni pérdida... Pues la finitud del hombre es el reconocimiento conceptual de un hecho o fenómeno, y la comprensión de todo por un Dios a su vez, incomprendible, según toda la filosofía clásica, ¿será menos agnosticismo?... En cambio, en vez de hacerse con los conceptos metafísicos 'ilusiones trascendentales', conocer exactamente el alcance de los conceptos metafísicos, conocer exactamente la naturaleza humana en general, acotar exactamente lo incognoscible ¿será pérdida o ganancia?<sup>24</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 483-484.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 484.

*A manera de conclusión*

Al hacer del amor y del odio las categorías cardinales de la razón humana, Gaos nos trae recuerdos de toda la línea platónico-agustiniana del *credo ut intelligam* —sin la carga sobrenatural del *credo*— opuesta al *intelligo ut credam*. Esa línea platónica de la que uno de los pasajes más sublimes y representativos venga dado por el Discurso de Diótima en el *Banquete* de Platón, y que tal vez pueda resumirse con el principio agustiniano expresado en el *De Trinitate*: “el amor precede a la razón”. Es esa misma línea la que, por otra parte, privilegia el argumento volitivo por el deseo natural y la felicidad para llegar a la existencia de Dios por encima de los argumentos racionales resumidos en las cinco vías tomistas. Sólo que con una diferencia en relación a los clásicos: ahí donde la realidad del amor y de la volición, en cuanto intención y moción respectivamente, parecería conducir a la afirmación de la existencia metafísica de Dios, Gaos no da el salto. Acepta que las emociones y mociones tengan un objeto propio intencional: el amor, *lo amado*, la volición *lo querido*;<sup>25</sup> y que tales objetos propios sean los *valores*.<sup>26</sup> Pero en cuanto filósofo, y aquí irrumpe su ateísmo metodológico, no se justifica el tránsito de la concepción de Dios a su existencia. El argumento clásico de que no se puede tener inútilmente un deseo natural, y en nuestro caso, un deseo natural de la infinitud, sólo autoriza a concebir la infinitud como posible pero nunca, metafísicamente, como existente. Gaos se mantiene fiel a su propósito inicial: dar razón científica de la concepción de lo divino por el hombre investigando el origen de tal concepción que, como hemos visto, resultan ser el amor y el odio.

Después de tener un punto de partida ateo, Gaos termina en el agnosticismo. El filósofo, a diferencia del creyente o del religioso, debe permanecer en el umbral, atento al misterio y en silencio. Y si bien no puede afirmar la existencia de lo divino, concebir esto como posible, le parece una necesidad fundamental en la medida en que su acción requiere ser ordenada de

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 266.

acuerdo a tal ideal. Y en esta necesidad radica, precisamente, la actualidad del tema de Dios: no podemos acabar de hablar de nosotros mismos ni concebirnos siquiera en nuestra finitud y contingencia sino concibiendo y hablando por último de Dios.

A 20 años de distancia, resulta difícil creer que “Dios a la vista” haya sido una falsa alarma, como afirmaba Max Aub criticando la frase de Ortega. Testimonios y afirmaciones como la de Solzenitzin con respecto al reavivamiento de la religiosidad rusa y su redención de Occidente o la de Foucault al reconocer en la religión la fuerza unificadora del pueblo iraní por encima de cualquier esquema ideológico de izquierda o de derecha; o la de Kolakowski, que ve en la identidad religiosa y en el nacionalismo polacos el factor de desintegración del totalitarismo; o más entre nosotros, el mismo testimonio de Hélder Cámara que anuncia a un Dios vivo y actuante entre los hombres, particularmente entre los marginados, e invitando a un cambio de las estructuras injustas a través de la “violencia de los pacíficos”. Afirmaciones de este tipo parecen confirmar, cada vez con más fuerza, que el tema de Dios, lejos de ser algo caduco o pasado de moda, puede ser, como lo intuía Gaos, *el tema de nuestro tiempo*.

Es cierto, no bastan las explosiones espontáneas de corte místico o los compromisos con una praxis liberadora para que *ipso facto* presenciemos y comprendamos los valores de la religión. La experiencia más bien ha mostrado una inclinación hacia tendencias extremas que hacen dudar a veces de la misma autenticidad de la religión y del sentido y significado de lo divino. El pecado más bien ha estado en el exceso no en el defecto. Y este exceso llama al filósofo y le reta a ejercer su actividad: estar atento a la experiencia, aclarar las ideas, distinguirlas, buscar un principio de orden y proponer los fundamentos. Esta fue la noble tarea de Gaos y sus reflexiones al respecto son las que he intentado poner a su consideración.

LAURA BENÍTEZ

## J. M. Gallegos Rocafull y la cultura

La gran obra de la vida como de la sociedad y de la historia es contribuir a que se realicen todas esas posibilidades que hay en el fondo íntimo de cada persona y ayudarle eficazmente a que cumpla con su destino.<sup>1</sup>

### *1.1 Introducción*

**E**N el año 1963, pocos meses antes de su muerte, conocí a Gallegos Rocafull, quien fue mi profesor de filosofía de la historia durante un semestre. Su fallecimiento fue la causa no sólo de aquel curso inconcluso sino también de mi necesidad de indagar las preferencias filosóficas de mi maestro. A través de sus clases logré enterarme de algunas de sus preocupaciones, sin embargo, al recorrer por mi cuenta su obra escrita, he encontrado un pensamiento bien delineado y maduro cuyas aportaciones más relevantes se dieron en el ámbito de lo que hoy llamamos filosofía de las ciencias sociales.

Entre los temas filosóficos, que más interesaron a GR, destacan: el relativo al valor de la persona; la importancia de la vida social; la explicación e interpretación de la historia; la historia del pensamiento mexicano, etc.

Debido a la diversidad de los temas he decidido ceñirme al de la cultura, a la que considero una categoría fundamental en el pensamiento de GR, quien la desarrolló, directa o indirectamente, en varios ensayos y pequeños tratados.

<sup>1</sup> Gallegos Rocafull, J.M. *Personas y masas*, México, Ed. Valle, 1974, p. 23.

### 1.2 La cultura como "el tema de nuestro tiempo"

Preocupado, como muchos otros autores, por el destino de la cultura occidental, en la década de los años cuarenta GR escribió diversos ensayos y artículos sobre este problema.

La cultura es el producto de la actividad humana en todos los niveles: "Donde quiera que hay hombres hay una cultura y viceversa, el hecho de que exista una cultura prueba que son hombres los que la crean y viven."<sup>2</sup>

Si se busca una idea más específica y clara de lo que es la cultura para GR, habrá que remitirse a *Personas y masas*, donde dice:

... una cultura [es]... un sistema de creencias y soluciones, a base del cual organizan los hombres su vida y construyen un determinado tipo humano, vigente hasta el momento en que, si la sociedad no ha de morir, siente la comezón de internarse en las regiones desconocidas que le circundan y cosechar en ellas nuevas empresas que determinen su futuro inmediato.<sup>3</sup>

Por lo pronto la cultura es una empresa humana dinámica; sin embargo, lo que interesa es determinar las causas de su deterioro. ¿Por qué el malestar, por qué las denuncias de crisis cultural?

Al examinar las causas posibles de la crisis GR distingue tres aspectos que son otras tantas características de la cultura occidental: su contenido, su unidad y su organización. De este examen concluye que si el contenido de la cultura es histórico y dinámico, cambiante y renovable, ello es una nota de vigor y salud y no de enfermedad o caducidad. En cuanto a la unidad, le parece que la cultura occidental presenta una unidad de herencia en el pasado común que sirve de marco de referencia a vastas comunidades humanas. Además presenta una unidad de vida, por la forma en que se ha extendido, y de destino, que es el de salvar, construir o realizar al hombre occidental.

<sup>2</sup> J.M. Gallegos Rocafull, "El maestro Francisco de Vitoria como forjador de cultura" en *Filosofía y Letras*, núm. 22, abril-junio 1946, México, Imprenta Universitaria, p. 216.

<sup>3</sup> J.M. Gallegos Rocafull, *Personas y masas*, p. 194.

En cuanto a la organización, en cada época de la cultura occidental ha habido una idea rectora que puede provenir de cualquier sector: el religioso, el político o el económico; y a partir de dicha idea se estructura todo el sistema.

Es este último aspecto en el que podría encontrarse la causa de la crisis, no obstante, GR duda. En su ensayo sobre "La crisis de Occidente", sugiere que no hay en la actualidad una idea rectora de la cultura y señala este hecho como una de las posibles causas de la crisis, pero en *Personas y masas*, considera que hay una idea rectora en nuestra cultura actual que proviene del sector económico.

El diagnóstico general que se obtiene de la lectura de los textos de GR es que la crisis de la cultura no proviene de ella misma sino de quienes la producen y viven, esto es, de los hombres o mejor aún, del proceso en que los hombres devienen, ya personas, ya masas.

### 1.3 *Personas y sociedad*

Para entender la complejidad de la crisis actual de la cultura GR toma como punto de referencia a la persona, pues:

... todo cuanto acaece en el orden de la existencia, como en el del conocimiento, si realmente es importante, está íntimamente relacionado con las personas a las que en definitiva siempre las está haciendo o deshaciendo.<sup>4</sup>

El ser humano para constituirse como persona necesita realizar un esfuerzo propio; no obstante, en todas las etapas de constitución que GR señala, destaca la auténtica dimensión del ámbito social.

En una primera etapa todo individuo toma la cultura dada, cristalizada, de su entorno social. Posteriormente, la persona que lleva la impronta del grupo, se separa de él por su propia fuerza creadora. Finalmente, si logra consolidarse como persona, esto es, si logra encontrar la vía de su personal misión, podrá ver el mundo y vivir la vida con su propio criterio, a la

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 11.

vez que repercutirá en la sociedad enriqueciéndola, por su singular manera de ser persona.

Las personas son seres humanos vitales que, canalizando sus energías, se superan a sí mismos. Lo importante no es cobijar en grupo las mutuas debilidades, sino superarlas, sublimando las limitaciones y esa labor sólo puede ser individual. Por otro lado, las personas son aquellos individuos conscientes de que tienen una misión; por lo que buscan realizar sus propias posibilidades y se responsabilizan de su programa de vida.

Paralelamente a las tesis que señalan el papel del individuo en su constitución como persona, GR expone el papel que en ello desempeña la sociedad.

El hombre, en efecto, no llegaría a ser tan persona sin la resonancia que le da el mundo social. No es en la soledad sino en la comunión con los demás seres donde los hombres se afirman como personas, obtienen una función, desempeñan su misión y dan a su vida la amplitud y profundidad que caracteriza a la persona.<sup>5</sup>

Esta misión básica de la vida individual humana que consiste en hacerse persona, implica para GR la posibilidad de dar cuerpo, de hacer presentes y vivos los valores del espíritu, pues aunque los valores están dados en las diversas instituciones sociales de donde cada uno los toma, en el camino de hacerse persona lo interesante es vivificarlos, renovarlos y servir de puente entre el mundo de los valores y la comunidad.

Naturalmente, no todos los hombres tienen la misma misión histórica, porque no todos luchan en igual forma para vencer su propia finitud, pero:

La más sumaria explicación de la creación cultural, tendrá que contar de algún modo con estos elementos, y ha de ver en ella, armoniosamente fundidos, la singular aptitud o inspiración de un individuo determinado y las fuerzas oscuras que emanan del pueblo, determinándole y sosteniéndole en su obra creadora.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>6</sup> J.M. Gallegos Rocafull, "El maestro Francisco...", p. 206.

Hasta ahora sólo se ha hablado de la constitución del hombre en persona; pero si este proceso siempre se efectuara la cultura no se vería nunca en problemas. El ideal es pues, una sociedad cuyos integrantes sean auténticas personas. No obstante, existen en todos los sistemas sociopolíticos actuales factores que propician la despersonalización. Ello se puede observar, según GR, tanto en el totalitarismo como en la democracia o el comunismo. El problema reside en que se trata de sobreponer lo social a lo individual. Un factor de socialización negativa que anonada a la persona.

... la sociedad lejos de empequeñecer y dañar a los individuos, es el medio obligado en que se han de desenvolver; ni hay individuos sin sociedad, ni sociedad sin individuos, aunque el mismo análisis lleve e imponga una prevalencia de lo personal sobre lo social; cuando de hecho es así, las relaciones son normales y no hay problemas, pero si se invierte la prelación se rompe la normalidad y como de un avispero sale todo un enjambre de problemas.<sup>7</sup>

El problema básico del que GR ha hecho un análisis cuidadoso es el de la formación de hombres-masa. Una vez invertida la relación sociedad individuo, la sociedad actúa aplastando la personalidad del hombre, tornándole uno más en la serie de todos aquellos que constituyen un tipo común.

No es que el hombre-masa sea malvado o estrictamente limitado, se trata simplemente de un individuo: "perfectamente sustituible por cualquier otro", que no posee una personalidad propia, que al no elaborar su programa de vida no puede servir de enlace entre los valores, de los que carece, y su comunidad. No hay en el hombre-masa una conciencia o responsabilidad de su propia existencia. El hombre-masa es síntoma de la crisis cultural actual.

...lo que no sucedió, hasta que el hombre-masa hizo su aparición es que la función social que se desempeña o el grupo a que se pertenezca, absorban de tal modo toda la persona que ésta

<sup>7</sup> J.M. Gallegos Rocafull, *Personas y masas*, p. 173.

deje de serlo para siempre, hasta en sus reconditeces más íntimas, para convertirse en miembro de la sociedad y nada más.<sup>8</sup>

#### 1.4 Personas y cultura

En vista de que el carácter social humano, o más precisamente, la convivencia humana tiene como tarea fundamental lograr el desenvolvimiento de cada uno de sus miembros en persona, es importante señalar que, para GR, dicha meta sólo puede alcanzarse a través de los bienes culturales. Dichos bienes constituyen no sólo el aspecto fundamental del ámbito social por su carácter formativo sino por la peculiaridad que tienen de acrecentarse a través del uso.

La obra de acrecentamiento cultural se funda en el dinamismo del grupo humano. "...ningún grupo se agota en la obra que está realizando en cualquier instante de su historia sino que siempre su obra actual está preparando la futura."<sup>9</sup>

En efecto, la sociedad compuesta por diversos grupos se revitaliza en la producción cultural. Para GR los grupos de intelectuales, artistas, hombres religiosos, etc., han tenido históricamente su "momento" y ello se ha concretado en una guía por parte del grupo dirigente de la producción cultural en general. Este dinamismo y equilibrio de grupos explica la riqueza de la cultura y condiciona el desarrollo de los individuos como personas.

Naturalmente los grupos cristalizan en instituciones: iglesia, Estado, economía, etc.; pero lo importante es conservar el equilibrio entre ellos, ya que el verdadero orden social se funda en la posibilidad de "Defender la independencia y libertad de cada una de estas instituciones en su ámbito propio y buscar la coordinación de todas ellas a fin de desarrollar y enriquecer a la persona humana."<sup>10</sup>

En el ámbito de la creación y transmisión de la cultura GR adopta una interesante tesis axiológica. Lo primero es que

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 180.

reconoce, como existentes, bienes culturales con características peculiares.

Los bienes culturales son:

...universales en el doble sentido de que pretenden validez universal y están a todos patentes —la religión, la ciencia, el derecho— son por ello eminentemente sociales y, a la vez, los más personales, puesto que únicamente las personas los crean, los gozan y los transmiten.<sup>11</sup>

Los valores de los que habla GR son perennes y expresan lo auténticamente humano del hombre. Sin embargo, la única cultura capaz de semejante universalidad y perennidad es la cultura occidental.

Para GR la cultura occidental posee un arsenal de valores *semper* válidos que se han concretado en el humanismo clásico y en el cristianismo. Cabe preguntarse ¿cómo se hacen presentes a los individuos de una sociedad tales valores?

Dentro de la línea idealista que se va descubriendo en el pensamiento de GR, aparece el concepto de *Weltanschauung* (concepción del mundo) como crisol de los valores de una cultura.

Por encima o por debajo de los valores que realiza una cultura, aparece siempre esta especie de emanación, del alma colectiva o espíritu objetivado, que se manifiesta por igual en sus dominios más diversos y da, a cada cultura su acento peculiar, ese matiz característico que hace que sea lo que es y no se confunda con ninguna otra.<sup>12</sup>

La concepción del mundo es para GR serie de creencias que los individuos de una sociedad han tomado de manera espontánea y natural como fundamento para el desarrollo de sus existencias personales. Anterior a la formación de cualquier ámbito cultural, “La raíz última de toda cultura, dice GR, es esa concepción del hombre y del mundo, completamente despersonalizada, fundamentada no en pruebas sino en pura

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>12</sup> J.M. Gallegos Rocafull, “El maestro Francisco...”, p. 201.

fe, que siendo de todos y por serlo no es de nadie, en la que se vive, no por aceptación reflexiva, sino por herencia y por contagio.”<sup>13</sup>

La cultura no sólo está determinada por circunstancias externas sino por este elemento más sutil, la concepción del mundo, mediante la cual los hombres de una sociedad se orientan hacia unos valores y desechan otros. Se suscitan así, problemas inaplazables a los cuales se da respuesta con creaciones culturales concretas guiadas por los valores que emanan de una determinada concepción del mundo.

Uno de los factores determinantes en la actual crisis cultural es que no existe una concepción del mundo vigente y unificada.

No es que no haya una o hasta varias concepciones del mundo; las hay y para todos los gustos, pero ninguna tiene plena vigencia social; son creencias de individuos o de grupos relativamente reducidos, que no logran el asentimiento unánime o, al menos, de la mayoría de los hombres que viven la cultura occidental, ni pueden, por lo tanto, ser como el sustrato firme y último en que se apoyen sus costumbres, ideas e instituciones.<sup>14</sup>

Al no ser producto de un ejercicio racional la concepción del mundo no puede ser sustituida con ninguna otra forma procedente de la razón. De ahí la profundidad de la crisis cultural para GR quien supone que:

1. Toda cultura debe apoyarse en una concepción del mundo como conjetura amplia y general.
2. Dicha concepción del mundo da lugar al desarrollo específico de los valores.
3. A partir de la clarificación de los valores se desarrollan los distintos ámbitos culturales.
4. La misión de una sociedad es dotar de estos elementos a los individuos quienes los harán propios para poder convertirse en personas.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 201.

<sup>14</sup> J.M. Gallegos Rocafull, “La crisis de occidente” en *Filosofía y Letras*, núm. 34, abril-junio, 1949, México, Imprenta Universitaria, p. 207.

5. Cuando el individuo ha asimilado y acrecentado los valores su misión es trascenderse a sí mismo al vincular el mundo de los valores a su comunidad.
6. La cristalización de los valores es empresa individual por el impulso de la persona, pero también comunitaria, por cuanto el grupo empuja hacia su realización.
7. Los grupos humanos entran en relaciones de equilibrio o armonía cuando se impone un grupo con un valor determinante que se patentiza en alguna institución rectora. Sin embargo, es indispensable el libre juego de los grupos humanos para el sano desarrollo de la cultura.
8. Por todo lo anterior, si se carece de la base, Weltanshaung, la cultura se hunde. Así, ¿cuál puede ser la salvación para nuestra cultura occidental actual?

### *1.5 Nuevo tipo de hombre y nueva cultura*

La cultura es vital para el ser humano como primer resultado de la convivencia, pues constituye el camino de su realización, a la vez que cada región cultural posibilita el desarrollo de las diversas facultades de cada ser humano, y eso le permite a éste irse constituyendo, como persona que es, justamente su salvación.

Para Gallegos la cultura en su conjunto es medio de salvación del hombre, sin embargo, hay maneras muy diversas de vivir, de realizarse, de constituirse, de ser hombre, puesto que cada uno está lleno de posibilidades y sobre todo de una fuerza creadora que le permite hacerse a sí mismo.

No puede uno dejar de reconocer el origen fuertemente existencial de la propuesta, pero además tiene un tono optimista que le viene de su visión humanista clásica y cristiana.

Dentro de cada cultura se producen soluciones vitales que van constituyendo un tipo de hombre, una manera específica de ser persona dentro de la enorme variedad de posibilidades de serlo. El tipo de hombres que genera una cultura, "... no son más que las variaciones posibles dentro del marco más o menos amplio de un mismo género de vida espiritual."<sup>15</sup>

<sup>15</sup> J.M. Gallegos Rocafull, "El maestro Francisco..." p. 215.

No se entiende, por tipo, una forma estandarizada de ser que representa la situación del hombre-masa, sino una manera personal de enfrentar los problemas con el sello más básico de una serie de valores compartidos que se sostienen en profundas creencias comunes. Es en este sentido, en el que las energías o potencialidades del hombre se ven condicionadas por la sociedad, y por ello puede afirmarse que el tipo de hombre variará según varíe la sociedad.

En la base de esta afirmación está la concepción antropológica que hace del hombre, no una cosa rígida, inmutable, perennemente igual a sí misma, sino un ser fluidizo y cambiante, todo él posibilidad, o mejor panorama de posibilidades, cada una de las cuales se realiza realizándose él según quiera y pueda.<sup>16</sup>

Si la cultura actual está en crisis es porque el hombre carece de una fe básica integral que proporcione algún credo político o filosófico. Carece de una visión del mundo prerracional que, en un sentido general, pueda llamarse fe religiosa. La fe integral permite al hombre encontrar el sentido y el valor de su ser, su para qué en el mundo, esto es, su misión peculiar.

Estará vencida la crisis cuando el hombre recobre esta fe humana en su misión, en su destino, en su porvenir, que es el aliento de toda su obra creadora.<sup>17</sup>

Sin embargo, el nuevo tipo de hombre no surge espontáneamente, responde a una nueva cultura que para GR se concreta en el desarrollo y universalización de la cultura occidental y sus valores más sobresalientes, y que denomina nuevo humanismo o humanismo integral.

Por desarrollo de la cultura occidental debe entenderse que sus principios o valores básicos, a saber, los del humanismo clásico y los del humanismo cristiano son esencialmente permanentes pero susceptibles de diversos desarrollos, por lo que sirven de base a múltiples culturas o soluciones diversas.

<sup>16</sup> J.M. Gallegos Rocafull, *Personas y masas*, p. 20.

<sup>17</sup> J.M. Gallegos Rocafull, "La crisis de occidente...", p. 218.

El humanismo integral debe realizar al hombre en todas sus dimensiones, para lo cual se requiere reconocer que el principal y más importante atributo del ser humano es su *condición humana*. Esto constituye la parte medular del nuevo humanismo. No se trata pues sino de entender que la vida, la libertad y la misión del hombre son partes fundamentales de su ser.

El hombre tiene que desenvolverse libremente porque ha de realizar una misión. La misión, la convicción íntima de que se está en el mundo para cumplirla, es, más que trabajo, responsabilidad.<sup>18</sup>

La responsabilidad, es saber no sólo cuáles son los alcances y límites, lo que se puede, sino más bien saber qué es lo que se *debe* hacer. Se trata de la responsabilidad moral para consigo mismo y para con los demás. Esta misión sólo puede cumplirse en la producción de la cultura, ahí donde cada ser humano se hace persona, donde se rebasa el mundo natural para entrar plenamente en la esfera de lo humano y, más aún para GR, de lo espiritual.

Por eso el nuevo humanismo a la trilogía, vida, libertad y misión, propia del hombre, tendrá que añadir la diada, trascendencia e intimidad, características de la persona.<sup>19</sup>

Para el desarrollo de sí mismo el hombre debe volverse a la interioridad sin divertirse en un esfuerzo por alcanzar los bienes del espíritu, y muy específicamente, el supremo bien espiritual, Dios.

### *1.6 Deificar, la misión del intelectual*

Dentro de las diversas maneras de ser hombre la misión del intelectual se considera como la guía de la comunidad. Particularmente la misión del filósofo consiste en esclarecer y mejorar a sus semejantes. "Nada de la odiosa y repugnante torre de

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 217.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 218.

marfil, dice GR, el retiro del filósofo dista mucho de ser refinado egoísmo; es o ha de ser, tumultuosa o dolorosa germinación de ideas y de principios que orienten a los demás.”<sup>20</sup>

El hombre que conquista su libertad interior en la cual reside su máxima fortaleza, debe enseñar a los demás a conquistarse a sí mismos, a ser auténticas personas libres. Es el intelectual quien debe suscitar y ayudar a cumplir en todos los hombres esta legítima aspiración, su peculiar deificación. Finalmente GR nos advierte:

Falla la ciencia y en general la cultura, cuando en vez de servir al hombre le esclaviza, porque en lugar de penetrar hondamente en su espíritu y ser como los cauces naturales de su actividad vital, se queda en la superficie y forma en ella, una costra seca y sucia, bajo la cual pugne inútilmente la vida por abrirse paso.<sup>21</sup>

Otoño de 1985

<sup>20</sup> J.M. Gallegos Rocafull, Prólogo a las *Cartas morales de Séneca*, México, UNAM, 1945, p. 20.

<sup>21</sup> J.M. Gallegos Rocafull, “Ideas del Fausto para la filosofía de la historia”, en *Filosofía y Letras*, núm. 35, julio-septiembre, 1949, México, Imprenta Universitaria, p. 41.

JULIANA GONZÁLEZ

## Nicol y la vuelta a la metafísica

“VUELTA” es regreso, retorno; pero también vuelco, viraje, giro o inversión. Tras de la crisis radical que afecta en nuestro tiempo a la metafísica, no parece posible una vuelta a ella que no implique vuelcos sustanciales, que renueven de base sus propios alcances y su definición. Esta es, justamente, la conciencia que prevalece en algunos de los empeños más significativos del siglo XX, tendientes a reinstaurar la “filosofía primera”, entre los que destacan, sobre todo, las ontologías vitalistas, fenomenológicas y existencialistas. A partir de éstas, precisamente, se desarrollan, las búsquedas metafísicas, emprendidas en nuestra comunidad, por uno de nuestros “transterrados” más eminentes: Eduardo Nicol.

Como escribió José Gaos: “Los problemas que interesan a Nicol son los más importantes de la actualidad”. Y en efecto, estarán siempre presentes en la obra de Nicol —tanto en la obra escrita como en la tarea docente—, las más diversas tendencias y preocupaciones contemporáneas las cuales confluyen y se concilian íntimamente en ella como un signo distintivo suyo. Están presentes, así, en la filosofía de Nicol los imperativos del vitalismo en general, tanto como los de la filosofía comprendida como *ciencia rigurosa*; igualmente, hay un cultivo permanente de los clásicos, a la vez que un ejercicio *crítico*, y un contacto directo con los hechos y problemas que genera la búsqueda activa de los propios caminos filosóficos. Concuerdan, asimismo, en sus trabajos las preocupaciones *existenciales y éticas* con las de la fundamentación contemporánea de la *ciencia* en general. Tan decisivas serán en ellas,

además, las influencias de Heidegger, como las de Heráclito; de Hegel, como de Platón; de Cassirer, como de Einstein; de Nietzsche y Bergson, como de Leibniz o Kant; de Husserl, como de Sócrates. Tradición y renovación; razón y vida; individualidad y comunidad; naturaleza e historia; todo ello, como concepción unitaria, sintética, forma parte medular precisamente del programa de reinstauración de la metafísica, al modo como la concibe Nicol.

El regreso a la filosofía primera es, para él, algo no sólo posible sino necesario, dentro del proceso evolutivo de la propia historia de la filosofía. Lo cual se percibe, en principio, cuando —más allá de muchos prejuicios— se reconoce que *la metafísica es inevitable*. Y no lo es porque sea inevitable para la razón —como creía Kant— plantearse eternamente cuestiones que no está a su alcance resolver, ni tampoco desechar. Estas serían, si acaso, las interrogantes —o algunas preguntas límite— de *una* tradición metafísica —históricamente circunscrita—, pero no de toda metafísica o de la metafísica como tal.

La metafísica es inevitable para Nicol porque lo son sus problemas originarios y universales (los propiamente filosóficos, y no religiosos o teológicos), que son aquellos que atañen a la historia entera de la filosofía, desde sus orígenes presocráticos. Son ineludibles, en efecto, las cuestiones acerca de la *unidad* y la *pluralidad*, la *permanencia* y el *cambio*, la *realidad* misma, la *temporalidad*, la “*naturaleza*” humana, los grandes predicados o *categorías*, las “condiciones de posibilidad del conocimiento”, las certidumbres básicas e indubitables, etc.

El regreso a la metafísica lo es entonces a estos problemas primarios, siempre presentes, y no a sus respuestas y concepciones tradicionales. Más aún: lo que no parece legítimo es la pervivencia de la metafísica si ésta se sigue concibiendo como un supuesto conocimiento literalmente “meta-físico”, trascendente, de lo que está “más allá” de la experiencia fenoménica espacio-temporal, o como un mero saber apriorista, “puro” y especulativo. En este sentido, la crítica kantiana es, para Nicol, plenamente vigente e irrebalsable, a pesar de los intentos hegelianos y posthegelianos.

Es cierto que —como lo destaca también Nicol—, la metafísica ha sido en casi toda su historia una proyección teórica —y vital— hacia un “trasmundo”, lo cual, en consecuencia, origina la negación de *este* mundo, de esta realidad o esta vida visible, tangible, temporal y terrena. Pero según la hermenéutica de Nicol este carácter “*metá*”, “*más allá*” de la metafísica no es originario ni intrínseco a la metafísica como tal. Esta no *nace* en realidad con Parménides de Elea, sino antes: con la filosofía misma, desde Tales de Mileto hasta Heráclito. En este último, sobre todo, se configuraría la metafísica primigenia, realmente originaria, que no tiene, en absoluto, carácter “meta”-físico (trascendente y apriorista), sino al contrario: versa sobre la Naturaleza (*Physis*), como totalidad aprehendida en su propio fundamento (*arjé*), e identifica el *devenir* con el *ser* mismo y con la racionalidad. La filosofía de los milesios y de Heráclito no pretende rebasar los marcos de la *experiencia*, sino al contrario: expresamente para Heráclito, se trata de “hacer experiencia” de esta realidad, de “despertar”, “escuchar” y “estar presentes” ante el *Logos* universal de *este mundo*, “uno y el mismo para todos”.

La vuelta a la metafísica implica, precisamente, para Nicol, la vuelta a estas experiencias originarias de los primeros filósofos, reconociendo en ellas las fuentes genuinas del conocimiento a las que se hace necesario retornar. Más aún: la conciencia *histórica* del valor de los *orígenes* —que es, asimismo, una conciencia presente en las búsquedas de la metafísica contemporánea— coincide de manera notable, en Nicol, con los propósitos fenomenológicos de la “vuelta a lo originario”, a “lo dado primariamente en la intuición”, como lo formulara Husserl.

El viraje primordial que ha de producir el conocimiento metafísico es, justamente, éste, para Nicol: *volver* a los “datos” realmente *inmediatos* de la conciencia. *Volver* y *permanecer* en ellos, sin rehacer la atávica invalidación de estas primeras evidencias, sino al contrario: para reconocer su carácter efectivamente *evidente*, incuestionable, cierto y seguro; retornar al nivel realmente originario de la experiencia, librándose, en verdad, de los prejuicios ancestrales que denigran el saber aquí

obtenido, como algo engañoso, parcial, de meras apariencias, que puede —e incluso debe— hacerse dudoso.

Nicol encuentra, en efecto, que el nivel realmente *originario* no sólo es *previo* a la teoría o al saber fundado de la ciencia, sino también previo a la misma opinión o *doxa*. Por debajo de éstas se halla la simple, inmediata, segura *aprehensión* de la realidad como tal, que tiene, justamente, las características de un saber *apodíctico* (evidente, indubitable, absolutamente cierto); de un saber unitario o totalizador que es la captación directa de una realidad integrada, estable y dinámica a la vez, plural y unificada, siempre plena de lo que *es*; o sea, del saber *metafísico* por excelencia.

Si se eliminan precisamente los prejuicios “meta-físicos” del dualismo antropológico del “alma” y el “cuerpo”, de la razón y los sentidos —separados o separables—, se puede reconocer que no hay un saber puramente “sensible” o una pura percepción (*aísthesis*) que, correspondientemente, sólo capta meros hechos singulares e inconexos, absolutamente variables no hay tampoco, por tanto, una pura intelección (*nous*) del orden invisible de las puras esencias, sustancias o “cosas en sí”, más allá de los fenómenos. Fenomenológicamente, según muestra Nicol, el conocimiento inmediato, verdaderamente concreto, es *percepción-razón* simultáneas.

Pero además, las intuiciones originarias tienen un verdadero valor metafísico, según Nicol, porque no son tampoco experiencia *solitaria* e inefable [como creía Bergson], sino todo lo opuesto: son experiencias *comunes* y *comunicables*: base de toda comunicación posible. El otro prejuicio “meta-físico” que ha de superarse es el de la larga tradición de un “sujeto” absoluto, solitario, solipsista (que es común a “realismos” metafísicos tanto como a la tradición “idealista” de la filosofía y de la ciencia). La intuición primaria es segura o apodíctica, dice Nicol, *porque no es solitaria*; porque de hecho no existe tal sujeto solipsista, así como no existe la abstracción —el absurdo, diríamos— de unos puros sentidos percibiendo hechos sueltos, atomizados.

La vuelta a la metafísica originaria es entonces, en el contexto de Nicol, ante todo la recuperación del carácter constitutivamente *dialógico* del *logos*. El *logos* es palabra, en efecto, o

mejor dicho, es razón-palabra, es pensamiento y *comunicación*. En la intuición originaria están presentes “el ojo”, la razón y la palabra, todo a la vez: es aprehensión directa y *activa* que “recoge” el dato y al mismo tiempo “lo hace presente” en la comunicación. El lenguaje —dice Nicol— es *apofántico*: asevera la presencia. El ser aparece en la coexistencia dialógica inter-humana.

Consecuentemente, la verdad metafísica por excelencia no es ningún conocimiento teórico, ningún saber extraordinario o de excepción, que se encuentre en la cúspide o en el remate de largos procesos metodológicos, intelectuales (o existenciales) que descuentan lo dado en la experiencia primaria y común.

El saber metafísico, el único que tiene carácter de algo seguro, total e incuestionable no es ninguna verdad teórica o especulativa o científica en general, sino la simple y primaria certidumbre del *hecho de ser*, o de que *Hay Ser*, dice textualmente Nicol. O sea, la primitiva y común experiencia de la presencia total de lo real, de la eternidad cambiante que “está a la vista”: del *fenómeno* mismo. El *ser* es *fenómeno* para Nicol, y el *fenómeno* es *el ser*, plena e irrestrictamente identificados.

La verdad metafísica es conocimiento seguro porque aún no se aventura en la búsqueda de una explicación o *interpretación* de *qué es* y *cómo es* lo que aparece. Este sería ya otro nivel de la verdad, siempre *derivado*, siempre relativo, incierto, meramente probable o aproximativo: ya se trate del nivel más inseguro, vago y oscuro de la mera opinión subjetiva, ya del más riguroso, firme y cierto de la teoría científica. Pues la ciencia misma es también *opinión*, sostiene Nicol. Opinión fundada, pero opinión al fin. *El absoluto está en la intuición y no en el pensamiento*.

El viraje completo de la metafísica estriba, de este modo, en invertir el “lugar” y la índole del conocimiento metafísico. Este no es privilegio del filósofo o de un estado perfecto del entendimiento. No es la meta de un pensamiento que abandona la experiencia [Parménides], o del filósofo que “aprende a morir y a estar muerto” [Platón], o el estadio del “saber absoluto” que se halla en el telos del “calvario de la historia” [Hegel], ni la vivencia excepcional de “angustia ante la Nada” [Heidegger]. Por el contrario, la verdad metafísica es para

Nicol el punto de partida y el fundamento universal que unifica todos los modos del conocimiento y de la existencia, de la teoría y la praxis: es el mero saber empírico y común del hecho de que por todos lados y en todo momento *hay ser* y sólo *ser*.

Y resulta así, que en este nivel radicalmente fenomenológico, *el ser* es precisamente *el devenir*: la realidad múltiple y cambiante. A la identificación del *ser* y el *fenómeno* corresponde la equivalencia del *ser* y el *tiempo*. Pero se trata, en efecto, de una irrestricta equivalencia: que el ser sea el devenir implica que el devenir mismo sea el *ser*, y sólo *el ser*. No el ser y “la nada”. La sobrevivencia en la metafísica del concepto de “la nada”, del vacío ontológico para explicar el devenir, es, según muestra Nicol, la sobrevivencia de la denigración ontológica de la realidad cambiante y fenoménica.

Al dualismo antropológico y epistemológico de los “sentidos” y la razón, corresponde, en efecto, el dualismo ontológico del “devenir” (objeto de los sentidos) y el “ser” (objeto de la razón pura). Consecuentemente, el reconocimiento del carácter unitario del “sujeto” la integración de sus intuiciones originarias a la básica y primitiva función dialógica del *logos* humano (a su cuerpo, a su palabra y a su mundo) es algo correlativo a la reunificación o reintegración de los datos del “objeto”: la unidad y la pluralidad, la permanencia y el cambio, el *ser* y el *devenir*, el *ser* y el fenómeno.

La fenomenología, así, converge con la dialéctica: entendida ésta precisamente como la *síntesis* esencial de los opuestos: uno-múltiple, permanente-cambiante, absoluto-relativo. A su vez, la dialéctica coincide con la fenomenología: vuelve a ser —como era en Heráclito— dialéctica *concreta*, “empírica”, de la realidad visible. Es dialéctica *positiva* que reconoce *el ser* tanto a lo que *es* como a lo que *no-es*. La *negación* no tiene para Nicol carácter *ontológico*, por cuanto éste fuese una efectiva *carencia de ser*; “algo” que ontológicamente tendría que remitir a “la nada” como su fundamento, como el sustrato ontológico de toda negación concreta y “lógica” [según sostiene Heidegger]. El *no-ser* no es la nada ni remite a la nada, dentro de la dialéctica positiva de Nicol.

El devenir, en efecto, queda cabalmente reivindicado porque se le identifica con el ser y sólo *con el ser*. La realidad

cambiante no es una “realidad a medias” o un “medio ser” “penetrado de nada”; el cambio y la diversidad no implican —según ha creído siempre la metafísica— una falla ontológica, una mengua o defecto, y no son, por ende, mera apariencia o puras “sombras”, de modo que se tenga que postular la existencia de otro mundo, el del verdadero ser, que consistiría, por tanto, en una pura identidad, fuera de la materia, de la vida y del tiempo.

Pero esta concepción no se supera si, como una contrapartida suya, se pretende entonces que hay una pura pluralidad sin unidad, y un puro cambio sin consistencia. Si se admite el puro “fenomenismo” de las meras apariencias que, si acaso, sólo la formalidad racional justificaría o sólo la actividad pragmática salvaría por su utilidad. Metafísica o antimetafísicamente prevalece el mismo prejuicio: que la realidad patente no es el ser, que el devenir no *es* propiamente, ni es racional.

Todo lo contrario es lo que ocurre si se identifican plenamente el ser y la realidad, el ser y la presencia temporal. Se invalida entonces cualquier desarrollo trascendente de la *filosofía del ser*, convirtiéndose ésta en una metafísica, cabe decir, de la “inmanencia”: de lo que está *aquí*, de la realidad espacio-temporal. Lo cual tampoco parece significar, en la metafísica de Nicol, que se pretendan invalidar las búsquedas de algo trascendente en el orden religioso o teológico. Se trata sólo de recobrar la autonomía, el campo propio de la metafísica como *filosofía primera*, y por ende, queda a salvo la independencia de las *otras* búsquedas humanas que rebasan el campo y los objetos propios de la ciencia del ser. Ni la teología toca o resuelve los verdaderos problemas de la metafísica, ni a la metafísica competen las cuestiones —las respuestas *últimas*, precisa Nicol— de las búsquedas religiosas en general. Incluso, tampoco se invalidan en la metafísica de Nicol los grandes misterios que presenta el ser mismo. Pudiera decirse que la seguridad en la certidumbre básica de la presencia es apertura sin fin; tanto a las búsquedas de la ciencia y de la razón, como a las interrogantes humanas de la mística, de la poesía, de la vida misma. El absoluto en la base no cierra el “sistema”; abre a la relatividad y a la historicidad de las creaciones del hombre.

Y al quedar ontológicamente revalorada la realidad presente, queda también revalorada la *realidad humana*: se origina por fuerza otra idea de la vida y otra *idea del hombre* y de su *ser* mismo. Este, precisamente se cifra a su vez en la *presencia* y la *temporalidad*: en nada aparte o separado de la naturaleza (de la propia corporeidad), ni del devenir histórico (de su realidad temporal). Pero a la inversa también: la condición natural y temporal del hombre tiene plenitud ontológica y no es por tanto fuente del engaño, el pecado, la nihilidad o el sinsentido.

El ser del hombre es para Nicol precisamente su *expresión*, o sea, el factor fenoménico y cambiante por excelencia; lo que diversifica y a la vez comunica; es la exteriorización física o corpórea, y al mismo tiempo, el orden del sentido y la espiritualidad. El hombre no oculta su ser (su esencia propia) tras sus manifestaciones: su ser mismo consiste en manifestar, en hacerse presente y hacer presente la realidad en la expresión. En este sentido, el ser del hombre, más que ningún otro, es *fenómeno* (aparición, presencia) y es *tiempo* (actividad, *praxis*).

La temporalidad propia del hombre es la historia. Como lo precisa Nicol: el hombre *es histórico en su ser mismo*. Y esto significa que, *con y por* la historia, adquiere las notas definitorias de su "naturaleza". Esta no es algo inmutable e independiente del tiempo, sino que se gesta en él. El hombre produce diversas "ideas del hombre" (nacidas tanto de su *praxis* como de su *teoría*) y tales ideas tienen un importe *ontológico*: son modos de ser hombre —dice Nicol. La historicidad (necesidad de expresión) es un constitutivo ontológico porque *el devenir* no es —menos aún para el hombre— algo aparte del *ser*. Consecuentemente, la *historia* misma tiene *ser* y racionalidad: unidad, permanencia y realidad, no es sucesión inconexa, ontológicamente discontinua; no genera "saltos" ni cancelaciones; es esencialmente persistencia dinámica, continuidad dialéctica por la que se integran el pasado, el presente y el futuro, lo nuevo y lo viejo, el cambio y la estabilidad.

Asimismo, en tanto que expresión, el hombre es a la vez comunicación e individuación (lo uno por lo otro). El reconocimiento de la pluralidad constitutiva de la existencia, desautoriza toda idea de "esencias" uniformes y la propensión de los sistemas metafísicos a subsumir al individuo en la "universalidad".

dad” o la “totalidad”. Pero pluralidad e individualidad no justifican la abstracción de sujetos inconexos, autosuficientes, solitarios, originariamente in-comunicados, o para los cuales la comunidad fuese siempre mera evasión de la “autenticidad”. La unificación metafísica del ser y el devenir, del ser y el fenómeno, hace posible, en la ontología del hombre, la reunificación dialéctica de lo uno-plural y, en consecuencia, de la unidad comunitaria y la individuación.

Y tampoco la libertad puede concebirse en oposición a la necesidad y a la determinación, ni por su parte, la condición natural y social del hombre puede justificar los determinismos y reductivismos de cualquier índole. El hombre es irreductible a mera naturaleza, sin dejar de ser naturaleza. La condición libre es, en última instancia, la condición *histórica* y *ética* del hombre: literalmente *sobre-natural*, como la conceptúa Nicol. La libertad no se ejerce ni aparte ni contra la naturaleza, sino desde ella y dentro de ella, sobrepasándola a la vez en la acción transformadora.

Puede ser recobrada, así, la condición específica e irreductible del hombre y, con ello, su *areté* o excelencia propia. Estas no son tampoco algo separado, cuyo origen y destino fuesen trascendentes o extramundanos, sino al contrario. El hombre tiene *en su ser mismo* el principio de su condición libre, fundamento de toda virtud y todo valor.

En síntesis, pues, algunos de los aspectos que a nuestro juicio tienen mayor significación y validez en la vuelta a la metafísica propuesta por Nicol, son los siguientes:

1º Resulta decisiva, en efecto, la peculiar *congruencia* que hay, por un lado, entre la vuelta a los *orígenes históricos* de la filosofía, y el método *fenomenológico*; y por el otro, esa confluencia esencial que se produce entre la propia fenomenología y la *dialéctica*. En realidad, historia, fenomenología y dialéctica se iluminan recíprocamente y se unifican a tal grado que de esta conjunción parece depender la posibilidad de que se acabe de recobrar la plenitud ontológica de la realidad cambiante.

Particularmente, nos parece indudable que el regreso a las fuentes originarias de la experiencia (tanto histórica como fenomenológica) es condición indispensable para una necesi-

ria revivificación del conocimiento, sobre todo en tiempos de excesivos formalismos, a cuyas abstracciones corresponden el vacío y la pérdida de significación. Asimismo, es evidente que no basta recobrar la temporalidad (el cambio) de lo real, sin recuperar (junto con el *ser* de lo temporal) la presencia empírica, in-mediata y “corporal” de la realidad. Como no basta, a la inversa, admitir el valor de la experiencia o de la intuición, si el sujeto de la experiencia es un sujeto escindido, sin cuerpo, sin lenguaje, sin vínculo y sin mundo; si no se reconoce, en fin, que el *fenómeno* es (*dialécticamente*) multiplicidad *unificada* y *persistente*: real y racional en sí mismo. A la “invisibilidad” y “ocultación” del ser, a su carácter no fenoménico y corpóreo, correspondió, en efecto, su in-temporalidad o in-mutabilidad. Deshaciéndose un recorrido (fenomenología), tenía que deshacerse el otro (dialéctica). La coincidencia fenomenología-dialéctica hace posible, entonces —y esto es lo que nos parece de mayor alcance—, el reconocimiento de la efectiva condición espacio-temporal del ser, unitariamente espacio-temporal.

2º Es, asimismo, evidente que una cabal vuelta a la metafísica implica la recuperación del ámbito ontológico, real, del *ser* en sí, cuestionado desde la duda cartesiana. En gran medida, es cierto, la modernidad se cifra en el acento, casi exclusivo, que se pone del lado del *sujeto* del conocimiento, de la conciencia, el yo (empírico o trascendental), la idealidad, la “representación” o la “voluntad”. De manera incontrovertible la tradición idealista invalidó todo “realismo ingenuo”, toda idea de una “cosa en-sí” independiente de la experiencia y de la conciencia, propios de la concepción griega y medieval. Pero también es cierto que, a su vez, el idealismo de la modernidad requiere ser superado, recobrándose precisamente la realidad de “la presencia”. El “mundo” no es mera “voluntad” y “representación”.

Sólo que la única alternativa que parece legítima es —más allá de toda parcialidad “realista” o “idealista”— el reconocimiento de la esencial *relatividad* de “sujeto” y “objeto”: del hombre al mundo y del mundo al hombre. En el viraje hacia la base intuitiva propuesta por Nicol, en efecto, una recuperación del ser “en sí”. Pero lo que a ésta puede conferir validez es que dicho “en sí” no es concebido ya como un orden absoluto, en

sentido literal (*ab-solutus*) de algo solo, aparte, separado, sin nexo o relación. No es algo separado de la realidad ni cabe hablar de ello aparte de su "captación" humana. Dentro de la metafísica de Nicol, hay, significativamente, una conjunción *dialéctica* de receptividad-actividad: la presencia del ser es, a la vez, su *presentación* y su *representación* humanas. No hay, ciertamente, *ontos* sin *logos*, ni *logos* sin *ontos*: el lenguaje es el receptáculo activo del ser.

3º El no-racionalismo es, por su parte, otro de los signos de la metafísica de Nicol que se inscribe también en muchas de las grandes tendencias del mundo contemporáneo. Reconocer la insuficiencia y los límites irrebasables de la razón (y de la ciencia) es paso obligado para trascender las ilusiones y los dogmas positivistas y racionalistas en general. Lo obligado es, en efecto, la constatación de la complejidad de lo humano o, más bien, del carácter no fundamental sino *fundado* (derivado) de la conciencia misma y de la razón, tal y como ha sido evidenciado, tanto en el orden filosófico y psicológico [Nietzsche y Freud], como en el social [Marx].

A una necesidad análoga parece responder, en el orden, específicamente metafísico (ontológico y epistemológico), la tesis de Nicol de que las construcciones teóricas de la razón (metafísica o científica) no se fundan en sí mismas, sino que están fundadas en algo más originario: en la experiencia primaria y común, directa y dialógica, de la realidad patente.

Aunque también es cierto que la invalidación del *racionalismo* no ha de implicar la de la *razón* como tal. Nos parece por demás importante, así, que en Nicol, precisamente, el cierre de las pretensiones absolutistas de la razón y de la ciencia produzca, al mismo tiempo, una notable revalidación de éstas. No cabe, desde luego, la verdad absoluta, pero tampoco el mero relativismo y la arbitrariedad. Porque *hay ser* y hay una racionalidad inherente a lo real, por eso tiene sentido la búsqueda de la verdad científica o teórica. Pero tiene sentido precisamente —y esto es lo que vale—, como una búsqueda siempre relativa, creadora e in-finita: camino abierto, siempre aproximado y perfectible que lleva su grandeza en su propia y esencial *historicidad*. Tiene sentido la metafísica misma, no ya en su tendencia a rebasar los marcos de la experiencia, sino al contrario:

como una forma radical de hacer experiencia, de situarnos ante la realidad en su ser mismo, a la vez que se reconoce el poder y la virtud del logos humano en su interminable tarea de problematización y de creación *simbólica*.

4º La afirmación de un saber originario e inmediato, que se considera incluso el saber metafísico por excelencia, es sin duda la tesis fundamental de la metafísica de Nicol pero la que plantea también serias dudas y reservas.

A nuestro modo de ver, éstas obedecen quizá de las dificultades propias de *lo fácil* mismo. Pues además del peso que aún tienen los siglos de pensamiento racionalista, la vuelta a lo más próximo e inmediato: a la experiencia primaria previa a cualquier toma de posición parece precisamente lo más lejano e inaccesible. Resultan, de hecho, indesglosables la “aprehensión” y la “interpretación”, lo “dado” y lo “constituido” por el logos.

Pero si esto es así, podemos decir que el conocimiento metafísico de “lo dado” y “lo originario”, *no es dado, ni originario*. Implica, en este sentido, sí una nueva modalidad de “trascendencia” y un método o camino. No para ir más allá de la experiencia sino más allá, o mejor dicho, *más acá*, de los niveles de la teoría y de la *doxa* en general. No es cuestión, es cierto, de acceder a una realidad separada o de desocultar un ser encubierto tras la apariencia, sino —según se vio— de un despertar del *sujeto* —como era para Heráclito. No es “salto” por encima de este mundo sino “penetración” y efectiva “permanencia” en él, si así puede decirse. La experiencia metafísica (fenomenológica) requiere entonces de una especie de conversión o purificación del modo ordinario de existencia en el cual, como decía asimismo el efesio, aunque los hombres estén “presentes”, se hallan “ausentes”, “sumidos en su mundo particular”. Se trata, en efecto, de lograr el estado de asombro y de apertura ante la realidad, de no dar por causado, de deshacerse de juicios y perjuicios, de tomar conciencia de la propia conciencia, para poder acceder al nivel de la experiencia directa y básica. El reconocimiento de lo inmediato y originario, no es él mismo inmediato y originario. Es difícil y mediata adquisición. Y ésta no es, asimismo, otra cosa

que un simple reencuentro con lo que *ya estaba*: “la evidencia básica y apodíctica de la existencia.

5º Finalmente, uno de los aspectos más dignos de destacarse, en éste y en todos los casos, es el de las *repercusiones existenciales y axiológicas* que se derivan por fuerza de las concepciones metafísicas (o antimetafísicas). Es obvio que la conciencia (o la inconsciencia) que se tiene del ser en general, de la existencia, de la racionalidad y consecuentemente de la naturaleza humana, es *inseparable* del mundo de valores y de las formas concretas que privan en una sociedad y un tiempo determinados.

Como se ha intentado poner de relieve, una metafísica cifrada en la plena reivindicación ontológica de la realidad cambiante, reivindica de manera esencial el ser y la estancia del hombre en el mundo, promueve otros modos de valorar la vida y la condición humana. Este es, en efecto, para nosotros uno de los aportes principales de la metafísica de Nicol.

Por una parte, como lo destacábamos, el ser corporal y temporal del hombre no le condena ya a la mera fatalidad determinista ni a la pura muerte y la soledad. En la propia naturaleza histórica del hombre están dadas las potencialidades de la libertad, de la pervivencia y de la comunicación.

Por la otra, la recuperación de la certidumbre de la realidad, de su plena identificación con el *ser* mismo, puede generar en efecto otro modo de estar ante la Naturaleza y ante los otros, ante el absoluto de la presencia del universo cambiante. Es evidente que el hombre no está solo frente a los otros ni frente a una realidad dudosa, oculta, inconsistente, caótica e inaccesible. Esta no es la caverna platónica. Cada cosa —como ve Nicol—, hasta los fenómenos más efímeros, puede ser testimonio del hecho absoluto de *ser*, de la eternidad de la presencia.

El hombre no está solo y puede generar otros modos de genuina vinculación consigo mismo, con los otros y con el ser: modos libres, éticos, creativos, racionales, realmente humanizados, de existir y coexistir. La vuelta a la metafísica conlleva así, en su núcleo mismo, la posibilidad —en verdad decisiva— de un viraje *axiológico* que permita fundar un nuevo sentido de la vida, de la cultura y de la historia.

LIZBETH SAGOLS

## La sugerencia filosófica

**R**AMÓN Xirau se ha manifestado siempre como un pensador que concede mayor importancia a los problemas existenciales que a los teórico-rigurosos. Para él la filosofía no consiste tanto en un sistema de proposiciones coherentes y bien fundamentadas sino en “una razón de vida; una razón hecha de amor.”<sup>1</sup> Desde esta perspectiva sus preocupaciones filosóficas se inscriben dentro del ámbito del humanismo, y el estilo expresivo que él elige es el ensayo. Xirau no pretende hacer demostraciones exhaustivas, sino que más bien intenta “apuntar o bosquejar”<sup>2</sup> líneas de pensamiento. Su discurso se encuentra así entre la intuición y la reflexión profunda, entre la lucidez y la brevedad, entre el decir y el sugerir. También son características suyas el juego y la invención. A Xirau le gusta interrumpir la escritura para recomendarnos un libro, para evocar un recuerdo personal o para proponernos, a veces, una nueva palabra, y otras veces para proponernos una nueva manera de ver las cosas. Por ejemplo, en uno de sus últimos escritos, en *Ars Brevis*, Xirau se permite jugar con las diversas manifestaciones artísticas diciéndonos: “Maravillosos poemas la catedral de Chartre; espléndida música el David de Miguel Angel; espléndida escultura un soneto de Góngora.”<sup>3</sup> El juego aparece como el complemento obligado de un constante ensayar.

<sup>1</sup> Xirau, *Ars Brevis*, p. 17.

<sup>2</sup> González Juliana, “Sólo lo pasajero permanece”, reseña del libro de Ramón Xirau: *El tiempo vivido*, en Revista de la Universidad, octubre, 1985, p. 31.

<sup>3</sup> *Ars Brevis*, p. 95.

Y podemos preguntarnos: ¿qué significan en la obra de Xirau el ensayo, el bosquejo y la sugerencia?

En un pequeño libro llamado *Comentario*, Xirau nos dice que el ensayo es la forma expresiva que le permite abordar diversos problemas con precisión y exactitud.<sup>4</sup> No obstante, más allá de lo que él mismo reconoce, quizá pudiéramos decir sin falsear la propia intención de Xirau, que el ensayo no sólo representa en su obra una manera de hablar, sino que forma una unidad indisoluble con el contenido de su filosofar. Su intención de expresarse mediante sugerencias, no parece ser ajena a aquello de que nos habla.

Aparentemente, Xirau trata una gran diversidad de temas, entre los cuales cabe resaltar, por ejemplo, la relación entre poesía y conocimiento; el problema de las crisis y el desarrollo del pensamiento filosófico; el innatismo o no innatismo de las ideas; el problema del tiempo; la diferencia entre “ser” y “estar”; el pensamiento místico de San Juan de la Cruz, Meister Eckhart y Simone Weil (entre otros autores); y la relación entre palabras y silencio. Sin embargo, detrás de esta multiplicidad es posible encontrar que, en última instancia, Xirau toca constantemente un solo tema, y que éste sólo puede ser comunicado mediante esbozos. Pues en efecto, su filosofar toma como centro referencial “lo indecible”, y ¿cómo pretender hablar de ello si no es ensayando diversas maneras, siempre trucas y siempre insuficientes?

El pensamiento de Xirau se nos escapa toda vez que pretendemos encontrar en él una teoría del hombre, del mundo o del conocimiento, pues él no nos entrega teorías, sino ideas que remiten a lo que no se puede decir. Y lo indecible parece residir en lo que Xirau llama “lo religioso”. El filosofar del autor de *Palabras y silencio* es incomprensible sin la religiosidad. Empero, es necesario aclarar que lo religioso no significa en la obra de Xirau el apego a unos dogmas determinados, sino

<sup>4</sup> *Comentario* nota.

que significa el reconocimiento de la tendencia original del hombre a re-ligarse con el infinito. Con base en las ideas consolidadas de una metafísica tradicional, Xirau distingue entre el fundamento y lo fundado, entre lo infinito y lo finito, entre “ser” y “estar”. El fundamento es lo eterno, lo absolutamente permanente, es lo que pertenece a la divinidad; mientras que lo fundado es lo contingente, lo temporal y relativo, es lo que pertenece al mundo humano. A partir de esta dualidad, el hombre es caracterizado por un afán constante de relacionarse con la eternidad, aunque sólo sea “rasgándola” mediante la vivencia temporal, pero atenta y consciente de lo que existe.<sup>5</sup>

Lo “indecible-religioso” se manifiesta de manera muy particular, por un lado, en las reflexiones de Xirau sobre el origen de las palabras, y por el otro, en sus reflexiones acerca de la relación entre poesía y conocimiento. El autor de *Palabras y silencio* se pregunta cómo es posible hablar, y encuentra que hablamos gracias a la conjunción de “la palabra” (en singular) y el silencio. “La palabra” o “el habla” es lo ilimitado, lo infinito, el fundamento del que surgen todas las palabras, y ella implica necesariamente el silencio: “...la palabra entraña silencio y el silencio palabra; y solamente podemos dejar de hablar si existe ya el habla; solamente podemos hablar si antes, después, aún y, durante el proceso de hablar estamos habitados por el silencio.”<sup>6</sup>

Y el silencio, nos conduce a lo infinito, a aquello que sólo es expresable en relación con lo religioso. Pues el silencio no es entendido por Xirau como el intervalo entre discurso y discurso, ni tampoco como el mero “estar callado”, sino que se trata de la intimidad y la soledad irreductible de cada persona que sólo encuentra su auténtica caracterización en el pensamiento de San Juan de la Cruz: “Hay que regresar a lo ilimitado [...] Hay que regresar a nosotros mismos, a nuestra quietud silenciosa, [...] para oír el verdadero decir de ‘la palabra’: su decir anunciado, pronunciado y callado. Allí a lo que San Juan llamó la soledad sonora; lo que San Juan llamó la música

<sup>5</sup> Cfr. *El tiempo vivido, passim*.

<sup>6</sup> Cfr. “Palabras y silencio” en *Imagen y obra escogida de Ramón Xirau*, UNAM, 1985, p. 30.

callada [...] Se trata de encontrar la palabra callada [...] Se trata de encontrar la palabra callada que está en todos.”<sup>7</sup>

Por otra parte, lo religioso se hace presente —como hemos dicho— en la relación que Xirau encuentra entre poesía y conocimiento. Aparentemente estas actividades son opuestas, pues mientras la poesía consiste en un decir emotivo e inspirado que procede mediante ritmos, cantos e imágenes, el conocimiento consiste en un decir racional, exacto y preciso que procede mediante ideas claras y distintas. Pero a pesar de estas diferencias, es posible advertir que ambas actividades se ocupan de las cuestiones últimas del vivir humano, tales como: “nuestro origen, nuestro destino, el tiempo, la vida misma, la posible inmortalidad y la posible divinidad.”<sup>8</sup> El conocimiento de estas cuestiones últimas no se reduce a ninguna ciencia ni a ningún estilo poético, sino que consiste más bien en un conocimiento superior que es el religioso. “¿Por qué unir estos dos términos —poetizar, conocer? En esencia porque tanto la poesía como la filosofía son formas de un conocer más amplio, un conocer religioso.”<sup>9</sup>

Con el conocimiento religioso volvemos nuevamente a lo indecible, a lo meramente intuitivo y no fundamentado, ya que como el propio Xirau lo reconoce, la divinidad y la inmortalidad son sólo posibles. De ahí que su discurso sea un constante aludir a lo indemostrable. De ahí también la importancia que Xirau le concede a la paradoja. Pues —junto con Kierkegaard— considera que lo propio de ésta no reside en hacer demostraciones sino en advertir los polos opuestos que mantienen la realidad en tensión. Así, la paradoja nos ayuda a abrir, e incluso a romper el lenguaje cerrado que se atiene a lo finito: “Somos paradójicos porque desde nuestra finitud —y por lo tanto desde nuestro lenguaje finito— queremos a veces decir lo infinito para lo cual carecemos de lenguaje: para lo cual necesitamos usar el lenguaje, romperlo y abrirlo a lo no del todo decible: el amor, lo numinoso, la angustia, el gozo, la alegría.”<sup>10</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>8</sup> *Poesía y conocimiento*, p. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>10</sup> *Ars Brevis*, p. 99.

Para el autor de *Poesía y conocimiento*, la existencia está compuesta por una serie de elementos binarios que no admiten reconciliación sintética entre ellos. Sin embargo, al negar la posibilidad de una síntesis de los contrarios, Xirau no niega que exista unión entre ellos; más bien pretende negar la unión que propone la dialéctica hegeliana, en la cual él advierte una supresión de los opuestos. Así la dialéctica es vista como lo opuesto de la paradoja, pues mientras la primera parece suprimir la tensión de la realidad, la segunda la mantiene. De acuerdo con ello Xirau afirma: "Ignoro si la dialéctica es o no una lógica válida. Pero existencialmente me inclino a pensar como Kierkegaard que la verdad no está en la dialéctica puesto que ésta acaba siempre en un compromiso."<sup>11</sup>

La unión es pensada por Xirau más como un acercamiento que como una fusión, pues existencialmente —que es lo que a él le importa— los opuestos radicales son lo finito y lo infinito, criatura y creador, hombre y Dios, y entre éstos, no parece haber fusión posible. Es por ello que el autor de *Palabras y silencio* considera como un momento crítico de la filosofía todos aquellos momentos —en especial el que parte del siglo XIX— en que el hombre se diviniza a sí mismo y a sus obras. Pues con tal divinización lo infinito, la divinidad, queda reducida a lo finito y adquiere entonces el estatuto de un ídolo. "...lo que llamamos 'crisis' consiste siempre en tomar la parte por el todo y absolutizar la parte como si la parte fuera de hecho el todo. Deificar la parte —llámese placer, llámese intelecto, llámese Progreso o Historia o llámese Hombre; [es decir] cuando el hombre intenta a veces sin saberlo convertirse en su propio dios y acaba por convertirse en su propio ídolo."<sup>12</sup> Xirau reconoce como exponentes de esta crisis tanto a Feuerbach como a Nietzsche y Marx, a Hegel como a Stirner y Comte, pero en especial dialoga con Hegel, pues en él cree advertir precisamente la imposibilidad de suprimir la tendencia religiosa. Hegel aparece ante Xirau con un doble aspecto. Por un lado, él es el iniciador de la crisis; Hegel intenta sustituir a Dios por el hombre; pero por el otro, está presente en él

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>12</sup> *Desarrollo de las crisis*, p. 8.

—aunque de una manera inconfesada y perturbadora— una religión, una fe, e incluso una tendencia mística. En *Tres ensayos sobre Hegel*, encontramos que “Hegel es, en efecto, un místico, que no quiso o no pudo serlo [...] es un panteísta que siguió creyendo acaso sin saberlo, en el dios cordial de su juventud.”<sup>13</sup>

Por esta presencia constante de la religión, por esta manera de decir que tan sólo anuncia y sugiere, podemos decir que el pensamiento de Xirau constituye una manera muy particular de filosofar. Podemos decir también que en tanto que en él parecen estar ausentes el rigor y la sistematicidad, su discurso es susceptible de ser cuestionado desde varios puntos de vista. No obstante, más allá de las posibles críticas nos parece importante resaltar que los bosquejos y alusiones de Xirau se dirigen siempre a la búsqueda de la sabiduría. Esto es, a la conquista de un saber formativo del hombre, por medio del cual el hombre pueda llevar una vida armónica entre sus diferentes tendencias. En *Ars Brevis* leemos: “Pienso, en efecto, que nuestra vida debe buscarse en la presencia, en la unión armoniosa de la palabra, la razón, el juego, el mito, el amor.”<sup>14</sup> Dicho de otro modo, si bien es cierto que el carácter filosófico de la obra de Xirau puede ponerse en cuestión por la ausencia de sistematicidad y rigor, también es cierto que en él está siempre presente la búsqueda de sabiduría. Así su pensamiento puede llamarse filosófico, pues al parecer, la filosofía no es solamente ciencia, sino también sapiencia.

De este modo, y para terminar, la obra de Ramón Xirau pudiera resumirse, quizá, como una constante invitación al autoconocimiento. Al final de *Ars Brevis*, Xirau nos cuenta su primer viaje a Grecia y concluye su relato con una frase que parece aludir al mismo tiempo al oráculo delfico, a Heráclito, y al mito platónico del alma tripartita, a saber: “El auriga mira hacia una meta: esta meta somos nosotros mismos.” Nada más que tal autoconocimiento no sólo es concebido como la necesidad de asumir las propias posibilidades y los propios límites, sino sobre todo, como la posibilidad de comunicarse con los

<sup>13</sup> *Tres ensayos sobre Hegel*, p. 45.

<sup>14</sup> *Ars Brevis*, p. 23.

otros y conocerse a sí mismo y al mundo a través de ellos. Por esto, Xirau entiende el conocimiento según el significado que le daba Claudel, es decir como un co-nacimiento: "Conocer no es solamente analizar (palabras, conceptos, ideas). Conocer es, al mismo tiempo, percibir, sentir, nacer con el mundo, con los otros, con el otro."

MANUEL CEBALLOS RAMÍREZ

## El Manifiesto revolucionario de Braulio Hernández\*

*Uno de los primeros brotes revolucionarios —quizá el inicial surgió en el noreste del estado de Chihuahua, cerca de Ojinaga, en la pequeña población de Cuchillo Parado, Distrito de Iturbide. Según Silvestre Terrazas, el levantamiento se efectuó el 14 de noviembre de 1910, y al frente de él estuvo “el valiente y honrado campesino Toribio Ortega”.<sup>1</sup> Acerca de esto, ya Friedrich Katz había dado, en la imprescindible Guerra Secreta, los aportes fundamentales. En esta obra se exponen los principales móviles del levantamiento de Ortega: antirreeleccionismo, enemistad hacia los políticos del porfiriato, recuperación de tierras y la consiguiente pugna con las haciendas.<sup>2</sup> Sin embargo, estos motivos iban acompañados de una serie de acusaciones que no por circunstanciales o viscerales eran menos ofensivas y verdaderas. Todas acumuladas, servían de sustento y justificación a la rebelión armada. En efecto, dos meses después del levantamiento, el profesor Braulio Hernández lograba expresar y enlistar los motivos de inconformidad de los campesinos chihuahuenses. Viejos, nuevos y recientes agravios eran mezclados por Hernández en una especie de “manifiesto” lanzado desde Cuchillo Parado en enero de 1911. Días después —el 9 o 10 de febrero, según Terrazas— llegaría Francisco I. Madero a territorio chihuahuense. Sin duda que Braulio Hernández había sido uno de los*

\* Archivo Carlos A. Salas López, Folder Partido Católico.

<sup>1</sup> Silvestre Terrazas, *El Verdadero Pancho Villa*, Chihuahua, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Chihuahua, 1984, p. 25.

<sup>2</sup> Friedrich Katz, *La Guerra Secreta en México*, v. 1, México, Era, 1983, pp. 56, 58, 162, 301.

*primeros lectores del Plan de San Luis y quizá de los que lo trajeron a Chihuahua. En efecto, poco antes del mes de noviembre de 1910, Hernández había viajado a San Antonio Texas con el fin de ponerse en contacto directo con Madero. De regreso a Chihuahua había participado, junto con Abraham González, en los preparativos de la insurrección.<sup>3</sup> Sin embargo, el hecho de que semanas después el profesor Hernández lanzara este manifiesto indica, entre otras cosas, el intento de darle a la revolución naciente una base local, y, al mismo tiempo, desmentir la interpretación que aseguraba que la revolución emprendida en noviembre era un movimiento que no tenía perspectivas nacionales.*

*El Manifiesto nos pone en contacto con las inquietudes sociales y políticas de los campesinos del norte de Chihuahua. Incluso al ofrecer todas las acusaciones mezcladas, algunas de ellas casi moralizantes —“las bárbaras corridas de toros”—, nos muestran el grado de inconformidad popular con un sistema político que había acabado por hacerse inconsistente. Las afirmaciones del Manifiesto no son todas de la misma relevancia —el “enunciado” de subdivisión de tierras no tiene comparación—, e, incluso, algunas no parecen del todo exactas. Empero, el hecho de que hayan servido para encarnar en Porfirio Díaz toda la crisis nacional —en un lugar y en un momento duramente agraviado por los hombres del porfiriato— muestran el grado de politización y de indignación de estos campesinos y de sus líderes. Vale recordar la idea que Enrique Krauze expresó a propósito de las opiniones políticas populares: “La gente puede no saber leer pero sabe bien quién la gobierna y quién la roba.” De este mismo modo aquellos hombres del Cañón de Peguis pudieron articular su propia disidencia y lanzarse a la lucha revolucionaria.<sup>4</sup>*

<sup>3</sup> Silvestre Terrazas, *ob. cit.*, p. 18.

<sup>4</sup> Más tarde, Braulio Hernández fue partidario, primero de Emilio Vázquez Gómez y luego de Pascual Orozco. A principios de febrero de 1912, Hernández lanzó, junto con otros partidarios, un nuevo manifiesto, pero ahora contra Madero. A este documento se le ha dado el nombre de Manifiesto o Plan de Santa Rosa (por haberse firmado en el cementerio de ese nombre en la ciudad de Chihuahua). El hecho de que se acusara a Madero de haber traicionado el programa revolucionario y de que el Manifiesto de Santa Rosa viniera precedido por el lema de “Tierra y Justicia” pueden mostrar la continuidad de las demandas de las que Hernández era portador. Véase Stanley R. Ross, *Francisco I. Madero*, Biografías Grandesa, México, 1977, p. 246; José C. Valadés, *Historia General de la Revolución Mexicana*, México, Ed. del Valle de México, 1979, v. 1, p. 435.

*Una última cuestión: ¿Fue este Manifiesto ampliamente difundido? ¿Siquiera fue publicado? ¿Sólo quedó como proyecto? El hecho de haber sido localizado en el Archivo de un antiguo militante de las organizaciones católicas de trabajadores y del Partido Católico Nacional, me lleva a suponer que bien pudo ser Silvestre Terrazas —aunque a la sazón preso por haber publicado un manifiesto de Madero— uno de sus propagandistas.<sup>5</sup>*

*Sea como fuere, este documento puede contribuir a apreciar la complejidad de motivaciones e intereses que se empezaban a entretener en las primeras semanas de la revolución maderista.*

<sup>5</sup> En efecto, Terrazas, aparte de ser conocido como uno de los secretarios de Villa y como “principal precursor intelectual y mentor de la revolución en Chihuahua”, al decir de Katz, fue un ardiente militante del Catolicismo social. Perteneció a las organizaciones católicas más innovadoras, populares y comprometidas como fueron los Operarios Guadalupanos y las organizaciones periodísticas. Fue justo su labor periodística la que hizo que estuviera preso los tres primeros meses de la revolución maderista, primero en la Penitenciaría de Chihuahua y luego en la de México. La publicación del “Manifiesto de Madero al pueblo de los Estados Unidos”, en la edición del 23 de noviembre de 1910 de su periódico *El Correo de Chihuahua*, fue lo que le valió tal sanción. Véase Silvestre Terrazas; *ob. cit.*, p. 30. Por otra parte, el contacto entre Terrazas y Braulio Hernández podría haberse establecido también por el periodismo ya que este último publicaba en Chihuahua *El Grito del Pueblo*.

EL PARTIDO REVOLUCIONARIO DE MÉXICO, ACUSA A  
PORFIRIO DÍAZ, ANTE LA GENTE HONRADA DEL  
MUNDO, Y ANTE LOS CIUDADANOS MEXICANOS QUE  
DESEEN DEJAR A SUS HIJOS UNA HERENCIA DE  
HONOR Y LIBERTAD.

**P**ORFIRIO Díaz dos veces ensangrentó con la sangre de la Nación para apoderarse de la Presidencia de la República; y otras tantas también la ensangrentó con movimientos revolucionarios para descubrir a sus enemigos políticos.

El mandó "matar en caliente" a las nueve víctimas de Veracruz. El ordenó la hecatombe de Río Blanco, arrojando al mar los cuerpos destrozados de quinientos huelguistas. En otras partes del País, también ha ordenado semejantes carnicerías. El ordenó la destrucción del Pueblito de Tomochic no habiendo sus habitantes estado nunca un solo instante en rebelión contra el Gobierno. El nunca cumplió las promesas mediante las cuales ascendió a la Presidencia. El ha suprimido los derechos y libertades Constitucionales. En la última elección Federal, conforme a su costumbre violó descaradamente LA LEY ELECTORAL, nombrando DOS ELECTORES en vez de uno. El preparó el más grande fraude electoral que registran las páginas de la hipocresía humana violándose desvergonzadamente diez y siete artículos de la Ley Electoral, y encarcelándose a los ciudadanos que pacífica y legalmente contra ello protestaron. El ha regalado concesiones de una manera insana, concediendo derecho exclusivo del buceo de perlas, en toda la costa del Pacífico, a una Compañía extranjera, la que encarcela a los pobres viandantes que para aplacar su hambre sacan algunas ostras. El solo ha cargado a la Nación con una deuda Federal, montando sus intereses a SETENTA MILLONES DE PESOS ANUALES. El está en combinación con la Compañía Bancaria de Bienes Raíces, para obtención de todos los contratos dispendiosos de obras públicas. El, a fin de juzgar acerca de los funcionarios acusados, pide informes a ellos mismos, para decidir. El ha mandado asesinar a todos aquellos ciudadanos que temía llegaran a disputarle el puesto. El nombra a los Gobernadores, a los Diputados, a los senadores y aun a los Jefes Políticos. El nombra a los Cónsules, pero no para que

protejan a los nacionales ausentes del suelo patrio, sino para que persigan a los refugiados políticos. El ha centralizado la instrucción pública, ensañándose [*sic*] en sus escuelas a menospreciar la Constitución. El nunca ha permitido que las cuestiones trascendentales del gobierno sean conocidas hasta que no manda su aprobación a las Cámaras, así que ya son hechos consumados. El ha tolerado todo a sus secuaces, menos que adquieran influencia política; de ese modo el personal de su gobierno está integrado en su mayor parte de malhechores. El ha despoblado pueblos y congregaciones para regalarlas a sus amigos, algunos de los cuales poseen más de la mitad del territorio de los estados donde viven. El prácticamente ha eximido a los ricos del pago de contribuciones y a los pobres los ha extorsionado con multas exorbitantes, obligándolos a la vez a trabajar sin retribución. El ha vendido los indios Yaquis a los propietarios de Haciendas de henequén en Yucatán. El ha creado para los trabajadores también en otros estados condiciones peores que los de la misma esclavitud. El ha ordenado que cientos de niños rateros sean deportados a las Islas Mariás. El ha insultado muchas veces al Pueblo Mexicano por medio de su órgano semioficial *El Debate* periódico maligno como no ha existido quizás otro en el mundo. El ha derrochado el Tesoro Nacional comprando en el extranjero juicios favorables para su desgobierno. El mandó publicar un libro para desvanecer la gloria de Benito Juárez, y el mismo Díaz bajo su propia firma ha pretendido manchar la reputación del Inmortal Demócrata. El ha creado un Gobierno en el que el ejército en su mayor parte está formado por individuos a los que se ha privado de su libertad para robarles sus propiedades, o el honor de sus hermanas o esposas. El ha robado al pueblo por medio de la Lotería Nacional y la de los Estados, permitiendo y fomentando el juego con concesiones vergonzosas en pueblos y ciudades. El ha pervertido la moral pública elevando en categoría oficial a aquellos que la opinión general moralmente rechaza. El ha contribuido a la degeneración moral del pueblo, permitiendo las bárbaras corridas de toros y las peleas de gallos, que fueron abolidas por los Presidentes sus predecesores. El ha engañado a los banqueros norteamericanos y europeos prometiéndoles, para conseguir un préstamo,

que no aceptaría de nuevo la presidencia; reeligiéndose sin embargo a punta de balloneta. El ha engañado al pueblo de los Estados Unidos originando con la policía secreta demostraciones antiamericanas, para arrojar sobre los independientes la mancha de antiextranjeros. El ha engañado al mundo pagando porque lo pinten en libros, revistas y folletos como el gobernante paternal de una nación, a la cual ha aterrorizado con la LEY FUGA fusilando secreta y administrativamente más de cuarenta mil personas. El actualmente está tratando de engañar al mundo declarando que la presente revolución es "local", cuando principalmente es contra su régimen. Al mismo tiempo pretende también engañarlo clasificando a los revolucionarios como bandidos, cuando ellos se portan dignamente; y su ejército ROBA, QUEMA Y DEVASTA. Pero él no puede engañar a Dios ni impedir el fallo justiciero de la Historia. El mundo debe conocer la verdad acerca de los crímenes de este HEROE DE LA MENTIRA, únicamente que si se relataran ahora, se juzgarían como la exageración de la ficción y no cual son, monstruosos. Sin embargo, los mexicanos que ahora están luchando bravamente, piden su reconocimiento como honrados, porque pelean contra el vicio, y como valientes, porque la derrota significa muerte. No importa lo que el gobierno de los Estados Unidos deba al Gobierno de México, el Pueblo Norteamericano debe al Pueblo Mexicano JUSTICIA.

Por tanto con mi carácter de Secretario del Gobierno provisional del estado de Chihuahua, declaro que la presente revolución es contra el Gobierno Federal. También es un movimiento enérgico en la República, aunque no parezca así en la prensa del País. Así mismo declaro que, el PARTIDO NACIONAL ANTIRREELECCIONISTA reconoce al C. FRANCISCO I. MADERO, como legítimo Presidente de México, elegido como tal en las pasadas elecciones de junio por la inmensa mayoría. El señor Madero se ha comprometido a sostener la plataforma del Partido, de la cual son los siguientes enunciados:

SUFRAGIO EFECTIVO. NO REELECCION. Los candidatos para los puestos públicos deben ser residentes de la localidad. Soberanía de los Estados e independencia de los municipios. Equidad de las contribuciones. Fomento de la agricultura. Establecimiento de escuelas aun en las rancherías. Reducción del

Ejército y que sea formado de voluntarios. Supresión de los monopolios del juego. Repatriación de los indios Yaquis. Abolición de la pena de muerte. Y especialmente que los funcionarios públicos sean responsables de sus actos oficiales. Y sobre todo:

SUBDIVISION DE LAS TIERRAS, esto último para acabar con la miseria del pueblo proletario.

Braulio Hernández, Cañón de Peguis, Chuchillo Parado, Distrito de Iturbide. Chihuahua, Enero de 1911.

Archivo Carlos A. Salas López, folder *Partido Católico*

BORÍS PASTERNAK

## Algunas posiciones\*

### I.

CUANDO hablo de mística, de pintura o de teatro, lo hago con esa tranquila liberalidad con que sabe razonar acerca de todo el aficionado de libre espíritu.

Por el contrario, cuando se habla de literatura pienso en el libro en sí y pierdo la facultad de emitir juicios. Necesito ser sacudido y arrancado violentamente, como de un desmayo, de esa sensación de ensueño físico que me produce el libro y, únicamente después, y de muy mal talante, venciendo cierta ligera repugnancia, logré participar en la conversación sobre un tema literario, en la que no se hable, sin embargo, del libro, sino de cualquier otra cosa: del teatro de variedades, por ejemplo, o de poetas, corrientes y escuelas artísticas, el nuevo arte, etcétera.

Por voluntad propia, sin coacción, por ningún motivo emigrará jamás del universo que me preocupa a ese mundo de despreocupación de los aficionados.

### 2

Las corrientes contemporáneas han imaginado que el arte es como una fuente, cuando en realidad es como una esponja.

Han decidido que el arte debe salir a borbotones, cuando debe absorber y saturarse.

\* La traducción del texto es de Selma Ancira. El poema también, con la colaboración de G.T.

Han declarado que el arte puede ser descompuesto en métodos de representación, cuando en realidad está integrado por los órganos de percepción.

El arte debe estar siempre entre los espectadores y mostrarse más limpio, susceptible y correcto que ellos, pero en nuestros días ha descubierto el maquillaje y los camerinos y se muestra desde un escenario de variedades; como si en el mundo hubiera dos tipos de arte y uno de ellos (gozando de cierta reserva) pudiera permitirse el lujo de la autocorrupción, lujo que equivale al suicidio. Se asoma desde el escenario cuando debiera ahogarse en la galería, en el anonimato; e ignora casi por completo que es visto por todos y que al estar agazapado en un rincón es aniquilado por la luminosidad y la fosforescencia, como por alguna enfermedad.

3

Un libro es un fragmento cúbico de la conciencia abrasadora, humeante —nada más.

El canto del urogallo es la preocupación de la naturaleza por la conservación de las aves, el tañido primaveral de ésta en los oídos. El libro es como el urogallo en la era. No escucha nada ni a nadie; encerrado en sí mismo, escucha con gusto su canto.

Sin el libro la estirpe espiritual no podría perpetuarse. Se destruiría. Los monos no lo tuvieron.

Fue escrito. Creció, se llenó de inteligencia, vió lo que había que ver, y se hizo adulto, tal como es ahora. El no tiene la culpa de que podamos verlo tan profundamente. Tal es la estructuración del universo espiritual.

Hasta hace poco se pensaba que las escenas de un libro eran escenificaciones. Esto es un error. ¿Para qué le servirían? Se ha olvidado que lo único que tenemos en nuestro poder es la posibilidad de no deformar la voz de la vida que suena dentro de nosotros mismos.

La incapacidad de encontrar y decir la verdad es una deficiencia que no puede ser encubierta por ninguna capacidad de decir la no verdad.

El libro es un ser viviente. Está consciente y en su pleno

juicio; cuadros y escenas son lo que ha traído del pasado, lo que recuerda y no está dispuesto a olvidar.

4

La vida no comienza ahora. El arte no tiene comienzo. Siempre estuvo presente, hasta que se estableció definitivamente.

Es infinito. Y aquí, en este momento, fuera de mí y dentro de mí, es como es. Es como si una sala de actos que abre sus puertas repentinamente, me bañara con su fresca e impetuosa universalidad y eternidad; como si el instante hiciera un juramento.

Ningún libro verdadero tiene una primera página. Nace como el rumor del bosque, sólo Dios sabe dónde, y crece y se desliza despertando a la recóndita espesura, y de repente, en el instante más oscuro, aturdidor y terrible, al final toma la palabra con toda la fuerza que había acumulado.

5

¿En qué reside el milagro? En que alguna vez vivió en este mundo una jovencita de diecisiete años llamada María Estuardo, y en que, en cierta ocasión, un día de octubre, sentada junto a una pequeña ventana detrás de la cual ululaban los puritanos, escribió una poesía en francés que terminaba con las siguientes palabras:

*Car mon pis et mon mieux  
Son les plus déserts lieux.\**

En que en cierta ocasión, junto a una ventana detrás de la cual octubre se envalentonaba y enfurecía, el joven poeta inglés Charles Algernon Swinburne concluyó su *Chastelard*, en la que el débil lamento de las cinco estrofas de María se hinchó con el terrible estruendo de cinco trágicos actos.

Y en que en una ocasión, casi cinco años atrás, un traductor miró por una ventana y no supo de qué admirarse más: de

\* Pues lo mejor y lo peor en mí / son los sitios más desiertos.

que la nevasca de Elabuga conociera el idioma escocés y, de que así como en aquel lejano día, todavía ahora se preocupara por la jovencita de diecisiete años; o de que la jovencita y su afligido poeta inglés le hubieran podido relatar tan bien, de manera tan inspirada y en ruso, aquello que continuaba preocupándolos a ambos y que no cesaba de perseguirlos.

¿Qué significa esto? —se preguntó el traductor. ¿Qué está sucediendo allá? ¿Por qué ese lugar está tan lleno de quietud y al mismo tiempo tan lleno de tormenta? A juzgar por esto, podría pensarse que ellos están desangrándose. Sin embargo, sonríen.

Ahí está el milagro. En la unidad e identidad de la vida de estas tres personas y de muchas otras (testigos oculares de tres épocas, rostros, biografías y lectores) —en el auténtico octubre de año desconocido, que suena, enceguece y se enronquece allá, detrás de la ventana, bajo la montaña, en... el arte.

Ahí está el milagro.

6

Existen malas interpretaciones. Hay que evitarlas. Son el lugar donde se rinde tributo al aburrimiento.

Se suele decir que el escritor es poeta...

La estética no existe. Creo que ésta es un castigo porque miente, perdona, favorece y condesciende; porque sin saber nada sobre el hombre, chisnea sobre las especialidades.

¿Retratista, paisajista, pintor de género, de naturaleza muerta? ¿Simbolista, acmeísta, futurista? ¡Qué jerga tan insoportable!

La estética es, como se sabe, una ciencia que clasifica los globos según la forma y el sitio en donde tienen los agujeros que les impiden volar.

La poesía y la prosa, que comunmente son inseparables, para ella son polos opuestos.

Por su oído innato, la poesía busca la melodía de la naturaleza entre el rumor del diccionario, y después de haberla elegido, como se elige un motivo, se entrega a la improvisación.

Por intuición, gracias a su espiritualidad, la prosa busca y

encuentra al hombre en las categorías del lenguaje, y si durante mucho tiempo se ve privada de él lo reconstruye de memoria y finge haberlo encontrado en plena actualidad. Estos principios no existen por separado.

Fantaseando, la poesía encuentra casualmente a la naturaleza. El mundo vivo real es el único concepto logrado de la imaginación; y una vez logrado continúa teniendo éxito ilimitadamente. Y al prolongarse segundo a segundo sigue victorioso. Aún está vigente, y es profundo, ininterrumpidamente fascinante. De él no te desilusionas a la mañana siguiente. Sirve al poeta de ejemplo aún más que la naturaleza o el modelo.

## 7

Locura es confiar en el sentido común. Locura: dudar de él. Locura: mirar hacia adelante. Locura: vivir sin mirar. Pero, a veces, poner los ojos en blanco y escuchar —mientras, golpe a golpe, sube la temperatura de la sangre al recordar las convulsiones de los relámpagos en los polvorientos techos y estatuas de yeso— cómo comienza a aletear y a hacerse oír en la conciencia el reflejo de la pintura mural de alguna tormenta ajena que pasa de largo y es eternamente primaveral: esto es la más pura locura.

Es normal tender a la pureza.

Así nos acercamos a la esencia pura de la poesía. Esencia inquietante como el lúgubre girar de decenas de molinos al borde de un campo desnudo en un año negro y hambriento.

1919, 1922.

Algunos fragmentos de este artículo se publicaron en el libro *Cartas del verano de 1926*, Borís Pasternak — Marina Tsvietáieva — Rainer Maria Rilke. México, Siglo XXI editores, 1984. N del T.

Hosco, se alarga el día lluvioso.  
Van sin consuelo los arroyos  
por la escalinata de la entrada  
y por las ventanas abiertas.

Tras la cerca, por todo el camino  
comienza a inundarse el jardín.  
Echadas, como fieras en cuevas,  
las nubes yacen en desorden.

En los días como hoy pienso en un libro  
que hable del mundo y su belleza.  
Un demonio del bosque dibujo  
para ti sobre la portada.

Hace mucho, ¡ay, Marina!, que es tiempo  
—y no será un esfuerzo vano—  
de traer tus restos olvidados  
desde Elabuga, con un requiem.

En un remanso solo y nevado,  
donde descansan las barquillas,  
el año pasado medité  
en el festejo de tu vuelta

\*

Incluso ahora resulta tan difícil  
imaginar que tú has muerto  
de la misma manera que una avara  
muy rica entre hermanas hambrientas.

Y ¿qué podría yo hacer por tí ahora?  
De algún modo me lo dirás.  
En el silencio con que te alejaste  
siento que hay un reproche oculto.

Lo que perdemos siempre es un enigma;  
mi respuesta: búsquedas vanas  
en las que sufro inconsolablemente:  
no hay horizontes en la muerte.

Aquí hay de todo: frases rotas, sombras,  
autofingimientos y errores;  
y sólo nos es dada una señal  
por la fe en la resurrección.

Pero qué espléndido banquete fúnebre  
es el invierno; salir fuera,  
rociar de pasas el crepúsculo y  
verterle vino... esto es el ágape.

Frente a la casa, un manzano con nieve;  
la ciudad, bajo la blancura.  
Es demasiado largo tu epitafio:  
me pareció un año completo.

Como invocando a Dios desde la tierra,  
tu cara está mirando al cielo,  
igual que en otros días cuando aún  
no te entregaban a la muerte.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## Notas

JAVIER BERISTAIN

### Antonio Carrillo Flores

DESDE JULIO DE 1971 hasta octubre de 1972 Antonio Carrillo Flores fue rector del Instituto Tecnológico Autónomo de México. Aunque su rectorado fue breve, su impacto fue trascendental y definitivo. Que un hombre de su recia personalidad y brillante trayectoria profesional se haya ocupado de dirigir nuestros destinos ha señalado un hito en la historia todavía joven de nuestra institución.

Al creer en el Instituto Antonio Carrillo Flores inspiró en sus integrantes la confianza necesaria para avanzar con paso firme hacia sus metas de excelencia académica y servicio al país.

En el ITAM, al igual que en tantas otras instituciones y obras, Don Antonio Carrillo Flores demostró los atributos que le ganaron la admiración y el respeto sinceros de quienes tuvimos la oportunidad de colaborar con él, y de muy diversos grupos sociales y políticos.

Fueron muchas y notables las cualidades de Don Antonio: gran sentido de la amistad, la lealtad y la integridad; humor y bonhomía; mente aguda, perspicaz y ágil; amplia base de conocimientos adquiridos por el estudio, la conversación y la experiencia; hombre de palabra pero más hombre de acción; maestro pero sobre todo político; abogado y legislador, banquero y financiero, canciller y embajador; servidor público siempre. Fue un gran mexicano que supo vivir a la altura de su tiempo.

La historia del México contemporáneo no puede escribirse sin las referencias constantes a la persona y la obra de Carrillo Flores. Don Antonio participó activamente en la construcción de las principales instituciones financieras de este país, y en la definición y defensa de mejores principios y normas de actuación internacional, entre otras muchas tareas.

Inició su vida de servicio como abogado. Muy pronto, sin embargo, comenzó una distinguida carrera en el sector financiero

público. Como director de la Nacional Financiera impulsó obras de infraestructura industrial sin las cuales el extraordinario progreso de los años cincuenta y sesenta no habría sido posible. Al llegar a la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, en el sexenio 1952-1958, enfrentó con éxito la última fluctuación económica previa a los años del desarrollo estabilizador.

El programa que Antonio Carrillo Flores había creado para desarrollar económicamente a México contenía dos elementos principales: la industrialización acelerada a cargo, preferentemente, de la iniciativa privada, y la estabilidad macroeconómica mediante el uso activo por el gobierno de todos los instrumentos de las políticas fiscal, monetaria, crediticia y de cambios.

Antonio Carrillo Flores dirigió la política económica para evitar que el gasto público y el crédito provocaran aumentos redundantes en la oferta de dinero. Aunque no por esto buscó un equilibrio presupuestal a toda costa. El crédito externo fluyó a México y a Carrillo Flores le dió el margen que necesitaba para maniobrar. Entre 1952 y 1958 la economía creció a una tasa anual de 6.4%, el ingreso por habitante aumentó más del 20% durante el sexenio y el ingreso nacional que resultó sobresaliente se redistribuyó entre las familias de menores ingresos.

Carrillo Flores aconsejó la devaluación de 1954, la del sábado de gloria, que llevó el tipo de cambio al añorado \$12.50 por dólar. Durante 22 años se sostuvo ese tipo de cambio, el cual, al fijarse, provocó sobresalto, revuelo y acervas críticas contra el secretario de Hacienda. Se le reprochó el monto de la devaluación, que parecía excesivo y el momento, que parecía imprudente. Muchas semanas santas después se siguió especulando con la compra de dólares. La permanencia de la estabilidad acabó con las críticas, naturalmente.

En 1958 Don Antonio inició su segunda etapa en su ya ilustre carrera al servicio de la nación. El foro: las relaciones internacionales. Su actuación en la diplomacia tuvo como constantes el Derecho como arma y los derechos de México como principio. Siempre usó el primero para defender los segundos y con esto dio vigencia y realce a la famosa frase de Juárez: "El respeto al derecho ajeno es la paz".

Carrillo Flores tuvo a su cargo las embajadas de México en los Estados Unidos y en la Unión Soviética. Raro privilegio. Su experiencia directa con la diplomacia de las dos superpotencias confirmó su idea de que la negociación de los conflictos es el camino siempre necesario y siempre posible.

Antes y después de que Don Antonio estuviera en la embajada de México en la URSS, desempeñó diversas actividades, y en todas

dejó un huella: dirigió el Fondo de Cultura Económica, presidió la Primera conferencia mundial sobre población, fue diputado federal, dictó excelentes cátedras en El Colegio Nacional, del que fue miembro, y aceptó la ingrata tarea de dirigir uno de los grandes bancos de México, justo después de la nacionalización de la banca.

Profundo conocedor de la Constitución y de nuestra historia, en múltiples ocasiones abordó con lucidez la cuestión del Estado y los particulares. Al tomar posesión de su cargo como Rector del ITAM habló sobre ese tema a propósito de la educación superior. A continuación cito *in extenso* el discurso que pronunció en aquella ocasión:

Cuando se trata de la educación superior es natural, es imprescindible conjugar la actividad pública con la privada. La idea no es nueva. Nuestra Constitución, obra del Congreso Revolucionario de 1917, que introdujo reformas muy profundas en nuestra vida social, que proclamó antes que ninguna la Reforma Agraria, los derechos de los trabajadores y la soberanía de la Nación sobre sus recursos básicos, todo lo cual extendió la órbita de las atribuciones estatales, contenía en su texto inicial un precepto que, tal vez por su corta vigencia, no es frecuente citar: el Gobierno Federal estaba facultado para crear escuelas profesionales y demás instituciones concernientes a la cultura superior general de los habitantes de la República sólo entre tanto que dichos establecimientos pudieran sostenerse por la iniciativa de los particulares.

En 1921, al renacer con un nuevo espíritu la Secretaría de Educación Pública, el presidente Obregón y el insigne José Vasconcelos pensaron, con razón, que el estado mexicano tenía responsabilidades permanentes y no transitorias en un área tan vital y obtuvieron que se eliminara la última frase del párrafo citado.

Esta reforma no significó, sin embargo, que el presidente Obregón, como ninguno de sus asesores, todos ellos de un sano y patriótico realismo, llegaran al otro extremo, que habría sido suicida, de excluir a los particulares de la educación superior. En ese campo México reclama la aportación de todos sus hijos, en ideas, en inquietudes. Aparte de que, aunque no sea ésta la razón decisiva para justificar la existencia de las instituciones privadas universitarias y tecnológicas, es un dato evidente que los recursos de los erarios nacionales y locales han sido y son escasos frente a la magnitud de las necesidades que deben atender; tanto más que desde hace casi medio siglo, a los servicios que confiaban al Estado las concesiones del liberalismo clásico, se sumó la ingente tarea de levantar la infraestructura que hiciese posible la modernización y el desarrollo de nuestras comunidades rurales y urbanas.

Que la conjugación de esfuerzos se reconociera como indispensable no significa que haya sido siempre sencilla. Pero ello no debe extrañarnos. Muy pocas cosas han sido sencillas en este largo batallar de México por afirmar su identidad, modelar sus instituciones conforme a su propio

estilo y conquistar niveles mejores de vida para su pueblo. Lo cierto es que desde fines del régimen del presidente Cárdenas, en 1940, quedó definido, en una ley en sentido material, el estatuto de los establecimientos privados que aspirasen a colaborar con el Estado Federal en la prestación del servicio público a formar profesionales, maestros e investigadores. Y que en la ley orgánica de la Educación Pública promovida por el presidente Avila Camacho se incluyó un texto conforme al cual, el estado procurará fomentar por medio de universidades o de instituciones particulares, la educación superior profesional...<sup>1</sup>

Al decidirse a dirigir una universidad particular, Carrillo flores no abandonó su vocación de servicio público. Para él, la ampliación de la educación superior y la formación integral del universitario eran factores esenciales para el desarrollo del país:

México se halla en el umbral de un austero, valeroso proceso de reexamen de sistemas y de métodos, que se efectúa en el marco de nuestros ideales perennes de libertad, de justicia social y de progreso. Este reexamen tiene a la educación superior como uno de sus objetivos indeclinables.

Sabemos que la magna, la permanente tarea de promover el progreso nacional sin sacrificio de nuestra independencia exige formar técnicos e investigadores en muchas ramas nuevas, cuyo número aumenta día con día.

Hay que seguir fomentando que las universidades enseñen tecnologías y los institutos técnicos humanidades.<sup>2</sup>

Hacia el final de su vida, en la Conferencia "Política y humanismo" que dictó el 13 de mayo en el ITAM, Don Antonio Carrillo Flores dijo:

...una política humanista es aquella en que el Estado, los partidos políticos y los ciudadanos, cuidan;

- a) de eliminar todas las formas de acción estatal arbitraria, violatoria de los derechos susceptibles de protección;
- b) de promover el progreso equilibrado, económico y social, para hacer posible que los nuevos derechos incorporados en la Constitución, pasen del mundo de lo ideal al de la realidad;
- c) de, cosa muy difícil, aunque menos en México que en otros países, tratar a sus semejantes como iguales, independientemente de su posición social. No hablar de tú a quien no pueda contestar de tú; y
- d) de defender la identidad de México como Nación y su soberanía como Estado.<sup>3</sup>

En verdad Don Antonio Carrillo Flores fue un "político humanista".

<sup>1</sup> *Revista del ITAM*, número 1, México, verano de 1973, p. 24.

<sup>2</sup> *Revista del ITAM*, número 1, México, verano de 1973, p. 25.

<sup>3</sup> *Estudios*, número 3, México, otoño de 1985, pp. 124-125.

JORGE SERRANO

## Einstein Setenta años de la relatividad generalizada

Albert Einstein no fue solamente un gran espíritu; también fue un gran corazón al cual nada que fuera humano le era extraño. No hay que admirarse de esto; la ansiedad ante la muerte y el porvenir de los hombres no se da sin relación con la angustia ante los enigmas del mundo físico, pues una y otra hunden sus raíces en el misterio del ser.

L. de Broglie

ES INTERESANTE RECORDAR que Albert Einstein, uno de los físicos más abstractos de todos los tiempos, siempre manifestó un vivo interés por las observaciones concretas, por alejadas que éstas pudieran parecer de las cimas heladas de la física teórica.

A Einstein le debemos la teoría de los meandros que producen las corrientes de los líquidos; esto puede ilustrarse por medio de un experimento que cualquiera puede realizar en un vaso de agua. Fue un apasionado de las invenciones prácticas sin desdeñar las más modestas; y esto no solamente en el breve periodo que pasó trabajando en la oficina de patentes en Berna, sino a lo largo de toda su vida. Esa pasión le permitió decir que "El cuidado del hombre y de su destino debe constituir el interés principal de todos los esfuerzos técnicos. No olvidéis esto jamás en medio de vuestros diagramas y en medio de vuestras ecuaciones."

Sería demasiado largo reseñar todas y cada una de las aportaciones de Einstein a la física. Cada uno de sus trabajos, por separado, le hubiera bastado para asegurar su importancia como físico. En el momento en que Einstein ingresó a la palestra de las ciencias, la teoría de los *quanta* de M. Planck hacía su aparición. Einstein apreció de inmediato el valor heurístico de la teoría y no cesó de referirse a ella y de contribuir a extender el descubrimiento a toda la física. Sabido es que, en 1907, a partir de la idea de que los átomos de los cuerpos sólidos oscilan en tres direcciones, y aplicando la teoría de los *quanta* a estas vibraciones, bosquejó una evaluación del calor específico de

los cuerpos sólidos, estableciendo así la 'teoría cuántica de la ley del decremento de los calores específicos con la temperatura'.

Pero toda esta diversidad no debe disimular la vocación sintética de Einstein. Esta pasión por la unidad explota y corona su aportación esencial a la física moderna: la teoría de la relatividad —en particular la generalizada de 1916, hace justamente setenta años. Esta teoría viene a coronar una tradición que, en parte, se inicia con los griegos, por lo que se refiere a la parte astronómica. Aristarco de Samos —y algunos otros más— tenía la idea de que los astros giraban alrededor del sol. Aunque es cierto que nunca pudo probarlo. Sabemos, igualmente, que esta visión no fue la 'oficial', y que lo fue en cambio la de Aristóteles-Ptolomeo, que prevaleció por más de quince siglos.

En la teoría de la relatividad, o mejor quizá, en los desarrollos teóricos que con ella realizó, el pensamiento de Einstein se presenta como una serie de construcciones, cada una de las cuales, al emplear la anterior señala o apunta al descubrimiento de una permanencia subyacente a la multiplicidad de las apariencias. Así, por ejemplo, la mecánica y la física clásicas no son ya sino una aproximación a la teoría de la relatividad restringida, válidas solamente para las pequeñas velocidades. Las velocidades no se adicionan más, se componen de manera que la velocidad resultante no pueda superar nunca la velocidad de la luz en el vacío. Esta velocidad de la luz —o más bien, para señalar toda la generalidad del principio, la velocidad de la energía en el vacío— representa una de las llaves maestras de la nueva física, pues interviene en numerosas fórmulas de múltiples sectores del tratamiento científico de la física. Esto altera la variación de la masa debido a la velocidad, acarreando consecuencias de alcances —aun hoy en día— insospechadas. En primer lugar, la materia puede transformarse en energía y recíprocamente. No deben, pues, considerarse los dos principios de la conservación de la materia —Lavoisier— y de la conservación de la energía —Meyer— como verdaderos separadamente; habrá que fundirlos en un principio único: la conservación de la masa-energía. Equivalencia de masa y energía, expresada en la célebre fórmula:  $E = mc^2$ . Equivalencia einsteniana apreciable en la astrofísica actual: es justamente porque la materia es un condensado de energía que las estrellas radian tan intensamente y durante periodos tan largos, como lo mostró, entre otros Hans Bethe hace ya varias décadas.

Efectivamente, nada sería más falso que negar no sólo el genio de Einstein, sino su deseo de síntesis. Definido por los sabios italianos, el objetivo de la investigación científica —que es voluntad de

conocimiento y no interés práctico— escribía: “Existe en la naturaleza de esta aspiración hacia el conocimiento el tender hacia la dominación de los aspectos diversos y múltiples de las experiencias hacia una simplificación y hacia una limitación de las hipótesis de base.” Simplificación y limitación que no son —en la ciencia física— perfectamente alcanzados sino por la fórmula matemática de la ley. Sobre este punto esencial, Einstein apareció mucho más como el heredero fiel que como el destructor místico de aquello que había constituido la ambición de la ciencia humanista desde el Renacimiento y particularmente en el siglo XIX: llegar a la expresión matemática adecuada de los fenómenos físicos. Para llegar a ello, Einstein no duda absolutamente de las fuerzas del entendimiento y de su cultura, aunque se guarda bien de afirmar —como fue el caso de espíritus demasiado apresurados— la estrechez e insignificancia de lo conocido, lo cual se debe a la pobreza del sujeto cognoscente. Frecuentemente se cita su frase: “Lo más incomprensible del mundo es que el mundo es comprensible”; frase que es, quizá, uno de los más bellos elogios que se hayan hecho del entendimiento humano.

La aportación monumental de Einstein a la física ha permitido, primeramente, trabajar asiduamente a los físicos durante varias décadas. Esta contribución ha permitido, de igual manera, el desarrollo de la astrofísica por senderos —aún en 1916— insospechados. La visión que actualmente se tiene del cosmos, y que sólo está al alcance de unos cuantos científicos, pero que actualmente el gran público empieza a asomarse a ella, se deriva en gran medida de la teoría de la relatividad generalizada de Einstein.

De igual manera, desde el punto de vista científico, la concepción einsteniana ha tenido repercusiones en algunas concepciones de filosofía de la ciencia. Hoy en día, una de las ramas más importantes de la filosofía de la ciencia —si hemos de crearle a José Manuel Sánchez Ron en *Origen y desarrollo de la relatividad*, 1984 —es la metodología; rama que se puede decir que alcanzó su estado actual con la publicación de la *Lógica de la investigación científica*, 1934, de K. Popper. Pues bien, también las ideas de algunas corrientes de la metodología de la ciencia surgieron, en gran medida, como una reflexión filosófica ante los trabajos de Einstein “Volviendo la vista hacia aquel año —1919— me maravilla el que, en un periodo tan corto le pueda ocurrir tanto al desarrollo intelectual de uno mismo. Puesto que fue en aquella época cuando supe acerca de Einstein; y esto llegó a ser una influencia dominante en mi pensamiento, a la larga tal vez la influencia más importante de todas”, declara Popper.

“Max Elstein me llamó la atención ante el hecho de que el mismo Einstein consideraba como uno de los principales argumen-

tos en favor de su teoría —la Relatividad generalizada— el que condujese a la de Newton como una aproximación muy buena; también el que Einstein, aunque convencido de su propia teoría, la concebía como un paso hacia una teoría más general”, continúa Popper. Einstein mismo estuvo trabajando durante algunas décadas en la búsqueda de dicha teoría: ‘teoría del campo unificado’, ‘teoría del campo asimétrico’, etc.

Sin duda alguna, Einstein tenía todo esto, y especialmente su propia teoría en mente cuando escribió: “No podría existir mejor destino para una teoría física que el que señale el camino hacia una teoría más amplia, en la que continuase viviendo como un caso límite.” Pero, lo que más me impresionó, continúa Popper, fue la clara afirmación de Einstein en el sentido de que “consideraría su teoría insostenible si no pasase ciertas pruebas”. Así —escribió— esto es fundamentalmente la parte que más me interesa: “si el desplazamiento hacia el rojo de las líneas espectrales debido al potencial gravitatorio no existiese, entonces no se podría seguir manteniendo la Teoría de la Relatividad general”. Para el parecer de muchos científicos ésta es la actitud científica en relación con las teorías; radicalmente diferente de la actitud dogmática que constantemente anuncia el hallazgo de verificaciones para sus teorías favoritas. “Así es como llegué —cito a Popper— hacia finales de 1919, a la conclusión de que la actitud científica es la actitud crítica, que no busca verificaciones sino pruebas cruciales, pruebas que podrían refutar la teoría que se está cuestionando, pero que nunca puede ser establecida de manera definitiva.”

Quizá poco se pueda añadir en esta dirección. Resulta difícil encontrar otro pasaje en el que aparezca de forma más clara y definitiva el origen y el significado de gran parte de los temas de la filosofía de la ciencia actual.

Para todo hombre medianamente cultivado, aunque no sea en el campo de las ciencias, el nombre de Albert Einstein evoca el genial esfuerzo intelectual que desterró los datos más tradicionales de la física, llegando a establecer la relatividad de las nociones de espacio y tiempo, de inercia y de energía. Por otro lado, desarrollando una interpretación, en cierto modo puramente geométrica de las fuerzas de gravitación.

En estas pocas páginas he pretendido presentar —obviamente de manera enunciativa— algunas ideas básicas acerca del universo que han surgido en los últimos decenios. En particular he hecho especial énfasis en la investigación teórica y la forma como los descubrimientos podrían ayudar a explicar las observaciones.

Una pregunta importante es: ¿Cuánto del material presentado es realmente correcto? Desde luego que en el momento actual no hay modo de saberlo con precisión. En los casos en que las observaciones astronómicas planeadas para la década de los ochentas aporten aclaraciones, se ha tratado de señalar en qué forma podrían cambiar las ideas. Pero, sin embargo, no constituyen ninguna ayuda el preguntar cómo serán las teorías dentro de cincuenta o cien años. Hemos recordado algunas de las ideas antiguas acerca de la cosmología, tales como el sistema de Ptolomeo, que se basó en la orientación filosófica general del hombre de la antigüedad y en la cantidad limitada de información de que se disponía. Si viviéramos en la Grecia de hace dos mil años, probablemente habría que pensar en epiciclos, aunque Aristarco hubiera sugerido que los planetas giraban alrededor del sol. Hay que estar dispuestos a comprender que cualquiera de las ideas modernas deben incorporar toda la información y las observaciones disponibles; pero, ¿de qué manera ha afectado nuestra orientación psicológica —tomada en un sentido muy amplio— a los conceptos enunciados anteriormente? El tratamiento general de toda la física moderna es mecanicista, no en el sentido vulgar de engranajes, palancas y poleas, sino más bien en lo que se refiere a tratar de reducir toda la realidad a leyes físicas concretas, en donde las cantidades realmente importantes son las que se pueden medir con aparatos tales como espectrógrafos, galvanómetros, placas fotográficas, computadoras y ciclotrones. El hombre del pasado pensaba en los planetas como dioses y les atribuía cualidades espirituales específicas. El científico moderno sostiene que tales ideas no contribuyen en nada a la comprensión, y sí a la confusión. Pero, cuando este mismo científico se dirige a su telescopio, computadora o ciclotrón, lleva consigo un conjunto de axiomas que son parte de su psique, que son semejantes a los conceptos incuestionados que estaban en la mente del astrónomo babilónico que subía a lo alto de un cigurat. Es obvio, entonces, que si conociéramos más acerca de nosotros mismos, podríamos descubrir y comprender más acerca de la naturaleza del universo.

MARTHA ELENA VENIER

Cartas de México  
El epistolario de Frances Calderón de la Barca

HACE POCOS AÑOS, el Fondo de Cultura Económica presentó al público una edición muy corregida y aumentada de *La disputa del Nuevo Mundo*, libro en que la erudita curiosidad de Antonello Gerbi reunió la opinión de grandes y pequeños pensadores sobre América. Es tanta la acrimonia que destilan esas crónicas, reflexiones, informes científicos, lucubraciones de corte filosófico que, al parecer, entre el siglo XVIII y principios del nuestro, el Nuevo Continente estaba aún por descubrir. Pero Gerbi no escribió su libro para justificar esas opiniones, sino para refutarlas; como Humboldt, absorbió la experiencia de América con entusiasmo y el espíritu abierto.<sup>1</sup>

Entre los muchos que ven en estas tierras animalidad, impotencia, debilidad, pereza (la lista es larga), hay dos o tres defensores y algún testigo que llegó a estas tierras con pocos prejuicios —y hasta sin prejuicios—, y que luego registró en sus diarios, crónicas de viajes lo que vio y como lo vio. Uno de esos testigos es Frances Calderón de la Barca, cuyo epistolario, *Life in Mexico*,<sup>2</sup> da cuenta de dos años vividos en el territorio de Nueva España ya independiente.

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, en su p. 514. Dice ahí Gerbi: "Humboldt se lanza [a la conquista de América] con una disposición de ánimo regocijada y abierta, con la leve euforia que todavía hoy experimenta cualquiera de nosotros cuando desde las aperturas y las innumerables voces ancestrales de nuestra civilización llega por primera vez a los mudos y deslumbrantes horizontes de la América tropical, a los quemados desiertos costeros y a las túrgidas márgenes intactas de la gran selva tropical. Uno se siente renacer... (la traducción es de A. Alatorre).

<sup>2</sup> La primera edición inglesa es de 1843; la segunda, abreviada, de 1852. La mejor versión en español, por la traducción, extenso y documentado prólogo, y abundancia de notas es la de Felipe Teixidor, Porrúa, México, 1959; la mejor en inglés, por razones parecidas, es la de Howard y Marion Fisher, Doubleday, New York, 1966, de cuya segunda edición, 1970, tomo los textos que cito. He traducido la mayor parte

Gerbi menciona pocas veces a la Marquesa Calderón, y no es extraño: por un lado, el libro se sitúa con poca dificultad en la estantería de la miscelánea, por otro, no suscita polémica. Debería decir: “no suscita polémica en estos tiempos”. En su momento, leída la traducción, reaccionaron los mexicanos con alguna violencia, porque los hechos descritos estaban muy frescos. Pero pasado el escozor, el libro se leyó sin rencores, al punto que Teixidor, a más de un siglo de distancia, puede describir el epistolario como “el mejor libro que jamás haya escrito sobre México un extranjero”. (“Prólogo”, p. xxxvi). Además, las ediciones (en inglés y español), no muy numerosas pero tampoco escasas, dicen que hubo por el epistolario discreta dosis de interés.

Lo que se sabe de la vida de Frances Calderón es poco y se repite en los prólogos breves o extensos que acompañan las ediciones. Escocesa de origen, tuvo la suerte de pertenecer a esas familias que fluctúan entre la alta burguesía y la pequeña nobleza, en cuyo seno los hijos (las hijas en especial) se preparan para una rica vida social no desprovista de retos intelectuales. Su educación —amplia por lo que se desprende de su texto y de algún comentario aislado—<sup>3</sup> le permitió, acabado el patrimonio familiar por reveses de fortuna, sostener, junto con las demás mujeres de la familia, una elegante escuela para señoritas en Boston primero y en Baltimore después. Casó, ya cumplidos los treinta años, con Angel Calderón de la Barca (criollo nacido en el Virreinato del Río de la Plata), a quien siguió en las venturas y desventuras de su vida política. A edad avanzada, y por mérito propio, Frances Calderón recibió el título de marquesa en la corte española de Alfonso XII.

*Life in Mexico (La vida en México*, como se traduce) no es la crónica de los grandes descubrimientos. Frances Calderón llegó —en los últimos días de 1839— a un territorio vasto hasta en su arquitectura, a una “ciudad grande y populosa” —cargada de pesadas tradiciones

de las citas, pero he creído conveniente dejar algunas en la lengua original. Los Fisher restituyeron al texto algunas palabras censuradas, los nombres en especial, y completaron, con fragmentos extraídos del diario de Frances Calderón, información verdaderamente útil para el lector. Si se hubieran publicado esos fragmentos en la versión original del epistolario, las críticas que llovieron sobre el humor y la sinceridad sin disimulos de la Marquesa hubieran sido más acres y tupidas.

<sup>3</sup> Teixidor (“Prólogo”, p. xxv), cita a Justo Sierra O'Reilly (*Impresiones de un viaje a Estados Unidos*), que conoció a los Calderón en Washington: “Madama Calderón habla con soltura los principales idiomas modernos; es de una instrucción exquisita, y era el alma de la brillante sociedad que en su casa se reunía”.

locales, pero que no carecía de cierto tono europeizante—, como mujer del primer ministro plenipotenciario de España en México. Frances disfrutaba, a todas luces, del boato algo provinciano que le proporcionaba su calidad diplomática, y le permitía ver de cerca, pero con perspectiva, los acontecimientos graves y menudos de la sociedad mexicana.

Pasada la impresión de los primeros meses —durante los cuales abundan en sus cartas observaciones poco piadosas sobre el ambiente que le rodea— con los ojos abiertos; críticos, pero sin saña, Frances Calderón exploró cuanto espacio abierto se ofreció a su interés y cuanto espacio prohibido le descubrieron su curiosidad y su audacia.

Hay mucho que extraer de este larguísimo epistolario reunido en un volumen de espesor regular y letra pequeña. Capaz en la descripción, Frances Calderón se explaya, para beneficio de sus correspondientes, en el vasto cuadro de costumbres que es la vida cotidiana, en paisajes aún vírgenes, en la crónica, la historia y la leyenda, en las inseguridades de la política local y sus dramas,<sup>4</sup> en la minucia de sus actividades culturales y sociales,<sup>5</sup> en la religión, en las mujeres, en los hombres.

Puestos a escoger temas para el comentario, la tarea no es sencilla en un texto de esta naturaleza. Se cae con frecuencia en el detalle, es fácil dejarse llevar por el humor de la autora, y, además, todo lo que puede enumerarse en bloque —salvo excepciones— ha de buscarse aquí y allá, perdido entre líneas.<sup>6</sup> Pero el de la religión surge con

<sup>4</sup> Le tocó vivir dos asonadas violentas: el frustrado primer golpe contra Anastasio Bustamante, y luego su caída y el ascenso de Santa Anna. Ve en Bustamante un hombre bueno y honesto, un militar valiente, pero un político débil e ignorante. Jamás habla de Santa Anna con benevolencia. El general fue una de las primeras figuras políticas que conoció; su primera impresión —que no cambiará luego— es la de un hombre ambicioso de poder y dinero, sin principios, “waiting in a dignified retreat only till the moment comes for putting himself at the head of another revolution” (p. 66); “Santa Anna was an energetic rogue, and is”. (p. 107); al enviar a su correspondiente una tarjeta de visita con la firma de Santa Anna, dice: “I doubt much whether we have seen the last of that illustrious personage, or whether his philosophic retirement will endure for ever”. (p. 188).

<sup>5</sup> La vida social es rica en fiestas, reuniones, visitas a las haciendas que rodean la ciudad, a la provincia, corridas de toros, que son —dice Frances Calderón— como el pulque: “one make wary faces at it first, and then begin to like it”. (p. 227). La vida cultural es pobre: mal teatro, mala ópera, pocos libros. El ingenio de Frances Calderón suple estos vacíos, según se advierte en una carta que señala el fin de su primer año en el país: “aunque ya no hay novedades... nada en México parece jamás común. Todo es grande y todo es pintoresco. Además, hay tanto de interés en estos viejos edificios, tanto que ver... que cualquiera sea el día en que debamos irnos, estoy convencida que lamentaremos no haber visto algún sitio de interés (pp. 364 s).

<sup>6</sup> Por ésta y otras razones, la tentación de clasificarlo entre los “libros de viaje” cede pronto. No es uno al estilo de *Un viaje a México en 1864*, de Paula Kolonitz—quien

menos dificultad, porque recorre el texto de manera tácita o explícita, y porque su tono, oscuro a veces y casi siempre abigarrado, satura sin recato y con autoridad todo quehacer. No es en el lado visible —en el rito, su iconografía o en la jerarquía eclesiástica— a la que describe con realismo y humor—<sup>7</sup> donde cae el interés de la Marquesa por la religión.

Frances Calderón era protestante. Su matrimonio con un católico no fue, para ella al menos,<sup>8</sup> tan conflictivo como dictaban las costumbres poco flexibles del siglo, y su vida mexicana no parece haber sufrido alteración por esa circunstancia. Más aún, no hay rastros en el texto y en los pocos comentarios externos, que el grupo social que frecuentaba estuviera consciente de la situación,<sup>9</sup> a menos que haya habido más tolerancia y discreción en esa época de la que estamos acostumbrados a suponer.

Aunque se entiende que tenía obligación social, sujeta, como estaba, a la que requería el puesto de Angel Calderón, el interés personal puede calificarse a veces de curiosidad excéntrica. Asistía Frances Calderón a misa con regularidad y observaba las fiestas del calendario católico. Figuran en sus cartas procesiones, innumerables visitas a otras tantas iglesias, la semana santa, la consagración del primer arzobispo de la época independiente, las penitencias colecti-

llegó por estos rumbos a comienzos del Segundo Imperio—, que el Fondo de Cultura Económica reimprimió en la colección "Lecturas mexicanas". (1a. edición Setseptentas, 1976).

<sup>7</sup> "Si tuviera que escoger aquí un puesto, éste sería, sin duda, el de Arzobispo de México, el cargo más envidiable del mundo para los que quieren disfrutar una vida de lujo, indolencia, tranquilidad y adoración universal. Es un papa con la mitad de sus problemas o la décima parte de sus responsabilidades... Disfruta de la buena comida, del buen vino y de la compañía de las damas, pero sólo lo suficiente, como para que transcurran agradablemente sus horas del ocio, sin dolores de estómago a causa de la primera, dolores de cabeza por el segundo, o penas del corazón por las terceras. (p. 285). Véanse también pp. 435 y 486.

<sup>8</sup> Teixidor recurre una vez más a las *Impresiones...* de Sierra O'Reilly: "Madama Calderón pertenece a la religión episcopal; y aunque la discreción y prudencia de su esposo jamás le permitieron dirigirle sobre esto la más ligera observación, ni aun cuando don Angel pasaba por el *amargo trance* (son literalmente sus palabras) de acompañarla los domingos hasta la puerta de la iglesia protestante, y luego dirigirse él a la católica. ("Prologo", p. XXV).

<sup>9</sup> En una carta a W. Prescott —quien la alentó luego a publicar el epistolario— cuenta Frances su visita a La Encarnación, y el mal rato que pasó para dar respuesta a ciertas ingenuas preguntas de las monjas: "...pasé varias horas muy agradables con las damas de La Encarnación, que no tenían idea de que una hereje estaba profanando su santuario... Me preguntaron a qué santo era devota. San Francisco, contesté. Pero ¿cuál?, preguntó la superiora mientras todas formaban un círculo a mi alrededor para escuchar. ¡Javier!, respondí inspirada por la angustia..." (p. 712, nota 4).

vas, descrito todo con mucho detalle y cierto matiz de distancia. En otros aspectos, la religión tiene para la Marquesa un interés poco fácil de explicar. Caso singular es su participación en las penitencias colectivas, los desagravios, que se hacían en el mes de septiembre y duraban varias semanas. Para las mujeres, la penitencia era un sencillo e incómodo ejercicio que consistía en ponerse de rodillas con los brazos en cruz durante varios minutos. Pero el de los hombres era bastante violento, por lo que dice la Calderón y corrobora Waddy Thompson en sus *Recolections of Mexico* (memoria posterior al epistolario y sin ninguna de sus virtudes). Cuenta Thompson que los penitentes “se herían severamente con duras cuerdas que formaban un silicio de varias puntas. No se parecía éste al castigo que Sancho se infligía para desencantar a Dulcinea, porque tuve en mis manos una de esas disciplinas empapadas en sangre”.

Oculto en una galería de San Agustín, adonde consiguió llegar por favor de algún personaje muy influyente, Frances asistió a esta penitencia. Reunidos en la iglesia había un par de centenares de hombres, o más, que atendían las exhortaciones de un guía espiritual. Oscurecida la nave comenzaron a oírse los golpes de la disciplina que a los pocos minutos delataban la sangre que corría. No bastaron los ruegos del guía para que disminuyera el entusiasmo de los penitentes, que siguieron ejercitando su fervor durante minutos eternos. No encontró Frances Calderón para esta experiencia, que al parecer le dejó mal sabor, ninguna explicación plausible, salvo quizá, la comparación poco sustanciosa entre ceremonias parecidas que practicaban simbólicamente los europeos.

En una de sus cartas, casi al finalizar el primer año (1840), escribe Frances Calderón a su corresponsal: “...Olvidaba decirte que conseguí permiso del arzobispo para visitar Santa Teresa... Pensarás que paso mi vida en los conventos, pero no encuentro otros lugares tan interesantes, y sabes que siempre he tenido afición por ellos” (p. 343).

Frances Calderón no explica las razones de su afición,<sup>10</sup> pero muy pronto, a escasos tres meses de su llegada, comenzó las diligencias. Dice en una carta del mes de abril: “He procurado en los últimos días conseguir el permiso del Señor Posada —que pronto será consagrado

<sup>10</sup> Fisher supone que el interés de Frances Calderón tiene origen en un episodio de su vida familiar. Una de sus hermanas, la más cercana a ella en edad y afecto, se convirtió al catolicismo e ingresó más tarde como monja en un convento de Francia. “An effort better to understand her sister’s motivation —concluye Fisher— may have been the basis for Fanny’s strong interest in the cloister life as manifested in Mexico”. (p. 713, nota 6).

arzobispo—, para visitar los conventos de monjas...” (p. 188). De lo que Frances pudo ver, quedaron registradas dos visitas, una a La Encarnación, otra a las monjas teresianas, como escogidas muy a propósito, porque la vida conventual de las dos órdenes tenía diferencias singulares: las primeras pertenecían a la aristocracia del monjío, las segundas a lo más estrecho y sufrido.

En esas visitas —de las que Frances no puede salir sino complacida, por las atenciones de que es objeto y porque se le descubren tesoros artísticos, allí en custodia, ocultos al resto de los mortales mexicanos— procura sin mucho éxito llegar al origen de ese higiénico y sacrificado encierro. Sólo descubre que el orgullo es condición inseparable de la vida conventual: “pride that apes humility”, dice citando a Coleridge. En el aislamiento del claustro, las dulces monjas tienden a mirar el mundo con cierto desprecio, que no se acopla bien con el verdadero espíritu cristiano.

Complemento de la visita a los conventos es la toma del velo, ceremonias a las que Frances Calderón asiste empujada por la curiosidad o por el compromiso. Pocas veces su prosa fina se inclina hacia el alarde o hacia el drama, pero en las cartas que informan sobre la toma del velo llega al patetismo; “next to death —dice Frances— I consider it the saddest event that can occur in this nether sphere”. (p. 258).

Reflexiona Frances Calderón sobre las razones que persuaden a una criatura, apenas salida de la adolescencia, o adolescente aún, a ingresar en un mundo que la separa, sin ningún simbolismo, con un velo tan tupido y negro como el que cae tras ella al terminar la ceremonia, de los pocos cariños conseguidos en su corta vida. A la joven mexicana no se le ofrecen muchos atractivos. La estrecha y afectuosa relación de la familia extendida pocas veces la saca de los corredores de la casa. Su relación con los hombres se reduce a los de la parentela y al confesor, cuya persuasión no ha de ser poca. Su escasa y mala educación<sup>11</sup> no le abre nuevos horizontes ni le presenta

<sup>11</sup> Buena muestra de su capacidad de comprensión y de adaptación al medio son los comentarios de Frances Calderón sobre la mujer mexicana, que van moderándose y cambiando de tono con el paso de los meses. En el aspecto educación, sin embargo, poco o nada cambian sus impresiones. Dejando de lado las excepciones, dice Frances, “Las señoras y señoritas mexicanas escriben, leen y medio tocan un instrumento, cosen y cuidan sus hijos. Cuando digo que leen, quiero decir que saben cómo leer; cuando digo que escriben, no digo que tengan siempre buena ortografía... No creo que haya en todo México tres mujeres casadas y otras tantas jóvenes mayores de catorce años, que abran un libro en todo el año, excepción hecha de su libro de oraciones los domingos y días de guardar... El camino aquí es una línea recta a lo largo de la cual —dejando la ciencia en el costado derecho y el arte en el izquierdo— se

mejores alternativas. Además, y no última en importancia, está la ceremonia, rica en detalles tentadores. Por un día todo girará en derredor de la joven: la ataviará el mejor vestido, llevará las mejores joyas, será objeto de todas las atenciones, de todos los halagos; por ella se oirán quejas y se derramarán lágrimas. Ese gran acontecimiento, del que participa, a más de la familia, todo el grupo social con ella relacionado, es el último gran impulso que recibe la joven para ingresar al convento. La futura novicia sonríe a los gentiles que deja atrás —piensa Frances— como el ladrón que ante la multitud ofrece al verdugo su cuello en un alarde de valor, como el soldado que ante el pelotón da él mismo la voz de “fuego”, como la viuda hindú que enciende la pira funeraria sin lágrimas. Diferente sería la historia si la sentencia alcanzara al ladrón en el calabozo, al soldado en la soledad de su cuartel, a la viuda en el silencio del hogar. Habría menos de estos “sacrificios humanos” —cree Frances—, si en lugar de entrar al claustro con una fastuosa despedida, la monja cruzara la puerta del convento tan en secreto como una carga de contrabando. (p. 216).

No dice la Marquesa si las visitas a los claustros y la asistencia a la toma del velo satisficieron su capricho. Pero de esas experiencias sacó una conclusión muy personal, de la que no se desdijo aun en su vejez. Terminada una de esas ceremonias, camino a su casa, “iba pensando en qué ley de dios permitía que una criatura fuera arrebatada así de la madre que le dio vida y la alimentó, para emparedarla hasta el final de sus días en un claustro, con extraños a los que no la ligan vínculos y a los que no debe obligaciones. Admitiré sin reticencias que el convento puede ser refugio bendecido para las calamidades de la vida, cielo para los desamparados, lugar de descanso para el agobiado, asilo seguro y santo en el que esperan nuevo hogar y amigos generosos al que no tiene ya lazos familiares y ha perdido sus viejos afectos; pero no puede destinarse al frío del claustro un corazón ardiente en la flor de la juventud. Que los jóvenes busquen su oportunidad de sol y de tormenta; el retiro de quietud y de sombras es para la vejez débil y desprotegida”. (p. 267).

persigue de manera consistente la bienaventurada ruta de la ignorancia” (pp. 286-288). Veinte años después, P. Kolonitz, observa el mismo fenómeno: “A las damas mexicanas jamás les vi un libro en las manos como no fuera el libro de las oraciones... Si escriben, su letra muestra claramente que están poco acostumbradas a hacerlo; su ignorancia es completa y, no tienen idea de lo que es la historia y la geografía” (*op. cit.*; p. 107). Frances Calderón, que observa más de cerca, tiene un paliativo para ese desastroso estado del panorama intelectual femenino: “[Las mexicanas] tienen gran talento innato, y cuando se lo ha cultivado generosamente, no hay mujer que pueda superarlas” (p. 288).

En los primeros días de su vida en México, Frances Calderón resume, en un exabrupto, su impresión general sobre el catolicismo: si hubiera más ministros genuinamente entregados a su fe, en vez de los innumerables fanáticos que llenan púlpitos y conventos, la religión católica —cuyo poder era incontestable aún en esa edad del siglo— tendría incluso más fieles, pues en nada compiten con ella las sectas protestantes en perpetua lucha unas con otras. En México, además, la religión es el único control para lo que Frances Calderón califica como excesos de pobres y ricos (p. 164). Esas iglesias solemnes, impotentes, oscuras, perpetuamente sucias<sup>12</sup> —escribe a comienzos del segundo año— acogían por igual a vagos, pordioseros, pobres mujeres que cargaban su prole y aristócratas. Los ojos que recorren la nave no ven sino “a mass of dark and kneeling figures, or a representation of holy and scriptural subjets”. (p. 369).

En vista de su posterior conversión al catolicismo (1847), me pregunto si Frances Calderón estaría reuniendo todos los datos necesarios para tomar esa decisión con conocimiento de causa. Es probable. Aquí y allá deja entrever que se siente más atraída por ese aspecto que ella cree unificador de la iglesia católica que por la asepsia de la protestante. En todo caso, su discreción parece haber corrido pareja con su sinceridad; no hay líneas que delaten fervor de converso ni actitudes extremosas y sí muchas de comentario objetivo y hasta crítico, que no dan pautas para mayores lucubraciones.

<sup>12</sup> Contrariaba mucho a Frances Calderón la alarmante falta de higiene de los lugares públicos, que contrastaba notoriamente con la extrema limpieza y pulcritud de casas y conventos. Y como el hecho era prueba de que en cuestión de limpieza las mujeres sabían más que los hombres, estaría bien, comenta en una carta, entregar la administración de teatros, iglesias y calles a las ancianas mexicanas, que harían muy bien el trabajo (p. 258).

## Reseñas

Jean-Louis Servan-Schreiber, *Le retour du courage*, París, Fayard, 1986, 211 pp. (ISBN 2-213-01698-4).\*

El libro que hoy publica Jean-Louis Servan-Schreiber es sorprendente en la medida en que desafía a la moda. No entra en ninguno de los esquemas intelectuales o literarios acostumbrados desde hace unos quince años. El autor sigue su camino solo, sin inquietarse de la opinión de los intelectuales y de los filósofos contemporáneos. Anuncia tranquilamente cierto número de verdades que algunos hallarán demasiado simples, otros retrógradas, pero que a mis ojos tienen, al contrario, una gran importancia para el hombre de nuestra sociedad. Se le agradece que presente su tesis en un lenguaje accesible para todos; sin ese vocabulario oscuro o esa retórica confusa que hoy están de moda; pues es importante que este libro sea leído por ese numeroso público al que a menudo le es imposible descifrar el pensamiento voluntariamente velado de nuestros grandes autores contemporáneos (o contemporáneos de ayer).

JLSS es un moralista. Esto ya lo sabíamos desde sus primeras obras. Pero no es un moralista de la manera que lo es un filósofo que construye un sistema moral, una ética. Es un moralista en el linaje de Montaigne: un hombre que reflexiona sobre su vida, que busca comprender los acontecimientos de su existencia y trata de sacar enseñanzas de los éxitos o de los fracasos, que intenta vivir sin proyectarse nunca en la metafísica, manteniéndose bien situado en lo concreto de lo vivo, y que piensa que, en definitiva, una experiencia humana reflexionada puede ser útil para los otros hombres. Nos dice simplemente cómo logra vivir en un mundo difícil, entre hombres de todo tipo, y esto puede valer para todos. De esto mismo se desprende el carácter a menudo familiar de sus palabras. Habla del valor y le consagra dos pasajes al valor que es necesario para levantarse por la mañana.

También es moralista en la medida en que esta reflexión sobre su vida, que propone a los otros, la expresa con ideas claras, con un afán pedagógico. En su libro no hay "juegos de espejos" ni "profundidad oceánica" o "abismal". Se trata sencillamente del valor en todos los niveles, en todas sus acepciones. ¡Qué extraña idea!, pues a fin de cuentas hoy el valor no forma parte de las virtudes puestas en primer plano en los ensayos filosóficos. Y JLSS lo sabe tan bien que enuncia esta evidencia con tranquilidad. Por otra parte, se refiere a otros valores que ya no están de moda. Me sentí especialmente contento cuando leí su texto sobre la "dignidad". Creo que prestarle mayor atención a la dignidad, a la conciencia que tengo de ser digno del "universo de belleza, de abundancia, de misterio en donde tengo mi lugar" es algo que hoy se debe volver a decir con fuerza. Según yo, ocurre lo mismo, en

\* Trad. Julián Meza.

lo que se refiere al honor. Por supuesto, sé que se me responderá con desprecio que se trata de valores, de actitudes del antiguo régimen, superados y buenos para los aristócratas. Por el contrario, creo que si el hombre moderno prestara más atención a su dignidad y a su honor modelaría un mundo que no sería tan delirante como el nuestro.

Pero, antes que nada, lo que más me ha gustado de este libro es su constante referencia al individuo. Para JLSS seguramente el valor es una virtud individual. Creo, en efecto, que el análisis que hace no puede aplicarse al valor en masa, a la multitud, a la turba. Una carga que se precipita fuera de la trincheras no es la prueba del valor, pues al obedecer una orden uno sólo puede elegir entre la muerte delante o la muerte detrás. El análisis tampoco apunta al valor de la masa galvanizada, que aúlla porque cada uno aúlla al entregarse a los que a veces se llaman actos de heroísmo, pero que no son en realidad sino manifestaciones de inconciencia colectiva. Este no es el valor tranquilo y elegido del que nos habla este libro.

La virtud individual. Al igual que el valor, el individuo está en el centro de este estudio. Y esto me alegró de manera increíble, pues no logramos salir de este engañoso dilema: ¿qué es "primero": lo colectivo, la masa, la tribu, la comunidad, de la que el individuo no sería sino una célula? O bien ¿es "primero" el individuo? Siempre hay que regresar a éste para volver a fundar tanto la sociedad como la comunidad. El individuo como realidad presente y como valor por reconstruir sin cesar comienza con él mismo. Para JLSS no hay duda: todo empieza con el individuo y es a éste al que se dirige su libro. En realidad, este libro puede prestarse a dos lecturas. La primera es la siguiente: en medio de una densidad demográfica creciente el hombre moderno vive en soledad. Es esta una experiencia común. Ya no hay relaciones de amistad, relaciones "pueblerinas". Ya no hay verdaderos vecinos. Se trata aun, nos dice, de una triple soledad: existencial, afectiva y social. Esta soledad se resiente debido a la desaparición de lo que, hasta hoy, aseguraba la relación: las estructuras sociales y los valores compartidos en común. El hombre moderno ya no tiene referencias. Todo lo que antaño servía de punto de referencia para vivir, la moral común, la religión y la Iglesia, la legitimidad del poder político, la estabilidad social, todo esto y muchas otras cosas han desaparecido.

Frente a esta ausencia estamos llamados a vivir en un mundo temible, sin piedad, rápido, cambiante, que JLSS califica mediante tres términos. El *stress*, producido por el exceso de actividades a las que no siempre tenemos la manera de hacerles frente. La *plétora*: estamos atiborrados de productos, de informaciones y ya no tenemos tiempo de reflexionar para tomar una decisión o para formarnos una opinión sobre la importancia de esta decisión y sus consecuencias. Finalmente, la *irrealidad*: "Sin que lo sepamos, tres elementos de la modernidad han tejido una pantalla entre la realidad y nosotros: la comodidad, el dinero, el audiovisual." Y este libro nos propone tres bellas imágenes de ruptura con la realidad. Sobre el dinero: "Actuamos (...) como si cada uno pudiese comprar su vida." Sobre el audiovisual: "Estamos intelectual y psicológicamente nutridos por un flujo de representa-

ciones indirectas de lo real que no son, con relación a nuestra propia existencia, sino pseudoacontecimientos. Es preciso conjurar lo trágico para que el mundo real se aproxime lo más posible a los sueños de infancia en los que nadie muere jamás...” En fin, se puede decir que, en conjunto, nos hallamos dentro de un sistema productivista “enloquecido”.

Dicho de otra manera: el hombre se halla en una situación de puesta en cuestión, desafíos, dificultades hasta aquí desconocidos y no cuenta, para hacerles frente, con ninguno de los medios comunes, antiguos, probados, con ninguna de las acciones y respuestas que nuestros ancestros habían edificado. Entonces, no hay más que dos salidas. O bien el hombre va a ser totalmente rabasado, sumergido, y este será el hundimiento de nuestra civilización; o bien el hombre va a hacerle frente y una virtud va a encabezar al resto del comportamiento: el valor. Valor para lo cotidiano y lo absoluto, valor para vivir y valor para arriesgar y valor para morir. Muy profundamente, JLSS recuerda que el valor debe ser adosado a la conciencia de que somos mortales y a la presencia de la muerte en nuestra vida. Es preciso el valor para inventar respuestas nuevas a las nuevas preguntas y también para aprovechar los aspectos positivos de nuestra situación, pues los fenómenos que vivimos de manera negativa no son tales necesariamente. Así, la desaparición de los puntos de referencia y de las repuestas ya elaboradas de las religiones, de la moral, de las ideologías, de la miseria, en gran parte, del fracaso de lo colectivo (pese a la democracia el hombre moderno no se siente liberado; pese a la prosperidad no se encuentra colmado; pese a la desaparición de los tabúes morales el no saber vivir progresa) puede recibir una doble interpretación: “Hemos aquí, pues, al fin libres de ser libres, pero esto nos da miedo.” Y para responder a esto es preciso, ante todo, valor (y, añadiría, desde mi punto de vista: esperanza, aunque la esperanza me parece a menudo muy próxima al valor descrito por JLSS).

Se ve entonces claramente que el valor del que se trata en este libro está muy alejado del estrepitoso valor necesario para el combate. “El individuo al que la sociedad le entrega ahora la antorcha del porvenir (...) debe llevar a cabo la tarea de existir y de volver a responder, por él mismo, a las tres eternas preguntas: ¿Qué hago aquí? ¿Qué está bien o mal? ¿Y después de la muerte qué? Las respuestas tradicionales ya no caben aquí. Como el *stress*, la soledad también puede ser recibida y vivida positivamente. Pero a cada paso reaparece la exigencia del valor: ceñir la pregunta, hacerle frente, dar su respuesta. Nos hallamos, pues, en presencia del mayor desafío que se le haya hecho al hombre desde hace cientos de años. Y para fundar este valor es preciso, primero, conocer la medida de nuestra debilidad. “Creo darme mejores posibilidades al reconocer, de partida, en mi vida la presencia de la ansiedad, la fragilidad, la soledad, la ignorancia, la ineptitud...” Nos hallamos verdaderamente reducidos a comprometernos con una reconstrucción del hombre en función del valor.

Sin embargo, hay una posible segunda lectura de este libro. La crisis que caracteriza a nuestra sociedad no sólo exige valor; también lo permite y casi lo reduce. Y aquí tenemos ya no una interpretación, un requerimiento, sino una interpretación optimista de lo que nos parece tan difícil: el valor está

en camino de renacer. El hombre moderno comienza a recobrar esta virtud. Ya no es el hombre perdido, pues hay signos de este retorno. En lo sucesivo hay que tomar conciencia de que este valor no es solamente el gran valor, digamos existencial (aunque también lo es), sino también el valor para la vida cotidiana que es preciso asumir, aun cuando no siempre nos demos cuenta. Este será, nos explica el autor en páginas excelentes, el valor de decir "yo", el valor de decir "no", el valor para estar solo (¡y, en consecuencia, aburrirse!), el valor para resistir y continuar hacia y contra todo, el valor para cambiar y, a veces, para reconocer que se había uno equivocado, el valor para tomar decisiones que modifiquen nuestra existencia y manifiesten nuestra libertad, el valor para reflexionar (es decir para también, eventualmente; ¡volver a hallarse con uno mismo!), el valor para no actuar (el rechazo a intervenir cuando no es necesario es lo contrario a una cobardía). El valor para aceptar la complejidad y para ignorar, pero también para no admitir las ideologías simplificadoras de lo real. El valor para comprometerse a sabiendas, asimilado por nuestro autor al valor para amar, al valor para envejecer sin volverse amargo ni desesperado... He aquí algunos de esos valores necesarios para llevar una vida verdaderamente humana. Ya decía yo que JLSS se revela profundamente moralista, pues en todo este "programa", centrado en el valor, propone en realidad un estilo de vida, una manera de ser, una voluntad de dirigir uno mismo su propia vida y por esto nos hallamos, en realidad, muy próximos al estoicismo, en el sentido pleno y noble de este término.

¿Todo el mundo es capaz de este ascetismo? El autor reconoce que para hallar en uno mismo el valor necesario en el momento adecuado hay que tener (o constituirse) cierto tipo de personalidad. Para hacer del valor una regla de vida hay que *ser alguien*. Y se adopta aquí un vocabulario un poco más técnico: hay que ser intradeterminado, desidentificado (es decir, capaz de reconocer la especificidad de lo que es uno). Hay que ser capaz de asumir la ansiedad producida por nuestra condición misma (la muerte), o por las condiciones sociales (el rechazo, la insignificancia). Hay que ser capaz de desear (pero diferenciando bien el deseo profundo del ser de esos innumerables deseos variables y superficiales producidos por la publicidad; el deseo se identifica aquí con las ganas de vivir). Es pues todo un cambio del tipo de hombre lo que exige el valor, y esto apunta terriblemente contra la facilidad, la masa, la superficialidad, el estallido producido por nuestra sociedad técnica. Se trata, en suma, de rehacer al hombre. Pero rehacerlo a partir de nada, o de una prédica o de una pedagogía, tiene pocas posibilidades de triunfo, y esto no deja de tener importancia.

Y es aquí donde vemos el sentido de esta "segunda lectura": JLSS ve signos manifiestos, en nuestro mundo occidental, de un cambio de personalidad que corresponde a un retorno del valor. Y esto se ve en la vuelta del interés, entre los intelectuales, en el individualismo, en la mutación del discurso político que ahora exalta a la empresa y apela la iniciativa individual, en el retorno a la "ley del mercado" y, después, al florecimiento del "movimiento asociativo", a la voluntad, de las personas o de los pequeños grupos, de afirmarse, de tomar en sus manos ciertos problemas, de tener una participa-

ción política más activa que un voto periódico, de crear obras, centros culturales, etc. Lejos de haber producido el hundimiento humano, el fracaso de las ideologías y la crisis empujan bruscamente al hombre a intentar vivir por él mismo, es decir, a manifestar valor...

Sin duda, todo esto es exacto, pero es en este punto donde, sin embargo, me separo del autor: lo hallo demasiado optimista. Estoy de acuerdo con el primer modo de lectura de su libro; el segundo me parece demasiado alejado de la realidad. Una golondrina no hace verano. El liberalismo no es la libertad y la responsabilidad. Los discursos políticos casi no tienen efecto. En lo que se refiere a los intelectuales que se interesan de nuevo en el individuo soy muy escéptico en cuanto a la calidad de su "individuo" en la medida en que generalmente se entregan a innovaciones sin tener en cuenta el estado real de la sociedad en la que estamos sumergidos. Y es esto, en efecto, lo que más me inquieta. Frente a los medios de telecomunicación que sumergen al hombre en una oleada continua de informaciones dispersadoras, en medio de esa "diversión" permanente que le impide tomar conciencia de lo real, entre los dramas y catástrofes ampliamente difundidos que producen una angustia de segundo grado, un enorme sentimiento de impotencia y la tendencia a replegarse en su caparazón ("Es terrible, pero no puedo hacer nada"), en presencia de las crecientes exigencias de la competencia en un mundo que da miedo, con, en el subsuelo de la conciencia, el terror a la guerra atómica, con, en fin, todos los movimientos, masificadores y unificadores que afectan al hombre moderno, no veo ni la aparición del individuo consciente ni la aparición del valor estoico... Creo firmemente que no saldremos de los callejones sin salida en los que nos encontramos (y que la identificación de los discursos de derecha y de izquierda hicieron aparecer) sino gracias al retorno del valor. Pero el motor para hacerlo volver todavía no está presente. Son precisos llamamientos múltiples para que algunos acaben por tener el valor para introducirse dentro de nuevas vías de civilización que impliquen rupturas radicales con los imperativos de nuestra sociedad. Este libro puede ayudarnos enormemente a ello.

JACQUES ELLUL

Luis Ramos, *La educación en la época medieval*. Antología, México, Ediciones El Caballito y SEP Cultura, 1985, 158 pp. (ISBN 968-6011-90-0)

La antología que presentamos forma parte de un proyecto a la par ambicioso y necesario para "apoyar la superación de los maestros para el mejor cumplimiento de su responsabilidad de educar" y "ofrecer un vasto panorama de cómo ha sido concebida la educación en diferentes épocas y latitudes, de los debates de hoy y de sus perspectivas". Algunos de los títulos publicados en esta Biblioteca Pedagógica responden a tal iniciativa: *La ilustración y la educación en la Nueva España* de Dorothy Tanck de Estrada, *Debate*

*pedagógico durante el porfiriato* de Mílada Bazant y *La educación en la utopía moderna. Siglo XIX* de Susana Quintanilla.

Luis Ramos, catedrático de la UNAM y uno de nuestros mejores especialistas en la Edad Media, recoge una serie de textos del periodo que va del siglo II al V a.C., periodo que se conoce dentro de la tradición cristiana como de la Patrística y que junto con otras tradiciones —judía, helenística— configuran lo que H.I. Marrón ha llamado la Antigüedad Tardía.

No ha sido sino hasta fechas recientes que la Patrística ha ocupado la atención de historiadores, filósofos y teólogos, lo cual ha originado múltiples y variados estudios. Este interés y los frutos producidos han roto con la vieja teoría de que el periodo que va del siglo II al V corresponde a una época de decadencia cultural ligada al hundimiento político, económico y social del imperio romano. Más aún, por encima de una herencia renacentista e ilustrada que remonta el origen de Occidente a la Baja Edad Media, hoy se ha generalizado la idea de un origen más radical, y por lo mismo más universal, que coincide con la confluencia y espléndida síntesis de las culturas antiguas gracias a la labor de los escritores y Padres latinos y griegos. La Alejandría de Filón, Clemente y Orígenes, o la Antioquía de Juan Crisóstomo, que rivalizarían con Atenas y Roma, serán los modelos y la encarnación de un ideal o de una vocación fundamental: la creación, afirmación y difusión de una civilización judeo-helenística-cristiana, cimiento de Occidente, que de forma admirable construyeron hombres como Basilio, los dos Gregorios o Agustín de Hipona.

Desde esta magna empresa, la educación adquiere una relevancia particular. No se trata de un conocimiento más dentro de la amplia área del saber sino de un proyecto de vida y de cultura: una verdadera educación integral. Para los Padres, el modelo por excelencia es el mismo Cristo, Logos divino, Palabra de Dios que se identifica con la Sabiduría. Como bien señala Luis Ramos: "El objetivo de la educación es formar íntegramente a la persona para instaurar un Reino de Dios donde se practique la justicia, la libertad y la verdad. Que se pueda reconocer que la palabra de Cristo se pone en práctica" (p. 14).

Los textos seleccionados no siguen un orden cronológico sino un interés temático. El texto introductorio corresponde a "El pedagogo" de Clemente de Alejandría, en donde se hace la distinción clara entre los nombres que adquiere el Logos en el proceso de formación: *Protréptico* o convertidor, *Pedagogo* o educador y *Didáskalos* o maestro que enseña. De acuerdo con esta distinción, los demás textos se pueden reunir en dos grandes grupos: 1) los referidos más propiamente a la labor del *Pedagogo*, cuya función es "hacer al alma mejor, guiándola en la vida de la virtud" y 2) los referidos a la labor de *Didáskalos*, cuya función es "declarar y revelar las verdades doctrinales".

En el primer grupo situaríamos el texto de Basilio de Cesarea "Sobre el modo de sacar provecho de la literatura pagana" dirigido a los jóvenes y escrito en forma de consejos y máximas; el texto de Juan Crisóstomo "De la vanagloria y la educación de los hijos" donde son notables las analogías con

la psicología infantil contemporánea, y la "Carta a Pacátula" de San Jerónimo dirigida a una niña que se dedicará a la vida consagrada. En el segundo grupo situaríamos los dos panegíricos: el de Orígenes por Gregorio Taumaturgo y el de Basilio Magno por San Gregorio de Nacianzo.

La selección cuidadosa, la introducción general y el breve comentario a cada uno de los textos, nos invitan a adentrarnos más en el periodo y a la reflexión sobre nuestra tradición pedagógica occidental.

Dos comentarios finales. El primero con respecto al título de la antología que nos parece demasiado amplio para el periodo que abarca. ¿Razones publicitarias o es que esta antología es la primera de una serie que pretende cubrir toda la época medieval? Ojalá sea esto último. El segundo es sobre una ausencia, que no omisión, de San Agustín y su *De Magistro*, texto cumbre de la pedagogía Patristica. Tal vez con este texto deba comenzar la siguiente antología.

RODOLFO VÁZQUEZ

Michel Tournier, *La goutte d'or*, París, Gallimard, 1985, 262 pp. (ISBN 2-07-070572-2)

La caligrafía tiene horror al vacío,  
Tournier, p. 234.

Contra la pluma de Michel Tournier, la cámara fotográfica de la rubia surgida de la pluma del mismo Tournier captura, en un oasis, la imagen del joven pastor beréber, Idriss, que en el interior de la novela nunca es posible ver.

Contra la cámara fotográfica de la imagen rubia, la pluma de Tournier plasma, laboriosamente, una instantánea que se lee con fruición a lo largo de 262 páginas.

Tal vez en esta contraposición de imágenes se aloja todo el misterio de la última novela de Tournier: *La goutte d'or* (*La gota de oro*). Tal vez no es así.

Pero en todo caso, como de costumbre, lo primero que llama la atención en las novelas de Tournier es la voz de una sabiduría que, ahora a propósito del mundo islámico, se abre paso en un mar en el que únicamente parecen destacar los emires y los imanes enloquecidos y las turbulencias petroleras, y en el que, árabe o beréber, el musulmán sólo se desempeña como símbolo del Mal.

¿Por qué no podría existir — parece interrogarse e interrogarnos Michel Tournier — un Cándido musulmán que entronca, más allá de los confines de Europa, con el Cándido de Voltaire o con el de Leonardo Sciascia, con un hombre-símbolo que parece a tal punto lo que es que no podemos entender lo que dice (Thomas Jefferson en el epígrafe a *La goutte d'or*)? ¿O acaso sólo seremos capaces de entender lo que es sin que lo parezca?

### 1. *Zett Zobeida o la gota de oro*

Había una vez un pastorcito que, en un momento de euforia, vio morir a su amigo Ibrahim, presenció la danza de un vientre negro que parió una abstracta gota de oro y tras escuchar, primero, el canto de Zett Zobeida:

La libélula vibra sobre el agua  
El grillo chirría sobre la piedra  
La libélula vibra y no canta palabra  
El grillo chirría y no dice palabra  
Pero el ala de la libélula es un libelo  
Pero el ala del grillo es un escrito  
(...) (p. 34).

escuchó atentamente la historia del retrato de

### 2. *Barbarroja o la realeza y el gobierno:*

o, con mayor precisión, la historia de los medios que no valen nada cuando se olvidan los fines, y partió: abandonó los orígenes: olvidó a la tierra yerma del desierto que no vale nada, pero que tampoco quita nada, y conoció a

### 3. *El tubú o la astucia,*

que no era la suya, ni tenía por qué serlo, dado que se trataba de un Cándido que, pese a su alejamiento del oasis natal, poseía una instintiva conciencia de los orígenes y experimentaba una enorme dificultad para reconocer su imagen en el escaparate del museo de Béni Abbes, antes de toparse con los puritanos del desierto que cuentan las cuentas de un rosario por donde transcurren, en un horizonte ilimitado, almacenes, supermercados, depósitos, navíos, aviones, inmensas riquezas impalpables, incoloras, inodoras, insípidas, reducidas a cifras, signos, figuras abstractas en las que la austeridad y la melancolía son la opulencia sometida a la sobriedad, a los beneficios comerciales bendecidos por el desinterés, al triunfo de la tierra prometida sólo como prueba de conformidad con los mandamientos del cielo (pp. 91-92).

A medida que avanza sobre un mar de arena, Idriss imagina lo inimaginable, escruta lo inescrutable, vive lo que no se propone vivir: la negación de su imagen no fotografiada en un París que no es imagen, en Béchar, porque a fin de cuentas no se trata más que de un *trompe l'oeil*. Su peregrinar siempre es punto de partida pues nunca parece llegar a una meta que se aleja en su horizonte a medida que avanza, como si no quisiera llegar a ella y, precisamente por esto, los ojos de una vieja desdentada y con fama de bruja lo convierten en la imagen de un extinto Ismaíl, que se suma a las otras imágenes entretenidas en perseguirlo como lo persigue su propia sombra.

Procedente del sur, Idriss llega al fin a Orán, que es sólo meta pasajera. Aquí, por error, se hace de una fotografía que no es la suya. Mediante este procedimiento, Idriss abandona su propia imagen al abandonar físicamente el mundo árabe. Mejor aún: abandona el mundo árabe bajo una apariencia: la barba de un desconocido.

Idriss huye, y en su fuga muestra apenas capacidad para oír la voz protectora de su religión en boca de un orfebre:

Contra la desesperación y la miseria no tendrás, tal vez, más que el Corán y la mezquita (p. 113).

Sin embargo, la huida de Idriss no es más que una manera de posponer la búsqueda de su identidad o de su imagen, secuestrada por la rubia que lo fotografió y que, por este medio, la liberó y la activó en contra de él. Probablemente debido a esto el orfebre no se equivoca al decirle:

La imagen está dotada de una fuerza maligna. No es la sirvienta devota y fiel que quisieras. Sí, adopta todas las apariencias de una sirvienta, pero en verdad es socarrona, mentirosa e imperiosa. Aspira con toda su maldad a reducirte a la esclavitud (pp. 114-115).

Al llegar a Marsella una de las primeras cosas con las que chocan los ojos de Idriss es la imagen turística de un oasis, supuestamente enclavado en su Sahara natal, que nada tiene que ver con las imágenes infantiles y familiares que conserva en su memoria.

#### 4. Un dédalo de imágenes

A tal punto vive Idriss como prisionero de una red inextricable de imágenes que, convertido ya en barrendero de una alcaldía parisina, desempeña el papel de barrendero en la realización de un film en el que no estaba prevista su actuación.

A continuación un francés mitómano le transmite irreconocibles imágenes de su propio desierto.

Otro francés, cineasta de oficio, quiere convencerlo de la realidad que tiene para él el desierto en *El principito*.

Con un gesto que no deja de revelarse inútil, Idriss intenta sacarse de encima las fantasmagorías que lo asedian:

Otra historia que no comprendo. Todo el mundo me habla del desierto desde que lo dejé. En Béni Abbas lo metieron en el museo. En Béchar lo pintaron en un lienzo. En Marsella vi un anuncio sobre el paraíso de los oasis. Cené con un marqués que me habló de la Antinea de M. Benoit, del general Laperrine, padre de Foucauld, y de la Legión Extranjera. Y ahora me sale usted con su principito. No comprendo nada de todo esto y, sin embargo, es precisamente en ese desierto en donde nací (pp. 164-165).

Por todo lo que le ocurre la reacción de Idriss es, pues, estéril. Idriss no es Idriss, sino una sucesión intermitente de imágenes, porque nuestra época es una época de imágenes, y cualquier intento de escapar a ellas resulta, en el mejor de los casos, frustrante, y quizá sólo sea posible enfrentar, en la medida de nuestras posibilidades, nuestras propias imágenes, como las enfrenta, de manera genial, Michel Tournier.

### 5. *La vida es imágenes*

Probablemente es sólo un equívoco pensarlo, pero tal vez nada más nos queda soñar un sueño de sombras chinescas que únicamente nos puede proporcionar el cine, púrpura o en blanco y negro,

Porque nosotros —le confía Archour a Idriss— privados de todo, sólo tenemos el sueño para sobrevivir, y es precisamente el cine el que nos proporciona el sueño (p. 169).

Pese a todo, Idriss no va al cine, y su sombra chinesca es su propia vida. El mismo es el cine (p. 169) y su vida es una imagen, falseada, del Cándido del desierto, del ingenuo del oasis de Tabelbela, donde nació y vivió, hasta que renunció a los orígenes porque en el mundo árabe parece que sólo hay dos tipos de hombres: los que se van... a París, o los que se quedan... en el desierto.

En París, o en cualquier otro lado, Idriss no es más que una divertida y terrible imagen de él mismo. Es una terrible y divertida imagen cuando, al acompañar a un camello a través de París, desemboca en el Jardín de Aclimatación donde los espejos que deforman la imagen lo hacen verse hinchado, filiforme, partido en dos... Así vista, su imagen es encerrada dentro de la vitrina que lo convoca a un quebrantamiento y, por esto, su primera mirada sobre el norafricano que es él mismo está llena de ternura... o de ingenuidad.

### 6. *Un hombre sin palabras*

Idriss en París se vuelve un hombre cuyas palabras —o las palabras de los otros, sobre todo— no evocan nada en su espíritu. A partir de ese momento Idriss se halla atrapado por las imágenes. Tal vez porque llegó al mundo de las imágenes en donde las palabras apenas si permanecen, aun cuando todavía tienen sentido, Idriss corre el riesgo de desvanecerse.

Bajo un insospechado influjo, Idriss cree en la imagen. Cree en la imagen de la mujer-leona que yace tras el vidrio del *Peep-show*, y encuentra una explicación hasta cierto punto satisfactoria en el comentario de su primo Achour:

Existía para tus ojos, pero no para tus manos. Aquí todo es para los ojos; nada para las manos. Los escaparates son como el cine y la televisión: para los

ojos, ¡sólo para los ojos! Son cosas que deberías comprender. ¡Y mientras más pronto mejor! (p. 191)

Tal vez así Idriss comienza a convertirse en descubridor: la rubia que lo fotografió, al principio de la novela, sólo existe para sus ojos. Es imagen. Y por esto Idriss empieza a hundirse en lo imaginario: sentado, a solas, a la mesa de un bar parisino, Idriss lee en una tira cómica la historia de la rubia que lo fotografió en Tebelbela. Transportado por las imágenes de la tira cómica, a las que les atribuye su propia voz, atraviesa la cortina de lo imaginario y transforma en la rubia del desierto a una mujer que, a pocos pasos, consume algo frente a la barra. La consecuencia de esta transposición es simple: tras recibir algunos golpes, Idriss concluye la secuencia en la inspección de policía, donde es fotografiado de frente y de perfil.

### 7. En busca de la imagen perdida

Idriss partió en busca de la imagen que le robó una rubia con su cámara fotográfica. Al cabo del tiempo no sólo no recuperó la imagen perdida, sino que la fragmentó al dejarla muchas veces y en diferentes lugares a lo largo de su recorrido. ¿Pero es realmente así? ¿No existe otra manera de aprehender y preservar la imagen?

Tal vez la única realidad de la imagen que no es *trompe-l'oeil* se inscriba en la palabra.

Cuando Idriss pone al tanto a su primo Achour, en el *foyer* árabe donde viven, de las constantes desgracias que lo asedian, hace uso de la palabra, pero no presta demasiada atención a lo que le ocurre. Sus relatos son imágenes aisladas, al parecer sin conexión alguna entre ellas. Idriss narra, sin propósito alguno. Informa, sin sacar conclusiones. Así, cuenta que un fotógrafo que compra maniqués, para fotografiarlos en un marco de verdaderos paisajes (a la inversa de lo que presencié Idriss en Béchar), acompañados de dos o tres seres vivos, intenta mirar la realidad mediante la imagen... sin incurrir en un fracaso evidente, pues el mismo Idriss será convertido en el prototipo del maniquí musulmán en los laboratorios de una sociedad gluptoplástica, en el barrio de Pantin (: títere).

### 8. Vuestra majestad, la imagen

En gran medida, hasta aquí la imagen es soberana.

Frente a la imagen está, sin embargo, el oído, partidario de las raíces que enfrentan a la imagen:

Comprendía poco a poco que, contra el poder maléfico de la imagen que seduce al ojo, el recurso puede venir del signo sonoro que alerta a la oreja (p. 222).

¿Por qué? Simplemente porque se trata de un campesino que cuenta con siete mil años de antigüedad. ¿Por qué? Porque:

La libélula que es libelo frustra la astucia de la muerte, y el grillo que es escrito devela el secreto de la vida (p. 229).

### 9. *La palabra, el silencio*

La imagen es grande (Idriss lo sabe). Sin embargo, la palabra es superior a la imagen, y el silencio es superior a la palabra, cuando ésta no es bella. ¿Esto quiere decir que la palabra no traza imágenes?

La palabra traza imágenes, pero son imágenes hechas de figuras, signos que no pasan en primera instancia por el ojo y que inventan, así, los sonidos y el silencio, la inquietud y la calma, el reposo que se instaura a partir de lo vivo y más allá de la imitación.

La imagen es efigie, ídolo, figura que agrede, encierra, encarcela. La caligrafía es signo que libera (p. 234).

En verdad —afirma Tournier— la imagen es el opio de Occidente (...) La caligrafía es el álgebra del alma trazada por el órgano más espiritualizado del cuerpo, su mano derecha. (...) El calígrafo, que en la soledad de su célula toma posesión del desierto al poblarlo de signos, escapa a la miseria del pasado, a la angustia del porvenir y a la tiranía de los otros hombres. Dialoga solo con Dios en un clima de eternidad (p. 235).

### 10. *La reina rubia*

Heredero de la tradición árabe —tan cara a Cervantes y a Borges— de intercalar cuentos dentro del relato principal, o de la novela, Tournier encara al enigma en el laberinto de la imagen que es Medusa.

En *La goutte d'or* Tournier narra el cuento de Barbarroja, cuenta la historia de los maniqués, reproduce un fragmento de *El principito*. Pero quizá la más sorprendente de todas sus narraciones sea *La reina rubia*, pues se trata, una vez más, de la historia de un retrato maléfico en el que se aloja, sin embargo, la clave de la imagen.

Tras recordar el cuadro de las figuras que sirven para distinguir las imágenes aptas para hacer ideas de las imágenes que pasan por los ojos, Tournier nos advierte, en palabras del maestro Ibn Al Houdaida, que hay que aprender a leer las imágenes sabiamente:

En los rostros hay signos que se deben aprender a leer. Unos son más evidentes que otros, pero todos son verdaderos, porque un hombre es a la vez varios hombres, unas veces es uno y otras veces es otro el que domina. Es preciso, pues, aprender a luchar contra la fascinación de la imagen. Y como la gota de oro es imagen abstracta, no es, de ninguna manera, imagen de algo, sino antídoto contra el sometimiento a la imagen... parece concluir Tournier.

JULIÁN MEZA

Yukio Mishima, *Le Japon Moderne et l'Ethique Samourai*, France, 1985, 148 pp (ISBN 2-07-070360-6)

Lo que más ha llamado la atención en Mishima es, tal vez, su habilidad para sorprender: sorprendió a sus maestros a la edad de cinco años al utilizar la literatura como juego; a los doce sorprendió a diversos grupos intelectuales al improvisar indistintamente poemas tanto en japonés contemporáneo como arcaico; a los veintitrés sorprendió a muchos lectores consagrándose como escritor a temprana edad. A los cuarenta —dice Vallejo Nájera— ya es un héroe nacional, y a los cuarenta y cinco de héroe pasa a suicida. La sorpresa terminó en tragedia.

Antes de su muerte Mishima era un escritor para especialistas; ahora todo el mundo lo lee. Razón de más para conocer un libro que influyó tanto en su vida como en la preparación de su muerte: el *Hagakuré*. Este libro contiene las enseñanzas que el samurai Jocho Yamamoto (1659-1719) le dictó a su discípulo Tsumaroto Tashiro (¿Goethe y Eckermann en Japón?). Durante varias generaciones el libro fue utilizado para la formación de samurais. Aunque hubo un tiempo en que el círculo de poseedores de la sabiduría de Jocho disminuyó (aproximadamente ciento cincuenta años permaneció oculto el documento). Más tarde, gente ajena a la filosofía samurai tuvo acceso a él, pero no fue sino a principios de la II Guerra Mundial cuando el *Hagakuré* alcanzó un tiraje editorial considerable. Sus enseñanzas fueron difíciles de digerir: “Yo descubrí que la vocación de un samurai es la muerte”, frase del *Hagakuré* que se utilizó para instruir a los jóvenes Kamikaze. Está de más decir que las enseñanzas de Jocho se volvieron a prohibir.

Mencioné las dos historias, la ya conocida de Mishima y la otra no tan conocida del *Hagakuré*, porque ambas comparten un secreto: la resistencia a morir, a perderse en el olvido de la gente. Mishima es olvido durante un tiempo y el interés renace (recuérdese la transición de la niñez a la adolescencia); el *Hagakuré* es olvido por un tiempo y el interés renace. Se dice que “no hay resurrección sin muerte” y Mishima y el *Hagakuré* necesitaron estar lo suficientemente vivos para morir, y lo suficientemente muertos para renacer con la misma fuerza con que murieron. Quizá por esa razón el destino de Mishima y del *Hagakuré* coinciden con un intermediario: *El Hagakuré o la ética samurai* de Yukio Mishima. El libro no es muy extenso: ciento cuarenta y ocho páginas que incluyen un prólogo, tres apartados y un apéndice. Las ideas son desordenadas y a veces dan la impresión de no estar articuladas; sin embargo, aun en un idioma que no es el suyo, la calidad de la pluma del autor es indudable como indudable es el propósito de Mishima en este libro: defender la vigencia del *Hagakuré*, cuyo tema principal es la muerte. Pero Mishima no se limita a hablar sólo de eso, pues *La compilación de las enseñanzas del amo Hagakuré* (título original de los siete tomos) es mucho más: fuerza de carácter del individuo, pasión, amor (homosexual esencialmente). También da consejos prácticos sobre la vida cotidiana, además de trazar un paralelo entre la sociedad decadente de Jocho y la de nuestros días.

*Hagakuré* significa: "Oculto entre las hojas". Existen varias hipótesis sobre el origen del nombre. La primera nos remite a una colección de poemas: *El Sakka Waka Shu*, escrito por un monje llamado Saigyō (1118-1190). En este poemario hay uno cuyo título es envidiable: "A una amante cuando un puñado de flores descansa en los árboles." En el poema aparece un verso que se relaciona con el *Hagakuré*: "Inmóvil oculto entre las hojas/ En las solitarias flores que descansan en los árboles/ me parece sentir/ La presencia de ella/ Por quien suspiro en secreto." La segunda explicación sostiene que el nombre se deduce de la vida monástica de Jocho Yamamoto, un samurai que después de la muerte de su amo se retira a las montañas, se refugia en una cabaña y se "oculta entre las hojas". La tercera, menos poética, pero no menos interesante, dice que cerca de la cabaña de Jocho existía un árbol Kaki que daba abundantes frutos llamados "hojas ocultas". Finalmente, hay una cuarta: durante el periodo Tokugawa, sobre las tierras del Castillo de Saga, el Castillo de Nabeshima (amo y forjador de Jocho Yamamoto) se encuentra oculto entre los árboles: "Castillo oculto entre las hojas", y sus samurais, por extensión, son "samurais ocultos entre las hojas".

En Occidente, desde la antigua Grecia, existe una oposición entre *eros* (el amor) y *agape* (el amor de Dios por los hombres). Al principio *eros* significaba sobre todo el deseo carnal y trascendió poco a poco hasta llegar a la idea (el concepto más elevado que conoce la razón). *Agape* es un amor del espíritu completamente despegado del deseo carnal. El ideal europeo de amor trata al *eros* y al *agape* como conceptos opuestos. El culto a la mujer del caballero medieval tenía como base el culto a la virgen María (*eros*). Ambos, *eros* y *agape*, están totalmente separados. Según Mishima, en el pueblo japonés esa distinción se confunde: el amor por la patria, el amor por una mujer o por un hombre. Si es puro y casto no difiere en nada de la devoción al señor. Jocho Yamamoto dice que el amor espiritual de un hombre hacia otro hombre estaba considerado en su época como una pasión más elevada y más pura que de un hombre hacia una mujer. Por otro lado, el auténtico amor, y me refiero al más noble, jamás se declara; debe uno llevárselo a la tumba —¿amor oculto entre las hojas? El antiguo japonés sabía distinguir perfectamente entre pasión carnal y amor (cosa que no ocurre en Occidente). Tener relaciones con una prostituta es un sacrificio en el cual el hombre que lo lleva a cabo proyecta todos los apetitos carnales que siente por el ser amado. Uno debe morir de amor porque la muerte purifica e intensifica ese amor; este es el ideal del *Hagakuré*.

Jocho nos dice: "Yo descubrí que la vocación del samurai es la muerte. Si tu tienes que escoger entre la muerte y la vida escoge, sin dudar, la muerte." Difícil afirmación que posee una justificación que procede del propio Jocho: si una muerte tiene un objetivo honorable éste debe conservarse hasta que se haya cumplido la misión y la muerte, de sobrevenir, no habrá sido vana (aunque ninguna muerte es vana). Morir es el mayor acto de libertad de un hombre, y para que este acto sea realmente libre la decisión no debe recaer más que en el suicida. De allí que Mishima comente que la acción de los Kamikaze jamás fue un acto libre, sino una imposición. Morir por una causa justa implica mucho: preparación y entrega a ese objetivo.

Tres años después de haber escrito este libro de ensayos Yukio Mishima cometería el acto ampliamente conocido por todos. Curiosa casualidad que una frase de Hegel, citada por adorno, resume gran parte de lo expuesto por Mishima y aun una parte de su vida: "Por eso la única obra y la única acción de la libertad general es la muerte, y precisamente una muerte que no tiene dimensión ni cumplimientos internos algunos."

JAIME PERALES CONTRERAS

**Cada billete de lotería encierra  
un maravilloso potencial de desarrollo  
y progreso comunitario...  
¡Que usted pone en marcha!**



**Olga Velasco  
Ama de casa**

---

**LN** **LOTERIA NACIONAL**  
**PARA LA ASISTENCIA PUBLICA**

era



# CUADERNOS POLITICOS

# 44

Ruy Mauro Marini ▶ La lucha por la democracia en América Latina ⊕ Jaime Osorio ▶ Acerca de la democracia ⊕ Ralph Miliband ▶ El nuevo revisionismo en Gran Bretaña ⊕ Henry A. Giroux ▶ La educación: sometimiento y resistencia ⊕ Antonio García de León ▶ Poder y lenguaje ⊕ Héctor Guillén Romo ▶ Hayek y la austeridad en México

---

**Revista trimestral de Ediciones Era**



**TEATRO**  
Antropología  
teatral

## Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Abril, 1986. 423



**MÚSICA**  
Carlos Chávez

**ENTREVISTA CON EDUARDO MATA**

**FOTOGRAFÍAS DE PEDRO MEYER**

**POEMAS DE ELSA CROSS**

---

Edificio Anexo de la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Primer Piso. Ciudad Universitaria.  
Apartado Postal 70288, C. P. 04510, México, D. F. Tel. 550-55-59 y 548-43-52

---

Suscripción     Renovación    Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de \$ 2,000.00 (*dos mil pesos 00 / 100 moneda nacional*)  
 Adjunto cheque por la cantidad de 50 Dlls. U.S. Cy. (Cuota para el extranjero)

---

nombre	dirección		
colonia	ciudad	estado	país
			teléfono

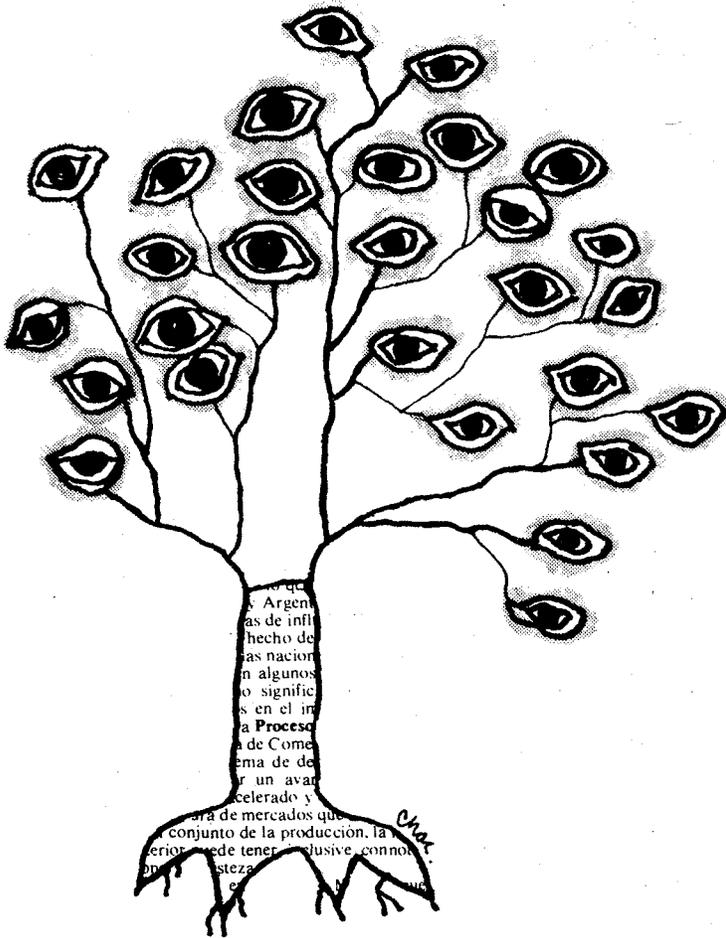
**GOOD YEAR - OXO**

**CORONADO**  
S.A.

**PARQUE VIA 210**

**535-37-36**

**566-27-92**



# proceso

LA VERDAD QUE SE BUSCA  
QUE SE SABE  
QUE SE ESCRIBE  
QUE SE LEE

**Gar-Vel**

**INDUSTRIAS Y REPRESENTACIONES GAR-VEL, S.A.**

● **CALEFACCION**

● **VENTILACION**

● **AIRE ACONDICIONADO**

GUILLERMO BARROSO No. 10  
FRACCIONAMIENTO TECNICO  
INDUSTRIAL LAS ARMAS  
TLALNEPANTLA  
EDO. DE MEXICO

**394-84-99**

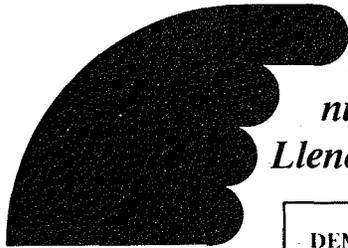
**394-59-18**

**394-58-19**

lea

# La Jornada

*Un diario a la medida de su tiempo*



*Entérese y participe del diario acontecer de nuestro país y del mundo. Llene este cupón y envíelo a:*

**suscríbese ahora**

**518-1764**

DEMOS, Desarrollo de Medios, S.A. de C.V.  
Balderas N° 68, Centro, México 06050, D.F.

Nombre: _____
Teléfono: _____ Ext: _____
Dirección: _____
Colonia: _____
Delegación: _____ C.P.: _____
Entre calle: _____ y _____
<input type="checkbox"/> ADJUNTO CHEQUE <input type="checkbox"/> GIRO BANCARIO

EDITORIALES • ECONOMIA • JUSTICIA • CULTURA • ESPECTACULOS • DEPORTES

◆ seis meses \$10,400.00 ◆ sólo para el d.f. ◆

**Tiene problemas de entrega con sus trabajos**

**Necesita un diseño moderno y profesional**

**Tiene algún proyecto editorial**

**Tiene un trabajo en proceso y requiere maquila de negativos, láminas impresión y encuadernación**

**Requiere de tipografía y formación**

**Necesita un catálogo con urgencia**

**Nosotros somos la solución**

**Calle Sol 218 Col. Guerrero Tel.: 529-9074**

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

# Vuelta

REVISTA MENSUAL

Director: Octavio Paz

Consejo de Redacción: Julieta Campos, José de la Colina, Salvador Elizondo, Juan García Ponce, Ulalume González de León, Alejandro Rossi, Tomás Segovia, Gabriel Zaid.

Subdirector: Enrique Krauze

OFICINAS: AV. CONTRERAS 516 3er. PISO, SAN JERONIMO LIDICEJUAREZ  
03910 MEI0200, MEXICO, I D.F. TEL. 683-56-33

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

# CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

**Presidente:** JOSE ANTONIO MARAVALL  
**Director:** FELIX GRANDE  
**Jefe de Redacción:** BLAS MATAMORO  
**Secretaria de Redacción:** MARIA ANTONIA JIMENEZ  
Número 433/434/435, julio-septiembre de 1986.

## **Homenaje a FEDERICO GARCIA LORCA**

Incluye un reportaje a Federico GARCIA LORCA y Pablo NERUDA (Buenos Aires, 1934) y colaboraciones, entre otros, de: Fernando QUIÑONES, Antonio COLINAS, Enrique MOLINA, Valeriano BOZAL, Manuel ALVAR, Christopher MAURER, Antonina RODRIGO, Ian GIBSON, Sumner GREENFIELD, José MONLEON, José Luis CANO y Concha ZARDOYA.

Dirección, secretaría literaria y administración: Avenida de los Reyes Católicos 4.28040 MADRID. Teléfonos: 244-06-00 extensiones 267 y 396. Edita el INSTITUTO DE COOPERACION IBEROAMERICANA

## **CREDITO AFIANZADOR, S.A.**



# Banca Cremi

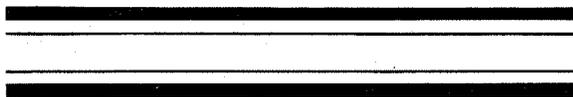
## Siempre junto a usted

Con el afán de cubrir las necesidades de cada uno de sus clientes, Banca Cremi ofrece una amplia variedad de servicios:

- Ahorros
- Cuenta de Cheques
- Inversiones
- Fideicomisos
- Compra-Venta de Metales
- Hipotecas
- Operaciones Crediticias
- Financiamientos
- Operación de Divisas
- Servicios Agropecuarios
- Operaciones Internacionales:
  - Inversiones
  - Coinversiones
- Crédito Extranjero

Si desea una mayor información, acuda a una de las oficinas de Banca Cremi, donde recibirá el trato personal que usted merece y podrá observar la funcionalidad y comodidad con que se efectúan los trámites.

**Siempre junto a usted.**





Instituto Nacional de Bellas Artes

# LIBRERIA DEL PALACIO

VESTIBULO DEL PALACIO  
DE BELLAS ARTES

---

LIBRERIA



LIBRERIA

CENTRO CULTURAL  
JOSE GUADALUPE POSADA  
DINAMARCA Y HAMBURGO

---

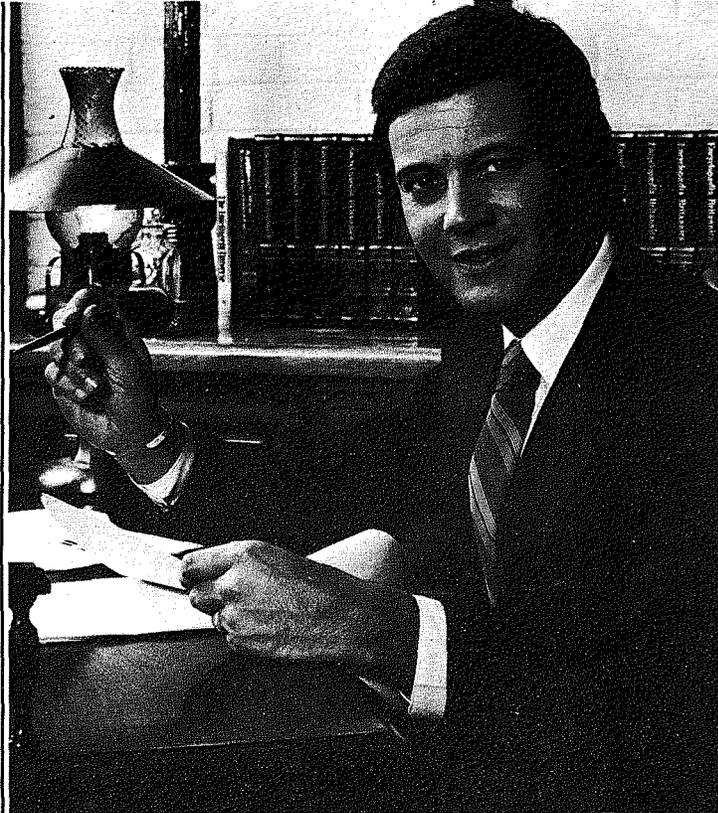
LIBRERIA DEL  
MUSEO DE ARTE  
MODERNO

PASEO DE LA REFORMA Y GANDHI

---

LIBRERIA  
DE SAN CARLOS  
PUENTE DE ALVARADO 50

SEP  
CULTURA



## ¿QUE PUEDE HACER LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL POR UNA EMPRESA EN CRISIS?

Primero, demostrarle que en las épocas difíciles es cuando se puede llegar a descubrir lo que vale un empresario.

Luego, apoyarlo con recursos más prácticos y concretos como financiamientos en condiciones preferenciales, créditos para maquinaria y equipo, asesoría técnica, económica y todo lo necesario para resolver su problema inmediato.

Pero Nacional Financiera aún puede llegar más allá, porque la idea no es solucionar algo en forma temporal, sino permanente.

¿Por qué no consulta con Nacional Financiera?

**Nacional Financiera está aquí, con usted.  
Porque... Nacional Financiera es la Banca de Fomento Industrial.**

# ESTUDIOS

en librerías de la Ciudad de México:

- Extemporáneos  (San Angel)  Batik  Abaco
  - CIDE  El Agora  El Relox (San Angel)  F.C.E.
  - Gandhi  Hamburgo  Interacadémica (Son.)
  - Joaquín Porrúa  José Martí  Miguel Angel Porrúa
  - Interacadémica  El Parnaso  Universo  Zaplana
  - (Insurgentes)  Extemporáneos (Juárez)  Fernando
  - Porrúa  Barba Roja  Madero  Polanco  Bibliorama
- y en las 24 Librerías de Sanborn's.

Suscripción a **Estudios** por un año a partir del número \_\_\_\_\_

por la cantidad de \$ \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ pesos 00/100)

Giro Bancario núm. \_\_\_\_\_ o cheque núm. \_\_\_\_\_

Banco \_\_\_\_\_ a nombre de "Asociación

Mexicana de Cultura, A.C."

Nombre \_\_\_\_\_

Dirección \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ Ciudad y Estado \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ Fecha \_\_\_\_\_

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina