

# ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

---

9

**C. CASTORIADIS** *Reflexiones en torno al racismo* ●  
**R. BARTRA** *Melancolía y metamorfosis del mexicano* ● **I. DIAZ DE LA SERNA** *La poietiké o el arte de inventar el mundo* ● **J.A. CRESPO** *El pensamiento de Francisco I. Madero y la oposición democrática contemporánea*

**SAINT-JOHN PERSE** *Correspondencia y poemas*

**M. FOUCAULT** *La biblioteca fantástica* ● **R. RORTY** *Método, ciencia social y esperanza social* ●  
**P. VEYNE** *El último Foucault y su moral*

---

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

verano 1987

# ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

9

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES



# ESTUDIOS

**filosofía / historia / letras**

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

**9**

verano de 1987

**Rector: Javier Beristain**

**Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez**

**Director: Julián Meza**

**Consejo editorial: Margarita Aguilera, Luis Astey,  
José Ramón Benito, Carlos de la Isla, Paulette Dieterlen,  
Antonio Díez, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Abraham Nosnik,  
Franz Oberarzbacher, Jorge Serrano, Julia Sierra,  
Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla**

**Jefe de redacción: Juan José Reyes**

**Secretario de redacción: Jorge F. Hernández**

**Administración: José Luis Pérez Hernández**

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

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: \$1000 M.N. Extranjero: 8dls. USA  
Suscripción anual (4 números): \$3,500 M.N. (\$0 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. 220 y 437

© 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: Carlos Francesconi

Elaboración editorial a cargo de:

**nueva expresión, s.a. de c.v.**

Av. Revolución 1287, San Angel, México, D.F. 01010

Tel.: 651.46.53

## Índice

### TEXTOS

Cornelius Castoriadis  
*Reflexiones en torno al racismo* 7

Roger Bartra  
*Melancolía y metamorfosis del mexicano* 23

Ignacio Díaz de la Serna  
*La Poietiké o el arte de inventar el mundo* 33

José Antonio Crespo  
*El pensamiento de Francisco I. Madero  
y la oposición democrática contemporánea* 47

### TRADUCCIONES

Saint-John Perse  
José Luis Rivas  
*Presentación* 79

Hugo Von Hoffmannsthal  
*La emancipación de la poesía francesa* 81

Saint-John Perse  
*Correspondencia* 85

Saint-John Perse <i>Poemas</i>	90
NOTAS	
Michel Foucault <i>La biblioteca fantástica</i>	97
Richard Rorty <i>Método, ciencia social y esperanza social</i>	114
Paul Veyne <i>El último Foucault y su moral</i>	137
Javier Beristain <i>La crisis y nuestros desafíos</i>	147
Alberto Sauret <i>Deserción de cierto desierto</i>	152
Jorge F. Hernández <i>El poder de la biografía</i>	158
Eduardo Blanquel	163
RESEÑAS	
Rafael Vargas Roberto Juarroz, <i>Novena poesía vertical</i>	165
Juan José Reyes Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, <i>Correspondencia/1907-1914</i>	168
Daniel Pastor Bruckner, Pascal, <i>Le Sanglot de L'homme Blanc</i>	171
Jan Patula Eduardo Montes, <i>La URSS de Gorbachov</i>	173

CORNELIUS CASTORIADIS

## Reflexiones en torno al racismo\*

**N** OS hallamos aquí\*\*, es evidente, porque queremos combatir el racismo, la xenofobia, el chauvinismo y todo lo que se relaciona con ellos. Y esto en nombre de una posición primordial: reconocemos a todos los seres humanos un valor igual como seres humanos y afirmamos el deber de la colectividad de conceder las mismas posibilidades efectivas en lo que se refiere al desarrollo de sus facultades. Lejos de poder estar cómodamente fundada en una supuesta evidencia o necesidad trascendental de los "derechos del hombre", esta afirmación engendra paradojas de primera magnitud, y en particular una antinomia que muchas veces he subrayado y que se puede definir abstractamente como la antinomia entre el universalismo que concierne a los seres humanos y el universalismo que concierne a las "culturas" (las instituciones imaginarias de la sociedad) de los seres humanos. Volveré sobre esto al final.

Pero en nuestra época este combate, como todos los demás, ha sido desviado y trastocado de la manera más increíblemente cínica. Basta con dar un ejemplo: el Estado ruso se proclama antirracista y antichauvinista cuando que el antisemitismo, alentado a trasmano por los poderes, está en su apogeo en Rusia y decenas de naciones y etnias se mantienen siempre a la fuerza dentro de la gran prisión de

\* Traducción de José Luis Pérez.

\*\* En el Coloquio "Inconsciente y cambio social" de la Association pour la Recherche et l'Intervention Psychosociologiques, en marzo de 1985.

los pueblos. Se habla siempre —y con razón— del exterminio de los indios de Norteamérica, pero jamás he visto a nadie hacerse la pregunta: ¿cómo es que una lengua que hace cinco siglos no era hablada más que de Moscú a Nijni-Novgorod, ha podido alcanzar las riberas del Pacífico, y si ocurrió esto bajo los aplausos entusiastas de los tártaros, los buriatas, los samoyedos y otros tunguzes?

Esta es una primera razón por la que debemos ser particularmente rigurosos y exigentes en el plano de la reflexión. La segunda, también muy importante, es que en ésta, al igual que en todas las cuestiones que descansan sobre una categoría social-histórica general —la Nación, el Poder, el Estado, la Religión, la Familia, etc.—, el resbalón es casi inevitable. Es de una facilidad desconcertante hallar contraejemplos para cualquier tesis que se pudiera enunciar; la flaqueza de los autores en estos dominios es la falta del reflejo que prevalece en todas las demás disciplinas: ¿acaso lo que digo no es contradicho con un contraejemplo posible? Cada seis meses se leen grandiosas teorías hilvanadas sobre estos temas y todavía se sorprende uno cuando se admira: ¿acaso el autor nunca oyó hablar de Suiza o de China?, ¿de Bizancio o de las monarquías cristianas ibéricas?, ¿de Atenas o de Nueva Inglaterra?, ¿de los esquimales o de los ¡Kung!?. Después de cuatro, o de veinticinco siglos de autocrítica del pensamiento siguen floreciendo beatas generalizaciones a partir de una idea que se le ocurre al autor.

Para concluir estas observaciones preliminares: lo que tengo que decir será a menudo interrogativo y también casi siempre desagradable.

\*

Una anécdota, tal vez divertida, me conduce a uno de los centros de la cuestión. Como lo vieron en el anuncio del Coloquio, mi nombre es Cornelius, que en francés antiguo y para mis amigos es Corneille. Fuí bautizado en la religión cristiana ortodoxa. Para ser bautizado era preciso que hubiese un santo epónimo y, en efecto, había *aghios Kornélis*: transliteración griega del latín Cornelius —de la *gens*

*Kornelia*— que dio su nombre a centenas de millares de habitantes del Imperio—, que fue santificado mediante una historia que es contada en los *Hechos* (10.11) y que resumo. Este Cornelio, centurión de una cohorte itálica, vivía en Cera-sea, daba generosas limosnas al pueblo y temía a Dios, a quien oraba sin cesar. Después de la visita de un angel, invitó a su casa a Simón, cuyo sobrenombre era Pedro. De camino, éste también tiene una visión, cuyo sentido es que ya no hay alimentos puros e impuros. Tras llegar a Cera-sea, cena en casa de Cornelio —cena en casa de un *goi* es, según la Ley, abominación— y mientras habla, el Espíritu Santo derrama sus dones sobre todos aquellos que escuchan sus palabras, lo cual sorprende fuertemente a los compañeros judíos de Pedro que asisten a la escena, puesto que el Espíritu Santo también había descendido sobre los no circuncisos, quienes se pusieron a hablar en lenguas y a glorificar a Dios. Más tarde, al volver a Jerusalén, Pedro debe responder a los amargos reproches de sus otros compañeros circuncisos. Da explicaciones y éstos se calman y dicen que Dios ha concedido también a las “naciones” el arrepentimiento a fin de que vivan.

Esta historia tiene, evidentemente, múltiples significaciones. Es la primera vez que se afirma en el Nuevo Testamento la igualdad de las “naciones” ante Dios y la no necesidad del paso por el judaísmo para volverse cristiano. Lo que me importa todavía más es la contraformulación de estas propuestas. Los compañeros de Pedro “se sorprenden fuertemente” (“*exéstesan*” dice el original griego de los *Hechos*: *ex-istamai*, ek-sister, salir de uno mismo) de que el Espíritu Santo quiera derramar sus dones sobre todas las “naciones”. ¿Por qué?, Porque, evidentemente, el Espíritu Santo no podía tener que habérselas, hasta entonces, más que con judíos, y en particular con esta secta de judíos seguidores de Jesús de Nazareth. Pero también porque nos remite, por implicación negativa, a especificaciones de la cultura hebraica —aquí comienzo a ser desagradable— que para los otros, y esto es lo menos que puedo decir, no son evidentes. ¿No aceptar comer en casa de los *goim*, cuando se sabe el lugar que la comida en común tiene en la socialización y en la historia de la humanidad? Uno relee, entonces,

atentamente el *Antiguo Testamento*, y en particular los libros relacionados con la conquista de la Tierra Prometida, y ve que el pueblo elegido no es simplemente una noción teológica, sino eminentemente práctica. Las expresiones literales del *Antiguo Testamento* son, por otra parte, si así se puede decir, muy bellas (desafortunadamente, yo no puedo leerlo sino en la versión griega de los Setenta, un poco ulterior a la conquista de Alejandro. Sé que hay problemas, pero no pienso que afecten lo que voy a decir). Se ve ahí que todos los pueblos que habitaban el "perímetro" de la Tierra Prometida fueron pasados por "el filo de la espada" (*dia stomatos romphaias*) y esto sin discriminación de sexo o de edad, que no se hizo ningún intento de "convertirlos", que sus templos son destruidos, sus bosques sagrados arrasados, y todo esto por orden directa de Yahvé. Como si esto no bastase, abundan las prohibiciones que conciernen a la adopción de sus costumbres (*bdelygma*, abominación, miasma, mancha) y a las relaciones sexuales con ellos (*porneia*, prostitución es una palabra que aparece una y otra vez obsesivamente en los primeros libros del *Antiguo Testamento*). La simple honradez obliga a decir que el *Antiguo Testamento* es el primer documento racista escrito que se tiene en la historia. El racismo hebreo es el primero del cual tenemos trazas escritas, lo cual no significa, ciertamente, que sea el primero absolutamente. Todo haría más bien suponer lo contrario. Simplemente y felizmente, me atrevo a decirlo, el Pueblo Elegido es un pueblo como los otros.<sup>1</sup>

Me parece necesario recordar esto aunque no sea sino porque la idea de que el racismo o simplemente el odio del otro es una invención específica de Occidente, es una de las burradas que gozan actualmente de una gran circulación.

Sin poder detenerme en los diversos aspectos de la evolución histórica y en su enorme complejidad, acotaría simplemente que:

<sup>1</sup> Éxodo 23, 22-33; 33, 11-17. Levítico 18, 24-28. Josué 6, 21-22; 8, 24-29; 10, 28, 31-32, 36-37, etc.

- a) Entre los pueblos de religión monoteísta, los hebreos siguen manteniendo esta ambigua superioridad: una vez conquistada Palestina (hace 3,000 años y nada sé de hoy en día) y “normalizados” de una manera u otra los habitantes anteriores, dejan el mundo tranquilo. Ellos son el Pueblo Elegido, su creencia es demasiado buena para los otros y no hacen esfuerzo alguno de conversión sistemática (pero tampoco *rechazan* la conversión);
- b) Las otras dos religiones monoteístas, inspiradas en el *Antiguo Testamento* y “herederas” históricamente del judaísmo, desafortunadamente no son tan aristocráticas: su Dios es bueno para todos, si los otros no lo quieren serán obligados por la fuerza a tragarse esa creencia o, si no, serán exterminados. Desde este punto de vista, es inútil abundar en la historia del cristianismo, o, más bien, es imposible; por el contrario, sería no solamente útil sino urgente rehacerla, ya que, desde fines del siglo XIX y después de las grandes “críticas”, todo parece olvidado y se han propagado versiones color de rosa sobre la difusión del cristianismo. Se olvida que, cuando los cristianos se apoderan del Imperio Romano con Constantino, son una minoría y se vuelven mayoría a través de las persecuciones, el chantaje, la destrucción masiva de los templos, estatuas, sitios de culto y manuscritos antiguos —y finalmente mediante disposiciones legales (Teodosio El Grande) que prohíben a los no cristianos residir en el Imperio. Este ardor de los verdaderos cristianos por defender al verdadero Dios con el hierro, el fuego y la sangre está constantemente presente en la historia del cristianismo tanto en Oriente como en Occidente (herejes, sajones, Cruzadas, judíos, indios de América, objetos de la caridad de la Santa Inquisición, etc.) Asimismo, sería necesario reconstruir frente a la adulación reinante, la verdadera historia de la propagación apenas creíble del Islam. No fue ciertamente el encanto de las palabras del Profeta lo que islamizó (y arabizó la mayor parte del tiempo) a las poblaciones que habitaban entre el Ebro y Sarawak y entre Zanzibar y Tachkent. La superioridad desde el

punto de vista de los conquistados, del Islam sobre el cristianismo consistía en que bajo el dominio de aquél era posible sobrevivir aceptando ser explotado y privado más o menos de sus derechos sin convertirse, mientras que en tierra cristiana la alodoxia, *incluso cristiana*, (cf. las guerras de religión en los siglos XVI-XVII), en general no era tolerable);

- c) Contrariamente a lo que ha podido decirse (por uno de esos choques de rechazo que responden al “renacimiento” del monoteísmo), *no ha sido el politeísmo como tal* el que asegura la igualdad respecto al otro. Es cierto que en Grecia, o en Roma, hay tolerancia casi perfecta de la religión o de la “raza” de los otros; pero ello concierne a Grecia y a Roma, no al politeísmo como tal. Por no tomar sino un ejemplo: el hinduismo no sólo es intrínseca y esencialmente “racista” (las castas) sino que ha fomentado tantas masacres sangrientas en el curso de su historia como cualquier monoteísmo y sigue haciéndolo.

Esta idea, tan sencilla y verdadera: los otros son simplemente otros, es una creación histórica que se abre paso a contracorriente de las tendencias “espontáneas” de la institución de la sociedad. La idea que me parece central es que el racismo comparte algo mucho más universal que lo que se desea admitir frecuentemente. El racismo es un retoño o un avatar, particularmente agudo y exacerbado, estaría incluso tentado de decir: una especificación monstruosa, un rasgo empíricamente casi universal de las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo.

Como siempre cuando se trata de la institución de la sociedad, el tema tiene necesariamente dos vertientes: la de lo imaginario social que instituye, la de las significaciones imaginarias e instituciones que ella crea y, por otro lado, la del psiquismo de los seres humanos individuales y de lo que éste impone como restricciones a la institución de la sociedad, a la vez que se ve limitado por ella.

No me extenderé sobre el caso de la institución de la sociedad, ya que en varias ocasiones he hablado de ese tema.<sup>2</sup> La sociedad —*toda* sociedad— se instituye creando su propio mundo. Esto no significa sólo “representaciones”, “valores”, etc., sino que en el origen de todo ello hay un *modo* del representar, una categorización del mundo, una estética y una lógica, así como también un *modo* del valorizar, y sin duda también un modo simple particular del *ser afectado*.

En esta creación del mundo encuentra siempre su lugar de una u otra manera la existencia de *otros* humanos y de *otras* sociedades. Hay que distinguir entre la Constitución de otros mitos, total o parcialmente (los Salvadores blancos para los Aztecas, los Etiópes para los Griegos homéricos), que pueden ser “superiores” o “inferiores”, además de monstruosos; y la Constitución de los otros reales, de las sociedades efectivamente encontradas. He aquí un esquema muy rudimentario para pensar el segundo caso. En un primer tiempo mítico (o lo que es lo mismo, “lógicamente primero”) no existen los otros. Después, éstos son *encontrados* (el tiempo mítico o lógicamente primero es el de la autoafirmación de la Institución). Para lo que aquí nos importa, se presentan trivialmente tres posibilidades: las instituciones de esos otros (y consecuentemente ¡esos otros mismos!) pueden ser consideradas como superiores (a las “nuestras”), como inferiores o como “equivalentes”. Observamos de inmediato que el primer caso implicaría simultáneamente una contradicción lógica y un suicidio real. La consideración de las instituciones “extranjeras” como superiores *por la institución* de una sociedad (no por tal o cual individuo) no tiene razón de ser: esta Institución tendría que ceder su lugar a la otra. Si la ley francesa instruye a los tribunales: en todos los casos, aplicarán ustedes la ley alemana, se suprime como ley la francesa. Puede ser que la adopción de tal o cual Institución, en el sentido secundario del término, sea considerada como buena y efectivamen-

<sup>2</sup> En último lugar, véanse en *Domaines de l'homme*, Le Seuil, París, 1986, los textos “Lo imaginario: la creación en el campo social-histórico”, así como “Institución de la Sociedad y Religión”.

te lo sea; sin embargo, la adopción global y sin reserva esencial de las instituciones nucleares de otra sociedad acarrearía la disolución de la sociedad prestataria como tal.

El encuentro, por consiguiente, no deja más que dos posibilidades: los otros son inferiores, los otros son iguales a nosotros. La experiencia demuestra, como se dice, que la primera vía se sigue casi siempre y la segunda casi nunca. Hay una "razón" aparente para ello. Decir que los otros son "iguales a nosotros" no podría significar iguales en la indiferenciación: porque ello implicaría, por ejemplo, que es igual que yo coma puerco o que no lo coma, que corte las manos de los ladrones o no, etc., todo se volvería entonces indiferente y se dejaría de hacer. Esto habría tenido que significar que los otros son simplemente *otros*; es decir, que no solamente las lenguas, o los folclores, o los usos al comer sino también las instituciones tomadas globalmente, como un todo y también al detalle, son *incomparables*. Esto, que en un sentido pero sólo en un sentido es la verdad, no puede aparecer "naturalmente" en la historia, y no debería ser difícil entender el porqué. Esta "incomparabilidad" equivaldría, para los sujetos de la cultura considerada, a tolerar en los otros lo que para ellos es abominación; y a pesar de las facilidades que se otorgan hoy en día a los defensores de los derechos del hombre, dicha incomparabilidad plantea cuestiones teóricamente insolubles en los casos de conflictos entre culturas, como lo muestran los ejemplos ya citados y como trataré de mostrarlo al final de estas notas.

Los otros han sido casi siempre establecidos como inferiores. Esto no es una fatalidad o una necesidad lógica sino simplemente la probabilidad extrema, la "proclividad natural" de las instituciones humanas. El modo más sencillo del valor de las instituciones para sus propios sujetos es evidentemente la afirmación —que no requiere ser explícita— de que ellas son las únicas "verdaderas" y que, *en consecuencia*, los dioses, creencias, costumbres, etc., de los otros son falsos; en este sentido, la inferioridad de los otros no es sino la otra cara de la afirmación de la *verdad propia* de las instituciones de la sociedad-Ego (en el sentido en que se habla de Ego en la descripción de los sistemas de

parentesco), verdad propia que se toma como excluyente de cualquier otra, que convierte a todo lo demás en error positivo, y que, en los casos más hermosos, es diabólicamente pernicioso (el caso de los monoteísmos y de los marxismos-leninismos; es obvio pero no el único).

¿Por qué hablar de probabilidad extrema y de proclividad natural? Porque no puede haber *fundamentación* verdadera de la institución (fundamentación “racional” o “real”). Siendo su único fundamento la creencia en ella y más específicamente por el hecho de que pretende hacer coherentes y darles sentido al mundo y a la vida, la institución se encuentra en peligro mortal desde el momento en que se presenta la prueba de que existen otras formas de hacer la vida y el mundo que sean coherentes y tengan sentido. En este punto, nuestra pregunta se vincula con la de la religión en el sentido más general, que he comentado en otras ocasiones.<sup>3</sup>

Probabilidad extrema pero no necesidad o fatalidad: lo contrario, aunque muy improbable —como la democracia, es muy improbable en la historia— es, sin embargo, posible. Su índice es la relativa y modesta, pero real transformación a este respecto de algunas sociedades modernas y el combate que se ha dirigido contra la *misoxenia* (y que ciertamente está lejos de terminar, inclusive dentro de cada uno de nosotros).

Todo lo anterior se refiere a la *exclusión de la otredad externa* en general; sin embargo, la cuestión del racismo es mucho más específica: ¿Por qué lo que habría podido quedar como simple afirmación de la “inferioridad” de los otros se torna discriminación, desprecio, confinamiento, para exacerbarse finalmente y convertirse en rabia, odio y locura asesina?

A pesar de todas las tentativas que se han hecho de diferentes lados, no pienso que podamos encontrar una “explicación” general de este hecho y que para la pregunta exista una respuesta que no sea *histórica* en sentido estricto. La exclusión del otro no ha tomado siempre y en todas

<sup>3</sup> Véase “Institución de la Sociedad y Religión”, Op. cit.

partes la forma del racismo y lejos ha estado de ello. El antisemitismo y su historia en los países cristianos son conocidos: ninguna "ley general" puede explicar las localizaciones espaciales y temporales de las explosiones de esta locura. Otro ejemplo, tal vez aún más elocuente: el imperio Otomano, una vez realizada la conquista, siguió siempre una política primero de asimilación y luego de explotación y de *capitis diminutio* de los conquistados no asimilados (sin esta asimilación masiva no existiría hoy en día la nación turca). Posteriormente y de repente en dos ocasiones: 1895-1896, y 1915-1916, los Armenios (sometidos siempre, es verdad, a una represión mucho más cruel que las otras nacionalidades del Imperio) fueron víctimas de dos masacres monstruosas, mientras que las otras etnias del imperio (y sobre todo los griegos, aún muy numerosos en Asia Menor en 1915-1916 y cuyo Estado estaba prácticamente en guerra con Turquía) no fueron perseguidas.

A partir del momento en que se produce la fijación racista, como se sabe, los "otros" no sólo son excluidos y tenidos como inferiores sino que como individuos y como colectividad se vuelven punto de apoyo de una segunda cristalización imaginaria que les confiere un conjunto de atributos y, detrás de estos atributos, de una esencia malvada y perversa que justifica de antemano todo lo que uno se proponga hacerles sufrir; sobre esta cristalización imaginaria, notablemente antijudía en Europa, la literatura es inmensa y nada tengo que agregar,<sup>4</sup> salvo que me parece más superficial presentarla —bautizada, de ribete, con el nombre de "ideología"— como fabricada en todas sus piezas por clases o grupos políticos para lograr o asegurar su dominio. En Europa, un sentimiento antijudío difuso y "reptante" ha circulado sin duda todo el tiempo por lo menos desde el siglo XI y ha sido reanimado en ocasiones y revitalizado en algunos momentos en que el cuerpo social experimentaba con una intensidad más fuerte que de costumbre la necesidad de encontrar un mal objeto "interno-externo" (el "enemigo interior" es tan cómodo), un chivo expiatorio

<sup>4</sup> Pueden verse, por ejemplo, las abundantes observaciones que hace Eugène Enriquez en su obra *De la horde à l'État*, Gallimard, París, 1983, pp. 396-438.

pretendidamente marcado ya por sí mismo como tal. Como todo, estas revitalizaciones no obedecen a leyes ni a reglas; es imposible, por ejemplo, asociar las profundas crisis económicas padecidas durante 150 años por Inglaterra a una explosión cualquiera de antisemitismo, mientras que desde hace 15 años empiezan a producirse tales expresiones, pero ahora dirigidas contra los Negros.

Y aquí un paréntesis. La opinión común y los autores más prestigiados —pienso, por ejemplo, en Hannah Arendt— parecen considerar intolerable en el racismo el hecho de que se odie a alguien por aquello de lo que no es responsable, sea su “nacimiento” o su “raza”. Esto ciertamente es abominable pero las observaciones anteriores muestran que este punto de vista es erróneo, o insuficiente, y no capta la esencia ni la especificidad del racismo: tan es así, creo yo, que ante el conjunto de los fenómenos cuya punta más aguda es el racismo, una combinación de vértigo y de horror de horrores hace vacilar a los espíritus mejor dotados. Considerar a alguien como culpable por pertenecer a una colectividad no “escogida” por él no es lo propio del racismo. Todo nacionalismo vigoroso, y en todo caso todo chauvinismo, considera siempre a los otros, (algunos otros y de cualquier manera los “enemigos hereditarios”), como culpables de ser lo que son, de pertenecer a una colectividad no escogida por ellos. Ilya Ehrembourg lo había formulado con la brutal claridad de la época staliniana: “Los únicos alemanes buenos son los alemanes muertos” (nacer alemán es ya merecer la muerte). Lo mismo vale para las persecuciones religiosas o las guerras de origen religioso. Entre todos los conquistadores que masacraron a los infieles por la gloria del Dios del día, no veo uno solo que haya preguntado a los masacrados si habían escogido “voluntariamente” su fe.

La lógica nos obliga, al llegar a este punto, a decir algo desagradable. La única especificidad verdadera del racismo (en relación con las diferentes variedades del odio de los otros) la única decisoria, como dicen los lógicos, es ésta: el verdadero racismo no permite a los otros abjurar (o se les persigue o se sospecha de ellos cuando ya han abjurado: los Marranos). Lo desagradable es que debemos convenir en

que encontraríamos menos abominable el racismo, si se conformara con tener conversiones forzadas (como el cristianismo, el Islam, etc.). Sin embargo, el racismo no desea la conversión de los otros, lo que desea es su muerte. En el origen de la expansión del Islam hay cientos de miles de árabes; en el origen del imperio turco hay algunos miles de otomanos. El resto es el resultado de conversiones de las poblaciones conquistadas (forzadas o inducidas, poco importa). Sin embargo, *para el racismo, el otro es inconvertible*. Se observa enseguida la cuasinecesidad del apuntalamiento del imaginario racista sobre características físicas (y por tanto irreversibles) constantes o pretendidamente tales. Un nacionalista francés o alemán “entendido”, instrumentalmente racional (es decir, despojado precisamente del ribete imaginario del racismo) tendría que sentirse encantado si los alemanes o los franceses pidieran por cientos de miles su naturalización en el país de enfrente. Además, en ocasiones, se naturaliza a título póstumo a los muertos gloriosos del enemigo. Poco después de mi llegada a Francia —en 1946, creo—, un gran artículo en el diario *Le Monde* celebraba: “Bach, genio latino”. (Menos refinados, los rusos desmantelaban las fábricas de su zona y, en lugar de inventar la ascendencia rusa de Kant, lo hicieron nacer y morir en Kaliningrado). Sin embargo, Hitler ningún deseo tenía de apropiarse de Marx, Einstein o Freud como genios germánicos, y los judíos mejor dotados fueron enviados a Auschwitz al igual que los otros.

Rechazo del otro en tanto que otro: ingrediente no necesario pero sí probable en grado extremo de la institución de la sociedad. “Natural” —en el sentido en que la heteronomía de la sociedad es “natural”—. Superar ese rechazo exige una creación a contracorriente y, en consecuencia, ello es improbable.

Podemos encontrar su contrapartida —y para nada digo la “causa”— en el plano del psiquismo del ser humano como individuo. Seré breve. Un aspecto del odio del otro en tanto que otro es de inmediato comprensible; puede decirse que es simplemente el anverso del amor de sí mismo, de la estima de sí mismo. Poco importa la falacia que contenga; el silogismo del sujeto frente al otro siempre es el siguiente:

si yo afirmo el valor de A, debo también afirmar el no-valor de no-A. La falacia consiste evidentemente en que el valor de A se presenta como excluyente de cualquier otro: A (lo que yo soy) vale. Y lo que vale es A. Lo que es, en el mejor de los casos, inclusión o pertenencia (A pertenece a la clase de objetos que tienen un valor) se convierte falazmente en una equivalencia o representatividad: A es el tipo mismo de lo que vale. La falacia aparece ciertamente en una luz diferente, no lo olvidemos, en las situaciones extremas, en el dolor, frente a la muerte. Pero no es éste nuestro tema.

Este pseudo-razonamiento (universalmente extendido) daría lugar tan sólo a las diferentes formas de desvalorización o de rechazo a las cuales hicimos ya referencia. Sin embargo, otro aspecto del odio de sí mismo es más interesante y, creo yo, citado con menor frecuencia: el odio del otro como la otra cara de un odio inconsciente<sup>5</sup> de sí mismo. Retomemos la cuestión por el otro extremo: ¿la existencia del otro como tal puede ponerme en peligro *a mí mismo*? (Hablamos evidentemente del mundo inconsciente en el cual el hecho elemental "yo mismo" no existe, de una infinidad de maneras, fuera del otro y de los otros, y brilla por su ausencia como en las teorías "individualistas" contemporáneas). Sí lo puede hacer, con una condición: que en lo más profundo de la fortaleza egocentrada una voz repita, dulce pero incansablemente: nuestras murallas son de plástico, nuestra acrópolis de papel maché. ¿Y qué es lo que podría hacer audibles y creíbles estas palabras que se oponen a todos los mecanismos que han permitido al ser humano *ser algo* (campesino, cristiano, francés o poeta árabe, musulmán, qué sé yo?) No ciertamente una "duda intelectual" casi inexistente y que en todo caso carece de fuerza propia en las capas profundas de que se habla aquí, sino un factor ubicado en la proximidad inmediata de los orígenes, lo que subsiste de la mónada psíquica y de su rechazo descarnado de la realidad, vuelto ahora rechazo, repulsa y abo-

<sup>5</sup> Micheline Enriquez (*Aux Carrefours de la haine*, Epi, París, 1984) ha hecho recientemente una contribución importante a la cuestión del odio en el psicoanálisis. Desde el punto de vista que aquí nos interesa, véase principalmente pp. 269-270.

minación del individuo en el cual ha tenido que transformarse y sigue fantomáticamente frecuentando. Lo que hace que la cara visible, “diurna”, construida, parlante del sujeto sea siempre objeto de una inversión doble y contradictoria: positiva en tanto que el sujeto es un sustituto de uno por la mónada psíquica y negativa en tanto que el sujeto es la huella visible y real de su estallido. De esta suerte, el odio de uno mismo, lejos de caracterizar típicamente a los judíos, como se ha dicho, es un componente de todo ser humano y, como todo el resto, objeto de una elaboración psíquica ininterrumpida. Pienso que este odio de sí mismo, habitual y evidentemente intolerable bajo su forma abierta, es el que alimenta las formas más acentuadas del odio del otro y se descarga en sus manifestaciones más crueles y más arcaicas.

Desde este punto de vista, puede decirse que las expresiones extremas del odio del otro —y el racismo, sociológicamente, es la expresión más extrema del odio del otro por la razón ya expresada de la inconvertibilidad— constituyen monstruosos desplazamientos psíquicos mediante los cuales el sujeto puede *guardar el efecto cambiando de objeto*. Es por ello que el sujeto no desea reencontrarse en el objeto (no desea que el judío se convierta o que conozca la filosofía alemana mejor que él) mientras que la primera forma de rechazo, la desvalorización del otro, se satisface generalmente con el “reconocimiento” por el otro de su derrota o de su conversión.

La superación de la primera forma psíquica del odio del otro parece no exigir, después de todo, mucho más de lo que ya está implicado en la vida en sociedad: la existencia de los carpinteros no pone en entredicho el valor de los plomeros y la existencia de los japoneses no debiera cuestionar el valor de los chinos.

La superación de la segunda forma implicaría sin duda elaboraciones psíquicas y sociales mucho más profundas. Requiere, como por otra parte también la democracia en el sentido de la autonomía, una aceptación de nuestra mortalidad real y total, de nuestra segunda muerte que viene después de nuestra muerte, a la totalidad imaginaria, a la omnipotencia, a la inclusión del universo en nosotros.

Pero detenernos en este punto sería asumir la esquizofrenia eufórica de los *boy-scouts* intelectuales de las últimas décadas, que predicán al mismo tiempo los derechos del hombre y la diferencia radical de las culturas que prohíben todo juicio de valor sobre otras culturas. ¿Cómo se puede entonces juzgar (y eventualmente oponerse) a la cultura nazi o stalinista, o los regímenes de Pinochet, de Menghistu o de Khomeiny? ¿No son esas culturas “estructuras” históricas diferentes, incomparables, e igualmente interesantes?

El discurso de los derechos del hombre se ha sustentado, por la vía de los hechos, en las hipótesis tácitas del liberalismo y del marxismo tradicionales: la compresora cilíndrica del “progreso” conduciría a todos los pueblos a la misma cultura (de hecho, la nuestra, enorme comodidad política de las seudofilosofías de la historia). Las cuestiones que yo planteaba anteriormente se resolverían entonces de manera automática —a lo más después de uno o dos accidentes desafortunados (las guerras mundiales, por ejemplo).

Sin embargo, lo que pasó fue lo contrario. Los “otros” asimilaron, bien o mal, la mayoría de las veces algunos instrumentos de la cultura occidental, una parte de lo que se relaciona con el conjuntista identitario que ha creado, pero de ninguna manera los significados imaginarios de la libertad, de la igualdad, de la ley, del cuestionamiento indefinido. La victoria planetaria del Occidente es la victoria de las metralletas, de los jeeps y de la televisión, no la de las garantías individuales, de la soberanía popular, de la responsabilidad del ciudadano.

De esta suerte, lo que antes era el simple problema “teórico”, que ciertamente ha derramado océanos de sangre en la historia, y al que yo me refería antes: ¿Cómo podría aceptar una cultura que existan *otras* culturas con las que no puede compararse y para las cuales es alimento lo que para ella es basura?, se vuelve uno de los problemas *políticos prácticos mayores* de nuestra época, llevado al paroxismo por la aparente antinomia que desgarrá nuestra propia cultura. Pretendemos al mismo tiempo que somos una cultura entre otras y *que* esta cultura es única en tanto que reconoce la otredad de las otras (lo que nunca antes se

había hecho y lo que las otras culturas no hacen con ella), y en tanto qué ha planteado significados imaginarios sociales y reglas que se derivan de ellos, que tienen *valor universal*; para tomar el ejemplo más fácil, el de los derechos del hombre. ¿Y qué es lo que ustedes hacen frente a las culturas que explícitamente rechazan los “derechos del hombre” (el Irán de Khomeiny) para no hablar de aquellas culturas, la aplastante mayoría, que los pisotean todos los días en los hechos al mismo tiempo que suscriben declaraciones hipócritas y cínicas?

Termino con un ejemplo sencillo. Se ha hablado mucho hace algunos años (en la actualidad menos, no sé por qué) de la excisión e infibulación de las doncellas adolescentes, acciones que se practican como regla general en multitud de países musulmanes africanos (las poblaciones de referencia me parecen mucho más grandes de lo que se ha dicho). Todo ello ocurre en Africa, allá lejos, *in der Turkei* como dicen los burgueses filisteos en el Fausto. Usted se indigna, protesta, pero nada puede hacer. Posteriormente un buen día aquí, en París usted descubre que el empleado de su casa (obrero, colaborador, compañero de trabajo) a quien usted mucho estima se prepara para la ceremonia de la excisión-infibulación de su hija adolescente. Si usted no dice nada, está lesionando con ello los derechos del hombre (el derecho a la integridad física de esa adolescente); si usted trata de cambiar las ideas del padre de la adolescente, usted lo está aculturando, transgrediendo el principio de la incomparabilidad de las culturas.

El combate contra el racismo es siempre esencial. No debe de servir de pretexto para capitular ante la defensa de los valores que han sido creados “entre nosotros”, que nosotros pensamos que son válidos *para todos*, que nada tienen que ver con la raza o el color de la piel y a los cuales deseamos *razonablemente* convertir a toda la humanidad.

ROGER BARTRA

## Melancolía y metamorfosis del mexicano\*

**E**S EVIDENTE QUE EL PODER POLÍTICO no puede ser entendido solamente como la expresión de la fría racionalidad ideológica que emana de las confrontaciones entre dominados y dominadores. Las ideas políticas y los programas no son, a fin de cuentas, los principales soportes de los Estados capitalistas. Esta relativa marginalidad de la ideología política con respecto a las funciones esenciales de las propias instituciones políticas es un fenómeno que comienza a ser reconocido, y que ha ameritado diversas explicaciones. Se ha señalado el enorme poder de los medios masivos de comunicación en el desarrollo del perfil político de una nación; se han destacado los complejos mecanismos psicológicos de la sociedad de masas; se ha hablado del poder despolitizador de las tecnoestructuras y de los grandes monopolios; se ha subrayado la importancia de las divisiones étnicas y raciales; se ha observado la creciente influencia de las nuevas subculturas basadas en costumbres sexuales, estilos de vida o creencias religiosas; y se ha teorizado sobre el "fin de las ideologías" en la edad postmoderna. A mí me parece que una parte esencial de la explicación de la legitimidad del Estado moderno radica en las redes imaginarias del poder político, como las he llamado anteriormente. Los mitos y la cultura nacional son uno de los aspectos más importantes de estas redes imaginarias. El México contemporáneo, por otro lado, es un país que ofre-

\* Fragmento del libro *La jaula de la melancolía* que publicará próximamente la editorial Grijalbo.

ce una situación especialmente interesante para estudiar las redes imaginarias del poder político, precisamente por el hecho de que su Estado se ha extendido a pesar del inmenso vacío ideológico que genera la revolución en 1910. Aunque de una manera vaga y general se puede aceptar que la ideología de los gobiernos postrevolucionarios es una continuación del liberalismo mexicano, es evidente que no es en torno a un programa coherente o un modelo de desarrollo que se estructura el Estado moderno. En resumen: no es principalmente la *Constitución* lo que une a los mexicanos en torno al Estado, ni fueron sólo los efluvios del nacionalismo revolucionario los que anestesiaron al pueblo para que no sintiera los dolores del crecimiento de un enorme aparato político de dominación autoritaria.

En ausencia de una ideología vertebrada y dada la extrema precariedad de los proyectos o modelos de desarrollo (que no suelen ser más que justificaciones *a posteriori* del curso que sigue la acumulación capitalista), la legitimidad del sistema político adquiere acentuadas connotaciones culturales: es preciso establecer una relación de necesaria correspondencia entre las peculiaridades de los habitantes de la nación y las formas que adquiere su gobierno. Así, la definición del carácter nacional no es un mero problema de psicología descriptiva: es una necesidad política de primer orden, que contribuye a sentar las bases de una unidad nacional a la que debe corresponder la soberanía monolítica del Estado mexicano.

A las limitaciones de la ideología que emana de la revolución de 1910 es necesario agregar la grisura de los héroes míticos surgidos de la historia moderna de México: como se ha hecho notar,<sup>1</sup> los mitos tejidos en torno a perso-

<sup>1</sup> John Rutherford, *Mexican Society during the Revolution. A Literary Approach*. Si la ideología de la revolución es despojada de sus dimensiones culturales queda reducida a un débil esqueleto de gris nacionalismo socioeconómico. Daniel Cazés ha sido uno de los primeros en señalar que las luchas que se inician en 1910 tienen un carácter tan atrasado —entre otras cosas por la debilidad de su dimensión ideológica— que se puede hablar de una *sub-revolución*. También ha hecho un agudo análisis crítico de las terribles debilidades ideológicas de uno de los más importantes profetas de la revolución: Andrés Molina Enriquez, cuyas tesis centradas en argumentos socioeconómicos no se sostienen sin la ayuda del

najes como Madero, Carranza, Obregón y Calles son de una gran mediocridad; el potencial mítico de Emiliano Zapata, por ejemplo, no ha sido utilizado por el Estado, dado que fue enemigo acérrimo de los fundadores del gobierno de la revolución domesticada. Sin embargo, la revolución fue un estallido de mitos, el más importante de los cuales es precisamente el de la propia Revolución. Los mitos revolucionarios no fueron, como en otras naciones, levantados sobre biografías de héroes y tiranos, sino más bien sobre la idea de una fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo *mexicano* y el gobierno *revolucionario*.<sup>2</sup> El mito de la Revolución es un inmenso espacio unificado, repleto de símbolos que entrechocan y que aparentemente se contradicen: pero a fin de cuentas son identificados por la uniformidad de la cultura nacional. En el espacio de la unidad nacional ha quedado prisionero y maniatado el ser del mexicano, como un manojo de rasgos psico-culturales que sólo tienen sentido en el interior del sistema de dominación. La cultura nacional se identifica con el poder político, de tal manera que quien quiere romper las reglas del autoritarismo será inmediatamente acusado de querer renunciar —o peor: traicionar— a la cultura nacional.

No debe extrañarnos que ante esta situación muchos hayan querido deslindar campos y líneas de interés de acuerdo a posiciones de clase y a la influencia cultural de Estados Unidos y de Europa. Desde esta perspectiva, habría una cultura hegemónica —en la que dominarían los valores burgueses y extranjeros— distinta de una cultura nacional popular, aunque ambas estarían íntimamente imbricadas. A veces se distingue la cultura de masas de la cultura popular, de tal forma que en la primera se clasifican los

darwinismo social y del organicismo spenceriano que exalta los valores patrióticos que emanan del mestizaje racial y cultural. Cfr. Daniel Cazés, *Los revolucionarios*, pp. 35ss. Desde una perspectiva igualmente crítica Ramón Eduardo Ruiz realiza un interesante estudio en su libro *México: la gran rebelión*, cuyo título ya denota claramente las intenciones del autor.

<sup>2</sup> Sobre la importancia del mito político como instrumento de análisis de las estructuras de poder, véase el artículo "Mito político" de T. Bonazzi en el *Diccionario de política* de Bobbio y Matteucci, Siglo XXI, México, 1982. Véase también el ensayo, un tanto desarticulado y mal facturado pero muy interesante, de André Reszier, *Mitos políticos modernos*.

efectos nocivos de la penetración de las culturas extranjeras, la homogeneización que producen los medios masivos de comunicación y la expansión de la nueva barbarie industrial y urbana; frente a esta masificación de la cultura habría que rescatar a la “verdadera” cultura nacional, cuyas raíces estarían profundamente enterradas en el alma del pueblo: de un pueblo imaginario aún no manchado por el fango de la televisión, la radio y el cine.<sup>3</sup> Sin pretender entrar en polémica, me parece necesario señalar la imposibilidad de encontrar *dos* culturas nacionales, una dominante y otra popular, pues por el mismo hecho de ser *nacional*, una cultura es necesariamente, al mismo tiempo, *dominante y popular*. Sólo la ideologización de las manifestaciones culturales permite la disección de la cultura nacional de acuerdo a fronteras de clase social (dominante *versus* populares).<sup>4</sup> Por supuesto esto no quiere decir que todas las facetas de la cultura dominante y hegemónica tienen un carácter nacional; igualmente, muchas expresiones populares de la cultura no adquieren una dimensión nacional. Es el caso de valores culturales celosamente elitistas adoptados por segmentos importantes de la clase hegemónica y en los cuales se apoya el ejercicio cotidiano de la dominación (*v. gr.* modas de todo género, giros en el lenguaje, estilos de discusión, etc.). Por otro lado, manifestaciones culturales extranjeras o abiertamente extranjerizantes llegan a adquirir una gran popularidad (música, literatura, lenguajes, etc.). En ambos casos es evidente que —si no se esfuman rápidamente— los valores culturales extremadamente elitistas y extranjerizantes pueden, y suelen, llegar a ser incorporados a la cultura nacional. Ello ocurre cuando se

<sup>3</sup> Sobre este tema puede leerse una penetrante reflexión crítica de José Martín Barbero en su ensayo “¿Qué es la cultura popular?”.

<sup>4</sup> Jorge Aguilar Mora hace una interesante crítica a quienes creen que los dominados han sido obligados a verse a sí mismos con los ojos del dominador, asegurando con ello la hegemonía de los sistemas de explotación: “La ideología de los dominadores... abarca tanto a los dominados como a los dominadores”; pero lo que realmente asegura la hegemonía no es la unidad ideológica, sino el hecho de que la cultura nacional es una expresión común de dominados y dominadores: ésto explica que la legitimidad de un sistema de explotación se mantenga a pesar de que existan, en algunos países, profundas diferencias ideológicas en la sociedad (como en Francia e Italia). Cf. J. Aguilar Mora, *La divina pareja*, p. 55.

produce una homogeneización tal de los valores culturales, que permite que puedan ser comprendidos por miembros de las diferentes clases sociales. Es decir, cuando adquieren formas que permiten su *identificación*, pues la frecuente manipulación ha terminado por imprimirles profundamente las huellas de sus usuarios mexicanos.<sup>5</sup> Esta identidad de los valores culturales indica que han adquirido un *sentido*, un significado dentro de la estructura de referencias y de sujetos que unifican a una porción considerable de los espacios culturales existentes en el México post-revolucionario.

Podríamos plantearnos para México un problema similar al que preocupó a Gramsci: ¿existe una literatura nacional—popular? En Italia no existía porque, según Gramsci, faltaba “una identidad de concepción del mundo entre «escritores» y «pueblo»; es decir que los sentimientos populares no son vividos como cosa propia por los escritores, ni los escritores cumplen una función «educadora nacional», o sea que no se han planteado ni se plantean el problema de dar forma a los sentimientos populares luego de haberlos revivido y convertido en cosa propia”.<sup>6</sup> Podemos también comprender el problema planteado por Gramsci en un sentido amplio, no sólo aplicable a la literatura y a los escritores, sino al conjunto de las expresiones culturales. En México el sufrimiento de la melancolía y de la metamorfosis que he descrito, es precisamente la vía peculiar en que la intelectualidad ha revivido y dado forma a los sentimientos populares. Esta elaboración estimula una estructura de mediación que sirve de puente imaginario entre la élite y el pueblo. Pero es evidente que el resultado de esta elaboración no es un reflejo exacto de los sentimientos populares: es una unificación e identificación que, a su

<sup>5</sup> Un buen ejemplo es el *rock*, de evidente origen extraño pero que se ha convertido en una expresión de la cultura nacional.

<sup>6</sup> *Cuadernos de la cárcel*. “Problemas de la cultura nacional italiana”, cuaderno 21 (XVII), 1934-1936, tomo 6. Muchos escritores mexicanos se han preocupado por este problema. Por ejemplo, el escritor José Agustín muestra un gran interés por crear una literatura mexicana, y al mismo tiempo siente una gran aversión por los estereotipos que he condensado en el canon del axolote (referidos a la muerte, al indio, etc). Cf. “Entrevista a José Agustín” de Héctor Gómez Vázquez.

vez, debe ser aceptada por amplios sectores del pueblo como la forma nacional que han destilado los intelectuales al “revivir” y “apropiarse” de los sentimientos populares.

Tengo la impresión de que el carácter nacional-popular de la literatura mexicana contemporánea sufre de serias precariedades, a pesar de que existe un sistema metafórico referencial y mediador sobre “lo mexicano”. En cambio, me parece que el cine, la radio, los comics, las fotonovelas y la televisión han aprovechado mucho más las posibilidades de una cultura nacional definidora del sujeto específicamente mexicano; la terrible paradoja es que ello lo logran a pesar de ser, simultáneamente, los principales canalizadores del llamado “imperialismo cultural” y de su vocación, en la mayor parte de los casos, abiertamente extranjerizante: a fin de cuentas, el malinchismo es un mito profundamente mexicano. Pero lo que quiero destacar aquí es que, para que pueda ser posible un espacio nacional-popular en la literatura o en el arte, es preciso que los sentimientos populares —o atribuidos al pueblo— sean revividos y apropiados por la intelectualidad, como señala Gramsci. Esta elaboración es la que ha creado la especie de metadiscurso sobre “lo mexicano”. La estructura de este metadiscurso no tiene nada de específicamente mexicana: es una adaptación de cánones estrechamente ligados al desarrollo capitalista y a la consolidación de los Estados nacionales. Es decir, a lo que llamamos el Occidente moderno.

\*

Creo necesario detenerme un poco aquí para explicar las peculiaridades de esta estructura de mediación y sus conexiones con cánones culturales que tienen una larga historia en Occidente. El principal problema que resuelve toda estructura política de mediación es el de la transportación de antagonismos sociales a espacios donde la lucha de clases logra ser domesticada, con lo cual se garantiza la continuidad del sistema. La imaginaria que define al mexicano como sujeto de la historia y de la política —es decir, como sujeto a una dominación específicamente mexicana— ha logrado transponer, al territorio de la cultura nacional, las

dos grandes clases sociales masivas que forman la base del Estado moderno: los campesinos y los obreros. Sostengo que las imágenes de estas dos grandes masas sociales han sido no sólo transfiguradas en una polaridad subjetiva de actores, sino que han sido sumergidas y diluidas en dos sustancias espirituales que alimentan el alma nacional: la melancolía y la metamorfosis. Éste es uno de los puntos esenciales en donde se revela una conexión íntima entre la constitución de la cultura nacional mexicana y la cultura occidental.

En una forma literaria moderna tal vez fue Víctor Hugo quien popularizó con mayor fuerza el canon dual de la melancolía y la metamorfosis. Según Hugo, en su famoso prólogo a *Cromwell*, de 1827, el cristianismo “introdujo en el espíritu de los pueblos un sentimiento nuevo, desconocido por los antiguos y singularmente desarrollado entre los modernos: un sentimiento que es más que la gravedad y menos que la tristeza, la melancolía”.<sup>7</sup> Esta idea, que fue formulada originalmente por Chateaubriand,<sup>8</sup> se refiere a que, ante las amargas desilusiones de la vida social y política, el hombre se repliega en sí mismo para meditar. De acuerdo a esta idea, hasta el advenimiento del cristianismo las grandes transformaciones sólo ocurrían en las alturas: los individuos estaban ubicados tan abajo que, fuera de los infortunios domésticos, era casi imposible que las desgracias que ocurrían a los Estados les afectaran: los acontecimientos, sostiene Víctor Hugo, parecían desenvolverse con la solemnidad de la epopeya. Pero con el advenimiento del cristianismo la vieja Europa fue arruinada y las naciones fueron revueltas y transtornadas: “había tanto ruido en la tierra, que era imposible que algo de ese tumulto no llegase hasta el corazón de los pueblos”. Así nace la melancolía moderna.

Frente a ella surge el espíritu de la curiosidad y del examen: las grandes catástrofes aniquilaron el mundo antiguo con gran espectacularidad y, una vez muerto ese mun-

<sup>7</sup> Víctor Hugo, *La préface de Cromwell*, pp. 186-191.

<sup>8</sup> Francois-René Chateaubriand, *La genèse du Christianisme*, 2a. parte. I, III, cap. IX.

do, “he aquí que nubes de retóricos, de gramáticos, de sofistas, se abatieron como moscas sobre su inmenso cadáver. Se les ve pulular, se les oye zumbiar en este foco de putrefacción”. ¿No han revoloteado en México, después del cataclismo de la revolución, de la misma manera, en torno al cadáver del campesino y del indio, nubes de filósofos, poetas, antropólogos y novelistas, inspirados por una mezcla de melancolía y de exaltación fáustica? “Cada miembro, cada músculo, cada fiebre del gran cuerpo yacente — continúa Hugo— es vuelto al revés y al derecho. Ciertamente debe haber sido un gozo, para estos anatomistas del pensamiento, poder con sus esfuerzos hacer experiencias en grande, tener como *sujeto* principal a una sociedad muerta para diseccionar. Así vemos despuntar simultáneamente, y como dándose la mano, al genio de la melancolía y la meditación, y al demonio del análisis y de la controversia”.

Victor Hugo no menciona a la metamorfosis, pero es ella la que acecha detrás del demonio de la ciencia: todo cambia, todo se transforma, todo acaba, todo muere. Las ruedas del Progreso cada día giran más rápido, y lanzan con rapidez creciente los cadáveres de lo viejo a las mesas de disección de los científicos. Lo que apenas ayer nos atraía por su frescura, hoy ya presenta una faz mortecina: en este delirio del progreso, los hombres apenas tienen tiempo de disfrutar algo cuando ya la muerte toca a sus puertas. Tocqueville, en *La democracia en América*, se refiere a esta nueva enfermedad de las naciones democráticas: allí los hombres nunca llegan a obtener toda la igualdad que desean, aunque con facilidad obtienen condiciones relativamente equitativas. La igualdad que desean siempre está a la vista, pero conforme avanzan hacia ella se va retirando: “a cada momento creen que están a punto de alcanzarla, pero constantemente se les escapa. Están suficientemente cerca para ver sus encantos, pero demasiado lejos para gozarlos, y mueren antes de haber saboreado plenamente sus dulzuras. A estas causas debe atribuirse esa extraña melancolía que con frecuencia acosa a los habitantes de las naciones democráticas en medio de su abundancia y ese disgusto por la vida que llega a apoderarse de ellos en medio de su existen-

cia cómoda y tranquila".<sup>9</sup> Tampoco Tocqueville lo menciona, pero es el espíritu de la metamorfosis lo que acosa a las naciones democráticas. No sólo sucede que el tiempo transcurre, y llega por fin el momento de la muerte: lo terrible y fascinante es la manera tercamente *progresiva* y *moderna* en la que se desliza el tiempo, siempre hacia *adelante* y metamofoseando todo: lo que fue ya nunca será de nuevo. Ante la metamorfosis desenfrenada aparece la escapatoria de la melancolía: se trata de dos extremos de un mismo eje.

La confluencia de la idea de metamorfosis con la del hombre fáustico es tan natural como el paralelismo entre la melancolía y el hombre salvaje. La obra de Goethe es tal vez el mejor ejemplo: hay un firme hilo conductor entre sus investigaciones científicas, plasmadas en su libro *La metamorfosis de las plantas*, y el drama que recrea a partir de la antigua leyenda de Fausto y Mefistófeles.<sup>10</sup> Parodiando a Víctor Hugo, se podría decir que en la fáustica convocatoria del espíritu de la metamorfosis —que es la negación permanente que encarna Mefisto— también se arremolinan como moscas los sabios, los poetas y los filósofos. Están preparados para ser los parteros de los nuevos mundos que nacen todos los días: pero al mismo tiempo se ven obligados a ser los enterradores de tantas cosas que pierden vigencia a cada paso.

<sup>9</sup> *La democracia en América*, 2o. libro, capítulo XIII, p. 497. Otras formas modernas de la melancolía son expuestas, a propósito de Walter Benjamin, por Susan Sontag en *Under the sign of Saturn*. Véase también el artículo de David Gross, "La melancolía de la izquierda".

<sup>10</sup> Cf. la excelente edición en francés: *La métamorphose des plantes*. Del *Fausto* hay varias traducciones al español: es interesante la que editó José Vasconcelos en la Universidad Nacional en 1924 (traducida por J. Roviralta Borrell). Compárese con las ideas de la psicología moderna sobre la metamorfosis, entendida como el proceso de cambio de la vida embrionaria en la matriz a la existencia en el mundo humano y natural. en *Metamorphosis*. de Ernest G. Schachtel.

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA

## La Poietiké o el arte de inventar el mundo

Licht wird alles, was ich fasse,  
Kohle alles, was ich lasse:  
Flamme bin ich sicherlich.

NIETZSCHE

**Y**A EN *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*, Nietzsche describe el derrotero que habría de seguir la intuición que los griegos tuvieron del fenómeno de lo dionisiaco —intuición expresada en la tragedia ática— hasta desembocar en ese tipo de conocimiento cuyo optimismo oculta la desesperación que siente cuando observa que la lógica que lo impulsa lo conduce irremediabilmente a la zona limítrofe donde, más allá de lo explicable, principia lo inexplicable. Ciertamente que Nietzsche lamenta en su *Ensayo de autocrítica*, añadido en 1886 a la tercera edición, el romanticismo que rezuma esta obra a causa de la fascinación ejercida sobre él por el arte wagneriano. Más tarde, en *Ecce Homo*, volverá a meditar acerca de los ecos que pueblan el libro. "...desprende un repugnante olor hegeliano", pues reconoce haber incurrido en el error de elevar la antítesis de lo dionisiaco y lo apolíneo a la esfera de la metafísica, entendiendo la historia como el desenvolvimiento de esa antítesis que se resuelve en unidad con la tragedia. "...en algunas fórmulas está impregnado del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer", pues quiso ver en el arte la disposición a resignarse ante lo trágico. Sin embargo, Nietzsche señala que el aporte fundamental de su primera

obra no sólo consistió en desentrañar el significado de lo dionisiaco. Puso también al descubierto el fenómeno contrario: el socratismo. Sócrates como el precursor que enfrentó la racionalidad al instinto, y con la victoria de la fe en lo racional, el comienzo de la decadencia de la cultura.

Cuando Nietzsche condena la cultura occidental por ser una cultura socrática, se refiere a que en ella siempre se ha mantenido la actitud injustificable de suponer que el conocimiento proporciona al individuo placer y deleite, pero sobre todo, la creencia en que la vida era algo que debía ser curado porque simbolizaba un estado de enfermedad. El optimismo de la cultura socrática nace a la par del nuevo hombre que Sócrates representa: el hombre racional y teórico, el filósofo cuya voluntad de saber se ha desarrollado a tal punto que no le es posible concebir la felicidad sin conocimiento.<sup>1</sup> Más aún, cegado por ese optimismo, el hombre teórico está convencido de poder sumergirse en las profundidades del ser, adjudicándose el privilegio, si lo cree necesario, de sanarlo y corregirlo. La mejor lección que Sócrates da a sus discípulos es la defensa de la jerarquía moral del mundo a través de su vida sacrificada. Con suma habilidad e ingenio, transforma la incapacidad de defender su vida en una supuesta misión divina que él mismo atribuye a su existencia. Acepta su muerte pasivamente, pretendiendo demostrar con ello que la racionalidad puede otorgar al hombre una fortaleza insospechada. En su búsqueda por encontrar un saber que abarque toda la sabiduría y todo el conocimiento de la vida y de la muerte, Sócrates arriesga su vida... y la pierde. Mediante el sacrificio de la vida, el hombre que ha tenido fe en el pensamiento racional obtiene sus propias conclusiones a raíz de la enseñanza socrática. Una, que la muerte es positiva y buena en tanto que libera al hombre de su limitación humana no-natural (corporal); otra, que la filosofía debe superar (rechazar) la vida en la misma proporción en que postula un sentido trascendente de la existencia, ya que, según Sócrates

<sup>1</sup> A partir de Sócrates, y luego Platón, los conceptos de *episteme*, *arethé* y *eudaimonia*, aparecen estrechamente vinculados entre sí. Ambos piensan que la máxima *arethé* del hombre es el conocimiento de los principios eternos y verdaderos, pues con él se alcanza la *eudaimonia*.

tes, en lo óptimo de la racionalidad se consigue la máxima aspiración: el hombre fuerte, ilimitado, *para más allá del estar muerto*.

El hombre teórico forja entonces un concepto inequívoco de lo que entiende por "conocimiento". Su voluntad de saber lo guía en esta tarea. Seguro de sí, enmascara el deseo de adueñarse de lo que reconoce como familiar entre el tumulto de lo extraño, el cual, precisamente al no serle conocido, le resulta problemático, amenazador. ¿Qué motiva su actividad? No es, por cierto, esa voluntad de saber que él esgrime como principio para llegar a la verdad de las cosas. Es el temor que experimenta frente a lo desconocido lo que lo empuja hacia el conocimiento racional. Bajo su voluntad de saber se esconde, secreta, una voluntad de adquisición, de propiedad, de orden, de usufructo, en la que está en juego su vida. La meta de cada una de sus acciones es alcanzar los beneficios que intuye vendrán con la muerte. Así, en *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Tournier nos habla con acierto del delirio robinsoniano característico de este hombre. El personaje central de la novela se empeña en implantar un orden racional dentro del mundo caótico y hostil que la isla Speranza encarna. "En adelante duerma o ande despierto, escriba o cocine, mi tiempo estará sostenido por un tic tac maquinal, objetivo, irrefutable, exacto, controlable. ¡Qué hambre tengo de esos epítetos que definen tantas victorias sobre las fuerzas del mal! Quiero, exijo que todo alrededor de mí sea en lo sucesivo medido, probado, certificado, matemático, racional. Habrá que proceder a la agrimensura de la isla, establecer la imagen reducida de la proyección horizontal de todas sus tierras, consignar esos datos en catastro. Me gustaría que cada planta fuese etiquetada, cada pájaro anillado, cada mamífero marcado a fuego. ¡No me daré tregua hasta que esta isla opaca, impenetrable, llena de sordas fermentaciones y remolinos maléficos no sea metamorfoseada en una construcción abstracta, transparente, inteligible hasta los huesos!"<sup>2</sup> Aterrado por lo telúrico que envuelve a Speranza, Robinson se entrega al frenético trabajo de medir, ordenar y cultivar la

<sup>2</sup> Gallimard, col. Folio, p. 67.

isla en que ha naufragado, hasta que Viernes ocasiona, en un descuido, la catástrofe que pone fin al orden perfecto que Robinson construyera. Viernes, un ser con la pasmosa imaginación para crear un arpa eólica cuyo único ejecutante será el viento, hace manifiesto el sinsentido de esa actividad compulsiva, de ese fatuo proyecto por conseguir “una construcción abstracta, transparente, inteligible hasta los huesos”. Mas no todo se destruye. Como testimonio de una sensatez ejemplar, queda escrita la bitácora de un afán demasiado humano; bitácora también de una torpe robinsonada.

\*

Desde el surgimiento del idealismo, gran parte de los filósofos —partícipes del delirio robinsoniano— se propuso partir metódicamente de la conciencia en la medida en que les pareció lo mejor conocido por el sujeto. Para ellos, conocer equivalió a un re-conocer lo interior, lo cercano. Conveniría recordar, empero, que en su análisis sobre el origen de los valores morales, ya la genealogía mostraba que a lo que estamos acostumbrados, lo más familiar y cotidiano para el individuo, es en fin de cuentas lo más difícil de conocer porque implica mirar la costumbre y la cotidianidad “a vuelo de águila”. La certeza de que lo más próximo a nosotros es lo menos enigmático ha sido el fundamento del conocimiento racional, y su mayor equívoco. Cada vez que le sale al paso alguna cosa que desconoce, que no reconoce, la sitúa fuera del sujeto, en la exterioridad, en forma de objeto.

Aquello que esos filósofos denominaron “conciencia”, tomándola por núcleo esencial del hombre, fue una unidad contrapuesta al cuerpo. Desde Platón, el idealismo favoreció la pugna entre ambos, ignorando lo siguiente: la supremacía de la conciencia sobre el cuerpo debería plantearse a la inversa, puesto que la razón o el espíritu hallan en el yo la identidad de una sustancia mucho más limitada a diferencia de lo que reside fuera del cuerpo. La razón se encandila consigo misma como si tuviese su término allí donde empieza la exterioridad que amenaza su ser inmutable. Tras esforzarse en acotar el espacio de su actividad, no per-

cibe que en lo sucesivo habrá de permanecer cautiva dentro de su propia trampa. Únicamente le resta pronunciar, designar y corroborar la ipseidad del yo. Pero después de todo, fue el cuerpo del individuo Descartes quien produjo ese yo dubitativo cuya certeza última no tardaría en tropezar con un callejón sin salida. Hoy sabemos, por fortuna, que el sentido común nunca ha sido la cosa mejor repartida del mundo. El cuerpo, unidad que se alza por encima del espíritu, muy poco tiene que ver con la unidad de la conciencia que los idealistas enseñaron. Contrario a ellos, Nietzsche apunta: “El sí mismo dice al yo: siente dolor aquí y el yo sufre y reflexiona en cómo dejar de sufrir —y justo para ello debe pensar.”<sup>3</sup> La voluntad de creación, opuesta a la voluntad de saber, representa el poderoso impulso de esta unidad que es *el cuerpo creador del conocimiento*.

Al sugerir Nietzsche que el conocimiento es creado por el cuerpo a partir de un proceso fisiológico, no parece proponer nada novedoso que antes no haya sido tomado en cuenta por la tradición empirista inglesa. Sin embargo, evitemos confundirnos. Su propósito fue romper con la polémica estéril que había mantenido ocupados a idealistas y empiristas desde el siglo XVII. El conocimiento, para él, es en realidad una interpretación del mundo que procede a interpretar nuestras funciones sensoriales. Existe un fenomenismo del mundo interior en el cual todo lo que llega a la conciencia tuvo que ser previamente modificado, simplificado, esquematizado e interpretado. Atrás queda lo que el empirismo estableció como percepción, proceso en el que el cuerpo sirve de receptáculo a las sensaciones recibidas del exterior —material en bruto que luego la razón se encarga de pulir y perfeccionar. Este fenomenismo cancela la pretendida objetividad de las impresiones sensoriales y del conocimiento mismo. Veamos por qué.

Cuando se conoce, lo primero que se advierte es una relación entre el sentido y su función. El ojo recibe un estímulo que el sujeto relaciona con la función “ver” del ojo, y por eso siente que el estímulo es una actividad suya. Confunde así algo que ocurre pasivamente como si sucedie-

<sup>3</sup> Así habló Zaratustra, De los despreciadores del cuerpo.

ra activamente, proyectando hacia las cosas del mundo esa relación del sentido "vista" con la función "ver" que él supone es una relación de causa-efecto, hasta convencerse de que la naturaleza se rige bajo la misma causalidad. Traslada entonces al mundo este equívoco, esta interpretación de su experiencia originaria, convirtiéndola en axioma. Ya es legítimo inferir que la vista es la finalidad del ojo.<sup>4</sup> Y con base en esa experiencia —sin la que sería imposible la continua y progresiva acumulación de nuevos saberes que se ha llamado cultura—, el sujeto edifica el conocimiento. Por más que este le parezca enorme, su diversificación obedece a una constante recurrencia del hecho fisiológico primigenio, el cual fue interpretado en términos de una relación causal. La totalidad del conocimiento descansa, pues, en lo analógico. En su origen está la repetición, con algunas ligeras variantes, de esa relación sentido-función ya interpretada que va ampliándose a otros fenómenos y a otras interpretaciones ulteriores. Lo mismo acontece con cualquier concepto. Cada uno nace del intento por obtener una sola imagen recordada, por fijar una impresión ocurrida en los sentidos que después se petrificará.

De este modo se logran los conceptos, asociando fragmentos de imágenes o imágenes enteras, fijándolas, y recurriendo a lo analógico en un procedimiento que se caracteriza por identificar lo similar con lo similar, lo semejante con lo semejante. Además, las analogías que el sujeto instituye entre una y otra cosa requieren de una memoria que se esfuerce por uniformar las diferentes imágenes que elaboran los sentidos. Sin esa uniformidad, ningún concepto es factible, ya que en él se han eliminado las diferencias particulares de los objetos, a la vez que se ha identificado lo que no puede saberse si en efecto es idéntico. Tarde o temprano, el conocimiento conceptual termina desenvolviéndose en el ámbito yermo de los géneros y las abstracciones, de las verdades universales y canónicas.

De lo antes expuesto, se deduce que el ojo *crea* la forma que ve en la naturaleza. Desengañémonos. El mundo carece de formas al no tener interioridad ni exterioridad. Crear la

<sup>4</sup> Cf. *Aurora*, 122, donde Nietzsche concluye que los órganos sensoriales y sus funciones respectivas se constituyeron por virtud del azar.

forma significa asimismo crear la imagen de un objeto y, en última instancia, crear la imagen del mundo. Por ello Nietzsche insiste en que el conocimiento es antropomórfico al igual que los conceptos son antropomorfismos. La búsqueda de verdades duraderas se reduce a la metamorfosis sufrida por el mundo en el hombre. El carácter objetivo del conocimiento que la mayoría de los filósofos ha profesado oculta su deseo íntimo por descorporalizarse. Poco se han percatado de que no hay ningún conocimiento profundo. Todo conocer se desliza sobre la superficie de los objetos, ya que la profundidad y la superficialidad, la exterioridad e interioridad del mundo, es el resultado de haber transpuesto en la naturaleza la división del individuo en exterioridad (cuerpo) e interioridad (razón, sentimiento). El mundo no posee un "adentro" y un "afuera". En este sentido, el concepto es una representación del objeto tan superficial, tan imprecisa, como lo es la imagen que le concierne. Lejos de referirse a lo "hondo" de una cosa, lejos de ofrecernos, por tanto, la veracidad del mundo, los conceptos forman parte del lenguaje cuyas palabras designan las imágenes de los objetos, jamás los objetos en sí. Cada concepto es un símbolo, una imagen elegida y propuesta donde hemos acentuado los rasgos que a nuestro parecer arbitrario consideramos esenciales. Nada autoriza estimar que la conceptualización sea, con todo rigor, el escudriñamiento del ser objetivo e imperecedero de las cosas, porque en ella interviene un proceso selectivo y creador que muchos filósofos se han obstinado en rechazar. Sobre todo, no han querido ver que en la formación de los conceptos el sujeto lleva a cabo mutaciones, enlaces sorprendidos, produciendo en ocasiones lo inesperado, como tampoco han aceptado la posibilidad de que el pensamiento emplee recursos idénticos —sinécdoques, metáforas, metonimias— a los que hasta ahora se creía eran exclusivos del arte.

Negar que el hombre se vincula con el mundo siguiendo un *comportamiento fundamentalmente artístico* es quizás una de las principales causas por la que cualquier cultura comienza a decaer. El primer síntoma de decadencia brota cuando su poietiké, su imaginación, se extingue.<sup>5</sup> Esa

<sup>5</sup> Hemos preferido el término *poietiké* al de *póiesis* porque no hablamos

cultura se torna entonces incapaz de generar nuevas imágenes, nuevas interpretaciones acerca de sí misma. Tal como Nietzsche diagnosticó, la cultura occidental padece de esta ineptitud que bien podría juzgarse crónica. Cansada, revive el pasado reproduciendo la misma serie de imágenes que ya son sabidas de memoria. Su verdad y su conocimiento —metáforas que se han desgastado por un uso excesivo— nos dan la pauta hoy para determinar hasta qué punto la fertilidad de su imaginación se ha deteriorado.

\*

También en *El Nacimiento de la Tragedia* encontramos un esbozo de los rasgos primordiales de un hombre por completo diferente del hombre teórico, docto y optimista. Es el filósofo del conocimiento trágico, quien ha intuído la "visión de la horrible verdad" condensada en las palabras que Sileno, el acompañante de Dionisio, profiriera al rey Midas: "Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para tí morir pronto".<sup>6</sup> Una vez que ha sentido y conocido la verdad que Sileno revelara a los hombres, el filósofo de lo trágico legitima la necesidad de un arte que domine el desenfreno por saber de ese filósofo que decide refugiarse en el conocimiento racional para intentar huir de la desesperación. Su mayor inquietud es trabajar en un arte que justifique la existencia, pues al aceptarla, reivindicándola en el interior de ella misma mediante una voluntad de creación que transforme lo vivido en obra de arte, pone de manifiesto lo trágico a través de un conocimiento que desea la ilusión. Este querer la ilusión es una auténtica voluntad de engaño, una voluntad de mentir distinta a la voluntad de verdad predilecta del hombre teórico. Así como el conocimiento racional presupone un acto de la fe —creer que es posible penetrar en la verdad de las cosas porque esa verdad existe efectivamente—, así también el conocimiento

aquí de un proceso de creación en general, ni mucho menos nos circunscribimos a un tipo de creación específicamente poética. *Poietiké* significa originalmente "capacidad de creación de imágenes", y se relaciona con los términos *eikones* (imagen) y *eidos* (representación, idea).

<sup>6</sup> *El Nacimiento de la Tragedia*, 3.

de lo trágico está motivado por una fe en la ilusión que nace de la mentira. Sin pretender que el producto de su poietiké sea el reflejo de lo verdadero “en sí”, el filósofo de lo trágico produce la apariencia como apariencia. Sabe y reconoce que ha producido algo que no es “real”. Curiosamente, en su voluntad de engaño radica su honestidad, su veracidad. Es verídico en su voluntad de mentir, viviendo en ese “juego fatuo y baile de fantasmas” que es el arte.

Zaratustra, el personaje legendario que se impone a Nietzsche, nos muestra en qué consiste la superación de la voluntad de verdad por veracidad. En el poema titulado *De los poetas*, habla él de esa voluntad de mentir inseparable del filósofo convertido en artista. El poema se inicia con Zaratustra diciendo: “Desde que conozco mejor el cuerpo, el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo imperecedero es también un símbolo”.<sup>7</sup>

Zaratustra emprende aquí un vuelco importante contra la tradición filosófica de Occidente. Lo que a él le ha interesado ha sido el conocimiento del cuerpo que se relaciona estrechamente con el regreso al sentido de la tierra. Por oposición, el espíritu sólo es cognoscible en términos figurativos, puesto que es un símbolo, una imagen. Más adelante, Zaratustra añade que los poetas mienten demasiado. Cuando el discípulo le pregunta por qué ha dicho eso, Zaratustra responde que él no es de aquellos a “quienes sea lícito preguntarles por su por qué”. Contestar sin reconocer limitaciones es la actitud distintiva del hombre teórico que sostiene con firmeza que cualquier fenómeno debe tener una causa. Pero para tener una respuesta a cada fenómeno se necesita, por cierto, ser un tonel de memoria. El poeta miente demasiado debido a que no se apega y no respeta la verdad que el hombre teórico preconiza. Sabe poco en la medida en que ha visto que el conocimiento puro, immaculado, carente de deseo, es una absurda pretensión de los filósofos por descorporalizarse y provocar que el hombre recele de su propio cuerpo, ya que en esa clase de conocimiento va implícito lo que Nietzsche escribe al principio de *La Genealogía de la Moral* sobre el ideal ascético de los

<sup>7</sup> Así habló Zaratustra, De los poetas.

filósofos: "El hombre prefiere querer la nada a no querer". Justamente en la voluntad de creación tiene cabida el deseo por el mundo. El filósofo artista crea por encima de sí un arte indiferente a preceptos morales o gnoseológicos, dado que el arte no es ni bueno ni malo, ni falso ni verdadero. Mientras que el hombre contemplativo (*theoretikós*) se constriñe a reflejar en su conocer la verdad de las cosas, el filósofo artista (*poietikós*) inventa nuevos valores que plasma en su obra; ésta, a su vez, deja translucir un mundo nuevo en apreciaciones, colores, matices y jerarquías siempre cambiantes. Además de crear la imagen del mundo que, en definitiva, es lo único que le incumbe, rechaza la supuesta objetividad que tanto defiende el hombre dedicado a descubrir objetos, a desenmarañar misterios, cuyo afán de objetividad lo lleva a no involucrarse en su conocimiento del mundo.

La obra del filósofo artista no proviene de la actividad de la razón o del intelecto. Primero tuvo que ser intuída, vivida, experimentada de alguna u otra manera, para después ser pensada. Lo que posibilita su voluntad de creación es un febril estado de embriaguez, condición fisiológica previa al hacer artístico en la que se ha "intensificado la excitabilidad de la máquina entera".<sup>8</sup> Abandonándose a ese estado, el individuo experimenta un sentimiento de plenitud y de fuerza del que los objetos creados por él se contagian. El mundo parece empaparse de la plenitud desbordada en que el artista vive, se estremece con la misma intensidad con que la voluntad creadora lo violenta hasta reflejar el poder que el artista ha concretizado como un querer transformar lo que le circunda. De este modo, apenas le atrae conocer el mundo, ni mucho menos busca ocuparse en producir hechos artísticamente bellos o agradables, pues su obrar que afirma la vida descubre asimismo que la experiencia humana es dolorosa, difícil, sin que por ello deba renunciarse a ella.

Con una óptica más amplia que la del filósofo del conocimiento racional, muda en hechos artísticos el sufrimiento, lo feo, el dolor, enfrentando sin temor los aspectos

<sup>8</sup> Véase *Crepúsculo de los Idolos*, Incursiones de un intempestivo, 8.

de la existencia que le son espantosos. En consecuencia, hace del arte un acto de rebelión y de liberación que nunca se satisface, porque su voluntad de creación selecciona determinados elementos del mundo que luego son rechazados o aceptados, consiguiendo superar así el movimiento contradictorio a todo acto creador: no querer el mundo tal como aparece y sí quererlo de otra manera. Al descartar ciertas facetas del mundo, desvalorizándolas, se propone erigir una realidad que ha sido transfigurada y constituida a partir de un nuevo arreglo de hechos reales e imaginarios, y en la que no hay sitio para lo necesario o lo inevitable. Por medio de esa voluntad, el filósofo artista expresa la validez de lo trágico, de lo fortuito y del azar. No sólo su conciencia es una conciencia del devenir perpetuo; vive su vida como su propia obra de arte.

Paralela a la historia del pensamiento filosófico, corre otra historia que incluye los distintos modos del lenguaje adoptados por los filósofos —historia que abarca desde los fragmentos de Heráclito hasta los siglos XVIII y XIX con Kant y Hegel. Aquel primer período rico en alegorías y metáforas habría de diluirse con el tiempo para ceder su lugar a la fe en la existencia absoluta de los signos, a la fe en un mundo estratificado por la rígida univocidad de los conceptos. Peculiar de esa historia fue el interés creciente en conformar un discurso cada vez más exacto y más completo sobre la totalidad del mundo. Sin embargo, toda explicación de la totalidad no es sino una explicación demasiado limitada, pues circunscribe su objeto a una finalidad ya establecida. Por ejemplo, el discurso hegeliano hace del *para nosotros* el punto culminante de la experiencia histórica del Espíritu, cuando el *para nosotros* es, de hecho, solamente una determinación posible de un sentido posible entre una infinitud de sentidos o direcciones. La teleología que Hegel imprime al desarrollo de la historia justificará de antemano lo que él nombra “totalidad”. Pero esa totalidad, como concepto y como discurso, es una interpretación nacida del intento por aclarar cuándo la filosofía estaría en condición de adueñarse del saber real y absoluto. Al no asumir la relatividad de su perspectiva, de ese sentido teleo-

lógico particular. Hegel no pudo evitar describir el proceso de la historia fuera ya del proceso.

Nietzsche, por su parte, propone un criterio, antes ignorado, para valorar la cultura y el conocimiento: concebir ambos como un estilo de vida. Valga decir que su vida y su obra fueron también entendidas por él a la manera de un estilo en el que se enlazan lo vivido y lo pensado con lo que se expresa y cómo se expresa. Comunicar una idea y el arte del estilo van juntos, uno no subsiste sin el otro. Éste consiste en “comunicar un estado, una tensión interna del *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* de esos signos”.<sup>9</sup> Tal tensión interna se manifiesta a través de dos clases de lenguaje. Son el aforismo y la poesía.

La expresión y la escritura surgen como una euforia y un júbilo del acontecimiento. En el estilo aforístico, el lenguaje topa con su límite ya que contiene la comprensión de lo horroroso e insoportable sin haber acudido a la acción mediadora de la razón. Más que un estilo literario, el aforismo es un baluceo, una escritura fragmentaria que expresa a saltos el furor en que el lenguaje irrumpe, a menudo sorprendiéndonos. Da la espalda a la voluntad de verdad, oponiéndose a una unidad en la diferencia y obligándonos a reflexionar desde más abajo y desde más arriba de lo que el pensamiento generalmente piensa. Los exabruptos del aforismo proceden de la sentencia de Sileno. Siempre es sarcástico, irónico, demoledor. Por eso es la herramienta adecuada para cumplir con ese filosofar a martillazos que Nietzsche proclamó.

Pero si el aforismo jamás nos conduce al encuentro de verdades desplegadas ante nuestra vista, la escritura poiética también está exenta de cualquier función prescriptiva. A la poietiké tocará la construcción de una posibilidad y de un ideal nuevos. Con Zaratustra se inaugura un pensamiento, no de la identidad, sino de lo múltiple. Su máxima enseñanza es la urgencia de sustraernos a la necesidad de formular principios morales que validen nuestros actos. Las cuatro secciones de *Así habló Zaratustra* nos relatan la liberación respecto de esa necesidad, siendo su mayor anhe-

<sup>9</sup> *Ecce Homo*, Por qué escribo tan buenos libros, 4.

lo superar la condición de lo humano aferrada a la explicación causal del fenómeno de la vida. La metamorfosis que va del camello al niño, pasando por la figura del león que ha opuesto su voluntad a la del dragón, es en realidad la historia del espíritu que logra emanciparse mediante la actividad poiética de lo que hasta ahora ha sido la condición humana, lo que implica un repudio contundente del Logos occidental. La práctica de esa actividad devela finalmente la validez del azar sobre la legalidad, del sueño sobre la vigilia, de la transfiguración sobre la unidad. Existe una división indisoluble entre los recursos del lenguaje poiético y el perspectivismo de Nietzsche, la cual nos permite afirmar que *Así habló Zaratustra* no es una perspectiva entre otras muchas, sino un texto que vuelve factible nuestra lectura abierta hacia un número infinito de interpretaciones. En él asistimos a la gestación de una imagen del mundo donde los objetos poiéticos allí creados se nos presentan como lo real. El producto más notable de la poietiké nietzscheana, Zaratustra el poeta, además de enseñarnos que toda filosofía es una interpretación susceptible de ser interpretada desde otra perspectiva, hace de la imaginación la vía que nos lleva a la realidad del mundo y de nosotros mismos.

¿Incipit tragoedia? Todavía no. Falta empezar una nueva historia encaminada hacia aquella imagen aterradora que no ha dejado de seducirnos: la imagen de Cronos devorando a sus hijos. El Tiempo devorado por el Tiempo.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

## El pensamiento de Francisco I. Madero y la oposición democrática contemporánea

“Lo que deseamos por lo pronto es que se cumpla la ley”.  
Francisco I. Madero.

**E**L SISTEMA POLÍTICO MEXICANO atraviesa por una crisis de legitimidad, sobre todo a partir de fines del sexenio pasado, cuando se evidenció el fracaso del modelo de desarrollo económico iniciado en la década de los cuarentas. El nivel de corrupción alcanzado por la administración lopezportillista, por otro lado, contribuyó a intensificar el desgaste de la credibilidad en el gobierno por parte de numerosos grupos de la ciudadanía, principalmente de la clase media y del sector empresarial. Esto ha dado lugar al resurgimiento de un movimiento ciudadano en demanda de democratización del proceso político. No es un movimiento propiamente partidista, aunque evidentemente que en él participan los partidos de oposición independiente, interesados en contender en la arena electoral sobre una base de igualdad frente al partido oficial. Sin embargo, toman parte también grupos e individuos no identificados con algún partido político, sino miembros de diversas organizaciones civiles; académicos, periodistas, líderes de grupos independientes, comerciantes, profesionistas liberales, etc.

No se trata ciertamente de un grupo homogéneo, pero tiene en común la convicción de que en los momentos difíciles por los que pasa el país, el respeto a la Constitución, es decir, de las prácticas genuinamente democráticas que ella establece, se hace indispensable para recobrar la confianza

de la ciudadanía en su gobierno y en la Nación, y que de no llevarse a cabo, nuevos problemas surgirán a nivel social y político que agravarán la situación presente. Incluso quienes consideran a la democracia política como un elemento de menor importancia en relación a la justicia social, como son numerosos miembros de la izquierda política y social, en general aceptan que la democracia política puede ser un instrumento importante para la consecución de otras metas.

La demanda por democracia política no es nueva en nuestra historia, evidentemente. Sin embargo, hay momentos en los que aquélla cobra mayor ímpetu e intensidad; momentos en los que la legitimidad de un régimen determinado baja a un nivel mínimo, como en los años anteriores a la revolución de Ayutla, o a la revolución mexicana. La crisis de legitimidad por la que atraviesa el régimen priísta se intensificó a fines del sexenio pasado, en parte por el quiebre del modelo de desarrollo económico, pues a partir de Alemán éste servía como su principal fuente de legitimación, ya que los ideales de democracia política y justicia social proclamados por la revolución de 1910, habían quedado postergados indefinidamente, para concentrarse en la industrialización. Cuando quedó claro que ésta se vería obstaculizada gravemente, la exigencia de democracia política volvió a cobrar fuerza en la oposición formal y la disidencia. Al mismo tiempo, ha surgido en los medios académicos y periodísticos un debate sobre las posibilidades de la democracia, sus obstáculos, los actores pertinentes y la forma en que podría darse la transición, en caso de darse. Los puntos más importantes de ese debate han sido analizados con detalle en otra parte.<sup>1</sup> Pero en todo caso puede decirse que responde también al ambiente predominante en la ciudadanía, de agotamiento y fastidio por las prácticas claramente autoritarias llevadas a cabo por el partido oficial en los procesos políticos del país.

No por casualidad, muchos de los argumentos que utiliza la oposición democrática de nuestros días en contra del

<sup>1</sup> Crespo, José Antonio, "México: la crisis de legitimidad y el debate sobre la democracia (1982-1985)". Ponencia presentada en el II Foro de Coyuntura, UIA, mayo de 1986.

régimen priísta, son sumamente parecidos a los manejados por la oposición a finales del Porfiriato. Esto puede verse con claridad a través del pensamiento de Francisco I. Madero, en su fase legalista, cuyos elementos principales se encuentran resumidos, desde luego, en su obra más importante, aparecida en Coahuila en 1908<sup>2</sup> con motivo de las elecciones presidenciales de 1910. No era por supuesto la primera vez que se denunciaba al régimen de Díaz, pero la crítica de esos momentos reflejaba la decadencia y el agotamiento del régimen, así como su falta de credibilidad y legitimidad frente a la ciudadanía. Ello nos sugiere la existencia de un gran paralelismo entre el pensamiento opositor de Madero, y la crítica que ahora hace la oposición democrática al régimen priísta, así como las demandas que se le formulan. Al menos eso se tratará de comprobar en este trabajo. No es desde luego la primera vez que se sugiere alguna similitud entre el Porfiriato y el régimen priísta.<sup>3</sup> Pero por ahora nos interesa establecer esa similitud a partir de las críticas expresadas por la oposición en uno y otro régimen, pues algo nos pueden decir acerca de las características de ambos, en un momento en el que atraviesan por una franca crisis de legitimidad.

### *El régimen: Pax porfírica y Pax priísta*

La oposición democrática de nuestros días caracteriza al sistema político mexicano como un autoritarismo de partido, que guarda las formas democráticas y pretende respetar la Constitución de 1917, pero que pasa por alto esas disposiciones y centraliza el poder en una cúspide desde donde fluyen las decisiones. Los candidatos no son elegidos por elecciones libres, sino que son impuestos desde arriba, a partir de lealtades políticas e intereses de los círculos priístas. Se asegura, por supuesto, la formalidad electoral para proporcionar a este proceso un aire de legitimidad demo-

<sup>2</sup> *La sucesión presidencial en 1910*, México, Ed. Offset, 1985.

<sup>3</sup> Cfr. Meyer, Lorenzo, "Continuidades e innovaciones en la vida política mexicana del siglo XX; el antiguo y el nuevo régimen". *Foro Internacional* No. 61, julio-septiembre, 1975.

crática. Igualmente, la división de poderes establecida constitucionalmente se mantiene sólo en la forma, pero en realidad el poder se concentra de manera casi absoluta en el Poder Ejecutivo, dando así lugar a lo que se ha denominado "Presidencialismo Mexicano". La oposición democrática desmiente la retórica oficial en el sentido de que el sistema político mexicano va democratizándose, gradual pero continuamente. Más bien sostiene que el sistema ha logrado consolidarse como un autoritarismo institucional, es decir, que ejerce la dominación a través de instituciones de masas, y que sólo guarda la formalidad democrática.

La crítica maderista al Porfiriato es en esencia la misma; la de haber subvertido el orden constitucional establecido en 1857, sustituyendo la democracia política por un autoritarismo personalista, aunque eso sí, preocupado por mantener la imagen democrática. No sólo atacaba Madero el reeleccionismo sino que el sufragio no fuera respetado por el gobierno para imponer a los candidatos oficiales.

Tanto para Madero como para la oposición democrática contemporánea, la democracia política se ve como fundamental para resolver los problemas nacionales, evitando el abuso de poder y permitiendo a la ciudadanía intervenir de alguna forma en el proceso político. Tanto uno como otros reconocen que el régimen ha logrado la paz social y la estabilidad política durante un largo periodo, lo cual es visto como saludable para el país, en términos generales. Pero no habiendo las libertades políticas básicas ni los instrumentos necesarios para evitar el abuso del poder, esa paz, dice Madero, se convierte en "la paz sepulcral de los pueblos oprimidos".<sup>4</sup>

En todo caso, Madero consideraba que la estabilidad impuesta por Díaz podría ser de gran utilidad como fase preparativa para la madurez política de los mexicanos. Dice, en este sentido:

La obra del general Díaz ha consistido en borrar los odios profundos que antes dividían a los mexicanos y en asegurar la paz por más de 30 años, que aunque mecánica al princi-

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 39.

pio ha llegado a echar profundas raíces en el suelo nacional, al grado que su florecimiento en nuestro país parece asegurarla.

El general Díaz con su mano de hierro ha acabado con nuestro espíritu turbulento e inquieto y ahora que tenemos la calma necesaria y que comprendemos cuán deseable es el reino de la ley, ahora sí estamos aptos para concurrir pacíficamente a las urnas electorales para depositar nuestro voto.<sup>5</sup>

De manera semejante, la oposición actual puede aceptar el beneficio relativo que ha representado la estabilidad política derivada de la institucionalización del sistema mexicano, sobre todo en comparación con muchos de los países latinoamericanos. De hecho, es éste uno de los elementos básicos sobre los que el PRI reclama legitimidad, lo mismo que hacían los porfiristas. Pero la oposición insiste en que la estabilidad sin democracia tiene sólo un valor relativo, y que aún aceptando que el autoritarismo hubiera sido necesario en algún momento para pacificar al país, no es indispensable prolongarlo indefinidamente. Tal parece ser el sentido del lema de campaña de Acción Nacional: "Ya es tiempo".

Con respecto a los argumentos utilizados por algunos porfiristas de que el pueblo no se encontraba preparado para la democracia, se asemeja a la sostenido por algunos priístas entre bambalinas, y tanto Madero como la oposición actual mantienen que no se puede tomar ello como una razón que justifique la centralización del poder. Madero, en particular, responde que:

...se ha calumniado al pueblo mexicano al decir que no está apto para la democracia, [...] quien no lo está es el actual gobierno, cuyo poder dimana de la fuerza, y que por consiguiente considera a ésta como la ley suprema.<sup>6</sup>

Así, la acusación expresa de que no hay democracia porque el sistema no lo permite, aparece también en las

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 275.

críticas que se hacen al régimen actual. Se insiste asimismo, que bajo ciertas condiciones institucionales la democracia política no tiene por qué no funcionar.<sup>7</sup>

Desde luego no se debe pasar por alto aquí el hecho de que el régimen actual es mucho más flexible, y con mayor capacidad de canalizar la movilización política de amplios sectores que el régimen porfirista, debido a que el primero es un autoritarismo institucional, como ya se dijo, mientras que el segundo representa un autoritarismo de tipo personalista. Por lo mismo, el régimen actual goza de más fuerza y continuidad que cualquier autoritarismo personalista (como el de Franco, Pinochet, Somoza, Marcos, etc.). Precisamente Madero temía que el autoritarismo impuesto por Díaz lograra institucionalizarse, en buena medida a través de la designación como sucesor por parte del dictador "al que mejor pueda seguir su misma política, con lo cual quedará establecido de un modo definitivo el régimen de poder absoluto".<sup>8</sup> En efecto, uno de los elementos claves de la institucionalización política, aunque no el único, es precisamente el del traspaso pacífico del poder, dentro del mismo grupo si se trata de un régimen autoritario, o de un grupo a otro en caso de hablarse de un sistema democrático. Por ello, Madero consideraba que antes de que tal práctica se instituyera, la ciudadanía debía organizarse para presentar una lucha pacífica en pro de la democracia, pues de no surgir ésta, numerosos males caerían sobre la Nación. Decía:

Al implantarse entre nosotros de un modo definitivo el régimen de poder absoluto, nunca podremos prever qué conductas observarán nuestros mandatarios, pues no teniendo compromiso alguno con la Nación, sólo se guiarán por los impulsos de sus pasiones y no reconocerán más ley que sus deseos personales. Con este motivo, nuestra decadencia será segura.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Cfr. Krauze, Enrique, "Por una democracia sin adjetivos". *Vuelta* No. 86. Enero de 1984.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 314.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 305.

La demanda por democracia en Madero, entonces, tenía su racionalidad política; no se expresaba sólo en términos legales o morales, sino que era vista como un medio indispensable para alcanzar los objetivos nacionales.

De igual forma, la oposición democrática del presente formula su demanda en términos racionales. No habla ya de prevenir la institucionalización del autoritarismo, como hacía Madero, pues esto es un hecho ya desde hace tiempo. Incluso más de uno afirmaría sin titubear que los temores de Madero se cumplieron precisamente al consolidarse la institucionalización del régimen post-revolucionario. Pero en todo caso la demanda actual por democracia tiene también su propia racionalidad. La de proporcionar un resorte fundamental para la recuperación de la Nación y evitar en lo futuro los abusos y desaciertos de la élite política, que hemos testificado desde años atrás.<sup>10</sup> Un cambio profundo ciertamente, al menos en lo que hace a lo político, de la misma magnitud que el que Madero exigía a Díaz. Pero un cambio que sólo requiere del apego de los gobernantes a la Constitución; no una subversión del orden legal, sino su estricta observancia.

### *La élite política*

En un régimen autoritario, sea personalista, sea institucionalizado, quienes se encuentran cerca del poder, y en alguna medida se benefician de él, responden en general hacia sus jefes y superiores, y no tanto a la ciudadanía. Estando bien con las altas jerarquías pueden pasar por alto los ordenamientos legales, y por tanto abusar del poder, en la medida en que su posición y jerarquía se los permita. Quien está en la cúspide de la pirámide política, sea un monarca, dictador o presidente, responde sólo ante sí mismo, y dispone por lo mismo de un amplio margen para ejercer el poder de manera arbitraria y poco responsable. La doctrina democrática precisamente establece una serie de mecanismos para evitar en lo posible un ejercicio abusivo e irresponsable del poder. Ése es el mal que veía Madero en el régimen

<sup>10</sup> Cfr. Meyer, Lorenzo, "La democracia política: esperando a Godot". *Nexus* No. 100, abril de 1986.

porfirista y que deseaba remediar a través de la democracia. Otro tanto hacen quienes ahora pugnan por la misma.

Madero reconocía que el presidente Díaz era en muchos aspectos un hombre ejemplar, y que había hecho un uso diligente del poder absoluto que disfrutaba:

En lo particular, estimo al general Díaz, y no puedo menos de considerar con respeto al hombre que fue de los que más se distinguieron en la defensa del suelo patrio, y que después de disfrutar por más de treinta años el más absoluto de los poderes, haya usado de él con tanta moderación; acontecimientos de los que muy pocos registra la Historia.<sup>11</sup>

Aún más, reconocía la honradez con la que Díaz había llevado su largo mandato. "Como administrador siempre ha sido íntegro, de lo cual dio una prueba brillante cuando entregó al señor Juárez \$300 000.00 que tenía como sobrante en la caja del cuerpo de su ejército".<sup>12</sup> De ello dio también prueba al abandonar el país posteriormente. Para Madero eso representaba un rasgo notable en un dictador, y se felicitaba de que, gracias a ello, "...no está a tal punto perdida la dignidad nacional".<sup>13</sup>

Difícilmente podría la oposición contemporánea expresarse en los mismos términos respecto de quienes han ocupado la silla presidencial de un tiempo a esta parte.

Pero de cualquier manera el que ello suceda así es imputable al régimen autoritario, cuyas características permiten la corrupción e impunidad de los funcionarios. Si Díaz no cayó en la deshonestidad se debe a sus rasgos personales, pues el sistema le proporcionaba el campo abierto para el enriquecimiento desmesurado.

Sin embargo, Madero sí acusaba a Don Porfirio de un profundo apego al poder, y de que no dudaba en incurrir en actos anticonstitucionales, e incluso al asesinato y la represión, para conservarse en él. La institucionalización del régimen priísta no permite ahora la reelección presidencial, pero en términos de los intereses del partido oficial como grupo, se recurre a procedimientos sumamente parecidos a

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 112.

los practicados por los porfiristas. Por ello la oposición habla de “dictadura de partido”, y acusa a éste de echar mano de cualquier recurso para preservar el poder en casi todos los niveles; es la política de “Carro Completo” continuamente denunciada por la oposición democrática.

Por otro lado, Madero no desconocía que muchos de los funcionarios del porfiriato sí incurrieran en el manejo ilícito de los fondos públicos, y de nuevo culpaba al autoritarismo de ello.

En las esferas del gobierno predomina la corrupción administrativa, pues aunque el general Díaz y sus consejeros son honrados, no pueden por sí solos saber todo lo que pasa en la República, y ni siquiera cerca de ellos, pues es bien sabido que entre las personas que los rodean se cometen grandes abusos; ya sea especulando con los secretos de Estado, ya por medio de concesiones ventajosas para ellos [...] Gozan además de una impunidad relativa, y están muy engreídos con el actual régimen de cosas.<sup>14</sup>

De la misma manera, los demócratas de nuestros días centran en la corrupción de los funcionarios públicos uno de sus ataques más asiduos en contra del régimen, tanto más cuanto que ésta se practica de manera habitual y cotidiana, y con un grado muy alto de impunidad. De nueva cuenta, el remedio más probable contra ella se propone a través de la vigilancia de la ciudadanía sobre los gobernantes, por medio de instituciones genuinamente democráticas.

El problema de una corrupción tan generalizada en el sector público es que, además del daño económico que provoca en la Nación, su práctica tiende a extenderse a otras organizaciones de la sociedad civil pues, como Madero reconocía, “...los pueblos son siempre influidos por el ejemplo de los de arriba”.<sup>15</sup>

Tanto Madero como la oposición de hoy, denuncian en la élite política de sus respectivos regímenes la falta de compromiso público, así como el fingimiento en el desempeño de su cargo, y la demagogia. “Por costumbre —dice Madero— vulneran la ley; sus más solemnes protestas las

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 218.

ven como fórmulas vanas".<sup>16</sup> El reclutamiento de este tipo de hombres se debe básicamente, según los demócratas, a las características del régimen autoritario, pues el ascenso político y burocrático depende en estos regímenes fundamentalmente de la sumisión y servilismo a los superiores. Los hombres más íntegros, por lo general, no aceptan esas condiciones impuestas por el sistema, por lo que no pueden permanecer en él durante mucho tiempo, o bien quedan estancados en niveles inferiores del aparato burocrático. No obstante, sostiene la corriente democrática, son estos hombres los que con mayor responsabilidad podrían llevar las riendas del gobierno, si el sistema les permitiera foguearse políticamente y llegar a los puestos del poder. Si el pueblo decidiera, dicen, habría mayor posibilidad de su ascenso al poder. Igualmente, sostiene Madero que:

Indudablemente que existen esos hombres de mérito, pero ni los conocemos, ni ellos mismos han tenido tiempo de forjarse en las candentes luchas de la idea, en el vasto campo de la democracia.<sup>17</sup>

Es éste, pues, el problema del reclutamiento y formación de líderes políticos y funcionarios, que los sistemas autoritarios no permiten resolver de acuerdo a las necesidades de la mayoría y que, de acuerdo con los demócratas, sólo a través de los procesos democráticos puede realizarse con mayor probabilidad de éxito. Ello lo afirmaba la oposición al porfiriato lo mismo que ahora lo hace la oposición al régimen priísta.

### *El modelo de desarrollo*

Otro punto de aproximación entre el pensamiento de Madero y el de la oposición contemporánea se encuentra en la visión que uno y otros presentan acerca del modelo de desarrollo seguido por los regímenes de sus respectivas épocas. En ambos casos se reconoce el carácter modernizador o desarrollista del régimen, y se acepta que ello constituye un

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

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

elemento fundamental de su aceptación por parte de la ciudadanía, al menos durante algún tiempo. En el caso del régimen priísta, después de consolidar el poder sobre bases autoritarias, se avocó a la tarea de impulsar de manera decisiva la industrialización del país. Se dejó de lado el programa democrático de la Revolución y se postergó indefinidamente la meta de la justicia social, para concentrarse en el desarrollo económico a través de la economía mixta, con participación de capital extranjero.<sup>18</sup>

El régimen porfirista había seguido una política similar. La pacificación lograda por Díaz había permitido al fin iniciar el proceso de industrialización pugnado tanto por liberales como conservadores. Madero reconocía éxitos logrados por el porfiriato en esta rama:

Lo único que sustenta la administración del general Díaz en su apoyo, es nuestro progreso material. Los diarios oficiosos publican estadísticas y más estadísticas demostrando que el aumento en nuestro comercio es fabuloso, que las fuentes de riqueza pública y privada han aumentado considerablemente, que nuestra red ferrocarrilera se extiende más y más, que en los puertos se construyen magníficas obras para hacerlas más accesibles a los buques de gran calado, que en todas las grandes ciudades se ha hecho el drenaje, la pavimentación de las calles, se han construido magníficos edificios, etc.<sup>19</sup>

No obstante, el hecho de poner en marcha un proyecto de desarrollo económico sin tomar en cuenta el principio de justicia social, o más bien postergándolo como una meta posterior, genera la oposición de diversos sectores, entre los que destacan desde luego los de orientación izquierdista.

En el régimen de Díaz, esta crítica fue enarbolada principalmente por el Partido Liberal Mexicano, pero Madero, cuya principal preocupación era indudablemente la democracia política, no dejó de oponerse a los privilegios asociados al proyecto de modernización económica del porfiriato. Denuncia Madero, por ejemplo, que la política proteccionista a las nuevas industrias y las exenciones fiscales a las

<sup>18</sup> *Cfr.* Meyer, "La democracia política...", *op. cit.*

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 205.

mismas, habían sido decretadas por Díaz tomando en cuenta "...los intereses especiales de personas o corporaciones amigas a quienes desea proteger, sin consultar los grandes intereses de la Nación, que no tiene ningún representante legítimo en esas discusiones".<sup>20</sup> Además, el hecho de que en un país con tantos recursos, parte de su población se viera obligada a emigrar fuera del país en busca de empleo, representaba para Madero la prueba de que el desarrollo económico había venido dándose con beneficio desigual para los diversos sectores sociales. De ahí surgió parte del programa obrero y campesino propuesto por el movimiento maderista. En una obra posterior, y menos divulgada que *la Sucesión Presidencial*, Madero ofrecía que el nuevo gobierno democrático se ocuparía de mejorar la situación de los obreros mediante una legislación adecuada y la de los campesinos a través del reparto de los grandes latifundios.<sup>21</sup> Así, sostenía Madero que un programa de desarrollo inequitativo perdía su sentido social. "¿De qué nos sirve nuestro portentoso progreso material —se preguntaba—, si no tenemos asegurado ni siquiera el sustento honrado de nuestras clases desvalidas?"<sup>22</sup>

No se trata de que Madero propusiera una revolución social, sino que consideraba que el autoritarismo tiende a la política de privilegios, violando el compromiso constitucional de gobernar para toda la Nación. Por ello veía en un sistema democrático genuino la condición para llevar a cabo un mayor grado de justicia social.

Por otra parte, el modelo de desarrollo regido por el régimen priísta ha sido atacado por sus disidentes en relación a la política agropecuaria, en particular por no haber dado suficiente atención a ese sector como base para una industrialización sólida, sino que se le ha utilizado negligentemente para transferir recursos a la rama industrial, además de haber seguido allí también una política de privilegios.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>21</sup> *El Partido Nacional Antirreleccionista y la próxima lucha electoral*. Cita- do por Mancicor, José, en *Historia de la Revolución Mexicana*, México, Costa Amic, 1970, p. 92.

<sup>22</sup> *La sucesión...*, *op. cit.*, p. 220.

Madero hacía una crítica semejante al modelo porfirista. Al referirse al sector agropecuario, denunciaba:

En este ramo tan importante de la riqueza pública poco ha hecho el gobierno para su desarrollo, pues con el régimen de gobierno de uno solo, resulta que los únicos que se aprovechan de todas las concesiones son los que lo rodean [...] El resultado de esta política ha sido que el país, a pesar de su vasta extensión de tierras laborables, no produce ni el algodón, ni el trigo necesario para su consumo en años normales, y en años estériles, tenemos que importar hasta el maíz y el frijol, que son la base de la alimentación del pueblo mexicano.<sup>23</sup>

La forma de financiamiento del desarrollo económico ha sido, asimismo, otro punto de ataque por parte de la oposición, sobre todo en los últimos años en que la deuda pública externa rebasó las posibilidades de pago por parte del país, y se ha constituido como el principal obstáculo para continuar el crecimiento económico de manera sólida. Se dice que la política económica de López Portillo, desde sus inicios, era vista por algunos observadores como sumamente riesgosa y poco adecuada para el país. Y así lo hicieron saber. Pero la prepotencia de nuestros gobernantes no les permitió escuchar a la disidencia, a la cual calificó en esa ocasión de apocalíptica y alarmista.<sup>24</sup> Madero pronunció también una denuncia con respecto al crédito externo como fuente de financiamiento. La prosperidad debida al proyecto de Díaz, decía, se tradujo en un aumento del crédito en el extranjero, del cual hizo el dictador un uso abusivo "...hasta el grado de que ahora gravita sobre la Nación una deuda enorme".<sup>25</sup> No obstante Madero señalaba que:

La inmensa deuda contraída por la administración actual, ha servido para desarrollar considerablemente nuestra riqueza, y no creemos que sea una gran carga para la Nación,

<sup>23</sup> *Op. cit.*

<sup>24</sup> Cfr. Paz, Octavio, "Hora cumplida. (1929-1985)". *Vuelta* No. 103, junio de 1985.

<sup>25</sup> *La sucesión..., op. cit.*, p. 137.

desde el momento que con desahogo se pagan sus intereses y se va amortiguando parte de ella.<sup>26</sup>

En efecto, el problema actual de la deuda pública no tiene parangón en nuestra historia, y si Madero no vio la deuda como un problema grave, hoy día la oposición no puede sino reclamar al régimen que ella advirtió los posibles efectos de un endeudamiento desmedido, que el gobierno lopezportillista nunca reconoció como peligrosos.

Finalmente, y ante la evidencia del quiebre del modelo de desarrollo económico, la oposición democrática denuncia la ineficiencia de la élite política en la conducción del proyecto económico y en el manejo del aparato administrativo, y de nuevo la atribuye a la falta de responsabilidad pública propia del sistema autoritario. Corrupción, nepotismo, compadrazgo e impunidad son males que pueden ser mitigados, según la oposición contemporánea, a través de la democracia política, y que en gran medida han sido responsables del fracaso económico del país. Madero, sin desconocer los logros del modelo porfirista de desarrollo, también suponía que a través de las prácticas democráticas la eficiencia y la racionalidad económica y administrativa tendrían más posibilidades de prevalecer en el proceso de modernización económica.

Si en vez de un gobierno absoluto, lo hubiéramos tenido democrático, quizá nuestro progreso material hubiera sido superior, pues no hubiera habido tanto despilfarro en los estados, y si bien es cierto que los gobernadores no estarían tan ricos, en cambio las obras materiales hubieran recibido mayor impulso...<sup>27</sup>

En todo caso, el tono de la crítica formulada por Madero al modelo de desarrollo seguido por Díaz, nos recuerda al que se ha hecho en nuestros días al modelo puesto en marcha por el régimen priísta, aunque la denuncia a éste último es más acertada, pues desde la óptica actual, el fracaso

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 207.

del mismo ha sido poco menos que rotundo y las posibilidades de recuperación no se ven todavía claras.

*Voluntad de la élite política para emprender la democratización*

El régimen priísta logró con su programa de industrialización crear una base de legitimidad que difícilmente podía obtener a través de las otras metas de la Revolución; la democracia política y la justicia social, ya que después del cardenismo quedaba claro que éstas habían quedado congeladas, al menos de momento. Era ésta una legitimidad por desempeño que venía a sustituir la legitimidad por principios, sobre la cual se había erigido el régimen revolucionario. Al final del sexenio lopezportillista, como se dijo, el fracaso del modelo de desarrollo vino a generar una crisis de legitimidad, pues ahora ni las metas económicas podían seguir proporcionando tal legitimidad. En un intento por compensar esta situación, el gobierno de Miguel de la Madrid ofreció desde sus inicios una serie de renovaciones en el sector público; mayor honestidad en la administración pública y limpieza en los procesos electorales, fundamentalmente. Ello dio pie al resurgimiento de un debate sobre las posibilidades reales de democratización del sistema político. Este debate, como ya se dijo, está asociado al movimiento que exige la democracia política en nuestro país, por lo que tiene un aspecto de exhortación y demanda al régimen actual en ese sentido, y otro más propiamente analítico respecto de cómo se puede llevar a cabo dicho proceso.

También el libro de Madero presenta estos dos aspectos, además de los elementos críticos señalados antes. Contiene una fuerte exhortación a Díaz para que comprendiera la necesidad y conveniencia de aceptar la democracia y también era un llamado a la ciudadanía para que se organizara y exigiera la reforma democrática. Además presenta un análisis acerca de cómo podría llevarse a cabo el proceso, muy parecido al que se encuentra en el debate contemporáneo. Por supuesto que en ese debate no hay un punto de vista homogéneo, pero muchos de los elementos en que hay ma-

yor coincidencia se asemejan a los que Madero expuso en su época, como veremos.

Un primer punto considerado como vital en el debate se centra en la voluntad política de la élite gubernamental, o la falta de ella, para impulsar desde arriba la democratización auténtica del sistema político. Este aspecto es fundamental, pues en un sistema autoritario el poder de decisión se concentra en la élite política, de allí fluye hacia abajo. Mientras el sistema tiene fuerza suficiente, la élite puede detener y ahogar cualquier iniciativa que no goce de sus simpatías y la de hacer reformas que minen o limiten su poder por lo general representa una de ellas. De cualquier forma, en un autoritarismo presidencialista, como era el de Díaz y es el priísta, la cabeza del gobierno puede en un momento dado tomar decisiones que serán acatadas por el resto de la élite, en condiciones normales. Y por ello se plantea la posibilidad de que el Presidente de la República pueda comprender la conveniencia de iniciar y apoyar la reforma desde arriba, en un acto considerado por los demócratas como responsable y patriótico.

En el debate de nuestros días, ha sido el historiador Enrique Krauze quien manifestó de manera más clara esta posibilidad, pues creyó ver en De la Madrid suficiente vocación democrática y firmeza como para emprender una verdadera democratización política. Además, la insistencia de sus ofrecimientos en ese sentido así lo sugieren.<sup>28</sup> También Madero consideró la posibilidad de que Díaz tuviera en sus últimos años la visión política suficiente como para dar paso a la democracia en México. Además, él había hecho declaraciones en relación a ello poco antes, en la famosa entrevista con el periodista norteamericano Creelman. Madero expresaba esa esperanza como sigue:

...hasta ahora hemos hablado del general Díaz por los hechos que le conocemos, pero ¿quién nos asegura que este hombre, que ha demostrado ser un hombre extraordinario, no vaya a consumir la carrera con una acción magnánima y generosa que lo pondría en primera línea entre los grandes hombres, no solamente de la patria, sino de la humanidad?<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Op. cit.*

<sup>29</sup> *La sucesión..., op. cit., p. 31.*

La especulación de Krauze se halló básicamente aislada entre los observadores de la política mexicana, quienes en su mayoría expresaron su escepticismo acerca de la vocación democrática del Presidente, y en general de la élite política.<sup>30</sup> También en el libro de Madero prevalece el escepticismo acerca de esa voluntad en Díaz, no obstante haber considerado una remota posibilidad en sentido contrario, "El general Díaz, —afirma Madero— acostumbrado a mandar, difícilmente se resolverá a dejar de hacerlo".<sup>31</sup>

No es, por otro lado, sólo cuestión de la voluntad presidencial el que se emprenda una reforma democrática desde arriba, a pesar de la gran importancia que puede tener, pues también debe considerarse la oposición del resto de la élite política, que se beneficia con el sistema, para que dicho proceso sea puesto en marcha. Octavio Paz, por ejemplo, ha sugerido que precisamente las élites política y burocrática, que han tenido un peso fundamental en la estabilidad y en el cambio social, constituyen un fuerte obstáculo a la democracia, debido a los grandes privilegios que han obtenido dentro del autoritarismo.<sup>32</sup> Madero veía el mismo problema para una democratización desde arriba, pues señalaba que quienes se benefician del régimen absoluto constituyen una gran fuerza que le da continuidad.<sup>33</sup>

Este escepticismo respecto de la voluntad política de la élite para el cambio, quedó confirmado en el caso del régimen porfirista, y parece ser también la conclusión de la oposición democrática de nuestra época, después de haber atestiguado los resultados de diversas sesiones electorales a lo largo del sexenio delamadridista, como los de 1985, que el Presidente ofreció serían las más limpias de la historia; pero sobre todo las de julio de 1986 en varios Estados de la República y en particular en Chihuahua, en donde el fraude en gran escala llevado a cabo por el partido oficial decepcionó profundamente a la ciudadanía respecto de las

<sup>30</sup> Cfr. Valle, Eduardo, "Una crítica escéptica". *Vuelta* No. 90, mayo de 1984.

<sup>31</sup> *La sucesión...*, op. cit., p. 31.

<sup>32</sup> *Op. cit.*

<sup>33</sup> *La sucesión...*, op. cit., p. 177.

promesas que tan insistentemente había recibido por parte del Presidente De la Madrid, de que su voto sería respetado. Un ambiente semejante parece reflejar el documento de Madero en 1908, ante las promesas democráticas expresadas por Díaz a Creelman, y su postura real frente a los procesos electorales de la época:

Si estas declaraciones hubieran sido sinceras, ya era tiempo de que hubiera permitido que en los estados y en los municipios se efectuaran elecciones libres, pero hemos visto lo contrario, pues precisamente en este mes (diciembre) se organizaron los demócratas del distrito del centro de este estado (Coahuila), y se propusieron concurrir a las urnas electorales, pero fueron burlados en sus esperanzas por el gobierno que cometió toda clase de irregularidades y atropellos para falsear el voto público.<sup>34</sup>

Indudablemente que la conducta de los porfiristas y de los priistas en cuestión electoral resulta muy semejante, y también por tanto, la exasperación de los disidentes en un régimen y otro, ante la insistencia de imponer a los candidatos oficiales, pese a toda manifestación ciudadana en contra. Y muy parecidos los efectos en términos de legitimidad y credibilidad del régimen, cuyo nivel ha descendido estrepitosamente en el gobierno actual, como descendió en los últimos años del porfiriato

### *Participación ciudadana y cultura política*

Ante la dificultad de que la reforma democrática provenga de arriba, la oposición democrática se plantea la necesidad de una movilización ciudadana desde abajo para exigir la democracia y presionar a la élite política para que ceda. Una buena parte del debate se concentra en la discusión de este requerimiento, pues se dice que no pude haber democracia auténtica si el proceso de transición no conlleva alguna forma de participación ciudadana, independiente desde luego de la acción del Estado. Tal era precisamente el principal objetivo del libro de Madero: exhortar a la ciuda-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 310.

danía a organizarse para exigir al régimen la instauración de la democracia; todo dentro de los cauces legales. Sin participación ciudadana, sostenía Madero, no puede concertarse la democracia genuina, sobre todo partiendo de la probable negativa de la élite política a respetar la Constitución. Después de observar la conducta del gobierno en relación al respeto de la voluntad popular, dice Madero: "...comprendí que los que deseábamos un cambio en el sentido que se respetara nuestra Constitución, y que ésta fuera un hecho, nada debíamos esperar de arriba y no deberíamos confiar sino en nuestros propios esfuerzos."<sup>35</sup>

Sin embargo en el debate contemporáneo se reconoce que la cultura política de los mexicanos no es precisamente adecuada para la movilización y participación democrática, sino que más bien predominan rasgos de apatía, inmovilidad y sumisión, en parte resultado de las instituciones autoritarias que, salvo en periodos sumamente reducidos, han prevalecido durante nuestra historia antes y después de la Independencia. Aún más, ese tipo de cultura política apoya y refuerza al autoritarismo, y pone en duda la viabilidad de la democracia en México.<sup>36</sup> Madero era consciente de ese problema, y reconocía en él un fuerte obstáculo para emprender el movimiento en pro de la democracia:

La razón nos revela las insuperables dificultades que existen para intentar en el terreno de la democracia una lucha fructuosa entre el pueblo adormecido, olvidado de sus derechos, y sin fuerza ni deseos para reconquistarlos.<sup>37</sup>

La estabilidad propiciada por un régimen político en un país tradicionalmente turbulento, confiere a ésta un valor tan especial para la ciudadanía que gran parte de ella está dispuesta a renunciar a la democracia con tal de mantener la paz social. El PRI ha explotado esta situación y destaca continuamente dentro de su discurso la paz social

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>36</sup> Cfr. Paz, Octavio, *op. cit.*; Meyer, "La democracia política...", *op. cit.*, y Gilly, Adolfo, "La larga travesía", *Nexos* No. 91, julio de 1985.

<sup>37</sup> *La sucesión...*, *op. cit.*, p. 263.

que su régimen ha propiciado. Al mismo tiempo, diversos sectores están dispuestos a prescindir de la democracia siempre y cuando existan las posibilidades de beneficiarse del desarrollo económico, en alguna medida. De ahí que la industrialización pueda erigirse como fuente de legitimidad, en sustitución de los principios democráticos, como se dijo antes. Madero señaló en su época un fenómeno semejante:

La Nación, cansada de tantas revueltas y habiendo empezado a gustar del bienestar que trae la paz, se adormeció ante el atronador ruido de los ferrocarriles, de las industrias, de la actividad comercial [...] todos pensaron en enriquecerse; porquésimos se preocupaban de sus derechos políticos.<sup>38</sup>

La imposibilidad de ejercer alguna acción efectiva para evitar el abuso del poder, lleva a la ciudadanía a la resignación y a la indiferencia frente al poder, actitudes que llegan a arraigarse en las conciencias individuales y tienen efectos decisivos en los procesos políticos. El abstencionismo electoral, tanto por desinterés como por protesta, constituye un rasgo típico de una cultura política autoritaria.

Madero, refiriéndose a las acciones arbitrarias de los gobernantes porfiristas, señala que:

Al principio la opinión pública protestaba contra ellas, pero cansada de tanto esfuerzo estéril, dejó de protestar y se acostumbró a dominar su indignación, logrando al fin ver como cosas normales los abusos de las autoridades [...El pueblo] se acostumbra a no apreciar el imperio de la ley; sólo obedece servilmente al principio de autoridad, y se acostumbra al disimulo, amoldándose en todo al medio en que se encuentra.<sup>39</sup>

Asimismo, el hecho de que en un sistema autoritario exista siempre el riesgo de sufrir el abuso o la represión por parte de las autoridades, provoca en la mayoría de los ciudadanos el temor a enfrentarse al régimen, lo cual es evidentemente conveniente para la continuidad del mismo. Por lo cual dice Madero:

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 129 y 137.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 171 y 218.

...ahora lo único que se pretende es evitar que esos abusos recaigan sobre uno mismo, para lo cual *se procura estar bien con la autoridad*; esa conducta es la que observa la mayoría, generalmente acomodaticia, que quiere vivir tranquila, que sólo se preocupa de sus bienes materiales, del progreso de sus negocios.<sup>40</sup>

Igualmente la influencia que puede llegar a tener el discurso público, cuando éste tiene vigencia, contribuye en mucho a la aceptación del régimen por parte de la ciudadanía, aún cuando se reconozca que buena parte de ese discurso es demagógico, al grado que "...el lenguaje convencional y falso que se emplea en las esferas oficiales, llega a ser el corriente en toda una nación."<sup>41</sup> Las clases humildes, por otro lado, debido a su ignorancia y miseria, son presa fácil de la manipulación gubernamental, que es, según Madero:

...indirectamente mayor sobre las masas, porque los grandes capitalistas generalmente son partidarios del gobierno constituido y ocupan muchos obreros en sus talleres y jornaleros en sus haciendas, a los que fácilmente obligan a votar en favor de las candidaturas oficiales.<sup>42</sup>

Panorama éste indiscutiblemente parecido al de nuestra actualidad, aunque ciertamente con las variaciones derivadas de la distinta circunstancia histórica. Ante la dificultad que representa una cultura política fundamentalmente autoritaria para el desarrollo de la democracia, se podría pensar que efectivamente no queda más remedio a la Nación Mexicana que resignarse a tener por lo pronto un régimen autoritario, como lo sostienen algunos priístas lo mismo que lo hacían algunos porfiristas, aunque no públicamente, desde luego. Pero Madero, lo mismo que los demócratas de hoy, mantiene la postura de que la cultura política autoritaria se debe en buena parte a las prácticas e instituciones autoritarias, y por ello al cambiar éstas por unas genuinamente democráticas, poco a poco la cultura mexicana irá tornándose en democrática, con lo que se po-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 171, subrayado en el original.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 269.

drá consolidar este tipo de sistema.<sup>43</sup> Señala Madero al respecto:

...algunos publicistas ya no se toman la molestia de disfrazar su pensamiento y nos dicen con ruda franqueza: "Aún no estamos aptos para la democracia, necesitamos una mano de hierro que nos gobierne" [...] En efecto, la contestación a esa afirmación es muy sencilla: admitiendo por un momento que no estamos aptos para la democracia, ¿de qué manera lograremos llegar a familiarizarnos con sus prácticas si nunca se nos deja practicarlas? La base de prácticas democráticas, que es la consagrada por la costumbre, implica desde luego la teoría puesta en acción, y mientras esto no suceda, mientras los pueblos no lleven a la práctica los ideales democráticos, nunca se familiarizarán con ellos.<sup>44</sup>

Evidentemente el cambio no es considerado automático, como lo pensaron muchos liberales del siglo XIX. La cultura cambia muy lentamente y con mucha dificultad; pero cambia. Aunque para ello se requiere, entre otras cosas, una modificación de las prácticas e instituciones, al menos en un grado en que resulten operativas para un país determinado. Tanto en Madero como en los demócratas de la actualidad se encuentra la postura de que ese intento no tiene por qué postergarse, pese al esfuerzo que suponga. Sostiene Madero:

Todo es pues cuestión de costumbres, pero costumbres que han echado tan hondas raíces en el suelo nacional, que no podrán desarraigarse sin causar en este profundas alteraciones; sin demandar esfuerzos gigantescos, sin necesitar de la abnegada cooperación de todos los buenos mexicanos.<sup>45</sup>

Por otro lado, no se trata solamente de que se considere que el momento para instaurar la democracia haya llegado, sino que se piensa que de no llevarse a cabo en el presente, la dificultad para intentar el cambio después será mayor, pues, según señala Madero, "...el poco espíritu público que

<sup>43</sup> Cfr. Castañeda, Jorge, "México, el desafío democrático". *Nexos* No. 105, septiembre de 1986.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 31.

aún se nota acabará por desaparecer y cada vez estaremos menos aptos para la democracia".<sup>46</sup> De ahí el temor que tenía Madero acerca de la institucionalización del autoritarismo, pues comprendía que la mayor fuerza de éste dificultaría la transición a la democracia, por lo que los vicios de la cultura autoritaria arraigarían en la conciencia nacional de manera irreversible, causando por supuesto todo tipo de problemas para la buena marcha de la nación:

...que se prolongue este régimen, y toda idea de patriotismo desaparecerá por completo y la mayor corrupción en las costumbres acabará de matar cuanto sentimiento noble y generoso abrigan aún los pechos mexicanos. La decadencia será cada vez mayor, y México, que necesita ser nación fuerte para el cumplimiento de sus grandes destinos, tendrá que resignarse a sucumbir bajo el peor de sus vicios...<sup>47</sup>

A partir de esta advertencia, Madero pensaría que no hay de qué extrañarse por la situación que atraviesa el país en la actualidad, ya que la consideraría, como muchos de los demócratas modernos, una derivación lógica de la institucionalización del autoritarismo de la que nos prevenía. Pese a todo, los demócratas contemporáneos guardan todavía la esperanza de que las cosas puedan cambiar, de lograrse llevar a cabo la democratización política. Pero como Madero, opinan que el momento para hacerlo es imposterable, pues de lo contrario las cosas cambiarán de cualquier modo, pero para peor.<sup>48</sup> De ahí el tono impaciente del llamado de Madero a la democracia, que recuerda el que ahora hace la oposición democrática de nuestro tiempo.

### *El proceso de transición a la democracia*

En el análisis especulativo sobre la democracia, se toca también el punto de cómo podría llevarse a cabo el proceso de transición dentro del marco de las instituciones vigentes.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>48</sup> Cfr. González Casanova, Pablo, "La democracia en tiempos de crisis", en Varios, *Las elecciones en México: Evolución y perspectivas*, México, Siglo XXI, 1985.

Prevalece la postura de que lo más conveniente para el país es que se llevase a cabo, en caso de darse, de manera pacífica y dentro del marco legal. Es pues, una posición legalista como lo era la de Madero en 1908. Si acaso sólo algunos sectores de la izquierda radical contemplan la posibilidad de que el cambio podrá sobrevenir como consecuencia de una revolución armada.<sup>49</sup> Pero el resto de la oposición mantiene una posición legalista. De hecho, como se dijo antes, lo que exige al gobierno es su apego a la Constitución, tal como lo hacía Madero.

En efecto, Madero desconfiaba de los movimientos revolucionarios por muchas razones. En primer lugar, éstos representaban una guerra fratricida que costaría al país numerosas vidas, así como destrucción y retroceso económico. Además, implicaría destruir el orden institucional que con mucha dificultad había logrado imponer la paz social. Por ello decía:

...si aconsejamos que se desprecie la vida, para salvar a la patria, no por eso aconsejamos que se tomen las armas para combatir el actual gobierno, pues volveríamos a caer en el tristísimo dédalo de las guerras intestinas, que tantos peligros acarrearían a la patria.<sup>50</sup>

Además, el análisis de las revoluciones ocurridas hasta su época, le llevó a la conclusión de que éstas normalmente terminan en un sistema altamente centralizado, principio prácticamente consagrado por la sociología contemporánea de las revoluciones sociales.

...por amarga experiencia sabemos los mexicanos que siempre que hemos empuñado las armas para derrocar algún mal gobierno, hemos sido cruelmente decepcionados por nuestros caudillos que nunca nos han cumplido las promesas que nos hicieron [...pues] una vez obtenido el triunfo, se sienten embriagados por la victoria y mareados por la adulación, y olvidan las promesas que hicieron a la patria, y olvidan que sus éxitos los debieron a la fuerza de los princi-

<sup>49</sup> J. Valle, Eduardo, *op. cit.*

<sup>50</sup> *La sucesión...*, *op. cit.*, p. 259.

pios que proclamaban; a la fuerza de la opinión pública y a la ayuda del pueblo.<sup>51</sup>

El que Madero pensara así explica su conducta posterior cuando triunfó la revolución sobre Díaz, de licenciar las tropas revolucionarias en lugar de dismantelar al ejército porfirista. Creía más peligrosos a los revolucionarios, pues se sentirían con derecho a reclamar a la patria sus servicios a costa de la democracia, como habían hecho los porfiristas en su momento. De cualquier forma, Madero intentó en 1908 poner en marcha la transición democrática dentro de la ley, y de manera pacífica. No desconocía la posibilidad de que surgiera un movimiento armado, de cerrarse la élite porfirista a la razón y a las necesidades del momento. Mas consideraba esta hipótesis como "... la menos probable".<sup>52</sup> Pensaba, contrariamente a las tesis marxistas de la época, que "...los pueblos cuanto más se civilizan más huyen de las revoluciones, y prefieren soportar un gobierno relativamente malo que sufrir las desastrosas consecuencias de una revolución".<sup>53</sup>

Evidentemente, México en 1910, pese al nivel de civilización relativa que había alcanzado en los últimos años, no se encontraba en la situación señalada por Madero, en donde una revolución social tiene pocas probabilidad de surgir. Pero el México contemporáneo sí ha alcanzado ya un grado de modernización en que las revoluciones sociales difícilmente se dan, de tal manera que casi nadie considera seriamente la posibilidad de un movimiento de ese tipo en nuestros días, salvo tal vez algunos grupúsculos ubicados dentro de la ortodoxia marxista. Por lo cual la gran mayoría de la oposición democrática busca el cambio dentro de las leyes. La violencia no está ciertamente descartada como posibilidad, pero sí como estrategia. Señala al respecto Soledad Loaeza que podría darse el caso de que, ante la cerrazón del gobierno en materia electoral, se registraran hechos de violencia, como de hecho ha sucedido en algunos municipios "...de manera que el proyecto de democracia otorga-

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 299 y 117.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 121.

da amenaza convertirse en democracia arrebatada.<sup>54</sup> De cualquier forma existe una política muy clara de los partidos de oposición para mantenerse dentro de la legalidad. Por ejemplo, ante las irregularidades de las elecciones de julio en Chihuahua, los panistas han expresado sus protestas siguiendo la estrategia de desobediencia civil no violenta. Así, la alternativa violenta parece vedada a la oposición actual.

Otro de los puntos de la discusión acerca de la forma de transición democrática, se refiere al aprovechamiento de la estabilidad lograda por el régimen. Madero pensaba que al hacerse el cambio dentro del orden vigente, se tendrían mayores posibilidades de fortalecer el nuevo régimen democrático, pues éste sería heredero de la fuerza relativa alcanzada por el Porfiriato. Así, si bien temía la sucesión de Díaz a través del autoritarismo, por ser esto un paso hacia su institucionalización, de igual manera la sucesión por vías democráticas representaría un elemento fundamental de la institucionalización democrática, pues, de esa forma, "...estaría asegurado el régimen constitucional y la paz, definitivamente consolidada, puesto que las energías nacionales habrían encontrado su cauce natural."<sup>55</sup> Es por ello, probablemente, que intentó mantener la estructura porfirista después del triunfo de su levantamiento armado. No deseaba una revolución, como se dijo antes, pero no contó con que una vez iniciada ésta, el peligro de la contrarrevolución era mayor que el de la radicalización del movimiento. Intentó con esa política evitar la inestabilidad que sobrevinía a los movimientos armados, pero ese paso estaba dado y no podía haber reversión al respecto.

Por otro lado Madero sostenía que la reforma dentro de la legalidad permitiría un cambio gradual pero firme, de tal forma que no se resintiera el sistema y mantuviera su estabilidad. Las libertades democráticas, por tanto, podrían concederse de la base a la cúspide, es decir desde el nivel municipal, al estatal y al federal.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> "El llamado a las urnas. ¿Para qué sirven las elecciones en México". *Nexos* No. 90, junio de 1985.

<sup>55</sup> *La sucesión...*, *op. cit.*, p. 295.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 293.

Esta propuesta es semejante a aquella que algunos autores contemporáneos han hecho recientemente. Molinar sugiere, por ejemplo, que las elecciones libres harían perder al PRI el dominio absoluto que goza, pero no la hegemonía, modificando nuestro sistema de partidos, de único a dominante, lo que permite una transición paulatina a la democracia genuina.<sup>57</sup> Por su lado, Gabriel Zaid expuso una forma en que podría modificarse el sistema político hacia la democracia, imponiendo la libertad electoral de la periferia al centro, es decir, primero en los Estados y después en el Congreso de la Unión, de manera parecida a lo propuesto por Madero. Señala Zaid al respecto;

Bastarían unas cuantas gubernaturas reconocidas a la oposición para que la reacción en cadena fuera incontenible, para dar esperanzas y reanimar decisivamente a toda la sociedad, para desencadenar la madurez política del país.<sup>58</sup>

La respuesta a las posturas reformistas de Madero y de la oposición democrática actual fue la misma: la conservación del poder en todos los niveles al precio que fuera. Tal vez la idea de que cediendo el poder en niveles estatales se podría desencadenar la democracia, influyó en el gobierno para evitar a toda costa que eso sucediera, precisamente, porque lo que menos desea es la democratización, tanto en el caso de Díaz como en el del PRI. Madero advirtió los disturbios que ello podría ocasionar, y ahora se oyen voces en el mismo sentido, como en el caso de Paz: "O damos un paso definitivo hacia la democracia o la Nación se estanca [...] El estancamiento no sólo es inmovilidad sino acumulación de problemas, conflictos y agravios, es decir, a la larga, convulsiones y estallidos."<sup>59</sup>

No violencia revolucionaria, como se dijo antes, pero sí violencia social, que lejos de resolver la crisis actual sólo la complicaría. La demanda por democracia se presenta

<sup>57</sup> Molinar, Juan, "Un sistema de partido y medio", *Nexos* No. 87, marzo de 1985.

<sup>58</sup> "Escenarios sobre el fin del PRI", en *Vuelta* No. 103, junio de 1985.

<sup>59</sup> *Op. cit.*

como urgente ahora, del mismo modo que se hacía en 1908. Y la estrategia diseñada en estos días por la oposición democrática, sigue pautas parecidas a las que Madero y otros antirreleccionistas pensaron en su época: organizar un movimiento a nivel nacional, para exhortar a la ciudadanía a exigir la democracia política y el respeto al voto. En 1908, Madero proponía la organización de ese movimiento a través del Partido Nacional Democrático, que daría entrada a todos los que desearan la democracia genuina, por encima de otras diferencias programáticas e ideológicas.<sup>60</sup> La oposición actual ha organizado recientemente un Foro Nacional por el Sufragio Efectivo, cuyos objetivos se asemejan a los del Partido Nacional Democrático de Madero. La Declaración del Foro expresa lo siguiente:

Convocamos a los ciudadanos a participar en el esfuerzo de abrir cauces a la democracia política. El malestar colectivo está a la vista, ya se exprese como voto a la oposición, indignaciones y quejas, creencias en el rumor o abstención electoral. Es tiempo todavía de evitar las explosiones que produce la cerrazón política; pero al respecto hay una consideración moral e histórica todavía más alta: el sufragio efectivo es reclamo de justicia social de los mexicanos.<sup>61</sup>

El Foro Nacional, como el Partido Nacional Democrático, acepta en su seno partidos y organizaciones cívicas de distinta orientación ideológica, vinculados por un objetivo común: la demanda por democracia política. Su estrategia: recorrer el país "...movilizando al pueblo para instaurar un sistema político democrático".<sup>62</sup> Los rasgos, argumentos y estrategias de los opositores y disidentes al régimen priísta, asumen por tanto un extraordinario paralelismo con el movimiento de oposición que dio lugar al derrocamiento del régimen de Díaz, a principios de este siglo.

<sup>60</sup> *La sucesión...*, *op. cit.*, p. 280.

<sup>61</sup> En *Proceso* No. 515, 15 de septiembre de 1986.

<sup>62</sup> *Ibid.*

*Consideraciones finales*

Todo hace concluir que los ataques lanzados al régimen porfirista y al régimen priísta por sus respectivos disidentes son de una similitud tal, que no dejan de sugerir que su surgimiento responde a una semejanza esencial entre ambos regímenes. Los dos se originaron de movimientos armados, enarbolando la bandera democrática. Los dos se instituyeron después con formalidad democrática y prácticas autoritarias. Ambos han seguido una política de desarrollo económico a través del privilegio y en medio de una gran injusticia social. En los dos se ha dado un alto nivel de corrupción, influyentismo e irresponsabilidad pública. Por ello, estos dos regímenes han generado una crítica en su contra muy parecida. Sobre todo porque la denuncia que Madero expresó en 1908 y las críticas que hace la oposición de los años recientes reflejan un momento en que la legitimidad y la credibilidad del régimen respectivo se encuentra en su nivel más bajo, desde que fue instaurado.

En el pensamiento de Madero parece redescubrirse la exasperación de los demócratas y el cinismo de los gobernantes de nuestro tiempo, en medio de un sistema agotado y desacreditado. El siguiente párrafo escrito por Madero sintetiza el diálogo entre porfiristas y demócratas de principios de siglo:

México pasa por uno de los períodos de su historia más peligrosos, y sólo el patriotismo de todos los mexicanos podrá salvarlo de las tempestades que lo amenazan.

Pero la palabra patriotismo ha sido corrompida como todo lo demás. Ya nadie la interpreta en su verdadero sentido, sino que la adulteran para servirse de ella según su conveniencia, así como hacen con todas las leyes.

Nosotros decimos: en este caso el patriotismo debía consistir en que cada quien sacrificara sus ambiciones personales y procurara amoldar todos sus actos a la ley, respetando nuestra sabia Constitución, rindiendo culto a la libertad nacional libremente manifestada.

Los aduladores del general Díaz nos dicen: El patriotismo en las actuales circunstancias consiste en reelegir al hombre extraordinario que por más de 30 años ha llevado con gran acierto las riendas del gobierno; sólo él será capaz de llevar a la Nación a sus grandes destinos; dejémoslo que corone su obra.

Muy bien, decimos nosotros, no nos oponemos a que siga el general Díaz en el poder, si tal es la voluntad de la Nación; pero que se deje a ésta el medio de manifestarla libremente.

A esto contestan que siempre se ha dejado a la Nación en absoluta libertad, que el jefe de Estado siempre ha rendido culto a la Constitución, que ha sido el infatigable sostén de la ley.

Con eso nos quitan todo argumento, pues nos hablan en un idioma que no es el nuestro. Nosotros empleamos el de la verdad y nuestros adversarios el convencional tan en boga en estos tiempos, en que todo el mundo sabe representar tan bien su papel. Con este motivo desconfiamos de todo lo que nos había dicho nuestro interlocutor, hasta lo referente al coronamiento de la obra del general Díaz, pues si por eso debemos entender que va a coronar su obra devolviéndonos nuestras libertades, no sabemos por qué no lo habrá empezado a hacer poco a poco, [...] en cambio si por coronamiento de su obra, debemos entender la implantación definitiva del centralismo y el absolutismo, entonces sí comprendemos muy bien, pero no estamos de acuerdo en que se lleve adelante tal coronamiento y nos opondremos a ello dentro de la ley, hasta donde nos alcancen nuestras fuerzas.<sup>63</sup>

Cámbiese al dictador por el partido, y el diálogo resulta ser de una vigencia sorprendente en nuestros días. No es esta, ciertamente, una pequeña diferencia, pues representa la modernización y flexibilidad del régimen priísta en relación al porfirista. Y gracias a ello el primero ha tenido mayor fuerza y continuidad. Y por ello también su derrocamiento por la fuerza se vislumbra como sumamente improbable. Pero esto nos lleva a la conclusión de que, para infortunio de Madero, el movimiento iniciado por él para

<sup>63</sup> *La sucesión...*, *op. cit.*, p. 255.

derrocar a la dictadura porfirista dio lugar a un régimen más fuerte y flexible pero en esencia similar; un Porfiriato modernizado, pero no menos autoritario. Es la paradoja de nuestra historia contemporánea, señalada por Edmundo O'Gorman: la única bandera que daba sentido histórico a la revolución mexicana, fue inmediatamente enterrada por el régimen que de ahí surgió, para continuar con nuevos bríos la política iniciada por el Porfiriato.<sup>64</sup>

Finalmente, cabe aclarar que del paralelismo aquí sugerido entre el tono del discurso de oposición en los años finales del Porfiriato, y el de la oposición contemporánea, no debe desprenderse que el régimen actual se encuentre en su etapa final. Las diferencias entre el régimen priísta y el porfirista son las suficientes como para pensar que aquél pueda ser derrocado. En todo caso, lo más que se puede decir es que la viabilidad del actual sistema político empieza a ponerse en entredicho. Tal vez las presiones puedan llegar a ser lo suficientemente fuertes como para que en un futuro no lejano la élite política se decida a aceptar las reformas democráticas. O en caso de darse un empecinamiento en conservar el poder absoluto por parte de los priístas, quizá el Estado Mexicano no pueda mantener sus características actuales, y se torne en uno más represivo, apoyado por círculos sociales más estrechos, como numerosos autores lo han destacado. De cualquier manera la evidente pérdida de credibilidad del régimen priísta, constituye un resorte para impulsarlo a un cambio, sea cual fuere la dirección que éste tome. Que el cambio se haga en sentido democrático dependerá en gran parte de la oportunidad con que se ponga en marcha.

<sup>64</sup> *México; el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977.

## SAINT-JOHN PERSE

(31 de mayo de 1887—20 de septiembre de 1975)

ACASO la historia entera de la poesía no ha tenido un protagonista tan digno de homenaje —y aun de loa— como Saint-John Perse (seudónimo de Marie-René Alexis Saint-Léger Léger). En un islote que era entonces propiedad de su familia (“Saint-Léger-les-Feuilles”), situado a la altura de Pointe-a-Pitre, en el mar de las Antillas, ve la luz un niño de excepción, un *dios-infante* que muchos años después y con noble desdén, habría de rechazar el título que quiso otorgarle un destacado grupo de literatos franceses: “Príncipe de las letras de Francia”.

La prodigiosa exuberancia de su tierra natal despierta en el niño un vasto afán de conocimiento: botánica, humanidades, zoología, geología, antropología, historia... Al mismo tiempo, el joven Léger practica el alpinismo, la equitación, la esgrima; hace innumerables viajes en barco... Casi no hay un renglón del conocimiento humano que no sea recorrido por el dedo puntual y sensible de un ser que se arroba ante todo lo animado y todo aquello que — injustamente— consideramos insensible.

Se trata de un conquistador nato. Su entrada en las letras con *Elogios* equivale a sentar una piedra miliar sobre la que habrá de construirse todo un imperio poético. Su paso por el mundo de la diplomacia no es menos asombroso. Durante algún tiempo, Perse suspende la publicación de sus obras; luego, al salir de la diplomacia (rumbo a su exilio estadounidense) la reanuda. Cada uno de sus libros (*Anábasis, Lluvias, Nieves, Pájaros, Vientos, Mares...*) es singular porque está habitado más que ningún otro por el

aliento vital de nuestro planeta. Quien toma por primera vez un libro suyo siente en sus manos la densidad viviente del orbe, su palpitación sensible irrigada de mares, el ígneo clima que declara la vida más plena e intensa.

En celebración de su primer renacimiento hemos querido presentar aquí una muestra de su obra poética y epistolar, así como el testimonio que a su obra rinde un poeta de la elevada jerarquía de René Char. Ni qué decir tiene: honrarlo como *conviene al filo del espíritu* es algo imposible.

José Luis Rivas

HUGO VON HOFFMANNSTHAL

## La emancipación de la poesía francesa\*

DURANTE casi cuarenta años hemos visto a los poetas franceses enfrascados en una batalla. Una batalla que debemos tratar de comprender pues, si no lo hacemos nosotros, ¿a quién le corresponderá hacerlo? No tendría ningún sentido, sin embargo, hablar aquí de escuelas, tendencias, corrientes estéticas o términos semejantes con los que la crítica literaria suele obscurecer los hechos.

Lo que está en juego es la lengua francesa misma, sus más secretos poderes; se trata de una batalla muy antigua. El espíritu de esa nación, tan felizmente compuesto por tres elementos étnicos, es vivaz pero sobrio. Lo gobierna la razón. Hacia el final del siglo XVII, esta predominancia es elevada al rango de ley fundamental de Francia. Con el triunfo de Malherbe sobre Regnier, el reino de la razón queda asegurado para siempre, y el flujo del inconsciente queda reprimido. Todo uso ambiguo del lenguaje es rechazado, y la lucidez de la palabra escrita queda establecida como la orden del día. Aun la expresión alegórica, la metáfora, son sometidas a las restricciones más severas. La ejecución de esta ley está sujeta a un juicio final: el que dicta el buen gusto, esa especie de conciencia intelectual.

No obstante, la vida más secreta del lenguaje —de la cual depende la más profunda y delicada vitalidad de una nación— opone resistencia.

\* Prefacio a la traducción alemana de *Anábasis*, publicanda en 1929. El título que empleamos es el mismo con que el texto de Von Hofmansthal se dio a conocer en una versión francesa años más tarde. La versión que presentamos, hecha por Rafael Vargas, se basa en la traducción inglesa de James Stern.

Esa antigua batalla conducida durante el siglo XVI por la Pléyade —la lucha por una sintaxis libre, por metáforas más ricas y atrevidas, por estrechar los lazos con la música de la época— se reasume hacia finales del siglo XIX. Mallarmé es el gran líder y teórico de ese movimiento. (Su doctrina se asemeja a su poesía: al trabajar a través de alusiones, evitando un contexto lógico y preciso, su impacto es mucho mayor y más perdurable). Mallarmé es precedido por el majestuoso caudal, la misteriosa polifonía de Baudelaire, y por la salvaje revuelta de Rimbaud contra todo orden. Su común atracción hacia la música hermana a estos dos poetas con Mallarmé, quien de hecho tenía un sentido musical tan alto como su talento poético. Desde el punto de vista de la composición, es casi imposible detectar una diferencia entre Mallarmé y Debussy. A este orden pertenecen también los ritmos de Paul Claudel; un verso, una línea de sus himnos y dramas basta para poner ante nuestros ojos la magia de otros mundos. Y sólo un observador superficial podría creer que la poesía de Valéry se sustenta en una ley diferente, aunque quizá ello ocurra porque su claridad es tan rotunda, y porque la curva de su lenguaje puede expresarse casi en términos matemáticos. ¿Pero acaso no posee la luz los mismos secretos, las mismas riquezas que las sombras de la noche?

Todos estos poetas —¡y cuántos hombres ilustres no he mencionado!— están empeñados en la renovación de la inspiración poética a partir del lenguaje mismo. El individuo creativo, limitado por gastadas maneras de expresión al igual que un prisionero en una celda, se arroja al lenguaje en un esfuerzo por encontrar en éste el éxtasis de la inspiración y nuevas avenidas en pos de la vida —una condición similar a aquella producida por las alucinaciones que hacen zozobrar los sentidos una vez que han sido liberados de la mente consciente.

Esta es y ha sido siempre la aproximación latina hacia lo inconsciente: no la revelación de la duermevela propia del espíritu germánico, de la cual la poesía inglesa y alemana dan impresionantes ejemplos, sino un violento abandono, un frenesí, que sacude los valores y destroza el orden establecido.

Son estas las licencias de la mente. Nuevos reflejos aparecen, visiones de una violencia que el ojo apenas puede soportar; es una renovación sin paralelo, un genuino misterio. Se abre aquí un camino que va del *Bateau Ivre* de Rimbaud a los primeros versos de Stefan George. Ambos comparten lo que los romanos llamaban *incantatio* —el oscuro y violento encantamiento inducido por la magia del sonido y el ritmo.

A las más profundas tendencias de estos poetas debe añadirse la obra de un poeta contemporáneo: Saint-John Perse, cuya obra maestra, *Anábasis*, posee un trasfondo heroico que en sus aspectos más finos recuerda la severa delicadeza de Poussin. La acción misma carece de alusiones históricas, ideológicas o sociales. La precisión que consideramos casi sinónima del espíritu francés queda eliminada. Aunque en un grado menor que en Mallarmé, encontramos en Perse un paralelo con la expresión musical: en vez de la espejeante palabra tan abundante en sensualidad, gracias a la cual la aparición de los objetos parece estar envuelta en música, experimentamos una gran reserva y dureza. Evocativas de la pureza y la severidad, del dominio y el autocontrol, las siguientes palabras acuden una y otra vez: astil, sal pura, la idea pura, las purificadoras y santificadoras propiedades de la sal —*les délices du sel*. La deliberada rudeza de las transiciones, la brusca y repetida disrupción de las imágenes, la caprichosa evocación del Oriente —la combinación de estas cualidades constituye una obra que alternativamente se muestra y se oculta. Una investigación minuciosa nos muestra un poema lleno de fuerza y de belleza; y más aún; una obra creada —aunque no sabemos explicar precisamente por qué— en el espíritu de nuestros tiempos, el espíritu alerta y heroico de la Francia contemporánea que hoy da a luz a nuevos santos y funda un nuevo imperio colonial al sur de sus plazas.

Hablo de la obra original de Saint-John Perse, no de su traducción: una obra de tal categoría es francamente intraducible. Baudelaire, a pesar de constantes y repetidos esfuerzos, jamás ha sido traducido. En tales casos la traducción no puede ofrecer sino un informe escrupuloso y preciso. Sin embargo queda una cierta fascinación en el

arreglo del contenido; pero, si esto es cierto, la atracción, el encanto de las traducciones de poesía china —traducciones que ni siquiera han sido hechas a partir del original, sino de transcripciones latinas— sería incomprensible.

De Saint-John Perse a Paul Valery

“Regalo de un cráneo de cristal”

París, 26 de noviembre de 1922

Querido amigo:

Sólo hasta ayer por la noche he podido leer vuestra “Nota y digresión” a la *Introducción al método de Leonardo da Vinci*. Permitidme expresaros mi profunda admiración ante tanta exigencia espiritual llevada hasta el límite de la inteligencia rigurosa.

No conozco, en el dominio de las Letras, testimonio más puro y noble del espíritu humano.

Y pienso asimismo en la incomparable castidad de esa lengua (tanta fidelidad y tanta “modestia” en el sentido latino de la palabra).

Me gustaría que vos recibierais en obsequio el más bello objeto fabricado que he visto en mi vida: ese cráneo de cristal reducido al tamaño de una almendra que preside desde hace mucho en Londres (British Museum, Sala Azteca). Sería daros por lo menos el gozo gramatical de leer, en los periódicos ingleses, un encabezado como este:

POETA FRANCES PRESENTED WITH CRYSTAL  
MARVEL.

Muy sinceramente suyo,

Saint-John Perse

*3 cartas inglesas de Saint-John Perse*

A Mr. Wystan H. Auden

Washington, 12 de nov. 1949

Mi querido Auden:

¡Qué actitud tan elegante la vuestra, y qué sensible soy a ella! [...]

Vuestra contribución es principesca, y Jean Paulhan debe sentirse muy contento de teneros, por primera vez, y en ese pie, en los "Cahiers de la Pléiade". En cuanto a mí, quiero agradeceros con toda sencillez el placer que me habéis procurado.

Es, en sí misma, una bella meditación que habéis apartado por culpa mía de vuestra obra personal. De ese plan, el más orgánico que quepa, me gusta la bella lección de maestría y lucidez que impartís, en una época en que la poesía, en su principio mismo y en su ejercicio, tiene tantas cosas por integrar, por ordenar, para justificar su "abrazo". Estoy feliz de reconoceros en vuestro análisis.

Naturalmente, me he asegurado de que sea expedido sin demora a Jean Paulhan ese texto que queréis confiarle (para su "homenaje" de los "Cahiers de la Pléiade").

Espero contar dentro de poco con el placer de poder deciros de viva voz todo lo que aún me queda por comunicaros sobre dichas páginas, y sobre el recuerdo amistoso al que las debo.

Cordialmente,  
Saint-John Perse

A Mr. e.e. cummings

4 Patchin Place  
New York City II  
Washington,  
1621 34th Street, N.W.  
diciembre de 1949

Muy querido cummings:

¿Qué puedo deciros a un poeta de vuestra estirpe y a vuestra sangre acerca de su obra que no despierte horror a vuestros oídos? Recibid, pues, solamente mi agradecimiento amistoso por el cálido saludo que me ha deparado vuestra última remesa.

De vos, poeta nato y muy principesco, me gustaría contar con aquel librito bajo su desdeñoso "paper back". Eso casa muy bien con vuestra encantadora desenvoltura.

Nunca alcanzaré a disculparme debidamente por mi silencio, pues bien sabéis lo que eso quiere decir entre nosotros. Me gustaría siquiera encontraros a menudo, en carne

y hueso, y compartir con vos muchas cosas que son de nuestro gusto, sin omitir la risa. Me gustan mucho vuestros poemas, por su linaje y su esencia verdadera, como para estar seguro de cuánto valen en su origen. Y sé también cuánto vale, humanamente, vuestro puño de mano amiga.

Cuidaos, mi querido cummings, y cuidad bien de vuestra salud: nadie como vos requiere de libertad espiritual. Decid a Marion que no me olvido de nuestra charla, allá en lo alto, en su estudio de artista. Nunca paséis, por este lado de Washington, sin hacerme una señal de saludo. Y sabedme siempre, querido amigo, muy cordialmente vuestro.

Saint-John Perse

A Mr. T.S. Eliot

24 Russell Square  
London W.C.1  
Washington,  
1621 34th Street, N.W.  
21 de mayo (1959)

Querido amigo:

En este momento recibo la nueva edición de *Anábasis*. Es perfecta; y sé cuánto ella está en deuda con vuestra amistosa vigilancia. Espero que no os hayáis molestado personalmente en corregir las pruebas.

Deseo reanudar con vos, después de tantos años, ese compañerismo literario que me ha sido tan caro. Aquí, la autoridad de vuestro nombre favorecerá como siempre la carrera de ese libro. Lo que él evoca de fraternal entre nosotros todavía me conmueve. Os lo digo con toda sencillez.

Nada mejor que compartir con amigos la vida literaria, pero las circunstancias a duras penas acercan nuestros pasos. Sería muy grato para mí conocer, en compañía vuestra, a Mrs. Eliot, así como que ambos conociérais a quien comparte ahora mi vida. Si vuestro viaje de verano os lleva hacia el Mediterráneo, sabed que contáis siempre con una habitación de amigo en mi casa, en la península de Giens, donde paso cada verano desde que me casé. Domicilio: "Les Vigneaux", Giens, por Hyères (Var). Es una casa de mi propiedad, asentada sobre un cabo, muy bien protegida

contra todos y contra todo, excepto contra el mistral. Estaré allí el próximo 12 de junio hasta fines de octubre, época en que volveré a Washington, [...] Nuestro amigo Valéry pasaba también sus vacaciones en esa misma península de Giens, junto con Madame de Béhague, en una casa vecina de la mía.

Si ese deseo no fuese realizable, sólo quedaría desear que pudiéramos vernos a vuestro paso por América, este invierno. ¡Pero nuestros encuentros son siempre tan azarosos, tan ficticios y tan breves!

De todo corazón, querido amigo, recibid mis mejores votos.

Saint-John Perse

¿Podéis pedir a Faber & Faber que me envíe a mi domicilio de Washington algunos otros ejemplares del nuevo *Anábasis*? No he recibido más que dos.

De Saint-John Perse a René Char

Char, vos acorralastéis al relámpago en el nido, y sobre el relámpago fraguáis.

Al acercarse el poeta, los dioses se ponen una máscara, y sus caminos son oscuros. Pero vos nunca os habéis repuesto de que cruzara vuestro rostro el soplo de lo Inasible.

Entre la muchedumbre de alforjeros, traperos y lavadores de oro que detentan entre sí, como cotización mobiliaria, la de los valores literarios, marcháis a paso largo hacia vuestras lejanas postas, sabiendo sobre qué piedras al desnudo fue plantado, por momentos, el laúd del Extranjero.

Y qué grato sería, entre poetas, saberos allí, sin otra señal electiva que ese relámpago en la frente. Y vuestros predecesores os sabrían satisfecho de mantener en alto y en firme la antorcha del atleta en camino, sabiendo en qué lindero de Francia habíais amanecido cierto día: solo y libre, con el canto por demás sobrio de la oropéndola.

Para vos, Char, mi recuerdo afectuoso, mi confianza afectuosa.

Saint-John Perse

De René Char a Saint-John Perse

Sin embargo, una obra que desde hace veinte años me es familiar y altamente amada, permanece invariablemente contigua a mi deseo y a mi atención: la del autor de *Anábasis*, *Elogios*, *Exilio*. Yo estoy cercado dentro del triángulo de estos tres faros. Para ese común *adelante* no distingo término, no veo rebasamiento ni signo de transformación algunos. Prueba clara de que la poesía de Saint-John Perse compone un todo profundo y cumplido con una verdad que no me canso de esperar y que todavía tarda en llegarme.

René Char.

De *Elogios*

Saint-John Perse

III

Los ritmos del orgullo descienden de los rojos  
montículos cercanos al mar.

Los buques viran en las caletas como astros  
oscuros.

Las bahías forjan un sueño lleno de cabezas de  
niños...

Sé un hombre de ojos tranquilos que ríe,  
que ríe silencioso bajo el ala inmóvil de la  
ceja, perfección del vuelo (y con la punta quieta  
de la pestaña hace que vuelvan las cosas que ha visto,  
siguiendo los caminos de la mar fraudulenta... y con  
la punta inmóvil de la pestaña

nos ha prometido más de una isla,  
como aquel que dice a otro más joven: "¡Ya  
tú verás!"

Y es él quien se pone de acuerdo con el patrón  
del navío).

IV

¡Azul celeste! ¡nuestras bestias se arruman a  
un grito!

Me despierto soñando en el fruto negro del Anibo  
en su cúpula tronchada y llena de verrugas... ¡Ah, los  
cangrejos han devorado todo un árbol de frutos lenes!  
Otro está lleno de cicatrices, sus flores brotan  
suculentas, en el tronco. Y otro, que sirve de testigo,  
no se lo puede tocar sin que chorree al punto esas  
moscas, esos colores!... Las hormigas corren en los  
dos sentidos. Las mujeres ríen a solas entre los malvaviscos  
de Indias, esas flores amarillas-con-motas-de-un-negro-  
púrpura-en-la-base que se emplean en la diarrea de los  
bovinos... Y el sexo huele bien. El sudor inaugura una  
senda fresca. Un hombre a solas metería su nariz en la

sangría de su brazo. Esas riberas se elevan, se sumen  
bajo capas de insectos en descabelladas nupcias. El  
remo echó brotes en la mano del remero. Un perro vivo  
en la punta de un garfio es el mejor cebo para el  
tiburón...

—Me despierto soñando en el fruto negro del Anibo;  
con sus flores en atado bajo la axila de las hojas.

V

...Porque esas aguas quietas son como leche  
y todo lo que se explaya en las apacibles soledades  
de la mañana.

El puente, lavado antes del amanecer por un  
agua en sueños semejante a la mezcla del alba, entabla  
una hermosa relación con el cielo. Y la infancia  
adorable del día, por el emaparrado de las tiendas  
rodadas, desciende hasta mi canción.

Infancia, mi amor, ¿no era más que eso?

Infancia, mi amor... ese doble anillo del ojo y la  
delicia de amar...

Hace un tiempo tan sereno, y por otra parte tan tibio,  
un tiempo tan continuo  
que se antoja muy extraño estar allí, con las manos  
atadas a la sencillez del día...

Infancia, mi amor, no hay más que ceder... Pero, ¿lo  
he dicho ya? No quiero agitar más  
esa ropa blanca, allí, en lo incurable, entre las  
verdes soledades de la mañana... Pero, ¿lo he dicho ya?  
Sólo hay que servir

como de sogas viejas... y este corazón, este corazón,  
¡allí!, arrastrándose sobre los puentes, más humilde  
y más salvaje y más, que un viejo estropajo,  
extenuado...

## VI

Un poco de cielo azulea en el declive de nuestras  
años. El día será cálido allí donde se condense el  
fuego. He aquí como sucederá:

Un chisporroteo en las simas escarlatas, el abismo  
pisoteado por los búfalos de la alegría (¡oh alegría  
sólo explicable por la luz!). Y el enfermo, en el mar,  
dirá

que se detenga el barco para que lo puedan auscultar.

Y el gran ocio se apodera entonces de todos los de  
popa, las riadas de silencio refluyendo hacia nuestras  
frentes... Un pájaro que venía después, su vuelo lo lleva  
por encima de las cabezas, evita el mástil, pasa,  
enseñándonos sus patas rosadas de paloma, salvaje como  
Cambises y dulce como Asuero... Y el más joven de los  
viajeros casi sentándose en la batayola: "Quisiera  
hablaros de los manantiales submarinos..." (se le ruega  
que cuente)

—Sin embargo, el barco arroja una sombra verdiazul;  
serena, clarividente, invadida de glucosas en donde pacen  
como bandas flexibles que se ondulan

esos peces que se alejan como el tema a lo largo de  
la canción.

...Y yo, rebosante de salud, que veo eso, voy junto  
al enfermo y se lo cuento:

y he aquí que me desprecia.

## VIII

¡Para el comerciante el pórtico sobre el mar, y el  
tejado para el agorero!... Pero para algún otro, el  
velero en el fondo de las caletas de vino negro, y ese  
olor, ¡ese sediento olor a madera seca, que hace pensar  
en las manchas del Sol, en los astrónomos, en la muerte...

—Ese navío está en nosotros y mi infancia no ha  
llegado a su fin.

—He visto muchos peces cuyos nombres aprendí. He visto muchas otras cosas que sólo se ven entre el Agua; otras que han muerto y otras más que son ficciones... Y ni

los pavorreales de Salomón, ni la flor pintada en el tahalí de los Ras, ni el ocelote alimentado con carne humana, ante los dioses, por Moctezuma superan en colorido

a ese pez montaraz izado por la borda para divertir a mi madre, que es joven y bosteza.

...Hay árboles pudriéndose en el fondo de las caletas de vino negro.

## *M a r e s*

### *I n v o c a c i ó n*

*Y vosotros, Mares...*

#### *I*

Y vosotros, Mares, que leíais en más vastos sueños, ¿nos abandonaréis una noche a los rostos de la Ciudad, entre la piedra pública y los pámpanos de bronce?

Más grande, oh muchedumbre, es nuestra audiencia en esta vertiente de una edad sin ocaso: el Mar, inmenso y verde como una aurora en el oriente de los hombres,

El Mar en fiesta sobre sus gradas como una oda de piedra: vigilia y fiesta en nuestras fronteras, murmullo y fiesta a la altura de los hombres —el Mar mismo nuestra vigilia, como una promulgación divina...

El olor fúnebre de la rosa no ha de cercar ya las rejas de la tumba; la hora viva en las palmeras no ha de encubrir ya su alma de extranjera... Nuestros labios de vivientes, ¿fueron amargos alguna vez?

He visto sonreír en las hogueras de alta mar la inmensa cosa en feria: el Mar en fiesta de nuestros sueños, como una Pascua de heno verde y como fiesta que se santifica,

Todo el Mar en fiesta de confines, bajo su halconera de nubes blancas, como dominio de franquicia y como tierra de manos muertas, como provincia de mala hierba que hubiese sido jugada a los dados...

¡Inunda, oh brisa, mi nacimiento! ¡Y que mis auspicios se marchen al circo de más vastas pupilas!... Las azagayas del Mediodía vibran a las puertas del júbilo. Los tambores de la nada se rinden ante los pífanos de la luz. ¡Y el Océano, aplastando de una parte a otra su carga de rosas muertas,

Sobre nuestras terrazas de calcio levanta su cabeza de Tetrarca!

## II

“...Os haré llorar, ya es demasiada gracia entre nosotros.

“Llorar de gracia, no de pesar, dice el Cantor del más bello canto;

“Y de esta pura inquietud del corazón cuya fuente ignoro,  
“Como de este puro instante de mar que va delante de la brisa...”

Así hablaba el hombre de mar, con frases de hombre de mar,

Así alababa, alabando al amor y al deseo de mar

Y hacia el mar, de una parte a otra, esa arroyada todavía de las fuentes del placer...

- “Esta es una historia que contaré, ésta es una historia que  
habrá de escucharse;  
“Esta es una historia que contaré como conviene que sea  
contada,  
“Y con tal gracia será contada que no quedará más  
que regocijarse.  
“Una historia, por cierto, que se quisiera escuchar, en la  
despreocupación aún de la muerte,  
“Y tal y tal, en su frescura, en el corazón del hombre sin  
memoria,  
“Que nos dé nueva merced y como brisa de estuario a la  
vista de las lámparas de la tierra.  
“Y de entre aquellos que la escucharán, sentados bajo el  
gran árbol de la pena,  
“Pocos serán los que no se levanten, los que no se levanten  
con nosotros y no vayan sonrientes,  
“Otra vez, entre los helechos de la infancia y la marcha  
de los báculos de la muerte”.

### III

Poesía para acompañar la marcha de una recitación  
en honor del Mar,

Poesía para asistir al canto de una marcha en redor  
del mar.

Como la empresa de dar la vuelta al altar y la  
gravitación del coro en el circuito de la estrofa.

Y este es un canto de mar como jamás fue cantado,  
y es el Mar en nosotros quien lo cantará:

El mar que llevamos con nosotros hasta la saciedad  
del aliento y la peroración del suspiro,

El Mar, en nosotros, paseando su sedoso rumor de  
alta mar y su frescura de breva por el mundo.

Poesía para aplacar la fiebre de una vigilia ante un periplo de mar. Poesía para mejor vivir nuestra velada en la delicia de mar.

Y este es un sueño en el mar como jamás fue soñado y es

el Mar en nosotros quien lo soñará:

El Mar, tejido en nosotros, hasta sus zarzas abisales, el Mar, en nosotros, tejiendo sus grandes horas de luz y sus grandes estelas de tinieblas.

Todo licencia, todo nacimiento, y todo arrepentimiento, ¡el Mar, el Mar! en su aflujo de mar,

En la afluencia de sus burbujas y la sabiduría infusa de su leche, ¡ah! en la ebullición sagrada de su vocales —¡las santas hijas! ¡las santas hijas!—

El mar mismo todo espuma, como Sibila en flor sobre su silla de hierro...

MICHEL FOUCAULT

## La biblioteca fantástica\*

TRES VECES Flaubert escribió, reescribió *La Tentación*: en 1849, antes de *Madame Bovary*; en 1856, antes de *Salambó*; en 1872, en el momento de redactar *Bouvard y Pocuchet*. En 1856 y 1857 publicó extractos de ella. San Antonio acompañó a Flaubert durante veinticinco o treinta años —tanto tiempo como el héroe de *La Educación*.

Resulta fácil leer *La Tentación* como el protocolo de un delirio arbitrario. Fastidio de los primeros lectores (o auditores) ante este monótono desfile de figuras grotescas: “Escuchábamos lo que decían la Esfinge, la quimera, la reina de Saba, Simón el Mago...”; o aún —y es todavía Du Camp quien habla— “San Antonio aturdido, un poco tonto, me atrevería a decir un poco bobo, ve desfilar ante sí las diferentes formas de la tentación”. Otros parecen encantados de la “riqueza de la visión” (Coppée), “de esta floresta de sombras y de claridad” (Hugo), del “mecanismo de la alucinación” (Taine). Flaubert mismo invoca la locura, lo fantástico; siente que trabaja sobre la abatida floresta del sueño: “Paso las tardes con los postigos cerrados, las cortinas echadas y sin camisa, en traje de carpintero. ¡Doy voces! ¡Sudo! ¡Es maravilloso! Hay momentos que decididamente sobrepasan el delirio”. En el momento en que el trabajo llega a su fin: “me arrojé con furia sobre San Antonio llegando a experimentar una exaltación espantosa... Nunca había llegado a estar tan ilusionado”.

\* Texto publicado primero como post-facio a una versión alemana de *La tentación de San Antonio* de Flaubert, y luego como prólogo a la edición de Gallimard, 1967, y de *Le livre de poche*, 1971. Traducción de Ricardo Cano Gaviria.

Ahora bien, en materia de sueños y delirios, se sabe ahora<sup>1</sup> que *La tentación* es un monumento de saber exhaustivo. Para la escena de los heresiarcas: saqueo de las *Memoires ecclésiastiques* de Tillemont, lectura de los cuatro volúmenes de Matter sobre la *Historie du Gnosticisme*, consulta de *L'Histoire de Maniché* de Beausobre, de la *Théologie chrétienne* de Reuss; a lo que hay que añadir, sin duda alguna, San Agustín y la *Patrologie* de Migne (Atanasio, Jerónimo, Epifanio). Los dioses fueron redescubiertos por Flaubert en Bournouf/Anquetil-Duperron, Herbelot y Hottinger, en los volúmenes del *Univers pittoresque*, en los trabajos del inglés Layard, y sobre todo en la traducción de Creuzer, las *Religions de L'Antiquité*. Las *Traditions Tératologiques* de Xibrey, el *Physiologus* que Cahier y Martin habían reeditado, las *Histoires Prodigeuses* de Boaïstrau, el Duret consagrado a las plantas y a su "historia admirable" han proporcionado información sobre los monstruos. Spinoza había inspirado la meditación metafísica sobre la sustancia extensión. Esto no es todo. Hay en el texto evocaciones que parecen completamente cargadas de onirismo: una gran Diana de Efeso, por ejemplo, con leones en la espalda, frutos, flores y estrellas entrecruzados en el pecho, racimos de senos, y rodeándole el talle una gran faja de la que saltan grifos y toros. Pero esta "fantasía" se encuentra palabra por palabra, línea a línea, en el último volumen de Creuzer, en la lámina 88: basta seguir con el dedo los detalles del grabado para que surjan con fidelidad las palabras mismas de Flaubert. A Cibeles y Atyes (con su lánguida pose, el codo contra un árbol, su flauta, el vestido recortado en rombos), pueden encontrárselos en persona en la lámina 58 de la misma obra: el retrato de Ormuz se encuentra en Layard, del mismo modo que los medallones de Oraïos, de Sabaoth, de Adonais, de Knouphis se descubren fácilmente en Matter.<sup>2</sup> Uno puede asombrarse de que tanta erudita meticulosidad pueda dar una tal impresión de fantasmagoría; más exactamente, que Flaubert haya experimentado él mismo como

<sup>1</sup> Gracias a los notables estudios de Jean Sezrec sobre la bibliografía y la iconografía de *La tentación*. Cf. en particular *Nouvelles études sur "La tentation de Saint Antoine"*. Londres, 1949.

<sup>2</sup> El joven dios sobre su cuna flotante, que debe expresar la "dualidad primordial de los Brahmanes" describe con mucha exactitud un grabado que se encuentra en el tomo IV de la traducción de Creuzer (lámina 9); el dios rosa que se muerde el dedo del pie y el azul que agita sus cuatro brazos, vienen probablemente de Bournouf (*L'Inde Française*, T. I). El Fuego devorador, príncipe de los ejércitos, se encuentra en Creuzer, T. IV (lámina 8). Se podrían citar muchos otros ejemplos.

vivacidad de una imaginación delirante lo que pertenecía de una manera tan evidente al rigor del saber.

A menos que quizás Flaubert se haya lanzado allí a la experiencia de un fantástico singularmente moderno. Es que el siglo XIX ha descubierto un espacio de la imaginación cuyo poder sin duda alguna no había sido intuído por el período precedente. Este nuevo lugar de los fantasmas no es ya la noche, el sueño de la razón, el incierto vacío abierto ante el deseo: es por el contrario la vigilia, la aplicación infatigable, el celo erudito, la atención acechante. Lo fantástico puede nacer de la superficie negra y blanca de los signos impresos, del volumen cerrado y polvoriento que se abre con un revuelo de palabras olvidadas; se despliega cuidadosamente en la biblioteca enmudecida, con sus columnas de libros, sus títulos alineados y sus estantes que la limitan por todas partes pero que se abren, por el otro lado, sobre mundos imposibles. Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara. Lo fantástico ya no se lleva más en el corazón: no se lo acecha tampoco en las incongruencias de la naturaleza; se lo extrae de la exactitud del saber; su riqueza se halla virtual en el documento. Para soñar, no hay que cerrar los ojos, hay que leer. La verdadera imagen es conocimiento. Son las palabras ya dichas, las reseñas exactas, las sumas de informaciones minúsculas, de ínfimas parcelas de monumentos y de reproducciones de reproducciones las que llevan en una tal experiencia los poderes de lo imposible. Únicamente el rumor insistente de la repetición puede transmitirnos lo que tan sólo tiene lugar una vez. Lo imaginario no se constituye contra lo real para negarlo o compensarlo; se extiende entre los signos, de libro a libro, en el intersticio de las reiteraciones y los comentarios; nace y se forma en el intervalo de los textos. Es un fenómeno de biblioteca. De una manera completamente novedosa, el siglo XIX reanuda una forma de imaginación que el Renacimiento sin duda alguna había conocido antes, pero que entre tanto había sido olvidada.

Michelet en *La Sorciere*, Quinet en *Ahasvérus*, exploraron también dichas formas de onirismo erudito. Pero *La Tentación* no se haya constituida por un saber que se eleva paulatinamente hasta la grandeza de una obra. Es una obra que se constituye de entrada en el espacio del saber: existe en una cierta relación fundamental con los libros. Por eso, probablemente no sólo representa un episodio en la historia de la imaginación occidental; proviene de una literatura que no existe más que por y en la red de lo ya escrito: libro en el que entra en juego la ficción de los libros. Se dirá que ya *Don Quijoté* y toda la obra de Sade... Pero

*Don Quijote* se emparenta con los relatos de caballería bajo la forma de lo irónico, del mismo modo que la *Nouvelle Justine* con las novelas virtuosas del siglo XVIII. Y qué, ¿no son más que libros...! Es bajo la modalidad de lo serio como *La Tentación* se relaciona con el inmenso reino de lo impreso; toma sitio en la reconocida institución de la escritura. Es menos un libro nuevo a colocar al lado de los otros, que una obra que se despliega en el espacio de los libros ya existentes. Los recubre, los oculta, los manifiesta, en un solo movimiento los hace relumbrar y desaparecer. No es solamente un libro que Flaubert ha soñado mucho tiempo escribir; es el sueño de los otros libros: todos los demás libros, soñantes, soñados —retomados, fragmentados, desplazados, combinados, puestos a distancia por el sueño, y también por el sueño llevados hasta la imaginaria y centelleante satisfacción del deseo. Después, *el libro* de Mallarmé será posible, luego Joyce, Roussel, Kafka, Pound, Borges. La biblioteca resplandece.

Es bien posible que el *Dejeuner sur L'herbe* y la *Olympia* hayan sido las primeras pinturas "de museo"; por primera vez en el arte europeo las telas han sido pintadas, no exactamente para replicar a Giorgione, Rafael y Velázquez, sino para dar testimonio al abrigo de esta relación singular y visible, por debajo de la referencia descifrable, de una nueva relación de la pintura con ella misma, para hacer manifiesta la existencia de los museos, y el modo de ser y de parentesco que en ellos adquieren los cuadros. En la misma época, ¿será *La Tentación* la primer obra literaria que tiene en cuenta aquellas instituciones grises donde los libros se acumulan y donde crece dulcemente la lenta, la inequívoca vegetación del saber? Flaubert es a la biblioteca los que Manet al museo. Ellos escriben, pintan en una relación fundamental con lo que fue pintado, escrito o más bien con aquello que en la pintura y la escritura permanece infinitamente abierto. Su arte se edifica donde se forma el archivo. No señalan en absoluto el carácter tristemente histórico —juventud manoseada, ausencia de frescor, invierno de las invenciones— con el que nos sentimos inclinados a estigmatizar nuestra época alejandrina, sino que resaltan un hecho esencial a nuestra cultura: cada cuadro pertenece desde ese momento a la gran superficie cuadrículada de la pintura; cada obra literaria pertenece al murmullo indefinido de lo escrito. Flaubert y Manet han hecho existir, en el arte mismo, los libros y las telas.

La presencia del libro se halla curiosamente expresada y esquivada en *La Tentación*. El texto es desmentido al punto como libro. Apenas abierto, el volumen impugna los signos im-

presos que lo pueblan, y se manifiesta bajo la forma de una pieza de teatro: transcripción de una prosa no destinada a ser leída, sino recitada y puesta en escena. Flaubert había pensado momentáneamente en hacer de *La Tentación* una especie de gran drama, un *Fausto* que se habría alimentado del universo completo de las religiones y los dioses. Y si muy pronto renunció a ello, conservó en el interior del texto todo aquello que podría indicar una representación eventual: demarcación en diálogos y en cuadros, descripción del lugar de la escena, de los elementos del decorado y de su modificación, indicación del movimiento de los “actores” sobre el escenario —y todo esto según las disposiciones tipográficas tradicionales (caracteres más pequeños y márgenes más grandes para las anotaciones escénicas, nombre del personaje en gruesas letras precediendo su parlamento, etc.). Por un desdoblamiento significativo el primer decorado indicado —aquel que servirá de lugar a todas las modificaciones ulteriores— tiene él mismo la forma de un teatro natural; el retiro del ermitaño ha sido ubicado “en lo alto de la montaña, sobre una superficie plana en forma de media luna, enmarcada por grandes piedras”; se supone pues que el libro describe una escena que representa ella misma un “escenario” dispuesto por la naturaleza y sobre el que nuevas escenas vendrán a su turno a implantar su decorado. Pero estas indicaciones no plantean la futura utilización del texto (son casi todas incompatibles con una puesta en escena real); señalan solamente su modo de ser: lo impreso no debe ser más que el soporte discreto de lo visible; un insidioso espectador vendrá a reemplazar al lector, y el acto de leer se esfumará en otra mirada. El libro desaparece en la teatralidad que encarna.

Pero para reaparecer acto seguido en el interior del espacio escénico. Tan pronto los primeros signos de la tentación despuntan a través de las sombras que se alargan y los inquietantes hocicos horadan la noche, para protegerse San Antonio enciende la antorcha y abre “un gran libro”. Postura conforme a la tradición iconográfica: en el cuadro de Brueghel el Joven —que Flaubert había admirado tanto visitando en Gènes la colección Balbi y que, de dar crédito a sus palabras, habría hecho nacer en él el deseo de escribir *La Tentación*—, el ermitaño, abajo, en el extremo derecho del cuadro, aparece arrodillado ante un inmenso *in folio*, la cabeza un poco inclinada, los ojos apuntando hacia las líneas escritas. En torno suyo mujeres desnudas abren los brazos, la insaciada gula alarga un cuello de jirafa, los hombres-tonel se entregan a la algarabía, las bestias sin nombre se devoran entre sí, en tanto desfilan todos los grotescos de la tierra, obispos, reyes y

poderosos; pero el santo no ve nada de todo esto puesto que se halla absorto en la lectura. No ve nada a menos que no perciba de una forma indirecta el gran alboroto. A menos que el balbuceo con el que descifra los signos escritos no evoque todas aquellas figuras informes, que no han recibido ningún vocablo en lengua alguna, que ningún libro ha acogido y que se amontonan, anónimas, contra las gruesas hojas del volúmen. A menos que sea de las mismas páginas entreabiertas y del intersticio mismo de las letras que se escapan todas esas existencias que no pueden ser reconocidas como hijas de la naturaleza. Más fecundo que el sueño de la razón, el libro engendra quizás el infinito de los monstruos. Lejos de disponer un espacio protector ha desencadenado una confusa pululación, ha dado origen a una ambigua oscuridad en la que se mezclan la imagen y el saber. En todo caso, cualquiera sea la significación del *in folio* abierto en el cuadro de Brueghel, para protegerse del mal que comienza a obsesionarlo el San Antonio de Flaubert empuña su libro y lee al azar cinco páginas de los *Libros Santos*. Pero la astucia del texto hace que inmediatamente invadan la atmósfera nocturna el tufo de la gula, el olor de la sangre y la cólera, el incienso del orgullo, los aromas más preciados que el oro, y los perfumes culpables de las reinas del Oriente. El libro es el lugar de la tentación. Y no es en absoluto indiferente qué libro: si el primero de los textos leídos por el ermitaño pertenece a los *Actos de los Apóstoles*, los cuatro últimos han sido espléndidamente tomados del Antiguo Testamento,<sup>3</sup> el libro por excelencia.

En las dos primeras versiones de la obra, la lectura de los textos sagrados no jugaba ningún papel. Directamente asaltado por las figuras canónicas del mal, el ermitaño buscaba refugio en su oratorio; espoleados por Satán los siete pecados capitales combatían contra las virtudes, y bajo las riendas del Orgullo abrían una y otra brecha en el cinturón de protección. Imaginería del pórtico, puesta en escena de misterio que ya no existe en la versión publicada. En esta última, en vez de hallarse encarnado en los personajes, el mal se halla incorporado a las palabras. El libro que debe llevar al umbral de la salvación abre al mismo tiempo las puertas del Infierno. Toda la fantasmagoría que se desplegará ante los ojos del ermitaño —palacio orgiástico, emperadores borrachos, herejes en cólera, formas demudadas de dioses que agonizan, naturalezas aberrantes—, todo este espectáculo ha nacido del libro abierto por San Antonio, del mismo modo que ha sali-

<sup>3</sup> *Actos de los Apóstoles*, 10, 11. *Daniel*, 2, 46. *Libro de los Reyes* (II), 20, 13; (I), 10, 1.

do, en realidad, de las bibliotecas consultadas por Flaubert. Para organizar esta danza, no es asombroso que las dos figuras simétricas e inversas de la Lógica y del Cerdo hayan desaparecido del texto definitivo, y que hayan sido reemplazadas por Hilarión, el discípulo sabio, iniciado por el mismo San Antonio en la lectura de los textos sagrados.

Esta presencia del libro, oculta primero en la visión de teatro, exaltada luego de nuevo como lugar de un espectáculo que va a hacerla otra vez imperceptible, proyecta a *La Tentación* sobre un espacio bastante complejo. Aparentemente hay que vérselas con un abigarrado lienzo de personajes sobre un decorado de cartón; sobre el reborde de la escena, en un ángulo, la silueta encapuchada del santo inmóvil; algo así como una escena de marionetas. De niño, Flaubert solía asistir al misterio de San Antonio que el padre Legrain daba en su teatro de marionetas; más tarde él llevó allí a George Sand. Las dos primeras versiones conservaban signos inequívocos de este parentesco (el cerdo, sin duda alguna, pero también la personificación de los pecados, el asalto contra la capilla, la imagen de la virgen). En el texto definitivo, sólo la sucesión lineal de las visiones conserva el efecto de "marionetas": ante el ermitaño casi mudo, pecados, tentaciones, divinidades, monstruos desfilan —emergiendo cada uno a su turno de un infierno donde todos se hallan como amontonados en una caja. Pero este no es más que un efecto de superficie que descansa sobre todo un escalonamiento de profundidades.

Para soportar en efecto las visiones que se suceden y establecerlas en su realidad irreal, Flaubert ha dispuesto un cierto número de relevos, que prolongan en la dimensión sagital la pura y simple lectura de las frases impresas. Se tiene primero al lector (1) —el lector real que somos en tanto leemos el texto de Flaubert— y el libro que él tiene ante sus ojos (1-bis); desde las primeras líneas (*Lugar: La Tebaida... la cabaña del ermitaño ocupa el fondo*), este texto invita al lector a hacerse espectador (2) de un escenario de teatro cuyo decorado se halla cuidadosamente señalado (2 bis); se puede ver allí, en pleno centro, al viejo anacoreta (3) sentado con las piernas cruzadas, quien pronto se levantará para tomar el libro (3-bis) del que poco a poco irán escapando visiones inquietantes: ágapes, palacios, reina voluptuosa; y finalmente Hilarión, el insidioso discípulo (4); a su turno este último abre al santo el espacio de una visión (4-bis) en la que aparecen las herejías, los dioses, y la proliferación de una vida improbable (5). Pero esto no es todo: los herejes hablan, exponen sus ritos sin vergüenza: los dioses evocan su apogeo resplandeciente y recuerdan el culto que

se les rendía: los monstruos proclaman su propio salvajismo: de tal modo, imponiéndose por la fuerza de sus palabras o de su sola presencia, una nueva dimensión aparece, visión interior a la que inaugura el satánico discípulo (5-bis), desfilan así el abyecto culto de los Ofitas, los milagros de Apolonio, las tentaciones de Buda, el antiguo reino bienaventurado de Isis (6). A partir del lector real, se tienen pues cinco niveles diferentes, cinco "régimenes" de lenguaje señalados por las cifras *bis*: libro, teatro, texto sagrado, visiones y visiones de visiones; se tienen también cinco series de personajes, señalados por las cifras simples: el espectador invisible, San Antonio en su reino, Hilarión, luego los herejes, los dioses y los monstruos y en fin, las sombras provenientes de sus discursos o su memoria.

Esta disposición según los sucesivos recubrimientos se halla modificada —a decir verdad confirmada y completada— por otras dos. La primera es la del envolvimiento regresivo: las figuras del nivel 6 —visiones de visiones— deberían ser las más pálidas, las más impenetrables a una percepción directa. Ahora bien, en la escena, ellas se hallan tan presentes, son tan espesas y coloreadas, tan insistentes como aquellas que las preceden, o como San Antonio mismo como si los recuerdos brumosos, los deseos inconfesables que las hacen nacer en el corazón de las primeras visiones tuvieran la facultad de obrar, sin intermediarios, sobre el decorado donde han aparecido, sobre el paisaje en el que el ermitaño y su discípulo desarrollan su diálogo imaginario, sobre la puesta en escena que se supone el espectador ficticio tiene ante su mirada mientras se desarrolla este cuasimisterio. De tal modo, las ficciones del último nivel se repliegan sobre sí mismas, envuelven las figuras que les van dando origen, desbordan seguidamente al discípulo y al anacoreta, y acaban por inscribirse en la supuesta materialidad del teatro. Por este envolvimiento inverso, las ficciones más lejanas se presentan de acuerdo al régimen del lenguaje más directo: en las indicaciones escritas, fijadas por Flaubert, que deben encerrar, desde el exterior, a sus personajes.

Esta disposición permite entonces al lector (1) ver a San Antonio por encima de la espalda del presunto espectador (2) que se supone asiste al drama: y por ahí el lector se identifica con el espectador. En cuanto al espectador, no sólo ve a Antonio en escena, sino también, por encima de su espalda, tan reales como el ermitaño, a las apariciones que se le presentan: Alejandría, Constantinopla, la reina de Saba, Hilarión; su mirada se diluye en la mirada alucinada del eremita. Este último a su vez se asoma por sobre la espalda de Hilarión, a través de los diálogos de los

herejes, percibe el rostro de los dioses y el gruñido de los monstruos, contempla las imágenes que lo asedian. Así de figura en figura se anuda y se desarrolla un festón que liga los personajes por encima de las figuras intermediarias, los identifica cada vez más los unos con los otros y funde sus diferentes miradas en un deslumbramiento único.

Entre el lector y las últimas visiones que obseden a las apariciones fantásticas, la distancia es inmensa; regímenes de lenguaje subordinados los unos a los otros, personajes, relevos mirando los unos por encima de los otros confinan a lo más profundo de este "texto-representación" abundante reino de quimeras. A esto se oponen dos movimientos: uno, afectando los regímenes del lenguaje, hace aparecer en estilo directo la visibilidad de lo invisible; el otro, afectando las figuras, asimilando gradualmente su mirada y la luz que las ilumina, aproxima las imágenes más lejanas hasta hacerlas surgir al borde mismo de la escena. Exactamente hablando, es este doble movimiento el que hace de la visión algo tentador: lo que hay de más indirecto y de más recubierto en el espectáculo se da con todo el fulgor del primer plano; en tanto el visionario es atraído por lo que ve, se lanza a este lugar vacío y pleno a la vez, se identifica con esta figura de sombra y de luz, y comienza a ver a su turno con los ojos que no son los del cuerpo. La profundidad de las apariciones encajadas las unas en las otras, y el desfile ingenuamente sucesivo de las figuras no son de ningún modo contradictorias. Sus ejes perpendiculares constituyen la forma paradójica y el espacio singular de *La tentación*. La bambalina de las marionetas, el liso decorado vivamente coloreado de figuras que se empujan las unas a las otras a la sombra del cortinaje —todo esto no es recuerdo de infancia, residuos de una viva impresión: es el efecto compuesto de una visión que se desarrolla en planos sucesivos cada vez más lejanos, y de una tentación que atrae al visionario al lugar de lo que ve y lo envuelve súbitamente en sus propias apariciones.

El orden del desfile es aparentemente simple: da la impresión de obedecer a las leyes de la similitud y la proximidad (los dioses llegan por familias y legiones), y atenerse a un principio de intensiva monstruosidad. Comienza por los pecados y espejismos que obseden la imaginación del ermitaño y que se resumen todos en la reina de Saba (escena I y II); luego vienen las herejías (III y IV), los dioses que llegan del Oriente (V); al fin, en el mundo desolado, bajo las riendas del Saber-Satán, Antonio presencia la pululación de los monstruos (VI y VII). De hecho, este orden simple compone varias series que es posible resaltar y que determinan el

lugar de cada episodio según un complejo sistema.

1. *Serie cosmológica.*— La Tentación nace en el corazón del ermitaño; balbuciente aún evoca los compañeros de retiro, las caravanas de paso; luego invade regiones más vastas: Alejandría superpoblada, el oriente cristiano desgarrado por la teología, todo ese Mediterráneo sobre el que han reinado los dioses provenientes del Asia, y luego el universo sin límite —las estrellas en el fondo de la noche, la imperceptible célula en la que bulle lo vivo—. Pero este último centelleo reconduce al ermitaño al principio material de sus primeros deseos. La trayectoria de la tentación bien ha podido alcanzar los confines del mundo, pero regresa a su punto de partida. En las dos primeras versiones del texto, el Diablo debía explicar a Antonio “que los pecados estaban en su corazón y la desolación en su cabeza”. Explicación ahora inútil: empujadas hasta los límites del mundo, las grandes ondas de la tentación retornan en un reflujó concéntrico: en el ínfimo organismo en el que despuntan las primeras pulsiones de vida. Antonio reencuentra su viejo corazón, sus apetitos mal controlados; tras haber contemplado su anverso poblado de fantasmas alcanza con sus ojos su verdad material. El mira dulcemente la larva del Deseo como un punto minúsculo.

2. *Serie histórica.*— Sentado en el umbral de su cabaña, el ermitaño es un anciano obsesionado por sus recuerdos: tiempos atrás, el aislamiento era menos penoso, el trabajo menos fastidioso, el río estaba menos alejado. Reconociendo más aún, se está en el período de su juventud, de las muchachas a la orilla de las fuentes, y también el periodo del retiro y de los compañeros, el del discípulo favorito. Esta ligera oscilación del presente, al comienzo de la noche, da lugar a la inversión general del tiempo: primero las imágenes del crepúsculo en la ciudad que ronronea antes de dormirse —el puerto, los gritos de la calle, los tamborileos en las tabernas—; luego Alejandría en la época de las masacres, Constantinopla con el Concilio y muy pronto todos los herejes que han venido a apostrofar el día desde el origen del cristianismo; tras ellos, las divinidades que han tenido sus templos y sus fieles desde el confin de la India hasta las orillas del Mediterráneo; finalmente, las figuras tan viejas como el tiempo —las estrellas en el fondo del firmamento, la materia sin memoria, la lujuria y la muerte, la Esfinge yacente, la química, todo lo que de un sólo movimiento hace nacer la vida y la ilusión de vida—. Y aún más allá del germen primero —más allá de este origen del mundo que es su propio nacimiento—, Antonio desea el imposible retorno a la inmovilidad anterior a la vida; de tal modo toda su existencia

ingresaría en el sueño, reencontraría su inocencia, pero se despertaría de nuevo con el zumbido de los animales y los manantiales, con el resplandor de las estrellas. Ser otro, ser todos los otros y que todo recomience idénticamente, remontar el tiempo hasta su origen para que se cierre el círculo de los retornos, tal es la aspiración más alta de la tentación. La visión de Engadina no se halla lejana.

En este retroceso en el tiempo cada etapa se halla anunciada por una figura ambigua —a la vez duración y eternidad, fin y recomienzo—. Las herejías son encabezadas por Hilarión —pequeño como un niño, débil como un viejo, tan joven como el conocimiento cuando nace, tan viejo como el saber cuando reflexiona—. Apolonio es quien introduce lo dioses; conoce la metamorfosis sin fin de las divinidades, su nacimiento y su muerte, pero él mismo reúne en un solo impulso “lo Eterno, lo Absoluto y el Ser”. La Lujuria y la Muerte dirigen la ronda de los vivos, a no dudarlos porque ellas simbolizan el fin y el recomienzo, las formas que se desintegran y el origen de todo. La larva-esqueleto, el eterno taumaturgo y el viejo-niño, actúan cada uno a su turno en *La Tentación* como los “generadores” de la duración; a través del tiempo de la Historia, del mito y finalmente del Cosmos entero, aseguran esta trayectoria de retorno que conduce al viejo eremita al principio celular de su vida. Ha sido necesario que el huso del mundo gire en sentido inverso para que la noche de *La Tentación* desemboque en la idéntica novedad del día que comienza.

3. *Serie profética.*— Este reflujo del tiempo es de igual modo visión de los tiempos futuros. Sumiéndose en sus recuerdos, Antonio había ingresado en la imaginación milenaria del Oriente: desde el fondo de aquella memoria que ya no le pertenece había visto emerger la figura en la que había encarnado la tentación del más sabio de los reyes de Israel. Tras la reina de Saba, se prefigura ese enano ambiguo en el que San Antonio reconoce tanto al servidor de la reina como a su propio discípulo, Hilarión pertenece indisolublemente al Deseo y a la Sabiduría; lleva en sí todos los sueños del Oriente, pero conoce exactamente la Escritura y el arte de interpretarla. Es avidez y ciencia — ambición de saber, conocimiento culpable. Este gnomo no parará de crecer a todo lo largo de la liturgia; en el último episodio será inmenso, “bello como un arcángel, luminoso como un sol”; extenderá su reino hasta abarcar todo el universo; será el Demonio en el resplandor de la verdad. Es él quien sirve de corifeo al saber occidental: promueve primero la teología y sus infinitas discusiones; luego

resucita las antiguas civilizaciones con sus divinidades pronto reducidas a cenizas; a continuación instauro el conocimiento racional del mundo; demuestra el movimiento de los astros, y hace manifiesta la secreta potencia de la vida. En el espacio de esta noche egipcia habitada por el pasado del Oriente, es toda la cultura europea la que despliega: la Edad Media con su teología, el Renacimiento con su erudición, la Edad Moderna con su ciencia del mundo y de lo vivo. Como un sol nocturno, *La Tentación* va de Este a Oeste, del deseo al saber, de la imaginación a la verdad, de las más viejas nostalgias a los descubrimientos de la ciencia moderna. El Egipto cristiano, y con él Alejandría y Antonio, aparecen en un punto cero entre Asia y Europa, y en la doble encrucijada del tiempo: allí donde la Antigüedad encaramada sobre su propio pasado vacila y se derrumba sobre sí misma, dejando resucitar sus monstruos olvidados, y allí donde el mundo moderno encuentra su germen en las promesas de un saber indefinido. Se está en el vacío de la historia.

La "tentación" de San Antonio representa la doble fascinación del cristianismo por la suntuosa fantasmagoría de su pasado y las adquisiciones sin límite de su porvenir. Ni el Dios de Abraham, ni la Virgen, ni las Virtudes (que aparecen en las primeras versiones del misterio) tienen lugar en el texto definitivo, pero no en absoluto para protegerlos de la profanación; ellos se han disuelto en los símbolos de los que eran la imagen —en Buda, dios tentado, en Apolonio, el taumaturgo que se asemeja a Cristo, en Isis, madre de los dolores—. *La Tentación* no enmascara la realidad bajo el centelleo de las imágenes; ella evidencia, en la verdad, la imagen de una imagen. El cristianismo, incluso en su primitiva pureza, se halla conformado tan sólo por los últimos reflejos del mundo antiguo, bajo la sombra todavía gris de un universo en trance de nacer.

4. *Serie teológica.*— En 1849 y en 1856, *La Tentación* se abría con una lucha con los siete pecados capitales y las tres virtudes teologales, Fé, Esperanza y Caridad. En el texto publicado, toda esta imaginería tradicional acerca de los misterios ha desaparecido. Los pecados aparecen simplemente en forma de espejismos. En cuanto a las virtudes, subsisten en secreto, como principios organizadores de las secuencias. Los manejos incesantemente recomenzados por la herejía comprometen la Fé en la omnipotencia del error; la agonía de los dioses, que los aniquila como simples centelleos de la imaginación, hace inútil toda Esperanza; la necesidad inerte de la naturaleza, o el desencadenamiento salvaje de sus fuerzas, reducen la Caridad a algo irrisorio.

Las tres grandes virtudes son vencidas. El Santo vuelve entonces la espalda al cielo, "se acuesta boca abajo apoyado sobre los dos codos, y reteniendo el aliento mira... Los helechos marchitos vuelven a florecer". Al espectáculo de la pequeña célula que palpita, San Antonio transforma la Caridad en deslumbrada curiosidad ("¡Oh dicha! ¡Alegría! He visto nacer la vida, he visto al movimiento surgir"), la Esperanza en deseo desmesurado de fundirse en la violencia del mundo ("Tengo ganas de volar, de nadar, de ladrar, de bramar, de aullar"), la Fé en voluntad de identificarse con el mutismo de la naturaleza, con la apagada y dulce estupidez de las cosas ("Querría agazaparme bajo todas las formas, penetrar cada átomo, descender hasta el fondo de la materia —ser la materia"). Se puede leer *La Tentación* como la lucha y derrota de las tres virtudes teológicas.

En esta obra que a una primera mirada da la impresión de estar constituida por una serie un poco incoherente de fantasmas, el orden, como se puede ver, ha sido establecido con un cuidado meticuloso. Es del todo probable que aquello que se evidencia como fantasma esté compuesto tan sólo por documentos transcritos: dibujos o libros, figuras o textos. Pero la serie que los encadena se halla regulada según una muy compleja composición, que asignando cierto lugar a cada uno de los elementos documentales, los hace figurar en varias series simultáneas. La línea visible a lo largo de la cual desfilan pecados, herejías, divinidades y monstruos no es más que la cúspide superficial de toda una organización vertical. Esta sucesión de figuras que se empujan como en una farsa de marionetas, es al mismo tiempo: trinidad canónica de las virtudes; geodésica de la cultura, naciente en los sueños del Oriente y agonizante en el saber occidental; retorno de la Historia hasta el origen del tiempo y de las cosas; pulsación de espacio que se dilata hasta los confines del mundo y se contrae de golpe sobre el elemento simple de la vida. Cada elemento o cada figura tiene pues su sitio no solamente en un desfile visible, sino también en el orden de las alegorías cristianas, en el movimiento de la cultura y del saber, en la cronología invertida del mundo, en las configuraciones espaciales del universo.

Si se añade que *La Tentación* se despliega según una profundidad que envuelve a las visiones las unas dentro de las otras y las aleja según un orden escalonado, se ve que, tras el hilo del discurso y por debajo de la serie sucesiva, es un volumen el que se constituye: cada uno de los elementos (escenas, personajes, discursos, modificación del decorado) se sitúa perfectamente en un punto determinado de la serie lineal, aparte de su sistema de

correspondencias verticales, y de la profundidad a la que se halla ubicado en la ficción. Se comprende que *La Tentación* pueda ser el libro de los libros; ella organiza en un "volumen" una serie de elementos del lenguaje que han sido constituidos a partir de libros ya escritos, y que por su carácter rigurosamente documental son repetición de lo ya dicho; la biblioteca es abierta, inventariada, podada, repetida y combinada en un espacio nuevo; y este "volumen" en el que Flaubert la hace ingresar, es al tiempo el espesor de un libro que desarrolla el hilo necesariamente lineal de su texto, y un desfile de marionetas que se abre sobre toda una profundidad de visiones acopladas.

Hay en *San Antonio* algo que remite a *Bouvard*, como su sombra grotesca, su doble a la vez minúsculo y desmesurado. Inmediatamente después de haber acabado *La tentación*, Flaubert emprende la redacción de este último texto. Idénticos elementos: un libro hecho de libros; la erudita enciclopedia de una cultura; la tentación en medio del retiro; la larga serie de experiencias; los mecanismos de la ilusión y la credulidad. Pero la configuración general ha cambiado. Y antes que nada la relación del Libro con la serie indefinida de los libros: *La tentación* estaba compuesta de estallidos del lenguaje, desprendidos de invisibles volúmenes y transformados en puros fantasmas para la mirada; sólo La Biblia —el libro por excelencia— manifestaba en el interior del texto y en medio mismo del escenario, la soberana presencia de lo Escrito: ella enunciaba de una vez por todas el poder seductor del Libro. *Bouvard* y *Pecuchet* son directamente tentados por los libros, por su indefinida multiplicidad, por el amontonamiento de las obras en el espacio gris de la Biblioteca; esta última en *Bouvard* se halla visible y es inventariada, denominada y analizada. Para irradiar su hechizo no tiene necesidad de ser sacralizada en un libro, ni de ser traducida en imágenes. Detenta sus poderes mediante su sola existencia con la indefinida proliferación del papel impreso. La Biblia se ha transformado en librería, la música de las imágenes en apetito de lectura. Por este mismo hecho, la forma de la tentación ha cambiado. *San Antonio* se ha confinado en una soledad ociosa; la posibilidad de cualquier presencia ha sido alejada: una tumba no hubiera sido suficiente, o una fortaleza amurallada. Todas las formas visibles había sido conjuradas, pero había vuelto en plan de ataque, sometiendo al santo a prueba. A la prueba de su proximidad, pero también de su alejamiento: ellas lo rodeaban, lo asediaban por todos lados y en el momento en que él alargaba la mano, se desvanecían. De suerte que frente a ellas, el santo estaba relegado a la pura pasividad;

había sido suficiente que les hubiera dado lugar, a través del Libro, mediante las veleidades de su memoria o de su imaginación. Todo gesto proveniente de él, toda palabra piadosa, toda violencia borraba el espejismo, indicándole que había sido tentado (que la irrealidad de su imagen no había sido real más que en su corazón). Bouvard y Pecuchet, en cambio, son peregrinos que no se cansan por nada: lo ensayan todo, se aproximan a todo, lo tocan todo; lo someten todo a la prueba de su modesta industrioidad. Si ellos se han confinado en el retiro, como el monje de Egipto, se trata de un retiro activo, de una ociosidad emprendedora a la que convocan, mediante gran apoyo de lecturas, todo lo más respetable de la ciencia, con las verdades más gravemente impresas. Quieren aplicar lo que han leído, y si la promesa se le escurre, como las imágenes ante San Antonio, no es a un primer gesto, sino al término de su obstinación. Tentación por el cielo.

Es que para estos dos bonachones, ser tentado es ya creer. Creer en lo que leen, creer en lo que escuchan en labios ajenos, creer inmediata e indefinidamente en el murmullo del discurso. Toda su inocencia sucumbe en el espacio abierto por el lenguaje ya dicho. Lo que es *leído y entendido* se convierte al punto en lo que hay que *hacer*. Pero tan grande es la pureza de su empresa que si su fracaso les muestra la incertidumbre de tal proposición o de tal ciencia, no quebranta nunca la intransigencia de su creencia en el saber en general. Los desastres se mantienen exteriores a la soberanía de su fe; esta se conserva intacta. Cuando Bouvard y Pecuchet renuncian, no es a saber ni a creer en el saber, sino a hacer lo que saben. Se deshacen de las obras para conservar inmune su fé en la fé. Son la imagen de Job en el mundo moderno: afectados menos en sus bienes que en su saber, abandonados no por Dios sino por la ciencia, conservan como aquel su fidelidad, son verdaderos santos. Para San Antonio, por el contrario, ser tentado es ver aquello en lo que no cree; es ver el error mezclado con la verdad, el espejismo de los falsos dioses con la identidad del único Dios, la naturaleza abandonada por la providencia con la inmensidad de su extensión o con el salvajismo de sus fuerzas vivas. Y de una manera paradójica, cuando estas imágenes son devueltas a la oscuridad de la que han salido, arrastran consigo un poco de aquella creencia que San Antonio, un instante, les ha otorgado —un poco de aquella creencia que asignaba al Dios de los cristianos—. De suerte que la desaparición de los fantasmas más opuestos a su fe, lejos de confirmar al ermitaño en su religión, la destruye poco a poco y finalmente la oculta. Destruyéndose mutuamente, los herejes disipan la verdad; y los dioses

agonizantes arrastran en su noche un fragmento de la imagen del verdadero Dios. La santidad de Antonio es vencida por la derrota de aquello en lo que no cree; la de Bouvard y Pecuchet triunfa en el fracaso de su fe. Ellos, que han recibido la gracia de la que el santo ha sido privado, son los verdaderos elegidos.

La relación entre la santidad y la necedad ha sido sin duda fundamental para Flaubert; es reconocible en Carlos Bovary; es visible en *Un Corazón Simple*, acaso en *La Educación Sentimental*; es constitutiva en *La tentación* y en *Bouvard*. Pero aquí y allá, tomando formas simétricas e inversas. Bouvard y Pecuchet mezclan la santidad y la inepticia bajo la modalidad del querer-hacer: ellos, que se han soñado ricos, libres, rentistas, propietarios, y lo han llegado a ser, no son capaces de serlo pura y simplemente sin entrar en el ciclo de su inagotable laboriosidad; los libros que deben aproximarlos a lo que tienen que ser, los apartan de ello prescribiéndoles lo que tienen que hacer —estupidez y virtud, santidad y necedad de aquellos que se proponen con obstinación hacer eso mismo que ellos son ya, transformar en actos las ideas que han recibido y que se esfuerzan silenciosamente, a lo largo de toda su existencia, en recuperar su naturaleza con un encarnizamiento sin perspectivas—. En cambio San Antonio mezcla la necedad y la santidad bajo la modalidad del querer-ser; en la pura inercia de los sentidos, de la inteligencia y del corazón, ha querido ser un Santo y fundirse, por medio del Libro, en las imágenes que a propósito le habían sido dadas. Es por ese camino que progresivamente la tentación va a hacer presa en él: niega la herejía pero siente ya piedad hacia los dioses, se reconoce en las tentaciones de Buda, experimenta sordamente las ebriedades de Cibele, llora con Isis. Pero es frente a la materia donde triunfa en él el deseo de ser lo que ve: querría ser ciego y amodorrado, goloso y estúpido como el catoblepas;\* querría no ser capaz de levantar la cabeza por encima del propio vientre, y tener párpados tan pesados que ninguna luz alcanzara sus ojos. Querría no ser hombre —ser animal, planta, célula...—. Querría ser materia. En este sueño del pensamiento, en la inocencia de deseos que no serían más que simple movimiento, él alcanzaría al fin la estúpida santidad de las cosas.

En el instante en que esto se consuma, el día despunta de nuevo, el rostro de Cristo resplandece en el sol, San Antonio se arrodilla y recommienza sus oraciones. ¿Ha triunfado sobre las

\* Catoblepas: animal fantástico, cuya cabeza dotada de cuernos estaba unida al cuerpo por un cuello delgado, que se arrastraba casi a ras de suelo. (Plinio, Hist. nat.).

tentaciones, o por el contrario ha sido vencido, por lo que, para su castigo, el mismo acto recomienza indefinidamente? ¿O es que ha encontrado la pureza en el mutismo de la materia, es que ha llegado a ser realmente santo, alcanzando en el peligroso espacio del libro la palpitación de las cosas sin pecado, pudiendo *hacer* ahora, con sus oraciones, sus lecturas y largos arrodillamientos, esa santidad bruta en la que se ha convertido? Bouvard y Pecuchet recomienzan ellos también: al final de sus experiencias renuncian (se los obliga a renunciar) a *hacer* lo que se habían propuesto para llegar a ser lo que eran. Ellos lo son pura y simplemente: hacen fabricar un gran escritorio doble, para volver a ser lo que no habían dejado de ser, para ponerse a hacer otra vez lo que habían hecho durante decenas de años —para copiar—. ¿Copiar qué? Los libros, sus libros, todos los libros y este libro, sin duda, que es *Bouvard y Pecuchet*: porque copiar, es no *hacer* nada; es *ser* los libros que se copian, es ser esa íntima distensión del lenguaje que se desdobra, es ser el repliegue del discurso sobre sí mismo, es ser esa existencia invisible que vierte la palabra transitoria en la infinitud del rumor. Al triunfar sobre el Libro eterno San Antonio se sume en el movimiento sin lenguaje de la materia: Bouvard y Pecuchet triunfan sobre todo lo que es extraño al libro y se le resiste, llegando a encarnar ellos mismos el movimiento perpetuo del libro. El libro abierto por San Antonio, del que han alzado el vuelo todas las tentaciones, estos dos hombres ingenuos lo continuarán indefinidamente, sin ilusión, sin gula, sin pecados, sin deseos.

RICHARD RORTY

## Método, ciencia social y esperanza social\*

### I. Ciencia sin método.

Galileo y sus émulos descubrieron lo que los siglos siguientes habrían de ratificar: se obtendrán previsiones más acertadas pensando en términos de masas de partículas que chocan al azar, y no, como lo hiciera Aristóteles, pensando en ellas al modo animista, teleológico y antropomórfico. Ellos descubrieron también que, para captar y asir el universo, más valía abordarlo como infinitud helada y sin recurso, que figurarse un mundo cerrado, cómodo, concebido según un plan y con alguna aunque fuera pequeña relación de correspondencia con las preocupaciones de los hombres. Efectivamente, encontraron que razonando sobre los planetas, sobre las máquinas balísticas o sobre los corpúsculos, al igual que sobre los puntos-masa, se podían obtener hermosas leyes predictivas totalmente simples si se buscaban también las relaciones matemáticas más simples. Sobre estos descubrimientos se fincan los cimientos de la civilización tecnológica moderna. Nunca se hablará demasiado de cuánto les debemos. Pero ello no significa —y pido disculpas a Kant y Descartes— que se pueda inferir lección alguna ni moral alguna, desde el punto de vista de la epistemología. Estos descubrimientos no nos enseñaron nada sobre la naturaleza de la ciencia o de la racionalidad. Bajo ningún concepto han sido fruto del recurso a lo que habría de llamarse “método científico” ni tampoco su ilustración.

\* Capítulo XI de la colección de ensayos de R. Rorty aparecida en 1982 *Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980*, Universidad de Minnesota. (Traducción de Ana María Escalera).

La tradición que designamos con el nombre de “filosofía moderna” se ha interrogado: ¿Cómo puede la ciencia conocer semejante progreso? ¿Cuál es el secreto de su éxito? A estas malas preguntas se han dado peores respuestas.

Entre tantas variaciones sobre el tema único de una metáfora tan seductora como insolvente, la Ciencia Nueva habría descubierto el Lenguaje Espontáneo de la Naturaleza. Cuando Galileo afirmaba que el Libro de la Naturaleza estaba escrito en el lenguaje de las matemáticas, no quería decir: “Resulta que mi nuevo vocabulario —reduccionista, matemático— funciona”, sino que: “Si funciona, es que las cosas *son realmente así*”. Él entendía por ello que su vocabulario “funcionaba” porque “le venía bien” al universo como la llave “viene bien a la cerradura”. Después, a los filósofos les tocaría el trabajo de dar sentido a nociones tales como: “esto-funciona-porque”, y “cosas-tal-como-son realmente”.

Descartes, en su momento, hablaría de la claridad natural y del carácter naturalmente distinto de las ideas galileanas, las cuales, por una razón o por otra, habían escapado brutalmente a Aristóteles. Locke, sorprendido por el carácter indistinto de esa noción de claridad, quiso llegar más lejos gracias a un programa que permitiera, pensaba él, reducir las ideas complejas a ideas simples. Para dotar de pertinencia a ese programa con respecto a las ciencias de su tiempo, recurrió a una distinción *ad hoc* entre las ideas que se asemejan a sus objetos y aquellas que no. Distinción sobradamente dudosa que nos condujo —vía Berkeley y Hume— hasta Kant, quien sugirió de manera asaz desesperante que si la llave “funciona” es porque nosotros le hemos forjado, sin saberlo, la cerradura conveniente. Con lo que, dimos en pensar retrospectivamente, que Kant vendió un secreto. A tal punto que el idealismo trascendental logró reintroducir por la ventana las nociones teleológicas, animistas o aristotélicas que los intelectuales habían lanzado por la puerta, por temor a no estar de moda. Los partidarios del idealismo especulativo que llegaron después de Kant abandonarían la idea de buscar los secretos de la naturaleza. La sustituirían por la idea de hacer mundos creando vocabularios, noción cuyo eco encontramos actualmente en ciertos francotiradores de la filosofía de las ciencias: Cassirer y Goodman, por ejemplo.

Procurando evitar los así llamados “excesos del idealismo germánico”, un grupo de filósofos —que clasificaremos apresuradamente como “positivistas”— trataron, en el curso de los últimos cien años, de utilizar las nociones de “objetividad”, de “rigor” y de “método”, con el fin de aislar la ciencia de la ciencia. Todo ello porque continuaban convencidos de lo bien

fundado de la explicación del éxito de la ciencia en términos del descubrimiento del Lenguaje Espontáneo de la Naturaleza, por más infeliz que haya resultado la metáfora. El realismo, por su parte, siguió siendo tan incapaz como lo había sido el idealismo de decir en qué podía consistir con precisión la supuesta correspondencia entre el lenguaje de la naturaleza y la jerga científica. Muy raros fueron los que osaron deslizar la idea de que la ciencia no mantenía, tal vez, el secreto de su propio éxito, y que, tal vez, no existiera siquiera explicación alguna metafísica o trascendental de la singular fortuna del vocabulario galileano, como tampoco sería posible explicar el hecho de que el vocabulario de la democracia liberal tuviera esos alcances. Pocos fueron los que tuvieron la voluntad de abjurar de la noción de “entendimiento” o de una “razón” provistos de una naturaleza tal que su descubrimiento daría acceso a un “método” susceptible, si la siguiéramos, de hacernos penetrar las apariencias para revelarnos a la Naturaleza misma “en sus propios términos”...<sup>1</sup>

El mérito de Kuhn fue el de compartir junto con Dewey, el crédito por habernos impulsado a abandonar la idea de una ciencia siempre en marcha hacia sus fines últimos llamados “correspondencia con la realidad”, por habernos dado la fortaleza para hablar de tal o cual vocabulario diciendo solamente que “funciona” mejor, que es más operativo que tal otro para tal o cual fin. Suscribiendo sus propuestas, escaparemos a la tentación de preguntarnos: ¿Cuál es el método del hombre de ciencia? O, más precisamente (y en el interior de lo que Kuhn llamó “ciencia normal”, a saber, la resolución de problemas), diremos, de ahora en adelante, que el hombre de ciencia se sirve estrictamente de los mismos métodos banales y evidentes que cualquiera de nosotros en cualquier actividad humana: descontando los ejemplos que van contra los criterios, escamoteando los contra-ejemplos lo suficiente como para evitar el recurso a nuevos modelos, ensayando más hipótesis formuladas en la jerga en boga, con la esperanza de cubrir los casos imposibles de amañar. No estaremos ya tentados a pensar que exista —o pudiera existir— la menor respuesta de alcance epistemológico a la pregunta: ¿Qué es lo que Aristóteles “hizo mal” y Galileo “hizo bien”?, ni tampoco: “¿En qué falló Xenofonte que Platón tuvo éxito?”, o: “¿Qué fue lo que Luis XVI dejó escapar que Mirabeau captó?”. Diremos simplemente que Galileo tuvo una buena idea y Aristóteles *una menos buena*. Galileo recurrió a una terminología operativa y Aristóteles no. El

<sup>1</sup> Desarrollé este punto en: “A Reply to Dreyfus and Taylor”, *Review of Methaphysics*, XXIV, 1980, pp. 39-46; y en la discusión siguiente, pp. 47-55.

único secreto de Galileo fue su terminología, y no la escogió porque fuera “clara”, “natural”, “simple” o estuviera articulada con las categorías del entendimiento puro. Tuvo suerte: eso fue todo.

Los filósofos del siglo XVII debían haber extraído la moraleja de la historia de Galileo a la manera de un Whewell o de un Kuhn, y concluido que a toda percepción científica le importa menos calificar como verdadero tal o cual término alternativo que descubrir la jerga que ha servido para establecer las hipótesis de partida. Pero, ya se dijo, no fue ese el caso, y ellos concluyeron por el contrario que el nuevo vocabulario mismo era el medio por el cual la naturaleza había deseado siempre ser descrita. Pienso que hubo dos razones para ello. Primeramente, ellos creían que si el vocabulario de Galileo funcionaba bien, era porque no recurría a la metafísica y estaba desprovisto de moral y de pasión humana. Ellos tenían la vaga idea de que el hombre de ciencia galileano había tenido éxito *porque* podía afrontar los terribles abismos de los espacios infinitos. En cuanto a la distancia tomada con respecto al sentido común y al sentimiento religioso, y, en general con respecto a las grandes opciones de los modos de existencia del hombre, ellos la identificaron simplemente con una parte del secreto del éxito del sabio. De tal suerte afirmaban que la oportunidad de estar “en contacto con la realidad”, de ser “científicos”, de describir dicha realidad como ella lo desea, de ejercer dominio sobre ella, serán proporcionales a la menor frecuencia con que recurramos a la metafísica y al menor alcance moral denotado por nuestro vocabulario. En segundo lugar, ellos pensaron que la única manera de eliminar las nociones “subjetivas”, a saber aquellas que pueden ser descritas en *nuestro* vocabulario, pero que el lenguaje de la naturaleza no admite era evitando los términos que, por definición, no podían ser asociados a aquellos que forman parte de los vocabularios galileano y newtoniano: los que ya nombré como “cualidades primarias”.

Este tejido de errores —en especial la noción de que un término tiene tantas oportunidades de “referirse a lo real” cuanto su connotación moral sea menor y más numerosas sus recurrencias a verdaderas proposiciones universales predictivas— ha dado cuerpo a la idea del “método científico” como búsqueda de una “concepción absoluta de la realidad” (según la fórmula de Bertrand Williams).<sup>2</sup> Se trata aquí de la realidad concebida no como representada por las representaciones que nosotros nos hacemos de

<sup>2</sup> Ver: B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Londres y Nueva York, Penguin Books, 1978, p. 64.

ella, sino como representada por las representaciones que ella se hace de sí misma, cuando se considera; de la realidad tal y como se describiría a sí misma si pudiera hacerlo. Williams y todos aquellos que apostaron por el cartesianismo, no se contentan con creer que la noción de la que acabo de hablar está exenta de confusión: reconocen en ella una de nuestras intuiciones sobre la naturaleza del saber. Por mi parte, pretendo, por el contrario, que se trata solamente de una de nuestras intuiciones sobre lo que se tiene por filosófico. No hay allí sino la forma cartesiana del fantasma filosófico arquetípico: la de corto-circuitar toda descripción, toda representación, para acceder a un estado de conciencia que aprehende lo mejor en la confrontación inarticulada, al término del final de la formulación lingüística. Ese sueño de descubrir, y en cierta forma de *saber* que se ha descubierto, el Vocabulario Espontáneo de la Naturaleza, pareció concretarse cuando Galileo y Newton formularon un conjunto exhaustivo de proposiciones universales predictivas en una escritura matemática cuyos términos eran suficientemente "fríos" e "inhumanos". A partir de entonces, las nociones de "racionalidad", "método" y "ciencia" han quedado vinculadas estrechamente a la búsqueda de ese tipo de proposiciones universales.

Al faltar ese modelo para perpetuarse, la noción de "método científico", en sentido moderno, no hubiera podido imponerse. El término de "método" habría conservado aún el sentido que tenía para Ramus o Bacon en la época anterior a la aparición de la Ciencia Nueva. Para ellos, tener un método no era otra cosa que poseer una buena lista de temas o de encabezados de capítulos; en suma, disponer de un sistema de clasificación eficaz. Sin embargo, en la acepción filosófica post-cartesiana, tener un método no significa simplemente ser capaz de ordenar sus pensamientos sino también que podemos *filtrarlos*, pasarlos por una criba, para eliminar los elementos "subjetivos", "no cognoscitivos" o "confusos", y no dejar subsistir sino aquellos que son lo Propio de la Naturaleza. Esta distinción entre las partes de nuestro entendimiento que corresponden a la realidad y aquellas que no corresponden, se confunde, en la tradición epistemológica, con la distinción entre forma racional y forma irracional de hacer ciencia. Si, por "método científico" se entiende simplemente: mostrarse racional en tal o cual campo de investigación, entonces se da a esa expresión su sentido "kuhniano" perfectamente razonable; se quiere decir que se acatan las convenciones normales de su disciplina, que no se "chapecean" demasiado los datos brutos, que no se deja demasiado que las esperanzas y los temores de uno pesen sobre las conclusiones a que se llega, excepto si esas espe-

ranzas y esos temores son compartidos por el conjunto de quienes trabajan en la misma dirección de la investigación: se quiere decir que se está abierto a la refutación por la experimentación, en una palabra: que se es capaz de no obstaculizar el desarrollo de la investigación. En esta acepción, "método" y "racionalidad" son los nombres que se dan a un equilibrio encontrado conveniente entre el respeto a las opiniones de los pares y el respeto al carácter obstinado de la sensación. Ahora bien, la filosofía centrada sobre la epistemología ha demandado forzosamente nociones de "método" y de "racionalidad" cuyo alcance vaya más allá de las buenas maneras epistémicas así como nociones que pueden describir la forma en la cual el entendimiento está naturalmente adaptado o capacitado para aprender el Lenguaje Espontáneo de la Naturaleza.

Si se cree, como yo, que las ideas tradicionales de "concepción absoluta (objetiva) de la realidad" y "método científico" son tan oscuras como inutilizables, percibiremos inmediatamente las dos preguntas siguientes: ¿Cuál debería ser el método de las ciencias sociales? y ¿Cuáles son los criterios de una teoría moral objetiva?, como inextricablemente entrelazadas y mal planteadas. Me propongo en las páginas que siguen mostrar por qué son, a mi modo de ver, malas preguntas. En su oportunidad, recomendaré tanto para la ciencia social como para la moral, un enfoque inspirado en Dewey, que pone el acento sobre la utilidad de la narración y de los vocabularios más que sobre la objetividad de las leyes y de las teorías.

## II. Ciencia social exenta de valor y ciencia social "hermenéutica".

Recientemente se ha producido una reacción contra la idea de que los estudiosos del hombre y la sociedad no son científicos a menos que permanezcan fieles al modelo galileano y encuentren, para formular sus generalizaciones predictivas, términos "neutros desde el punto de vista de los valores", puramente descriptivos, dejando los juicios de valor a los "hacedores de políticas". Resultó, con ello, un regreso a la idea de Dilthey, de que para comprender "científicamente" a los seres humanos, deben aplicarse métodos "hermenéuticos" no galileanos. Desde el punto de vista que yo quisiera introducir, la idea misma de "ser científico" o de tener que escoger entre diferentes "métodos" está completamente cargada de confusión. Así las cosas, la cuestión de preguntarse si los especialistas en ciencias sociales deben buscar, conforme a la línea galileana, la neutralidad con respecto a los valores, o por el contrario, deben inclinarse hacia algo más cómo-

do, más aristotélico o, en pocas palabras, algo más suave, un “método propio de las ciencias humanas”, es en mi opinión, un falso problema.

Si la querella ha tomado tan amplias dimensiones, es porque se ha vuelto evidente que cualquier término, empleado para describir a los seres humanos, *deviene* inmediatamente en vehículo de juicios de valor. Pretender operar en el interior del lenguaje una segregación de los vocablos “evaluativos”, haciendo de su ausencia el criterio “científico” de una disciplina o de una teoría es algo imposible de poner en práctica, puesto que no existe forma de prohibir a nadie la utilización de un término cualquiera en una aceptación teñida de evaluación. Imaginemos que planteamos la siguiente pregunta a una persona: ¿Utiliza usted la palabra “represión”, el adjetivo “primitivo” o la expresión “clase trabajadora” en un contexto normativo o en un contexto puramente descriptivo? Dicha persona podrá responder tal vez en el caso de una declaración precisa enunciada en una ocasión precisa. A la pregunta de si utiliza el término únicamente para la descripción o únicamente para la reflexión moral o para ambas, la respuesta será casi invariablemente: “para ambas”. Ahora bien, a menos que la respuesta sea precisamente “para ambas”, las palabras con las cuales construye la pregunta son todo lo contrario de aquellas que pudieran resultar útiles para la ciencia social. Si quienes toman las decisiones utilizan previsiones expresadas en un vocabulario diferente del que sirve habitualmente para formular las políticas, su trabajo será nulo y no bien recibido.

Imaginemos en efecto al especialista en ciencias sociales, que se ha hecho cargo del parteaguas entre “hecho” y “juicio de valor”, proponiendo sus previsiones a los hacedores de políticas que pertenecen al otro bando. Estos últimos no podrán extraer nada de dichas previsiones a menos que estén expresadas en los mismos términos que éstos hombres de poder utilizan entre ellos. En efecto, podemos apostar que a ellos sólo les interesa una cosa: algunas fórmulas suculentas al estilo de “Si se nacionaliza la industria pesada, el nivel de vida bajará (o no bajará)”, “Si se amplía la alfabetización, entrarán más personas honradas en los negocios”. Ellos exigen proposiciones hipotéticas cuya conclusión se ha formulada en términos susceptibles de figurar en recomendaciones que tienen como resorte la presión moral. En presencia de previsiones formuladas en la jerga estéril de las ciencias sociales “cuantificadas”: (“maximizar la satisfacción”, “acrecer el conflicto”, etc.), o las pasan por alto, o bien —y esto sería lo más peligroso— adoptarán el lenguaje en cuestión para la deliberación moral.

En mi opinión, habría que ver en esta demanda de una ciencia social nueva, "interpretativa", la reacción contra la tentación de formular las políticas sociales en términos secos y fríos, al punto de ser imposible tacharlos de "morales", y doblarlos y desviarlos de las definiciones que los asocian estrechamente con los términos de "placer", "dolor" y "poder".

Equivocados están quienes ven una querrela de método en el debate, que opone los partidarios resueltos de una ciencia social "objetiva", "libre de prejuicios", "verdaderamente científica", a aquellos que piensan reemplazarla por algo más hermenéutico. Una querrela de método presupone un objetivo común y el desacuerdo sobre la forma de conseguirlo. Aquí, los dos campos de ninguna manera están en desacuerdo sobre los medios de llegar a previsiones más justas de lo que sucedería si ciertas políticas fueran adoptadas. Por otra parte, ninguno de los adversarios es mejor que el otro en la formulación de esas previsiones y si uno de ellos encontrara el medio de establecerlas, ambos campos estarán igualmente impacientes por adoptar esa estrategia e incorporarla a sus perspectivas. Percibiremos mejor la naturaleza de la disputa (aunque siempre podemos perdernos en ella) al discernir aquí dos objetivos contrapuestos: "explicar" y "comprender". La literatura actual opone en efecto dos categorías de jergas: las que permiten formular las proposiciones universales de tipo galileano y especificar (según Hempel) los ejemplos que validan o invalidan esas generalizaciones; y las que sacrifican esta virtud en aras de descripciones que utilizan, por así decirlo, el vocabulario de la evaluación (o para hablar crudamente, el vocabulario "teleológico").

Ciertamente el contraste es real. Pero no hay allí ningún problema por resolver, aunque sí una diferencia que hacer. Pretender que explicar y comprender son dos maneras antagónicas de hacer ciencia social es extraviarse, lo mismo que decir que la descripción macroscópica y la descripción microscópica de los organismos son formas antagónicas de hacer biología. Hay cantidad de cosas que se pueden tener ganas de hacer con las bacterias y las vacas para las que sería más útil disponer de descripciones bioquímicas; sin embargo, hay también cantidad de cosas que se puede hacer con ellas, para las cuales estas descripciones no serían más que una molestia. Análogicamente, hay muchísimas cosas que se pudiera tener ganas de hacer con los seres humanos para las cuales serían muy útiles las descripciones en términos exentos de juicios de valor; pero hay otras (y concebir a los seres humanos como ciudadanos es una de ellas) para las cuales semejantes descripciones carecerían de utilidad. La "explicación" no es otra cosa que la comprensión de cierta clase, a la cual se intenta

acceder cuando se desea prever o controlar. La "explicación" no se opone absolutamente a otra cosa que se llamaría "comprensión", como lo abstracto se opone a lo concreto o lo artificial a lo natural, o lo "represivo" a lo que "libera". Decir que comprendemos mejor una cosa cuando está expresada en un vocabulario más bien que en otro, no es más que una forma elíptica de sobreentender que una descripción formulada en el vocabulario preferido es más útil para tal o cual propósito. Si el propósito es prever, apelaremos a cierto tipo de vocabulario. Para evaluar un tiro de artillería, por ejemplo, el vocabulario de la extrapolación balística será perfecto. Para evaluar el carácter humano, el vocabulario estímulo/respuesta no da en el blanco.

Recapitulemos: el vocabulario de las ciencias humanas debe responder a dos exigencias distintas:

- 1) Debe contener descripciones que faciliten la previsión y el control de las situaciones;
- 2) Debe contener descripciones que ayuden a la decisión.

La ciencia social despojada de valores sostenía que un vocabulario frío de tipo "conductista" cumplía con la primera exigencia. Sin embargo, esta hipótesis resultó decepcionante: cincuenta años de investigación en ciencia social apenas lograron mejorar nuestra capacidad de previsión. Pero suponiendo sin conceder que la investigación hubiera llegado a formular esas previsiones, ello no habría contribuido *forzosamente* a satisfacer la segunda exigencia. O lo que es lo mismo, la investigación no habría servido *forzosamente* para decidir lo que debía hacerse. En el debate entre los partidarios de la liberación con respecto a los valores, y los partidarios de la hermenéutica, se supuso frecuentemente que ninguna de las condiciones podía ser satisfecha si la otra no lo era al mismo tiempo. Los amigos de la hermenéutica protestaron diciendo que los conductistas usaban un lenguaje inadecuado que no permite "comprender" a la gente —lo que querían decir es que no captaba nada de lo que la gente hace "verdaderamente"—. Lo que no era más que una mala manera de decir que ese vocabulario no era bueno para la reflexión moral. Nos rehusamos simple y llanamente a pertenecer a la categoría de los "políticos" que emplean tales términos para decidir la suerte de sus semejantes. A la inversa, los partidarios de la liberación de lo valorativo porfían en que la ciencia social, cuando haya encontrado a su Galileo (de antemano se sabe de alguna manera que será conductista), cumplirá con la primera exigencia, e insisten:

de ahora en adelante tendremos que formular las decisiones políticas en términos convenientemente limpios, de tal manera que nuestra "ética" pueda llegar a ser "objetiva" y "científicamente fundada". Podremos entonces, y sólo entonces, recoger los frutos de esas previsiones maravillosas que nunca dejarán de salir a nuestro encuentro.

En ambos campos se comete el mismo error de creer que las dos exigencias anteriores están intrínsecamente vinculadas; y nos equivocamos gravemente al suponer que saber comportarse con una persona o en una sociedad, saber tratarlas con honorabilidad y justicia es saber *al mismo tiempo* prever y controlar sus movimientos. Se equivocaría uno gravemente al creer que la capacidad de predecir y controlar es forzosamente el instrumento de la acción que se quiere ejercer sobre la gente.

Cuando se oye decir que no existe más que un vocabulario válido para hablar de los hombres o de las sociedades humanas, y que sólo *ese* vocabulario permite "comprenderlos", está de vuelta el mito del Vocabulario Espontáneo de la Naturaleza, tan querido para la época clásica. Al contrario, si, siguiendo a Dewey, consideramos que los vocabularios son simples instrumentos que permiten aferrarse a las cosas y que no están encargados de "representar" las cosas en cuestión, dejaremos en ese instante de suponer un vínculo intrínseco entre "explicar" y "comprender", o bien, a falta de vínculo intrínseco, dejaremos inmediatamente de creer que exista una relación necesaria entre la aptitud de prever y controlar ciertas categorías de personas y la aptitud de estar de corazón con ellas y de asociarnos a ellas, en una palabra, de percibir en ellos a nuestros conciudadanos.

Dejaremos de imaginarnos que existen dos "métodos" —uno que serviría para explicar el comportamiento del individuo y el otro para comprender su naturaleza.

### III. Privilegio epistémico y privilegio moral.

El movimiento actual en favor del enfoque hermenéutico de las ciencias sociales finalmente liberadas del círculo de hierro galileano, defiende una posición razonable y totalmente deweyana si se lo entiende así: al mismo título que las leyes y predicciones, los relatos y las redescripciones sirven a un fin útil, en tanto nos ayudan por igual a tratar los problemas de la sociedad. Así entendido, el movimiento es una protesta saludable contra el fetichismo de los especialistas "behavioristas" de las ciencias sociales a la antigua usanza, que se inquietaban a cada paso por saber si eran verdaderamente "científicos". Sólo que esta reacción va demasia-

do lejos cuando se vuelve filosófica e introduce una distinción de principio entre el hombre y la naturaleza, anunciando que la diferencia ontológica prescribe una diferencia metodológica. Ha podido decirse, por ejemplo: "Toda interpretación parte del postulado de que la trama del sentido (significado) constituye la existencia humana".<sup>3</sup> Lo que querría decir que los fósiles (por ejemplo) podrían quedar constituidos *fuera* de la trama del sentido. Pero, una vez precisada la acepción aquí pertinente de ese "construir" —y una vez descartada la acepción material, la de la casa *constituida* por ladrillos— afirmar que "X constituye a Y" equivale a decir que no podemos saber nada de Y sin conocer mínimamente a X. Decir que los humanos no serían más que animales de no poder hablar como lo hacen, es lo más cierto. Si se es incapaz de encontrar la relación existente entre un individuo, los ruidos que hace y los otros individuos, lo cierto es que, de ese individuo, no se conocería jamás gran cosa. Pero eso puede decirse también de los fósiles: en efecto, si no pudiéramos captar sus relaciones con otra serie de fósiles, no tendríamos más que simples guijarros frente a nosotros. Si los fósiles han podido constituirse como fósiles, ello ha sido mediante una red de relaciones con otros fósiles y también mediante el discurso de los paleontólogos encargados de describir estas relaciones. Si uno no está capacitado para captar algunas de estas relaciones, el fósil terminará siendo para usted un vulgar guijarro. *No importa qué objeto se escoja*, a partir del momento en que uno lo hace objeto de investigación, quedará aquél "constituido" por una red de significaciones.

En otros términos, a partir del momento en el cual se parte de la idea de que la huella fósil es un texto, es válido decir que la paleontología ha seguido desde sus primeras etapas métodos "interpretativos". Entendamos que ella se desvela por encontrar el medio para dar sentido a lo que ha pasado, buscando un vocabulario por el cual un objeto enigmático podría ser relacionado con objetos más familiares para tornarse inteligible. Antes que la disciplina se "normalizara" nadie tenía la más mínima idea de los criterios para determinar los lugares en donde poder descubrir otros fósiles semejantes. Al decir: "La paleontología es ya una ciencia", se está diciendo: "Nadie tiene hoy la menor duda en cuanto a la clase de preguntas por plantear, en cuanto al tipo de hipótesis por construir en presencia de un fósil que nos intriga". Desde mi punto de vista, mostrarse "interpretativo" o "herme-

<sup>3</sup> P. Rabinow y W.M. Sullivan, *The Interpreting Turn: Emergence of an Approach*, en: *Interpretive Social Science*, ed. Rabinow y Sullivan, University of California Press, Berkeley, 1979, p. 5.

néutico”, no significa de ninguna manera poseer un método especial, sino simplemente esforzarse por buscar, por todos los medios a nuestro alcance, un vocabulario que pueda ser útil. Cuando Galileo tuvo la idea de un vocabulario matemático, no se trató de otra cosa sino de la feliz conclusión de una búsqueda hermenéutica, en la única acepción que puedo dar a ese término. Y eso vale también en el caso de Darwin. No veo ninguna diferencia entre lo que hacían Galileo y Darwin, y lo que hacen los exégetas de la Biblia, los críticos literarios o los historiadores de la civilización. De ahí a que no vea ningún inconveniente en calificar de “hermenéutica” la búsqueda “a ojo de buen cubero” y “a la buena de Dios”, de una terminología nueva —que caracteriza la etapa inaugural del rumbo que toma toda investigación.

Con todo, pese a no ser inconveniente, la atribución del calificativo “hermenéutico” no presenta ninguna ventaja. De nada sirve pensar en la gente o en los fósiles conforme al modelo de los textos, como tampoco pensar en los textos conforme al modelo de la gente o de los fósiles. No veremos ninguna utilidad en los textos si no creemos que poseen algo *especial*, que son “intencionales”, por ejemplo, o que son inteligibles sólo “holísticamente”. Sin embargo, no pienso que —a pesar de todo el respeto que debo a Searle y a su noción de “intencionalidad intrínseca”— “poseer una intencionalidad” quiera decir otra cosa que “prestar-se a la descripción antropológica”, “como si la cosa objeto de descripción, pudiendo hablar, se describiera a sí misma”.<sup>4</sup>

En mi opinión, la relación entre las acciones y los movimientos, entre los ruidos y las afirmaciones, es que cada una de estas categorías es simplemente la otra, sólo que expresada en una jerga de recambio. No veo en qué sería menos holística la explicación de fósiles que la explicación de textos; en ambos casos, el objeto es puesto en relación con otras diferentes categorías de objetos, de modo que un discurso coherente puede incorporar el objeto inicial.

Habiendo aclarado mi posición ahora me interesa explicar por qué ciertas personas piensan verdaderamente que los textos difieren enormemente de los fósiles. Sugerí, en otra parte, en mi crítica a las posiciones de Charles Taylor,<sup>5</sup> que la gente que así lo cree parte de la hipótesis errónea de que el vocabulario *espontá-*

<sup>4</sup> Ver la discusión del artículo de Searle: “Minds, Brains and Programs”, en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, 1980, pp. 417-457; en particular mi contribución: “Searle and the Secret Powers of the Brain”, pp. 445 y 446, y la de Searle: “Intrinsic Intentionality”, pp. 450-456.

<sup>5</sup> Cfr. nota 1.

*neo* de alguien es siempre el vocabulario ideal para comprender lo que ese alguien hace. Ellos piensan que las explicaciones dadas por el sujeto mismo a propósito de lo que le concierne, son exactamente aquellas que necesitamos. Este error me parece un avatar particular de la idea de la Ciencia impaciente por asimilar el vocabulario espontáneo del universo que se explica a sí mismo lo que es. En ambos casos, todo ocurre como si nosotros tratáramos nuestro *explicandum* de igual o de superior epistémico. Ahora bien, no solamente cuando se trata de nuestros hermanos humanos, sino cuando se trata de la naturaleza, esta actitud es puro vestigio del antropomorfismo pregalileano. Después de todo, existen cantidad de ejemplos en los cuales las explicaciones que da la otra persona, o la cultura, a propósito de lo que sucede, son tan primitivas, tan desconcertantes, que simplemente las descartamos. La única regla general que la hermenéutica prescribe para estos casos, es la de tener la sensatez de preguntar siempre al sujeto mismo su opinión sobre lo que sucede antes de formular nuestras propias hipótesis. Pero esto no es sino un esfuerzo por ganar tiempo, y de ninguna manera la búsqueda del “sentido verdadero” de las conductas en cuestión. Si el *explicandum* encuentra un vocabulario juicioso para explicar su comportamiento, ello nos ahorrará la molestia de encontrarlo nosotros mismos. A este respecto, la única diferencia admisible entre una inscripción y un fósil, es que se puede imaginar dar con una segunda inscripción que sea una glosa de la primera, mientras que la relación del fósil con su vecino de al lado, requerirá circunstanciarla en un vocabulario que, para ser claro, no será de ninguna manera construido *ad hoc*, intencional.

Además del error de creer que el vocabulario espontáneo de un sujeto que da cuenta de sí es siempre pertinente, los filósofos que hacen una distinción tajante entre el hombre y la naturaleza, están tan cautivados como los positivistas por la idea de que la irreductibilidad de los vocabularios entre hombre y naturaleza tiene algo de ontológico. Sin embargo, el descubrimiento de que es posible —o de que no es posible— traducir un primer lenguaje que contiene términos tales como: “incide sobre”, “es cierto que”, “se refiere a”, por otro que contenga los de “cree”, “se propone”, en una palabra, en un lenguaje “empirista”, “extensional”, no demostraría nada en lo que respecta a los medios de predecir los comportamientos de los usuarios del lenguaje y de los portadores de intenciones, o de usarlos con ellos. Los partidarios de Dilthey invierten el error de Quine cuando dice que no existe “materia” (“realidad material”) ni “estados intencionales”, puesto que se pueden atribuir todos los estados intenciona-

les que uno quiera, sin que ello afecte en nada las partículas elementales. Quine opina que una proposición que no puede ser parafraseada en un vocabulario a gusto de Locke y Boyle no significa nada de real. Los diltheyanos, que conceden una importancia desmedida a las diferencias entre GEISTESWISSENSCHAFT y NATURWISSENSCHAFT creen que si la frase no puede ser parafraseada, éso es índice de un estatuto metafísico o epistémico aparte, o la señal de que debe elaborarse una estrategia metodológica aparte. Ahora bien, la irreductibilidad en cuestión no demuestra evidentemente más que una cosa: dicho vocabulario (en este caso el de Locke o Boyle) no servirá para hacer cierto número de cosas con cierto número de explicanda (la gente o la cultura, por ejemplo). La única lección que podemos extraer de esa irreductibilidad es ésta (la analogía es tomada en Henry Putnam): el día en que usted desee saber por qué una clavija cuadrada no entre en un orificio redondo se abstendrá de describir la clavija en términos de configuraciones de sus partículas elementales.

Si la irreductibilidad de un vocabulario a otro ha tomado tal importancia ilusoria, es en mi opinión, porque resulta importante establecer una distinción moral entre la bestia y nosotros mismos. Ahora bien, entre todos los comportamientos susceptibles de separarnos de la bestia hemos escogido siempre, clásicamente, la facultad de *saber*. Durante siglos, hemos cometido el error de hipostasiar el comportamiento cognoscitivo asimilándolo a la posesión de un "entendimiento", de una "conciencia" o de "ideas"; durante siglos, hemos sostenido tenazmente la irreductibilidad de las representaciones mentales a sus correlatos fisiológicos. Luego, este modo de ver se volvió viejo truco al haber trocado las representaciones mentales por representaciones lingüísticas. Pasamos del entendimiento al lenguaje para designar esta cuasi-sustancia o este cuasi-poder al que atribuimos nuestra diferencia moral. El resultado de todo ello es que ahora los defensores de la dignidad humana se ven obligados a demostrar la irreductibilidad de la semántica en vez de demostrar la de la psique, lo que mucho les preocupa. Sólo que los argumentos del tipo Ryle-Wittgenstein, contra el fantasma en la máquina, funcionan también contra el fantasma entre las líneas, y podemos utilizarlos también contra la idea de conferir a las inscripciones, con el pretexto de que han sido trazadas por la mano del hombre, algo especial que los fósiles jamás tendrán y que se llamaría la textualidad.

En tanto continuemos convencidos de que el saber *representa* la realidad y no de que sirve para relacionarnos con ella, entendimiento y lenguaje seguirán pareciéndonos como envueltos en

un halo sagrado. “Materialismo”, “Conductismo” y estilo galileo probablemente seguirán pareciéndonos de alguna manera moralmente sospechosos. Seguiremos obnubilados por la noción de “representación” o de “correspondencia con” la realidad, mientras estemos persuadidos de que existe una analogía entre llamar a las cosas por sus “verdaderos” nombres (es decir por sus nombres convencionales), y el medio de descubrir el “verdadero” modo (aquel del cual se sirve la Naturaleza misma) de describirlas. Pero tan pronto nos decidamos, a invitación de Kuhn y Dewey, a abandonar esta metáfora y el vocabulario de la representación asociado con ella, el pretendido misterio del lenguaje y el pretendido misterio del entendimiento dejarán de imponérsenos y no calificaremos al materialismo o al conductismo como peligrosos.

Si lo que digo es justo, no podrá dejar de verse en el estatuto moral distinto que nos arrogamos más que *ésto*: que es distinto. Y así, evitaremos imaginarlo “fundado” sobre la pretendida “posesión” de un entendimiento, de un lenguaje, de una cultura, de sentimientos, de intencionalidad, de textualidad y todas esas zarrandajas. Esas nociones místicas no son más que la traducción, en una u otra jerga pseudo-explicativa, de nuestro sentimiento de pertenecer a una comunidad moral. La conciencia de esta pertenencia ya no puede ser “fundada” y sólo significa una cosa: que nosotros acordamos adoptar un punto de vista sobre nuestros semejantes. Saber si ese punto de vista es objetivo no tiene estrictamente el menor interés.

Intentemos ser más concretos. He dicho que sería erróneo —y pido perdón a Taylor— dar prioridad epistémica a la versión del sujeto mismo cuando da cuenta de su conducta o de su cultura. Es posible que él sepa perfectamente relatar lo que hace; pero es igualmente posible que ese no sea el caso. Sea de ello lo que fuere, no es un error considerar su versión como privilegiada *moralmente*. Tenemos incluso el deber de escucharlo, no porque tenga un acceso privilegiado a sus propios móviles, sino porque, simplemente, es nuestro semejante. Cuando Taylor prescribe ubicar las explicaciones *internas* —de la gente, de las culturas, de los textos— confunde el civismo pueril y honrado con la estrategia metodológica. Desgraciadamente, el civismo es una virtud, no un método. Cuando invitamos al psicópata a dirigirse por última vez a sus jueces antes de la sentencia, no esperamos explicaciones más luminosas que las del experto. Lo hacemos, ante todo, por ser uno de los nuestros. Al rogarle que se defienda con sus propias palabras, esperamos reducir los riesgos a los que nos expondríamos de cometer una mala acción. De igual manera, esperamos

que los especialistas en ciencias sociales se conviertan en nuestros intérpretes, frente a todos aquellos a los que no estamos seguros de saber hablar y no esperamos menos de nuestros poetas, hombres de teatro y novelistas.

Es un error creer que exista una distinción de principio entre explicar y comprender, y que existen dos métodos separados: uno para estudiar la naturaleza, y el otro para estudiar al hombre. Todo ello me he esforzado por demostrarlo en la primera parte. Enseguida, sostuve que sería absurdo querer hacer una distinción entre dos clases de objetos: la naturaleza y el hombre, porque sería confundir la ontología con la moral. Muchos vocabularios muy útiles ignoran estas distinciones entre lo humano y lo no-humano, entre la cosa y la persona. Sin embargo, existe al menos uno —el vocabulario de la moral y probablemente otros más— para los cuales, al contrario, esas distinciones son fundamentales. Y no es que ellos describan a los seres humanos de modo más “real”. Tampoco se da cuenta “más objetivamente” de los objetos en un vocabulario que en otro. Todo lo que podemos decir sobre los vocabularios es que sirven para algo o son inutilizables, que son buenos o malos, que son seguros o equívocos, que son sensibles o burdos, etc; pero, jamás diremos de ellos que son “más” o “menos objetivos”, ni más o menos “científicos”.

#### IV. Una esperanza sin fundamento: Dewey contra Foucault.

La sustancia de mi argumento es la siguiente: una vez desembarazados de las nociones clásicas de “objetividad” y de “método científico”, no existe inconveniente alguno para visualizar las ciencias sociales como una prolongación de la literatura, puesto que el fin de ambas es interpretarnos a nosotros mismos, des-pertando y profundizando nuestro sentimiento de la comunidad. Ser antropólogo o historiador es permitir que el mundo occidental, los hacedores seguros e ilustrados de políticas que todos somos, podamos reconocer, en cualquier espécimen de la humanidad, por exótico que sea, nuestro prójimo. Ser sociólogo es hacer lo propio en relación con los pobres y los marginados, y ser psicólogo es actuar en forma semejante, en favor de los excéntricos e insensatos. Ciertamente, los logros de las ciencias sociales no se reducen a eso, pero, tal vez, sea ese su papel esencial. Si priorizamos ese aspecto de su trabajo, nada se opondrá a que los investigadores de esas disciplinas tomen del periodista o del novelista su estilo anecdótico y narrativo. No nos preocuparemos más por saber si estos modos de expresión pueden o no vincularse al

estilo galileano con el cual la “ciencia cuantificada del comportamiento” trata de rivalizar. No nos preguntaremos más si tal o cual estilo es propio o impropio para el estudio del hombre por la excelente razón de que habremos dejado de creer que el “estudio del hombre” o las “ciencias humanas” poseen una naturaleza, de la misma manera que habremos dejado de creer en la naturaleza del hombre. Cuando desaparece la noción del saber como representación, desaparece al mismo tiempo la noción de la investigación segmentada en sectores discretos pertenecientes a dominios discretos. Novelas, artículos periodísticos, reportes de investigaciones sociológicas: las fronteras se desdibujan. Las líneas de demarcación entre dominios se trazan a partir de entonces en función de las preocupaciones prácticas del momento y ya no en función de un supuesto estatuto ontológico.

Sin embargo, una vez adoptada esta posición, dos caminos se nos ofrecen nuevamente. Se puede, como hizo Dewey, insistir sobre el alcance moral de las ciencias sociales, sobre su papel en el despertar y en la profundización de nuestro sentido de la comunidad y de las perspectivas ofrecidas a esta comunidad. O bien, como hiciera Michel Foucault, puede ponerse el acento sobre el papel de las ciencias sociales como instrumentos de la “sociedad disciplinaria”, insistiendo sobre los vínculos entre el saber y el poder más que sobre las relaciones del saber con la solidaridad humana. La inquietud actual con respecto a las ciencias sociales, a su estatuto y a su papel, se deriva en gran parte, del hecho de que se percibe que ellas no sólo contribuyeron a abrir nuevos campos a la compasión de las clases educadas, sino que también las ayudaron a manipular a las otras clases sociales (para no mencionar, si puedo decirlo, la ayuda que les dieron para manipularse a sí mismas). Y, sin duda, la pintura que Foucault nos ha hecho de ese rostro sombrío de las ciencias de la sociedad, no tiene igual. Los admiradores de Habermas se unen a los de Foucault cuando, considerando el “giro interpretativo”, ellos ven en él una reacción contra la utilización de las ciencias sociales con fines de dominación, como instrumentos de “ingeniería social” (según la fórmula de Dewey). Posición que, por otra parte, ha llevado a una politización generadora de confusión en lo que era ya un falso problema de método. Yo mostraré ahora, que hay que guardarse de atribuir una importancia indebida al antagonismo: “galileanos contra hemenéuticos”, o a la antítesis “explicar/comprender” haciéndolos homólogos de la pareja “dominación/emancipación”. Si Foucault puede ser contrapuesto a Dewey, ciertamente no lo es en el plano teórico, sino sólo con respecto a lo que de ello podemos esperar.

De la tradición clásica, Dewey y Foucault hacen estrictamente la misma crítica. Conducen absolutamente cuando se trata de abandonar las nociones de racionalidad, de objetividad, de método y de verdad. Ellos se sitúan, ambos, "más allá del método". Convergen cuando dicen que la racionalidad no es otra cosa que lo que la historia y la sociedad han hecho de ella —y que no existe por encima de ella ningún empíreo antihistórico (naturaleza del hombre, leyes del comportamiento humano, ley moral, naturaleza de la sociedad) por descubrir. En la línea de Whewell y de Khun, ambos piensan que la ciencia galileana no es sino un ejemplo particularmente brillante del poder de los nuevos vocabularios; ella no detenta de ningún modo el secreto del éxito científico. Pero para Dewey, el movimiento hacia un "más allá del método", brindará a la humanidad la oportunidad de volverse adulta y de forjarse libremente, abandonando la búsqueda de las directrices emanadas de cualquier fuente imaginaria superior (las estructuras antihistóricas citadas más arriba). El experimentalismo deweyano nos induce a leer las proposiciones del saber como si fueran incitaciones a la acción:

"Los sistemas científicos elaborados no han nacido de la razón, sino de impulsos en un principio frágiles y vacilantes: impulsos de asir, aprehender, desplazarse, impulsos de cazar, aclarar, combinar cosas distintas y separar las mezclas, impulsos de hablar y de escuchar. El método no es otra cosa que la organización eficaz de estos impulsos en dispositivos continuos de investigación, de exposición, de puesta a prueba... La razón, la actitud racional no es otra cosa que la disposición resultante..."<sup>6</sup>

Foucault se coloca, a su vez, más allá de las ideas clásicas de método y racionalidad, y denuncia su carácter de coacciones precedentes que lastran la investigación; pero, para él, ese movimiento procede de una toma de conciencia nietzscheana: las afirmaciones del saber son tomas de posición en el interior de un juego de poder: "Estamos sujetos a producir la verdad a través del poder y no podemos ejercer el poder si no es a través de la producción de la verdad".<sup>7</sup>

He ahí entonces a dos filósofos que dicen lo mismo: solamente le dan un "giro" diferente. Fenómeno que se encuentra ya

<sup>6</sup> J. Dewey, *Human Nature and Conduct*. Nueva York. Modern Library, 1930, p. 196.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Power Knowledge*. Brighton. Harvester Books, 1980, p. 93.

en sus respectivos predecesores (como Arthur Danto lo indicó).<sup>8</sup> James y Nietzsche formularon las mismas críticas a las nociones clásicas de verdad y preconizaron la misma solución pragmática (o "perspectivista") de recambio. James declaró alegremente: "Las ideas se vuelven verdaderas en la medida en que nos ayudan a entrar en una relación satisfactoria con los otros planos de nuestra experiencia".<sup>9</sup> Dewey sigue sus pasos: "La racionalidad es desembocar en una armonía operativa entre diversos deseos".<sup>10</sup> Nietzsche, por su parte, escribió: "El criterio de la verdad es exacerbar el sentimiento de poder",<sup>11</sup> o aún más: "El error de la filosofía... es creer que la lógica y las categorías de la razón confieren un criterio de verdad con respecto a la *realidad*... en lugar del medio para manejar el mundo con arreglo a fines utilitarios".<sup>12</sup> A lo que Foucault añadió: "No se puede imaginar que el mundo nos presenta un rostro legible... debe concebirse el discurso como una violencia que hacemos a las cosas".<sup>13</sup> De un lado, pues, James y Dewey; de otro, Nietzsche y Foucault. Ciertamente, pero por tajante que sea la diferencia de tono, el eje de la argumentación es el mismo en ambos campos. Es familiar, desde Kant, el viejo argumento idealista que sirve para combatir la idea del saber-correspondencia con las no-representaciones (y no: coherencia entre las representaciones). Era éste el argumento al que hacía alusión en la primera parte, cuando decía yo que todos los esfuerzos para sacar el máximo partido de la metáfora galileana del Lenguaje Espontáneo de la Naturaleza habían encallado. El valor-oro de una conclusión filosófica no es otra cosa que el andamiaje de la argumentación que la sostiene; de ahí que yo dude que podamos encontrar la menor divergencia teórica entre ambas parejas de filósofos.

¿No se trata entonces más que de una diferencia de tono? ¿Pose ingenua anglosajona contra pathos continental? Por el momento, valdría más tal vez hablar de "horizontes morales" distintos. El famoso pasaje de Wittgenstein nos viene a la memoria:

<sup>8</sup> A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, Macmillan, 1965, cap. 3.

<sup>9</sup> W. James, *Pragmatism*, Nueva York, Longman Green, 1947, p. 58.

<sup>10</sup> Dewey, *op. cit.*, p. 196.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *The Will to Power*, Nueva York, Random House, 1967, p. 290.

<sup>12</sup> Nietzsche, *Werke*, ed. Schlechta, III, p. 318.

<sup>13</sup> M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Nueva York, Harper and Row, 1972, p. 229.

“Si la buena o la mala voluntad es la que cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, y no los hechos, no lo que puede ser expresado por el lenguaje.

“En una palabra, el mundo debe por ello mismo devenir absolutamente otro mundo. Debe, por así decirlo, disminuir o aumentar como totalidad.

“El mundo del hombre feliz es uno, y otro el del infeliz”.<sup>14</sup>

Pero, otra vez, los términos de “buena y mala voluntad”, de “feliz e infeliz” son aquí incapaces de delimitar la posición que intentamos describir. Concluyendo su exposición sobre Foucault, Ian Hacking señaló:

¿Qué es el hombre?, preguntaba Kant. “Nada”, dijo Foucault. “¿Qué podemos esperar?”, preguntaba Kant. ¿Responde Foucault igualmente con “nada”? Creerlo así sería equivocarse sobre la respuesta de Foucault en torno a la cuestión del Hombre. Si él pudo decir que el concepto de Hombre era un timo, no pretendió jamás, sin embargo, que usted y yo fuéramos nada. En el mismo sentido el concepto de “esperanza” es falaz. Las esperanzas que se le han atribuido a Marx y a Rousseau son tal vez parte integrante de su mismo concepto de Hombre y, sin embargo, no constituyen una plataforma de optimismo. Optimismo, pesimismo, nihilismo, etc.: otros tantos conceptos que no tienen sentido sino en el interior de la idea de sujeto trascendental o perenne. Foucault de ninguna manera es incoherente a este respecto. Si su lectura nos deja insatisfechos, seguramente no es a causa de su pesimismo. Es que no propone ningún sustituto para lo que brota como eterno (cualquiera que sea el nombre que se le dé) del corazón del hombre.<sup>15</sup>

Lo que Foucault se niega a darnos es precisamente lo que Dewey quería entregarnos: la clase de esperanza que se **presentaba** bajo la figura de “un sujeto trascendental o perenne”. Dewey proponía utilizar las palabras “verdad”, “racionalidad”, “progreso”, “libertad”, “democracia”, “cultura”, “arte”, etc., **sin recurrir** obligatoriamente al vocabulario de la época clásica (como Foucault lo llama) o al del “hombre y sus dobles”, tan del gusto de los lectores franceses del siglo XIX.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

<sup>15</sup> I. Hacking, introducción a *Power Knowledge*, op. cit.

Foucault, pensando en las ciencias sociales, no percibe ningún entendimiento posible entre la concepción galileana de las “ciencias del comportamiento” y la noción francesa de “ciencias del hombre”. Dewey pretendió tender un puente entre ambas y a ello aspiraron las ciencias sociales en Estados Unidos antes de la crisis que las hizo virar hacia el conductismo. En suma, el reciente movimiento del que acabo de hablar en favor de una mayor hermenéutica en las ciencias sociales, querría persuadirnos de que si no nos convencía Parsons ni similares, no nos quedaba más que Foucault; que no podríamos superar las carencias de la *Zweckrationalität* weberiana más que *yendo* hasta el final y repudiando la *voluntad de verdad*. Dewey mismo, por el contrario, nos invitaba a conservar la *voluntad de verdad* y el optimismo que la acompaña; él quería solamente que nos desembarzáramos del prejuicio conductista que dice que el “behaviorista” es el lenguaje mismo de la Naturaleza, y quería *igualmente* que pudiéramos deshacernos de la noción de hombre “sujeto trascendental y perenne”. Todo ello porque en manos de Dewey, la voluntad de verdad no es tanto una incitación a la dominación, sino la exhortación a crear y alcanzar “una armonía operativa entre los diversos deseos”.

Tal vez lo anterior resulta demasiado bello, demasiado elaborado para ser verdad. Pero sí, justamente, pensamos de esa manera, es que estamos convencidos de que el liberalismo no podría existir sin la idea de una naturaleza humana común, sin un conjunto común de principios morales que nos vinculan los unos a los otros, a todos en tanto que somos, para tomar esa idea o cualquier otra de la noción cristiana de fraternidad humana. Fue así como llegamos a pensar que la esperanza social liberal —y la de Dewey— no sería más que un señuelo filosófico ingenuo; y que si un día pudiéramos liberarnos de las ilusiones deununciadas por Nietzsche, nos encontraríamos forzosamente solos, despojados del sentido de la comunidad necesaria al liberalismo. Lo que Hacking sugiere es sin duda verdadero: Nietzsche y Foucault no han dicho jamás que no somos nada, tanto usted como yo; y, sin embargo, parecen haber insinuado que usted y yo juntos, en tanto que *nosotros*, tampoco somos gran cosa; parecen también decir que cuando Dios y sus dobles quedan fuera del juego, la solidaridad humana queda igualmente abolida. El hombre-encarnación-de-la-Idea, tal como lo concibiera Hegel, está sin duda llamado a desaparecer y con él, el Proletariado, forma redimida del Hombre. Pero no existe razón alguna para que, después de haber saldado cuentas con Marx, continuemos machacando sobre las cosas que de él aprendimos a decir. No hay ningún vínculo obligado entre la desaparición del sujeto trascendental (la desaparición del “hom-

bre" dotado de una naturaleza susceptible de ser reprimida o, al contrario, comprendida por la sociedad), y la abolición de la solidaridad humana. El liberalismo burgués me parece la mejor prueba de que esa solidaridad sigue vigente y considero el pragmatismo deweyano como su mejor articulación.<sup>16</sup>

Lo esencial de lo que quisiera decir es esto: Foucault avanza por el camino que Dewey ya había abierto. Dewey consiguió lo que Foucault intentara alcanzar: el punto donde la reflexión filosófica se vuelve útil para aquellos "cuyo combate se sitúa en el interior de las finas mallas de las redes del poder". Dewey pasaría su vida sosteniendo esas pequeñas luchas, y él forjó, en la batalla, el vocabulario y la retórica del pluralismo estadounidense. Retórica que consiguió que los sociólogos estadounidenses de la primera generación se sintieran los apóstoles de una nueva forma de vida social. Yo no veo que Foucault haya hecho mucho más que actualizar a Dewey agregando una advertencia: los teóricos de las ciencias sociales han sido con frecuencia cooptados por los malos y siguen corriendo el riesgo de serlo. La lectura de Foucault no ha hecho sino reactivar la decepción de los intelectuales estadounidenses al constatar, en el curso de los últimos decenios, la colusión de las ciencias "conductizadas" con el Estado.

Si Foucault parece tener algo nuevo que agregar con respecto a Dewey, es que él cabalga en la cresta de un movimiento tan poderoso como mal definido, al que llamé "textualismo", movimiento cuyos partidarios sugieren, como está escrito al final del libro de Foucault, *Las palabras y las cosas*: "El hombre está en proceso de perecer, mientras que el ser del lenguaje continúa brillando siempre más claro en nuestro horizonte". Otra diferencia en relación con Dewey es que Foucault se esfuerza por transfor-

<sup>16</sup> Dewey se me hace el homólogo, para el siglo XX, de John Stuart Mill, cuyo esfuerzo por sintetizar a Coleridge con Bentham parece reproducido por el intento de Dewey de reconciliar a Hegel con el propio Stuart Mill. En una brillante crítica del liberalismo, John Dunn describe a Mill en su esfuerzo por combinar "las dos estrategias intelectuales radicales posibles, abiertas a quienes aspiran a respaldar con fuerza el liberalismo como opción política coherente": "Es posible tratar de reducir el liberalismo a una doctrina más o menos pragmática o sociológica de las relaciones entre, por una parte, ciertas concepciones del orden social y político y, por la otra, el disfrute de las libertades políticas. La tendencia del liberalismo que hace suya esa opción es designada habitualmente con el nombre de 'pluralismo': y efectivamente... es la ideología intelectual oficial de la sociedad estadounidense. La segunda estrategia radical posible es abandonar simple y llanamente las pretensiones de la Sociología y asumir la posición epistemológica de un escepticismo tan definido que el estatuto causal algo encarecido de tal sociología pueda, sin riesgo alguno, ser considerado con moderado menosprecio". (*Western Political Values in the Pace of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 47-48).

mar el discurso político, al afirmar que el poder no podría ser intrínsecamente represivo, por la excelente y escueta razón de que no hay nadie “naturalmente bueno a quien reprimir”. Pero, parece bien reconocer que Dewey haya, antes que él, discernido estas cosas. La visión de Foucault sobre el discurso-red de poder no está tan lejana de la de Dewey sobre el discurso instrumental, elemento entre otros del arsenal de útiles de los que la gente se sirve para satisfacer, sintetizar y armonizar sus deseos. Dewey tomó de Hegel lo que Foucault va a buscar en Nietzsche: jamás ha habido en el hombre sino un animal más hasta el día en que la cultura, las mallas del poder, se pusieron a modelarlo y a hacer de él otra cosa. Para Dewey tampoco hay nada rousseauniano que deba reprimirse: ya que “represión” y “liberación” no son más que nombres puestos a los rostros amados u odiados del poder. Una vez que el “poder” se ha despojado de su tonalidad “represiva”, las “estructuras del poder” foucaultianas no se diferencian ya de las “estructuras de cultura” de Dewey. “Poder” y “cultura” son designaciones equivalentes para las fuerzas sociales que nos levantan por encima de la bestia; fuerzas sociales que, puestas al servicio de los malos, son capaces de volvernos peores que los animales (o en todo caso más dignos de lástima).

Estos comentarios en nada rebajan el mérito de Foucault —que en mi opinión es uno de los filósofos contemporáneos más apasionante—; apuntan solamente a moderar nuestro propósito cuando pregonamos que el descubrimiento del “discurso”, de la “textualidad”, de los “actos de palabra”, y toda esa suerte de cosas, han contribuido a una transformación radical de la escena filosófica. La moda actual hermenéutica se agota, y acabará mal si hacemos pasar las nociones de las que se muestra partidaria por más de lo que realmente son: jerga entre otras, gracias a la cual esperamos enmendar ciertos errores del pasado. Dewey forjó con este fin su propio vocabulario que tuvo su hora de gloria; hoy, ciertamente, parece un poco mustio. Pero, que la diferencia de vocabulario no oculte la identidad de propósito: se trata de liberar a la humanidad de lo que Nietzsche llamara “la mentira más larga”, se trata de liberarla de la idea de que gracias a peligrosas y azarosas experimentaciones que hacemos, algo se hará presente (Dios, la Ciencia, el Saber, la Racionalidad o la Verdad) para salvarnos, a condición únicamente de que sepamos cumplir con el ritual conveniente. Foucault y Dewey han querido las mismas cosas, pero Dewey tuvo más éxito en su intento; simplemente, me parece que su vocabulario dejaba resquicio a la esperanza, injustificada, si se quiere, infundada pero vital, en la solidaridad humana.

PAUL VEYNE

## El último Foucault y su moral\*

Foucault acabó por demostrar una fascinación tan viva por la tradición grecolatina como la de su maestro Nietzsche. La admiración conlleva un candor y una asimetría que suele repugnar a los intelectuales, raza del resentimiento. Me hallé un día, pues, sorprendido de ver a Foucault abandonar su mesa de trabajo para decirme ingenuamente: “¿No encuentras que algunos autores tienen una abrumadora superioridad sobre los demás? Para mí, la aparición de Edipo ciego, al final de la obra de Sófocles...” Nunca habíamos hablado de *Edipo Rey*, tampoco de literatura y esa falsa pregunta demostraba una brusca emoción que no requería respuesta. De igual manera, nuestros elogios a la gloria de René Char se limitaban, decentemente, a dos frases. Sin embargo, cuando tuvo que sumergirse en la literatura antigua para escribir sus dos últimos libros, experimentó un sensible placer, que hizo lo posible por conservar, y yo lo oigo aún comentar, con el laconismo de rigor, que las cartas de Séneca eran magníficas. Y, en efecto, hay una cierta afinidad entre la elegancia del individuo Foucault y la que distingue a la civilización greco-romana. En suma, la elegancia antigua ha sido secretamente para Foucault, la imagen de un arte de vivir, de una moral posible; durante sus últimos años, en los que trabajó sobre los estoicos, reflexionó mucho sobre el suicidio: “...pero, no diré más: si me matara, la gente lo vería bien”. Su muerte, como veremos, fue más o menos el equivalente de ello.

Sólo que Foucault tenía de la moral una concepción tan particular, que se plantea el problema: ¿al interior de su filosofía, es posible una moral foucaultiana?

Evidentemente, su proyecto no se presta a renovar la moral estoica de los griegos. En la última entrevista que la vida le

\* Traducción de Ana María Escalera.

permitted, se expresó muy claramente: no se encontrará jamás la solución a un problema actual en un problema que, surgido en otra época, no es el mismo, más que por una semejanza falaz. Él nunca soñó ver, en la ética sexual de los griegos, una alternativa a la ética cristiana, todo lo contrario. No hay problemas análogos a través de los siglos, ni de naturaleza ni de razón; el eterno retorno es también una eterna partida (él amaba esta expresión de René Char) y no existen más que sucesivas valorizaciones. En un sempiterno *new deal*, el tiempo redistribuye sin cesar las cartas. La afinidad entre Foucault y la moral antigua se reduce a la reaparición moderna de una sola carta al interior de lo dado totalmente diferente; es la carta del trabajo de uno sobre uno mismo, de una estetización del sujeto a través de dos morales y dos sociedades muy diferentes entre sí.

Moral sin pretensión de universalidad. Foucault fue un guerrero, me dijo Jean Claude Passeron, un hombre de la segunda función; un guerrero es un hombre que puede prescindir de la verdad, que no conoce otra cosa que la toma de posición, la suya y la de su adversario, y que tiene la energía suficiente para batirse sin tener que ofrecer razones para tranquilizarse. "Toda respiración propone un reino", escribió también Char. El curso de la historia no implica problemas eternos, ni de esencia ni de dialéctica; no se encuentra, allí, más que valorizaciones que difieren de una cultura a otra tanto como de un individuo a otro; valorizaciones que no son, como él gustaba repetir, ni verdaderas ni falsas: ellas *son*, ésto es todo, y cada uno es el patriota de sus valores. Lo que es, poco más o menos, lo contrario del fatalismo colectivo tipo Spengler. El porvenir borrará nuestros valores, el pasado de su genealogía sin dinastía los ha rechazado ya, pero eso no importa: ellos son nuestra carne y nuestra sangre, así como son nuestra actualidad.

En su primer curso en el año 1983 en el Colegio de Francia, Foucault opuso a una "filosofía analítica de la verdad en general", su propia preferencia "por un pensamiento crítico que tomara la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad". Él llegó ese día a suscribir "esa forma de reflexión, de Hegel a la Escuela de Franckfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber". Nos cuidaremos de llevar demasiado lejos esta analogía, más de circunstancia, sin embargo, retendremos dos cosas. Los libros de Foucault son, a la letra, libros de historiador, excepto a los ojos de quienes sostienen que no hay más historia que la interpretativa; pero Foucault no escribió todos los libros como historiador. Porque la historia, en cuanto interpretación, tiene como segundo programa ser un inventario

completo. Ahora bien, Foucault no se hizo historiador más que en relación a los puntos donde el pasado encubría la genealogía de nuestra actualidad. En esta última palabra reside su fuerza. No hay relativismo tan pronto como dejamos de oponer la verdad al tiempo o de identificar el Ser con el tiempo: lo que se opone tanto al tiempo como a la eternidad, es nuestra actualidad valorizante. ¿Qué importancia tiene que el tiempo pase y que su frontera borre nuestras valorizaciones? Ningún guerrero se estremece en su patriotismo, por la idea de que, si hubiera nacido del otro lado de la frontera, su corazón latiría por el bando contrario.

La filosofía de Nietzsche, gustaba repetir Foucault, no es una filosofía de la verdad, sino de decir-verdad. Para un guerrero, las verdades son inútiles, más aún, son inaccesibles. Si ellas fuesen dictadas por la semejanza o la analogía de las cosas, podríamos desesperar de conseguirlas, como le sucedió a Heidegger en su momento. No obstante, creyendo buscar la verdad de las cosas, los hombres no consiguen sino fijar las reglas según las cuales se tendrá por verdad o falsedad lo que se dice. En este sentido, el saber no está solamente asociado a los poderes, o armado de poder, o poder él mismo a la vez que saber: no es más que poder, radicalmente, porque no se puede decir verdad más que por la fuerza de las reglas impuestas, un día u otro, por una historia donde los individuos son a la vez actores y víctimas. Entendemos por verdades, por lo tanto, no las proposiciones verdaderas a descubrir o aceptar, sino el conjunto de reglas que permiten decir y reconocer las proposiciones tenidas por verdaderas.

Se convendrá que la filosofía del guerrero es más cercana a una filosofía del actor histórico que a una suerte de fatalismo. En 1977, Foucault, en una circunstancia que prefiero olvidar, escribió en *Le Monde* algo menos olvidable: que las libertades y los derechos del hombre se fundan ciertamente más en las acciones de los hombres y las mujeres decididos a usar el poder y a defenderlo, que en la afirmación doctrinal de la razón o del imperativo kantiano. Hay allí, bien entendido, una denuncia de la sobreestimación de la filosofía: Foucault apenas creía que la práctica discursiva de una época tuviese su lugar de elección en sus formas redobladas, en sus textos canónicos, o que la institución del terror atómico hubiese podido surgir de una proposición poco afortunada de Descartes. Más aún: estaba persuadido con razón de la futilidad de las racionalizaciones y de los ratiocinios, apenas confiaba en el supuesto, por todas partes autorizado, de la omnipotencia de la racionalidad y del ratiocinio. Hace tres o cuatro años, en el departamento de Foucault, veíamos por televisión un reportaje sobre el conflicto palestino-israelí; en un momento, la pala-

bra fue dada a un combatiente de uno de los dos bandos (es totalmente indiferente cuál de ellos). Pues bien, este hombre detentaba un discurso diferente de aquéllos que se oyen habitualmente en las discusiones políticas: “yo sólo sé una cosa” decía el guerrillero, “que debo reconquistar la tierra de mis ancestros. Lo deseo desde mi adolescencia; ignoro de dónde me viene esta pasión, pero el hecho está ahí”. “Éso es”, me dijo Foucault, “todo está dicho y no hay más qué decir”.

Cada valorización de la voluntad de poder, o cada práctica discursiva (los más enterados habrán de precisar la relación entre Nietzsche y Foucault sobre este punto), es prisionera de sí misma y la historia universal no está tejida más que con esos hilos. La valorización griega del placer antes que del sexo hizo que los griegos no encontraran otro objeto que ese placer, el sexo de la pareja les resultaba indiferente. Se adivina cómo debió ser impopular esta filosofía, que privó a los hombres, como se dice, de su razón de luchar porque ella misma lucha representándose como razón. Ella no fue favorecida a causa de dos malentendidos: el deconocimiento del nivel trascendental de la crítica de Foucault, y la interpolación de una negatividad que permitiría hacer creer lo que se deseara y colocarse en el bando de los buenos.

Eso que llamamos una cultura no tiene ciertamente ninguna unidad de estilo; es un batiburillo de prácticas discursivas rigurosamente interpretables, es un caos de la precisión. Pero todas esas prácticas tienen en común ser a la vez empíricas y trascendentales: empíricas, y por ende superables; trascendentales, y por ende, constitutivas durante todo el tiempo que no se hayan podido borrar (y el diablo sabe con qué poder se imponen esos “discursos”, porque son las *condiciones de posibilidad* de toda acción). Foucault no rehusaría decir que lo trascendental es histórico. Esas condiciones de posibilidad inscriben toda realidad dentro de un polígono irregular, cuyos límites bizarros no poseen jamás el amplio drapeado de una realidad redonda; esos límites desconocidos pasan por ser la razón misma y parecen inscitos en la plenitud de cada razón, esencia o función. Falsamente, ya que constituir es siempre excluir; siempre hay un vacío alrededor, pero ¿qué vacío? Nada, una nada, una simple manera de evocar la posibilidad de polígonos recortados de otro modo en otros momentos históricos, una simple metáfora.

Así pues, cuando Foucault hablaba de ese gesto de recortar, o como él decía, de rarefacción, o también del Gran Encierro bajo Luis XVI, las prisiones, etc., parecía hablar de la misma cosa, y de una cosa apasionante, que en efecto, apasionaba al individuo Foucault. Pero el nivel trascendental fue olvidado por muchos

lectores; ahora bien, el objetivo del filósofo Foucault no era pretender que, por ejemplo, el Estado moderno se caracteriza por un gran gesto de separación, de exclusión antes que de integración lo que sería evidentemente palpitante para la discusión: su propósito fue mostrar que todo gesto sin excepción, estatal o no, no llena jamás el universalismo de una razón y deja siempre un vacío fuera, aun cuando ese gesto sea de inclusión y de integración. De igual manera, cuando Kant hablaba de la constitución trascendental del espacio y del tiempo, él no nos invitaba a proceder a ello, lo difícil era, sobre todo que, sin nosotros saberlo, no lo hiciéramos.

El otro falso sentido generoso se refiere al famoso vacío: nos imaginamos que la finitud de toda práctica discursiva no es más que empírica, el vacío metafórico se ha trocado para algunos en un espacio real, poblado de todos los excluidos, rechazados y leprosos y lleno de todas las palabras prohibidas o eliminadas. La tarea histórica sería entonces devolverles la palabra: una racionalidad de la negatividad de los contradictorios restablecería finalmente una filosofía alentadora que fundaría nuestros buenos sentimientos sobre la razón. Y sin embargo, si hay una cosa que distingue el pensamiento de Foucault de cualquier otro, es el firme propósito de no hacer doble juego, de no duplicar nuestras ilusiones, de no garantizar como verdadero, lo que cada uno desea creer, de no probar que lo que es o debería ser tiene toda la razón de ser. Cosa rarísima, he aquí una filosofía sin *happy end*; no por acabar mal: nada puede "acabar" porque no existe término ni origen. La originalidad de Foucault entre los grandes pensadores de este siglo ha sido la de no convertir nuestra finitud en fundamento de nuevas certidumbres.

Auténtica pintura de la historia universal, constante evidencia del tiempo que todo lo borra; no obstante, seguiremos sin ver y relejendo a Kant... La filosofía de Foucault es al mismo tiempo casi trivial y paradójica. Foucault se confiesa incapaz de justificar sus propias preferencias; no puede aceptar las ideas de una naturaleza humana, ni de una razón, ni un funcionalismo, ni de su esencia, ni de una adecuación a objeto. Podemos estar de acuerdo, sin duda, en ello, pero si ya no se pueden discutir los gustos y valorizaciones, ¿para qué escribir libros de historia, tal vez de moral y ciertamente de filosofía? Porque un saber es un poder: el saber se impone y se nos impone, se deriva de la naturaleza de las cosas; tiene, sin embargo, su límite: la actualidad.

Es el destino de la filosofía lo que se pone aquí en juego: ¿para qué sirve? ¿Para qué duplicar aquello de lo que los hombres están demasiado persuadidos? Sin embargo, a pesar de lo que

afirman las filosofías justificadoras o aseguradoras, el espectáculo del pasado no deja ver otra razón en la historia que los combates de los hombres por aquello que no siendo ciertamente verdadero ni falso, se impone como verdad al pronunciarlo; si ello es así, una filosofía no tiene más que un uso posible: hacer la guerra. No la de ayer o anteayer: la guerra actual. Y, para ello, debe comenzar por probar genealógicamente que no existe otra verdad de la historia que ese combate. *Sí* a la guerra, *no* al lavado patriótico de cerebros.

Aquí aparece un carácter poco señalado de la obra de Foucault, una elegancia filosóficamente fundada, que era sensible en su conversación privada, de la cual la cólera no se hallaba ausente ni tampoco la indignación. Foucault jamás escribió: "Mis preferencias políticas o sociales son verdaderas y las buenas" (es la misma cosa, lo sabemos gracias a Heidegger); ni ha escrito tampoco: "Las preferencias de mis adversarios son falsas"; todos sus libros, por el contrario implican: "Las razones por las cuales mis adversarios pretenden que sus preferencias son verdaderas no reposan genealógicamente en nada"; Foucault no atacó las elecciones ajenas, sino las racionalizaciones que los otros asociaban a la elección de él. Una crítica genealógica no dice: "Yo tengo razón y los demás se equivocan", sino solamente: "Los otros yerran al pretender que tienen razón". Un verdadero guerrero conoce, si no la indignación, sí la cólera, el *thumos*; Foucault no se preocupaba por fundamentar sus convicciones, le bastaba con quererlas, pues racionalizarlas habría sido rebajarse, sin beneficio para la causa.

Los hombres no pueden dejar de valorizar como de respirar y se baten por sus valores. Foucault intenta, pues, imponer una de sus preferencias, renovada de los griegos porque le pareció ser de actualidad; sin pretender tener o no razón, pero tratando de ganar y esperando ser actual. Ahora bien, la actualidad limita las preferencias posibles. Max Weber, otro nietzscheano, escribió bien: "Puesto que no hay verdad en los valores y el cielo se ha venido abajo, que cada quien combata por sus dioses y, cual nuevo Lutero, peque con convicción": las posiciones enemigas no son tan reversibles como quisiera Weber; la actualidad no es nunca cualquiera. Ser filósofo es hacer el diagnóstico de las posibilidades actuales y levantar la carta estratégica, con secreta esperanza de influir en la elección de los combatientes. Encerrado en su finitud, en su tiempo, el hombre no puede pensar no importa qué, no importa cuándo: ya sea exigir de los Romanos la abolición de la esclavitud o pensar en un equilibrio internacional. Un recuerdo que data de 1979 me viene a la mente: en ese año, Foucault

comienza un curso aproximadamente en estos términos: “Voy a describir ciertos aspectos del mundo contemporáneo y de su gobierno; este curso no les dirá lo que deberán hacer o contra qué combatir, pero les proporcionará un diagrama. Les indicará: si quieren atacar en tal o cual dirección, ahí hay un nudo de resistencia, y allá, un paso posible”. Foucault agregó algo más, aunque ignora el sentido exacto: “En lo que a mí concierne, yo no veo, al menos por el momento, qué criterios permitirán decidir contra qué se debe combatir, excepto tal vez, criterios estéticos”. No debe abusarse de estas últimas palabras que pueden no ser más que ignorancia confesada o distancia tomada respecto a las convicciones de la mayoría del auditorio. A lo más, hay aquí, tal vez, un vago presentimiento del que será su tema preferido el año de su muerte: no los criterios estéticos, sino la idea de un estilo de existencia.

En *El uso de los placeres* y en la *Preocupación por sí mismo*, el diagnóstico de la actualidad es aproximadamente el siguiente: en el mundo moderno, parece imposible fundar una moral. No existe ya naturaleza ni razón sobre las cuales edificarla, ni origen con el cual establecer una relación auténtica (el caso de la poesía, yo diría, es aparte); la tradición o la coerción no son más que estados de hecho. No llamemos la atención sobre la crisis o la decadencia; las aporías de la duplicación filosófica no han conmovido jamás al común de los mortales. En definitiva, el común de los mortales está compuesto de sujetos, de seres desdoblados que tienen una relación de conciencia o de conocimiento de sí con ellos mismos. Foucault jugará con esas ideas.

La idea de estilo de existencia ha jugado un gran papel en las conversaciones y, sin duda en la vida interior de Foucault, durante los últimos meses de una vida que sólo él sabía amenazada. “Estilo” no quiere decir distinción; la palabra está tomada en el sentido de los griegos para quienes un artista era, ante todo, un artesano y una obra de arte, una obra simplemente. La moral griega está bien muerta actualmente y Foucault estimaba tan poco deseable como imposible resucitarla. Pero, un detalle de esa moral, a saber la idea de un trabajo de sí sobre sí, le pareció susceptible de retomar un sentido actual, a la manera de una de esas columnas de los templos paganos que se ven a veces por ahí reutilizadas en edificios recientes. Se cree adivinar ciertos rasgos de este diagnóstico: el yo, al tomarse a sí mismo como obra a realizar, podrá fincar una moral que ni la tradición ni la razón respaldarán ya como artista de sí mismo, el yo gozará de esta autonomía de la que no puede ya prescindir la modernidad. “Todo ha desaparecido”, decía Medea, “pero algo me queda: yo”. En

fin, si el yo nos libera de la idea de que entre la moral y la sociedad (o entre lo que así llamamos) hay un vínculo analítico o necesario, ya no tendremos que esperar la Revolución para comenzar a actualizarnos: el yo es la nueva posibilidad estratégica.

Foucault, que tenía una amplia visión de las cosas, no intentó construir una moral armada de pies a cabeza; esas proezas académicas le parecían muertas junto con la filosofía antigua. Pero él sugería una salida. El resto de su estrategia se lo llevó consigo.

En cualquier caso, nunca pretendió dar una solución verdadera ni definitiva; como la humanidad se mueve sin cesar, toda solución actual revelará bien pronto sus peligros, mostrará sus fallas y siempre será así. Un filósofo es aquel que, a cada nueva actualidad, diagnostica el nuevo peligro y muestra una nueva salida. Con esta concepción tan novedosa de la filosofía, la verdad clásica desaparece, aun cuando de la confusión historicista moderna, se derive la idea de la actualidad.<sup>1</sup>

Foucault no tenía miedo a la muerte; así lo decía a sus amigos cuando la conversación recaía en el suicidio, y los hechos han confirmado, de una u otra manera, que no era jactancia. La sabiduría antigua se le volvió personal también en otro sentido; durante los ocho últimos meses de su vida, la redacción de sus dos libros jugó para él el papel que el escrito filosófico y el diario íntimo jugaban en la filosofía antigua: el de un trabajo de sí sobre sí mismo, de una auto-estilización (él mismo publicó en ese momento, en el número 5 de *Corps écrit*, un penetrante estudio sobre esta cuestión).

Durante esos ocho meses, lo vimos trabajar tenazmente escribiendo y reescribiendo sus dos libros, liquidando esa enorme deuda consigo mismo; me hablaba sin cesar de sus libros o me hacía verificar las traducciones. Al mismo tiempo se quejaba de una fiebre ligera pero incesante y de una tos tenaz que lo hacían ir lento; cortésmente me hacía pedir consejo a mi mujer, que es médico y que no podía curarlo... Pero él sabía.

"Debieras darte un respiro", le decía yo, "tus estudios de griego y latín te han agotado". "Sí, después", respondía él, "tengo que acabar de una buena vez con estos dos tomos".

Retrospectivamente, su actitud quita el aliento. ¿Acaso no era otra tradición entre los filósofos de la antigüedad ser ejemplos

<sup>1</sup> Me decía una noche, cuando hablábamos de la verdad del mito, que la cuestión importante, según Heidegger, consistía en saber cuál era el fondo de la verdad; según Wittgenstein, en saber lo que se dice cuando se dice la verdad; "pero, según creo", agregó textualmente (tomé nota de su frase), "la cuestión es: ¿de dónde viene que la verdad sea tan poco verdadera?".

vivientes? Todo aquello acabó por aclarárseme en una alucinación visual,<sup>2</sup> el mismo día de la muerte de Foucault, justo unos minutos antes del telefonazo de Maurice Pinguet que me informaba de lo acaecido en Tokio, donde también la radio japonesa acababa de anunciar la noticia.

El hombre es un ser que da sentido y que estetiza también algunas veces. Un año antes de su muerte, Foucault tuvo un día oportunidad de hablar del ritual de la muerte solemne, tal como se practicaba en la Edad Media y aún en el siglo XVII; el moribundo, rodeado de sus deudos, los aleccionaba desde su lecho de muerte. El historiador Philippe Ariès lamentaba que en nuestra época ese gran ritual de integración social hubiera caído en desuso: Foucault, que no lamentaba nada, escribió lo siguiente: "Prefiero la dulce tristeza de la desaparición a ese tipo de ceremonial. Tendría algo de quimérico el querer actualizar, en un impulso nostálgico, prácticas que ya no tienen el menor sentido. Tratemos, más bien, de dar sentido y belleza a la muerte-desaparición".

<sup>2</sup> Me encontraba en ese momento en la autopista; las últimas noticias de la salud de Foucault habían sido malas, mi mujer me había explicado que los médicos parecían no saber ya qué hacer y que el tratamiento no se correspondía, casi, con el diagnóstico oficial de su enfermedad. De golpe, me ví rebasado por un potente auto, de color verde alegre, de ejes más grandes que la carrocería y con gruesos neumáticos; el auto, de modelo poco común, tenía al frente un ancho parabrisas rectangular que dejaba ver el interior. Al instante en que me rebasaba, reconocí en el conductor a Foucault, que, sorprendido, volteó hacia mi su perfil agudo y me sonrió con sus delgados labios. Inmediatamente apreté el acelerador para alcanzarlo, pero desistí enseguida dándome cuenta de que el esfuerzo era doblemente inútil: el coche verde era demasiado rápido y, sobre todo, no tenía el aspecto de una percepción, sino el perfume de una alucinación. El coche desapareció a lo lejos o dejó de existir, no lo sé. No comprendí que su ancho parabrisas delantero era el de una carroza fúnebre; fue un amigo el que así me lo hizo ver, meses más tarde. En contrapartida, el doble sentido de la alucinación se me aclaró; Foucault se había ido allá donde todos iremos y, en sus libros sobre el amor antiguo, había llegado más lejos que yo.

JAVIER BERISTAIN

## La crisis y nuestros desafíos\*

Este es un día muy importante y feliz en la vida del ITAM y, desde luego, en la de cada uno de aquellos de nuestros egresados que reciben sus títulos profesionales o sus grados académicos: testimonios oficiales de que han cumplido con lo que establecen los programas de estudio y de que tienen la capacidad para actuar profesionalmente al servicio de la sociedad.

En la atmósfera flotan los recuerdos de los años pasados en las aulas, de una carrera iniciada hace 20 años o más, cuya última etapa transcurrió en este Instituto.

Se intercambian abrazos y felicitaciones. Hay los agradecimientos a los colegas, maestros y directivos de la institución. No faltan las promesas de buscarse y segurise viendo. Y tampoco falta el reconocimiento del Alma Mater.

Pero hay algo más: en todas las cabezas surge la pregunta sobre el futuro. ¿Ahora qué? ¿Dónde estaré y qué haré dentro de 5 años? ¿Dentro de 10? Se termina un capítulo y comienza el siguiente, de inmediato, sin tiempo para reposar, examinar o apreciar lo obtenido. En otros países esta ceremonia es la del *Commencement*, la del principio; marca la aurora y no el crepúsculo de un período en la vida de los universitarios ahora ya profesionistas.

Puedo aventurar que en las respuestas habrá dudas pero no preocupación. Si en el ITAM hemos hecho bien las cosas ustedes están formados para alcanzar sus metas personales, desarrollarse y servir con responsabilidad a México.

Sin embargo, quiero aprovechar los últimos minutos de su atención para prevenirlos. Quizá su futuro no sea color de rosa.

\*Intervención del Lic. Javier Beristain en la Entrega de Títulos y Diplomas de Grado el día 12 de febrero de 1987.

Acompáñenme al futuro, a febrero de 1992, en nuestra República Mexicana.

El tipo de cambio llega a 40 mil pesos por dólar. En la ciudad de México un kilo de tortilla se vende a \$4 mil, cada bolillo cuesta \$750, una gruesa de naranja \$100 mil, a \$60 mil está el kilo de pollo y a \$10 mil el litro de leche. Familias de clase media pagan \$1 millón al mes entre gas, luz y teléfono. un litro de gasolina, cuando se encuentra, cuesta \$8 mil.

La deuda externa del país asciende a 200 mil millones de dólares y, por lo tanto, cada mexicano debe 2,200 dólares. En la última renegociación de la deuda el Consorcio de Bancos obtuvo el depósito en garantía de 2 millones de barriles diarios de petróleo, almacenados en buques-tanque de su propiedad, y mantuvo el embargo sobre los depósitos de mexicanos en la banca internacional, también en garantía. Además logró el usufructo de la zona marítima de 200 millas.

El producto nacional bruto real cayó en 1991 al nivel de 1981 y medido en términos per cápita resultó 30% por abajo del nivel de ese año. Es menor el ingreso anual que la deuda externa por habitante, el salario mínimo urbano de \$60 mil refleja una pérdida de 33% en su poder adquisitivo en sólo 5 años, que se suma a otro tanto perdido en el lustro anterior.

La política de contención salarial ha evitado el desempleo masivo; sin embargo, en las grandes ciudades más de 3 millones de trabajadores buscan empleo, sin éxito. Suman 2 millones de ilegales recluidos en los campos de trabajo forzado creados por la administración estadounidense mientras se procesa su deportación; irónicamente su producción sustituye a las exportaciones de las maquiladoras mexicanas golpeadas además por el proteccionismo del país vecino. La migración hacia los E.U.A. es imparable a pesar de las medidas de fuerza adoptadas por los gobernadores militares de los estados fronterizos; estos, por otra parte, han anunciado que se suspenden por tiempo indefinido los procesos electorales locales.

El gobierno militar del Distrito Federal decidió prolongar la suspensión de las actividades escolares, para evitar los efectos de la inversión térmica sobre la salud de los niños.

El paro de las universidades públicas y nacionalizadas se prolonga, aliviando paradójicamente la precaria situación de las finanzas públicas. El tránsito en vehículos particulares está prohibido desde el último y moral estado de emergencia por contaminación ambiental.

¡Fantasía! ¡Ciencia ficción! ¡Imposible, pensarán ustedes! Nada de eso nos puede pasar. México cuenta con instituciones civiles sólidas y con recursos humanos y naturales abundantes. Sin embargo, consideremos lo siguiente:

Hace sólo 5 años el dólar costaba \$25 y hoy cuesta 40 veces más; a mediados de 1981 la deuda externa sumaba la mitad de la cifra actual, el PIB en 1986 fue menor que el de 1981; 5 años de inflación al 100% llevarían los precios a los niveles mencionados; los obstáculos a los trabajadores mexicanos en los E.U.A., la contaminación, etc., son problemas que se agudizan día tras día.

Hace 5 años casi nadie pronosticó bien el desenvolvimiento político, social y económico de entonces a esta fecha. Lo que ha ocurrido era impensable. La crisis de 1981-82 era de "caja", es decir, financiera y podía resolverse con crédito de corto plazo pagadero gracias a la inmediata recuperación. La nacionalización de la banca era un lema comunista, contrario al programa del gobierno, leímos en planes gubernamentales que en 1986 el PIB crecería 5% y la inflación sería de 30%. Los estudios de organismos independientes confirmaban este optimismo (un estudio del ITAM pronosticó un escenario de crisis para 1986 con un crecimiento del PIB de 3.7% y una inflación de 68%). Los datos de producto nacional y precios de 1986 eran improbables al iniciarse ese año; pero hubo "mala suerte" y lo impensable ocurrió.

Una de las primeras responsabilidades de una universidad es precisamente la de pensar lo impensable, la de imaginar los muchos futuros posibles de una sociedad humana. Imaginar no es desear. Imaginar permite anticipar y preveer, tomar medidas y actuar, corregir y orientar.

El escenario presentado es a todas luces indeseable. En toda crisis social hay una minoría ganadora; en las guerras, pestes y debacles financieras habrá ganadores individuales. Pero la mayoría pierde. Se devalúan los patrimonios, anulan posibilidades y destrozan ilusiones. Se rompe la estructura social y las brechas se amplían. Es factible la pérdida de la soberanía y del control del destino nacionales. Aunque las naciones no desaparecen pueden agonizar durante muchos años: Líbano y Camboya vienen a la mente, aunque hay otras, lamentablemente.

Este ensayo no pretende descubrir causas, responsables o culpables, sino prevenir. Lo peor puede pasar. Sin embargo, es posible evitarlo y lograr, en cambio, resultados mucho más favorables en lo político, económico y social

México en 1986 pudo ser diferente de como fue. A otras palabras, actos y decisiones gubernamentales y de algunos miles de

particulares hubieran correspondido otros derroteros. Asimismo, las palabras, actos, decisiones y omisiones de hoy encauzan el futuro. Quiero subrayar que unos cuantos miles de personas deciden el destino de 80 millones. Estos miles deben estar, por lo tanto, conscientes de su responsabilidad y preparados para asumirla.

Como universitarios no creemos en la inevitabilidad de los hechos sociales. Tampoco podemos creer ya en la posibilidad de dirigir desde un buró todo lo que le acontezca a una nación.

Pero las naciones pueden y deben ser gobernadas. La disyuntiva no es gobernar o no gobernar sino gobernar bien o gobernar mal, con matices y diferentes opiniones sobre el significado de estos adjetivos.

No podemos cruzarnos de brazos y contemplar imperturbables los acontecimientos. Estamos obligados a participar en la tarea del buen gobierno o a procurar por todos los medios posibles un buen gobierno de nuestro país. Para algunos ésto pudiera lograrse con mejores personas sin cambio de sistemas, para otros pudieran requerirse cambios de éstos. Cualquiera tiene el deber y las oportunidades de manifestarse; todavía conservamos la libertad de hacerlo.

La promoción del interés público puede ser el común denominador de la participación cívica y política de todos nosotros. Tenemos que convencernos de que los males de México son, a la larga, desastrosos para todos los mexicanos. Es urgente lograr que el bienestar y progreso nacionales sean compatibles con el desarrollo integral del país.

Esta conciliación entre el interés público y la prosperidad personal requiere de condiciones y de instituciones que la propician ya que no es producto del azar ni de un orden natural que en caso de existir, está oculto detrás del cúmulo de imperfecciones, distorsiones, privilegios y regulaciones que han ido estableciéndose a lo largo de varias décadas.

En la formulación de las condiciones necesarias y en el establecimiento y administración de las instituciones que el programa nacional requerirá es indispensable la participación activa de los universitarios, sean éstos estudiantes, maestros o profesionistas como ustedes. Ahora y en el porvenir el destino de nuestra patria está en manos de los universitarios, sin que importe cual sea la naturaleza de su casa de estudios. No hay institución sin la obligación ni la capacidad de hacer aportaciones valiosas al panorama nacional.

Gobernar y criticar con responsabilidad los actos de gobierno son tareas encomendadas a los egresados de las universidades de México. Gobernar bien y perfeccionar desde adentro y mediante la crítica y la exigencia a la administración gubernamental es lo que el pueblo espera de esta generación de profesionistas.

La crisis ofrece una oportunidad poco usual: la de participar en la gran obra de transformación nacional. Llámese a ésta cambio estructural, modernización o reconversión, el hecho es que cada estructura o institución deberá ser objeto de juicio y, en caso necesario, deberá ser reformada para que cumpla con su misión social.

Ojalá estemos a la altura del fabuloso reto que estos tiempos han puesto en nuestro camino. No podemos hacernos a un lado. Con inteligencia y pasión debemos encontrar las soluciones verdaderas de nuestros problemas y aplicarlas para lograr el bien común.

ALBERTO SAURET

## Deserción de cierto desierto\

LA DISYUNTIVA CIVILIZACIÓN O BARBARIE, que Sarmiento plantea en *Facundo*, implica básicamente el enfrentamiento de dos modelos de país, el existente al momento del ensayo (1845) o un estado moderno, concebido según las ideas liberales, por entonces de moda en Europa.

Consumada la Revolución de Mayo, Argentina inicia su vida como nación independiente con la herencia del inmenso baldío español —denunciado por Alberdi—: casi 3 millones de Km<sup>2</sup> con menos de 500 mil habitantes, en su mayoría dispersos y viviendo de los frutos que espontáneamente brinda el suelo. El pan que a veces se amasa es de harina importada.

Este estado de cosas tendría origen en la desobediencia a las Leyes de Indias, que permitió la división de la tierra al modo feudal, dejando enormes extensiones en pocas manos al amparo de la autoridad; en disposiciones que impedían radicar en el extranjero; y en el desprestigio de la agricultura, “oficio de esclavos”.

Tanto las medidas previas como los primeros intentos de colonización con inmigrantes han de llevar la impronta rivadaviana. Varias fueron las dificultades con que tropezaron, pero fracasaron básicamente por la debilidad política en que vivía el país.

Con Rosas en el poder no se producen asentamientos de colonias. Pero, inmediatamente después de Caseros, la radicación de agricultores europeos cobra renovada actualidad entre los hombres que gobiernan. “El fin capital de la constitución es poblar. La población es el fin y el medio al mismo tiempo”, sostendrá Alberdi en las Bases y esta convicción predominará en los constituyentes del 53. Con tal premisa se implementaran los medios para atraer contingentes de ultramar a los efectos de ser asimilados a una nueva estructura productiva, que permita al país “entrar en el concierto de naciones civilizadas del orbe”, es decir, en la división internacional del trabajo.

Esta política progresista será coincidente con la tendencia expansionista de los países de Europa en los que la revolución industrial ha modificado la demanda y las estructuras productivas. Los más desarrollados necesitan impulsar economías primarias fuera de sus territorios con el fin de obtener alimentos y materias primas, expandir mercados, disminuir tensiones sociales. Inglaterra, Francia y Alemania serán las primeras naciones que estimularán la emigración hacia zonas coloniales.

En 1856 nacerá la primera colonia en nuestro país que, luego de duros inicios, con auxilio de los gobiernos de Santa Fe y de la Confederación, logrará mantenerse y crecer, para transformarse en la actual ciudad de Esperanza. Nuestra provincia que había conocido una temprana experiencia de colonización (Calera de Barúin, 1825), frustrada principalmente por el aislamiento al que quedó expuesta en un medio dominado por terratenientes hostiles al cultivo de la tierra, tuvo su primera colonia próspera en 1857, San José, que dará origen a la actual ciudad de Colón. El año siguiente será fundada Villa Urquiza sobre restos de la antigua Colonia Las Conchas, que establecida en 1853 tuvo vida efímera. En todos los casos el agricultor se convertía en propietario del lote al cabo de 5 años de trabajarlo.

Pero el criterio con que fueron establecidos aquellos primeros emplazamientos, realizados al amparo oficial, que al mismo tiempo que la productividad general resguardaban el afincamiento definitivo de los campesinos y sus intereses, no se mantendrá. "Lamentablemente la colonización en el más estricto concepto que de ella tuvieron sus propulsores más lúcidos, fue demasiado breve; no constituyó la regla sino la excepción", dirá Panettieri. La cesión de grandes extensiones gratuitamente o a bajo precio, acorde a la mentalidad ganadera de la época —que en nada contemplaba los intereses generales del país y los particulares del campesino inmigrante— permitió la colonización por parte de empresas privadas o terratenientes que loteaban sus latifundios, reservándose fracciones que resultaban valorizadas por el establecimiento de colonias vecinas. La indiferencia del estado ante la generalización de arreglos particulares condujo a la explotación y dificultó al colono su acceso a la propiedad de la tierra que trabajaba. En su mayoría fueron arrendatarios, medieros o peones.

Por su parte afirma Gori que, dirigidos los inmigrantes hacia el interior por la clase gobernante, caracterizada por su especulación en tierra pública —y después también en la privada— la verdadera colonización —aquella que entregaba gratuitamente la tierra en propiedad dividida en parcelas— fue cortada por intereses ya arraigados en el campo, y en su lugar el régimen de arrendamiento

o de la aparcería vino a suplantarla, llamándose colonias a terrenos de propiedad privada entregados al trabajo de campesinos en situación de dependencia, arrendatarios o aparceros. Por lo que la colonización pasó a ser una denominación mal aplicada a los planes privados de subdivisión de latifundios para arrendar chacras dentro de ellos. Las colonias muchas veces no fueron más que tierras en manos de una persona o sociedad comercial, trabajadas por campesinos cuya estabilidad sobre ellas dependía de los exclusivos intereses del propietario.

Con los resultados de las primeras colonias a la vista se deseaba una verdadera "fiebre californiana" en la que fuertes capitales se lanzan a la aventura de comprar grandes extensiones, presentando ambiciosos proyectos de colonización, con los que en muchos casos además de privar al trabajador del acceso a la tierra, se defraudará al estado en sus propósitos. Los excesos cometidos mediante este tipo de prácticas conducirán a que Sarmiento manifieste ante las Cámaras en 1869: "Desgraciadamente por el más imprevisor sistema de colonización que haya ensayado pueblo alguno, la parte más poblada de la república ya está poseída, sin que el inmigrante encuentre un palmo de superficie exento de las trabas que a su adquisición la propiedad particular opone".

En la postura oficial se suceden dos momentos claramente definidos respecto de la política de colonización; el inicial, donde el objetivo primordial consiste en radicar colonos y a tal fin se les facilita el acceso a la propiedad de la tierra, y otro en el que —más dependiente nuestra economía de los intereses británicos— el propósito será la producción masiva de productos agropecuarios, para lo que se requerirá mano de obra abundante y barata. En éste no preocupó constituir colonos propietarios y se delega la colonización por cuenta de la iniciativa privada. Este sistema, que fue el más difundido en nuestra provincia, y en las demás donde se practicó colonización, fue conveniente para el estado en lo inmediato, dado que los incrementos de población y producción redundaron en un rápido aumento de la riqueza, pero resultó contraproducente para los objetivos finales de la colonización, debido a un éxodo rural masivo, que se dirigirá a buscar medios de vida más ventajosos en los centros urbanos.

En los 70 se introduce en Argentina una muy importante inversión de capitales británicos, destinada a ampliar y mejorar obras de infraestructura fundamentales para un país cuya economía gira sobre el eje de las agro-exportaciones, como son puertos, elevadores de granos y, sobre todo, ferrocarriles. El tendido de vías no respondió a un interés prioritario de integración de los distintos sectores de la nación ni al establecimiento de focos de desarrollo.

en el interior de su territorio, sino fundamentalmente al más efectivo transporte de los productos agropecuarios hacia los puertos —principalmente al de Buenos Aires— con vistas a su exportación en bruto, vale decir, prescindiendo de procedimientos de industrialización, indispensables tanto para un mayor enriquecimiento del país, como para el desarrollo del sector industrial y, consecuentemente, para la autodeterminación económica.

El problema básico a resolver para construir una nación como la que soñaron aquellos “protopositivistas” de Sarmiento y Alberdi consistía en acabar con el desierto, poblándolo. Empresa prácticamente irrealizable cuando se tropiece con grandes territorios de propiedad privada, ensanchados por los manejos de administraciones improcedentes. Destaca Gori que Entre Ríos tuvo un antecedente asombroso con respecto al dominio de la tierra por unos pocos. En 1767, tres grandes propietarios son casi dueños de la provincia: La Compañía de Jesús, Antonio Vera y Mújica y Francisco de Larramedí. En cuanto a la entrega de tierras fiscales, por una ley de 1835 se dispone que a quienes construyan ranchos, corrales e introduzcan hacienda, las 600 leguas cuadradas que comprende la selva de Montiel serán entregadas en estancias de 9 leguas cuadradas, sin otro gasto que el del papel sellado.

En el ámbito entrerriano la sanción de la Constitución provincial de 1860, una abundante legislación específica y oportunas medidas ad hoc evidencian una sostenida disposición colonizadora a través de sucesivas gestiones gubernamentales. Corroborando el aserto vemos que en la década del 70, no obstante las adversas circunstancias del levantamiento de López Jordán, se producirán 22 asentamientos coloniales.

Durante la etapa de modernización transitada por el país en los 80, Entre Ríos bajo el gobierno de Racedo procedió a la ampliación de la red ferroviaria y a la promulgación de leyes orgánicas de colonización en 1885 y 1887. Conforme a lo previsto, el tendido de vías mantuvo una relación directa con la radicación de colonias. Pero, como dirá Panettieri, “tanto para el régimen de la tierra pública como para la política migratoria se dictó una profusa legislación, que al aplicarse fue burlada en sus propósitos”. Una investigación dispuesta por el Parlamento Nacional en 1889 revela flagrantes casos de “simulacros de colonización” en tierras entregadas a tales efectos —junto con créditos para la empresa— que, al no practicarse un efectivo control nunca fueron afectadas a la colonia. Por ineficiencia o favoritismo el estado se fue desprendiendo de grandes extensiones que irían a manos de quienes no tuvieron otra intención que el beneficio particular. La especulación siempre logró filtrarse por entre las disposiciones legales,

impidiendo una política más conveniente y justa, que hiciera de los inmigrantes atraídos como trabajadores rurales hombres arraigados y prósperos.

Ante las evidencias del fracaso, el ministro de Gobierno, Ing. Alberto Méndez Casariego, eleva en 1904 al entonces Gobernador de Entre Ríos, Dr. Enrique Carbó, un informe donde interpreta las causas del decaimiento del proceso colonizador, que caracterizara a la provincia durante un prolongado período del siglo anterior. Allí expresa: "Dos han sido en su origen los sistemas de colonización implantados en Entre Ríos. El primero haciendo dueños de la tierra a los colonos que las cultivaban; el segundo, haciendo sólo arrendatarios y medianeros.[...] El primer sistema, despertando en el colono el amor a la tierra, estimulando el ahorro, haciendo al labrador partícipe en la valorización paulatina de la propiedad, ha hecho colonos ricos y colonias florecientes. El segundo explotando la pobreza del colono, desterrando hábitos de perfeccionamiento en el trabajo rural, haciendo una explotación avara de la tierra... ha sido perjudicial para el colono, la agricultura y para la Provincia."

Efectivamente, los latifundios crecieron y el desierto siguió desierto. Un exiguo porcentaje de inmigrantes pudo convertirse en propietario de la tierra. Muchos regresaron a sus países de origen o emigraron a otros. Más del 40% de los que permanecieron en el país fueron asimilados por la Capital Federal donde, ocupados en cualquier actividad, contribuyeron a su transformación teratológica. Gigantesca cabeza enarbolada en cuerpo enteco, Buenos Aires creció sin que el país se desarrollara, de espaldas y a expensas de él. Absorbió sus riquezas, empréstitos, inmigrantes y luego... también provincianos.

Argentina fue tierra de promisión para el inmigrante y Entre Ríos —junto a Santa Fe— vanguardia de la colonización —hasta la debacle del 90. Hoy abundan argentinos lejos de su patria y entrerrianos fuera de su patria chica. Además de argentinos en cualquier parte del país imposibilitados para desarrollarse en lo que quisieran: suerte de extranjeros en su propio suelo.

Al problema del desierto se suma la deserción: de país de inmigrantes nos hemos convertido en tierra de emigrados. Si este país "real existente" responde a algún maléfico modelo, en él sobran territorio y pobladores.

Parecería que hemos avanzado irresolutos entre la disyuntiva sarmientina. Vaya modo doloroso y extraño de conjugar, a un tiempo, civilización y barbarie.

JORGE F. HERNÁNDEZ

## El poder de la biografía

“Hay un sabor que nuestro tiempo (hastiado, acaso, por las torpes imitaciones de los profesionales del patriotismo) no suele percibir sin algún recelo: el elemental sabor de lo heroico”.

Jorge Luis Borges  
*El pudor de la historia*

**LOS PROFESIONALES DE NUESTRO PATRIOTISMO** llevan mucho tiempo bronceando nuestra historia con biografías epopéyicas y monumentales. En tiempos recientes han surgido, afortunadamente, estandartes y arengas que nos permiten desmitificar a Beneméritos y Siervos, de manera que a los Padres de la Patria se les conozca no sólo como estatuas altotas y a los Niños Héroes se les descubra de su envoltura en la bandera. Estos decobijamientos van de la mano de esa forma de historear, honrada por los trabajos de D. Luis González, que llamamos (gracias a él) microhistoria.

Esta labor matriótica se aboca a los terruños y vuelve universales los espacios microscópicos; claramente provinciana, se trata de una historia cuyo encanto se hace eco de chismes y cantos, correspondencias y periódicos, cuentos y poemas, registros y decretos. Pero la historia matria permite entrever que no se trata de una labor parroquial o municipal. Es un afán de desensalzar y conocer más allá de estructuras, marcos teóricos, coyunturas dinámicas de procesos naturales, etc.

Así, podemos ubicar a *La biografía del poder* como una investigación histórica que, más que proponerse realizar una cronología milimétrica de la Revolución Mexicana, se concentra en ocho espacios biográficos cuya duración temporal corta permite entender una duración larga que llega hasta nuestros días.

Más allá de una descripción simplista, de por sí ya recontra-

conocida por todos, la biografía realizada por Enrique Krauze presenta facetas, colores, caras e incluso llantos que los profesionales de nuestro patriotismo han recubierto en las estampas de papelería. Aun habiendo aprobado los cursos primarios de historia patria no podemos realmente ejercer nuestra historia si no nos atrevemos a comprenderla con toda su crueldad y con toda su bondad, con su color y su sombra. Así, al recorrer los primeros cuatro episodios, Krauze va mostrando una cadena de dualidades dinámicas: democracia y tiranía, paz bélica y traiciones solidarias.

Resulta interesante observar que esta biografía del poder goza de un amplio espacio de difusión: precios populares de la edición y acompañamiento en todos los canales de T.V. y a distintos horarios. Pero más allá del impacto que provocan, tanto la extraordinaria investigación iconográfica como la excelente producción fílmica, el poder de esta biografía reside en la posibilidad de conocer los ires y venires, los dimes y diretes, los abrazos y los balazos de quienes vivieron y forjaron épocas de nuestro pasado, pero sin retocarlos con pinturas patrióticas ni cubrirlos con velos que justifiquen presentes.

### Dos místicos

Acostumbrados a considerar a Porfirio Díaz solamente como el tirano-senil, nos debe sorprender el interés que despierta su condición de *Místico de la autoridad*. Imagino que es primera vez, por lo menos desde que "se desató al tigre", que un proyecto histórico de gran alcance no hable del Antiguo Régimen solamente en términos de dictadura y que, además, no sólo vea a Don Porfirio como Don Perpetuo.

Krauze le sigue los pasos a este místico desde que Porfirio era joven militar oaxaqueño, ligado al otro oaxaqueño abogado y antes pastorcito, hasta que se convierte en el Don afrancesado de largos bigotes blancos. Se ven los pasos de Díaz en sus relaciones amorosas: bailes con Juana Cata y conciertos de fin de siglo con Doña Carmelita, ya sentado.

El primer tomo de la Biografía está dedicado al místico que, mientras luchó por la silla, fue aclamado Héroe, pero que, cuando artríticamente se quedó ensillado, fue derrocado como cualquier tirano. No debe malinterpretarse el ánimo histórico: estudiar la figura de Porfirio Díaz historiando no sólo las críticas, y los odios que obviamente se ganó, no quiere decir que se le está justificando; simplemente, se procura conocerlo.

Se trata entonces, de historear en esta *Biografía del poder* partiendo más allá del “¡Viva Madero! ¡Muera el Dictador!”, pero sin llorar al pie del Ipiranga, como Susanito Peñafiel; de conocer la biografía de quien combatió a los “monsieures” en Puebla, se le rebeló al Benemérito Juárez, promulgó ideas de progreso y ciencia, oprimió y ejerció un poder total de terrorífica “paz” y sangrienta “estabilidad”. Pero se trata también de conocer al que lloraba en público cuando se le trababa el discurso, al señorón reluciente que seguía escupiendo en la alfombra, al que se inyectó sangre azul sin quitarse el “máis” y el “te truje”. Posiblemente la mejor forma de conocer el por qué del “Viva Madero” sea revisar los años eternos que precedieran ese grito y, para eso, no podemos quedarnos en que a Don Porfirio se le tumbó, sino conocerlo desde su joven circunstancia en Oaxaca hasta sus cortos pasitos en París.

Otro místico ocupa el siguiente espacio y su apostolado culmina, como buen predicador, en el martirio. La Decena Trágica y el asesinato del poder ejecutivo son los acontecimientos más conocidos del *Místico de la libertad*. Pero se trata de su calvario, del mero final. Aquí, una vez más, Krauze nos presenta caminos ignotos: los de Francisco I. Madero, de manera que descubrimos a un personaje místico sin adjetivos.

La biografía de Madero reúne ingredientes de espiritismo y homeopatía que nos dejan entender mejor sus prédicas y luchas por Democracia, más allá del ya golpeado “Sufragio Efectivo, No Reelección”. Para quien sólo conoce a Madero como el pequeño mártir de la novelada revolufia, su opinión se asemeja al grito de los que, sin poder verlo, coreaban: “Viva Madero”.

Ya no se debe a su estatura, ni parece que sea por la velocidad de las películas, pero la figura de Madero, tal vez convenientemente para algunos, se nos presenta difusa y poco conocida. Aquí al poder de la biografía nos invita a discursos y proyectos realmente democráticos. Conocemos épocas, lejanas, de sufragios efectivos y algarabías populares sin acarreamientos. Lamentablemente se trata de una época de planes y prácticas que duró muy poco tiempo; de un ánimo democrático que sugirió traición y que fue asesinado. Pero lejos de hacer una investigación que, nuevamente, se convierta en la apologética de Madero y Pino Suárez, Krauze rastrea los ingredientes internos que los llevaron a su fin.

Es decir, más allá de la traición del usurpador Huerta y de los ánimos restaruadores de Félix Díaz y Bernardo Reyes, había una ingenuidad mística en Madero. Una confianza en la Providencia

y en el concierto impalpable de los espíritus universales que lo llevaron a creerse mentiras y a acompañarse de mentirosos. Como bien señala Krauze, la repuesta a estas conjeturas “pertenece al dominio de la mística, no al de la política”, pero al dominio de la historia sí le conviene entender, o por lo menos, conocer estas sus otras caras. Si el lema de la homeopatía proclama *Similia Similibus Curantor*, tal vez a la mística maderista le faltó una dosis, no fuerte pero resistente, de la mística porfirista que intentó sustituir: Autoridad.

### El Guerrero y El Guerrillero

Otra dualidad, con muchas diferencias intrínsecas, es pareja en esta *Biografía del poder*; Francisco Villa y Emiliano Zapata son Norte y Sur, Risa y Seriedad, Guerra y Guerrilla en nuestra historia.

En el espacio que ocupa la mirada de Zapata se percibe *El amor a la tierra* y, por tanto, se recrea la investigación microhistórica. El Caudillo del Sur lleva a cabo una revolución matriótica, propia. El estandarte de Guadalupe y los renglones del Plan de Ayala son postulados locales con circunstancias particulares y con siglos de espera. Zapata lucha por reivindicar ánimos ancestrales y cada arranque de sus tropas se respalda en legajos, copias, reclamos y quejas que se ubican con nombres en náhuatl y mapas rústicos. Zapata es pues, el guerrillero amante de la tierra, que no pretende realizar planes macroscópicos ni asiste a la Convención de Aguascalientes.

Villa, al otro lado, es el guerrillero vuelto guerrero de quepí y uniforme. Pero es en sí el norteño que se ubica *Entre el ángel y el fierro*, entre las ganas de matar y la estrategia balística, matemática, de planear y hasta perdonar. Pancho Villa, entre Doroteo Arango y General Villa, es el que “quiebra” a los “curritos” y ríe con todos los niños. El sí asiste a Convenciones y, mientras muestra cañones y treintas-treintas, llora ante emociones que le llegan. Frente al “terror místico” que siente Zapata ante la Silla Presidencial, Villa se sienta en ella a carcajadas y, a diferencia de “La tierra” de Emiliano, se contenta con hablar de “las tierritas”.

Nuevamente el poder de la biografía permite que Krauze nos muestre los ánimos y los respaldos de personajes mitificados, exagerados, desconocidos. La historia posee la gracia de poder acercarnos a espacios casi irreales, pero imaginables. La dualidad del guerrero y guerrillero muestra los diferentes bigotes de cada uno. La biografía incursiona, con mayor frecuencia que en los

otros espacios, en los humos del terror. Con los pasos y galopes de Zapata y Villa la historia recorre campos sangrientos y llanos repletos de cuerpos, percibe olores de locomotora y pólvora y escucha ruideros de miles de "revolucionados", corridos y polkas populares.

Tanto el guerrero como el guerrillero encuentran muerte trágica. Ambos, buscando su pistola, no logran enfrentar la lluvia de balazos. Krauze deja en el aire de qué color era el cráneo de Villa, si de Angel o de Fierro. Con Zapata, la biografía recoge los ánimos de que el asesinado en Chinameca no era Emiliano, sino otro. En ambos casos, la biografía está rescatando el carácter místico y legendario que cobraron al paso del tiempo los jinetes.

El poder de la biografía debe permitirnos romper con historias oficiales y observar a los próceres como seres humanos en todos sus renglones posibles. Posiblemente por tratarse de un tiraje editorial popular acompañado, además, por una serie de televisión, *La biografía del poder* no deja de ser un panorama amplio. Su mérito está en poner a nuestro alcance el conocimiento de las biografías de quienes se destacaron en nuestra historia, permitiéndonos intentar comprenderlos antes de seguirlos juzgando. Lejos de quedarnos en los lugares comunes de discursos y panfletos, la biografía (como cara de la historia) nos brinda el poder de descubrir el pasado, liberándonos de él y probar, sin artificios, "el elemental sabor de los heroico".

## Eduardo Blanquel

“Seguramente mi manía de profesor, mi enorme confianza en la gente joven, la idea de que uno se renueva cada día cuando habla con quienes son renuevo de cada día, me hace ser eminentemente optimista y esperanzado.”

E. Blanquel  
“Historia y humanismo”

La revista ESTUDIOS lamenta, junto a todos los que pudieron disfrutar de su amistad y su magisterio, la muerte del historiador Eduardo Blanquel.

En estas páginas publicamos dos brillantes ensayos suyos: “Presencia histórica del Estado mexicano” (No. 2) e “Historia y humanismo” (No. 3). Muchos estudiantes apreciaron sus lecciones de gran altura y son ya varias las generaciones de historiadores las que lo cuentan como maestro ejemplar.

Sus textos y sus clases, su legado, dejan en los historiadores jóvenes una inquietud: la del lúcido optimismo.

## Reseñas

Roberto Juarroz, *Novena poesía vertical*, México, Ediciones Papeles Privados, 1987, 68 pp. Con un aguafuerte de Byron Gálvez. (ISBN 968-6657-13-3)

Para una respuesta que no puede expresarse,  
tampoco la pregunta se puede expresar.

Ludwig Wittgenstein

Entre la zona de las preguntas  
y la zona de las respuestas  
hay un territorio donde acecha  
un extraño brote.

Roberto Juarroz

Me parece que las anteriores citas ilustran ya con bastante fuerza la diferencia que existe entre el pensamiento lógico y el pensamiento poético. En tanto que para el filósofo el mundo se presenta como el objeto de una indagación, de una investigación circunscrita a los límites del lenguaje, para el poeta, "el mundo es apofántico",<sup>1</sup> es decir, *revelación*, aunque el enunciado de esa revelación pueda ser cierto o falso —tal es el único problema de la lógica, decía Aristóteles. Y mientras el filósofo prefiere callar ante aquello de lo que no puede hablarse, es decir, prefiere detenerse para alcanzar una cierta claridad, el poeta decide arriesgarse, dar un paso más en la profundización de lo oscuro, del misterio. "La profundidad es riesgo. ¿De qué? De no encontrar nada. Por eso Porchia dice: 'No descubras, que puede no haber nada. Y nada no se vuelve a cubrir'."<sup>2</sup> Pero el poeta asume ese peligro, y excava:

*Hago un pozo  
Para buscar una palabra enterrada.  
Si la encuentro,  
la palabra cerrará el pozo.  
Si no la encuentro,  
el pozo quedará abierto para siempre en mi voz,*

*La búsqueda de lo enterrado  
supone adoptar los vacíos que fracasan*

<sup>1</sup> *Novena poesía vertical*, poema 26, pp. 40-41.

<sup>2</sup> "Antonio Porchia o la profundidad recuperada", *Plural*, México, Vol. IV, núm. 11, agosto de 1975.

La voz es el ser del poeta. Eso es precisamente lo que está en juego. No obstante, quien acepta la posibilidad del fracaso no teme hallar nada ni teme a los enigmas. De enigmas se trata, no de enunciados falsos o verdaderos. Ese extraño brote que acecha en el territorio que media entre las zonas de las preguntas y de las respuestas —y el territorio mismo— es la poesía: el reino de los enigmas. Aunque el enigma es por definición aquello que no tiene respuesta (como el deseo, para Cernuda), es una pregunta que constituye en sí misma una declaración: es una obscuridad luminosa. Para el pensamiento lógico la única manera de calificar lo anterior es emplear el término *absurdo*; el oximoron está exiliado de su terreno. Para el pensamiento poético no hay más alternativa que aceptarlo, no de manera resignada, sino como una expresión del misterio mismo, y esto no necesariamente es una tautología. Podríamos pensar que se trata de un círculo vicioso sólo si olvidamos tomar en cuenta la epifanía; el carácter sagrado de la palabra. Sólo teniéndolo en cuenta podemos entender por qué el poeta se atreve a correr el riesgo de cavar en el lenguaje, aunque esa excavación sólo multiplique los agujeros por donde se cuele el viento de la nada. Pero la nada, que no es tal en efecto, sino una hermosa palabra, es una de las formas en que se expande nuestra idea del mundo, de manera que el poeta nunca cesa realmente de cavar.

Leo la poesía de Roberto Juarroz como una proliferación de enigmas, un expandimiento del mundo hacia zonas verdaderamente insospechadas, en las que la respiración, la palabra, a veces se enrarece hasta el punto en que parece imposible avanzar más pero, cuando eso ocurre, “y encontramos entonces/ la mínima densidad posible,/ las partículas sabias donde entran en contacto/ el vacío y la vida/ [...] descubrimos la salvación por el vacío”.<sup>3</sup>

En tanto que atiende el enigma, la poesía de Juarroz está llena de contradicciones, de callejones sin salida, insalvables sólo aparentemente, porque —y acaso en eso radica el gran poder de su obra— siempre está presente la posibilidad de “barrer el pensamiento”, “dejarlo como un patio vacío”. Es decir, barrer con el lenguaje y así eliminar las trampas que nos tiende. En este sentido me parece evidente que la poesía de Juarroz se emparenta o se vincula, más que con el hinduismo, que proclama el mundo como una ilusión, con el budismo, y en especial con el budismo zen, para el que el mundo es ficción. (En este punto tal vez valga

<sup>3</sup> *Poesía vertical. Antología mayor*, poema 27 de la sección correspondiente a la *Sexta poesía vertical*, p. 179, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978, 220 pp.

la pena recordar la historia de los dos monjes zen que se encuentran a la orilla de un río con una mujer, a la que uno de ellos lleva en andas para ayudarla a cruzar. Horas después del incidente, el que cruzó solo reprocha a su compañero el auxilio brindado a la mujer a pesar de que habían hecho votos de no tener contacto físico con persona alguna. El otro le responde: "Yo dejé a esa mujer apenas cruzamos el río; tú aún la continúas cargando").

Sólo se entrapa en los enigmas planteados por Juarroz quien busca en ellos una solución de continuidad, una línea evolutiva que no existe, porque su poesía no aspira a un sistema, expresa un pensamiento sí, y muy coherente, por cierto, pero no un aparato. Su poesía dice sí y no a la vez, sino, como muy bien lo ha visto Guillermo Sucre,<sup>4</sup> y como también lo ha comprendido Octavio Paz: Roberto Juarroz es "un gran poeta de instantes absolutos".

Y sin embargo, la obra de Juarroz posee una unidad profunda que le confiere su avasalladora obsesión por el lenguaje. Es esa obsesión la que le impele a escribir porque el lenguaje mismo es un "malentendido" y hay que perseguir "la palabra propia del hombre (que) todavía no existe". O quizá no se trata de perseguir sino de aguardar (volvemos al *acecho* del epígrafe); Juarroz sabe que la astucia no cesa mientras no se deja de interrumpir a la noche, y más bien parece escribir sus palabras como un recurso de espera, atento, porque intuye que "lo oculto necesita derramarse" y basta con estar ahí, en el *sitio* del poema. Por eso la poesía de Juarroz no es angustiosa sino extenuante, como ha señalado Cortázar; es una vigilia agotadora y a la vez exaltante (también lo dice Cortázar) en espera de lo que puede ocurrir. En todos los poemas de Juarroz existe ese aire de inminencia.

Cuántas palabras podrían convenir a la poesía de Juarroz: koán, enigma, duda, paradoja, obsesión, *verticalidad*; ni aun este término, asociado con la altura y el abismo (el canto es vuelo y caída), con que él mismo ha designado a su obra, alcanza a comprenderla en su totalidad. Solamente la describe, la cobija, la rodea. "Poesía vertical" en una ecuación que ha movido a muchos críticos a ensayar aproximaciones, en muchos casos muy brillantes, pero ella misma es un enigma.

"Sólo se comprende lo semejante", ha escrito Juarroz con su habitual elegancia aforística. Estas notas no quieren ni pueden ser un ensayo de comprensión, no son, ni siquiera, una reseña

<sup>4</sup> Guillermo Sucre, *La máscara, la transparencia. Ensayos sobre poesía hispanoamericana*, 2a. ed., México, 1986, Tierra Firme, FCE, 396 pp. (El ensayo sobre Juarroz, "Juarroz: sino/si no", está en las páginas 205-218).

(¿cómo se reseña algo que por su mismo impulso tiende a lo infinito?), sino una invitación a la lectura. Ahora existe una magnífica oportunidad de leer la poesía de Roberto Juarroz, gracias a la edición que Mario Del Valle ha hecho en Papeles Privados de la *Novena poesía vertical*, misma que ha dado pie a estas líneas.

Por último, quisiera aclarar que no he intentado contraponer las ideas de Wittgenstein con las de Juarroz como si se tratase de opuestos irreconciliables. En lo hondo, sus diferencias son complementarias y sólo ilustran la diversidad del mundo, y como tales es útil confrontarlas. Las investigaciones de Wittgenstein en torno al lenguaje resultan fascinantes para todo poeta, así como la poesía de Juarroz lo debe ser para los filósofos. Yo creo que a Wittgenstein le hubiera gustado conocer los poemas de este hombre que ha escrito "pensar es amar".

RAFAEL VARGAS

Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, *Correspondencia/1907-1914*. Edición de José Luis Martínez. Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Americana, México, 1986, 537 pp. (ISBN 968-16-1996-X).

Una primera y tal vez ingenua mirada al epistolario de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña nos seduce por aspectos menores pero nunca despreciables. Aspectos secundarios o accidentales: no están en el fondo de esta correspondencia indudablemente excepcional. Seduce la atmósfera: el mundo que la hizo posible. En primer lugar: la constancia, o mejor dicho: el gusto y la necesidad por la constancia. Alfonso Reyes y Henríquez Ureña tenían un doble gusto: el de la comunicación y el de la escritura, además de que entre ellos se había tendido el puente del magisterio: el escritor dominicano guiará la formación del escritor de Monterrey: sus lecturas, sus actitudes, incluso sus hábitos. Reyes escribe como discípulo y don Pedro como maestro, pero ambos lo hacen siempre a partir de una clara inteligencia: sus cartas cruzadas son entre iguales, que se sabían iguales en sus particulares circunstancias. Reyes aprendía muy rápido, como bien sabía Henríquez.

Las razones de la constancia. Quizá estas líneas que escribió Reyes en 1913 desde París echen luz sobre el asunto:

“Pedro: He pasado mis ratos más tristes pensando si seré yo del género de hombres a quienes la soledad es provechosa. Después de vivir tantos años en medio de amigos extraordinarios, hasta respirar se me hace difícil por mi cuenta. Convento en que la soledad me curará de este mal hábito, devolviéndome o desarrollándome mis fuerzas autonómicas. Pero ¿será esto lo mejor para el progreso de mi espíritu, aun cuando sea lo mejor desde el punto de vista de mi libertad vital?”

No era Reyes un adolescente entonces. Tenía veinticuatro años: precisamente la edad en la que se cree saber todo y se sabe muy poco, casi definitivamente. Reyes supo que estaba en una encrucijada, y las líneas que destina a su amigo y maestro son una suerte de anuncio de su destino. Es notable que en la correspondencia no haya respuestas directas: el maestro no da consejos, y el discípulo no los solicita. La soledad de Reyes es una pregunta, y Hernández Ureña responde, de acuerdo con la respuesta implícita en la propia formulación (dos corresponsales inteligentes preguntan y responden muchas menos veces que los escribientes comunes). El mismo año Hernández Ureña le dice a su amigo:

“Tu carta me confirma en la idea de que debo aconsejarte no pienses (sic) en México ni escribas apuros. ¡Tú que nos dejabas aquí sin compañía tan a menudo, ahora la echas de menos!”

En las líneas siguientes don Pedro parece exagerar: no solamente no extraña a su amigo sino ni siquiera lo recuerda. El destino, debe saberse siempre, está ahí, todavía y siempre. Reyes lo sabía. Hernández no hace más que subrayar algo que su amigo sabía de sobra. El gusto creó la necesidad, y si alguna primera lección han de dejarnos estas cartas se tratará siempre del ejemplo: la soledad es posible y benéfica cuando puede sostenerse en el lenguaje, en el amor compartido por el lenguaje.

El lenguaje da cuenta y razón sobre todo, aquí, de un desarrollo: el de Reyes. Bien lo señala el crítico y admirable investigador José Luis Martínez: “El vagabundeo mental y los desahogos sentimentales de las primeras cartas de Reyes se van disciplinando, a fuerza de precisión y objetividad el primero, y de pudor varonil los últimos. La carta final de este volumen (112, del 19 de septiembre de 1914), en la que relata con serena tristeza, sin una queja, su salida de París ante el desastre, abandonándolo todo, llevándose un solo libro, y limitándose a decir ‘puedo perecer de hambre’, muestran el camino recorrido: es ya un hombre y un escritor”.

Desde muy pronto, desde la infancia, Reyes había estado en contacto con los buenos libros. Gracias a ellos descubrió una

primitiva maestría; gracias a su inteligencia, supo que la destreza sólo podría desarrollarse en esa benéfica soledad: la del diálogo.

Pero el lector no debería pensar que el epistolario es un compendio de erudiciones más o menos ciertas. La erudición está, pero nunca podría haber sido sustancia de un contacto genuino y auténticamente nutritivo. Aparece siempre vivamente: en la referencia a los pintores (como García Nuñez y Rivera), a los poetas (como López Velarde o Quevedo), pero está siempre entramada, viva, volando en un aire de naturalidad tan indudable como absolutamente compartible.

En los comentarios sobre pintura y literatura está siempre, en ambas partes, el descubrimiento de la modernidad. García Núñez no es novedoso, Rivera sí, por ejemplo (hay que recordar que las cartas van del segundo lustro de la primera década del siglo al primero de la segunda). Los corresponsales están del lado de la modernidad. No del rompimiento, sino de la novedad afinada en la tradición genuina.

La novedad cultural de México nacía en buena parte con ellos. El enorme recuento que son estas cartas (nombres, hechos, chismes) sólo diría primero el hecho de la avidez. Pero tal avidez de información se sustentaba en la certidumbre de la necesidad de la propia formación; la génesis y el desarrollo también de una comunidad, que florecería sólo en las soledades benéficas de espíritus ilustrados.

Sería inexplicablemente injusto concluir esta brevísima nota sin hacer mención del trabajo de José Luis Martínez, quien una vez más le ha dado a su tiempo y a sus empeños el mejor sentido: el de la inteligencia y la generosidad. Su trabajo de investigación es completísimo, su aportación, de nuevo, a la historia de las letras mexicanas es invaluable: la noticia exhaustiva, la interpretación exacta, la paciencia como sustento de la claridad. Esta primera parte del epistolario de Reyes y Henríquez Ureña, llena de sabor, de valor histórico, de calidades literarias hoy por desgracia casi insospechadas, tienen en el trabajo del crítico jalisciense no poco de su valor (y no secundario necesariamente).

JUAN JOSE REYES

Bruckner, Pascal, *Le Sanglot de l'homme blanc*, Editions du Seuil, París, 1983, 310 pp. (ISBN 2 02 006491X).

*Le Sanglot de l'homme blanc* (*El sollozo del hombre blanco*) es una crítica al tercermundismo, al conjunto de valores y actitudes de Occidente frente a los países subdesarrollados, que ha florecido, principalmente entre los intelectuales de izquierda, a lo largo de los últimos veinte años. Estos valores y actitudes se basan en la convicción de que el Tercer mundo ha sido por largo tiempo víctima de Occidente, de que los países pobres han visto sus recursos saqueados por el colonialismo imperialista y las empresas multinacionales, de que su cultura ha sido destruída por la comercialización y la explotación, de que su sensibilidad pastoral se ha visto corrompida por la industria y la contaminación.

La devaluación de Occidente es, de hecho, el común denominador de la *intelligentsia* de izquierda a partir de la Segunda Guerra Mundial. Todo occidental es culpable (hasta que se demuestre lo contrario) de todas y cada una de las atrocidades cometidas en nombre del progreso y la verdadera fe; todo indio muerto por los conquistadores, todo africano deportado o muerto durante la trata de esclavos, todo asiático y africano muerto en las guerras de colonización y liberación, debe pender sobre su cabeza como una memoria vergonzosa y una culpa a expiar.

La tesis de Bruckner es que este sentimiento de culpa no sólo va en detrimento de Occidente, sino que es también el peor enemigo del Tercer Mundo.

Bruckner identifica tres versiones del tercermundismo que han surgido en Europa a partir de 1960: solidaridad con el Tercer mundo, compasión por el Tercer mundo e imitación del Tercer mundo.

La primera es una postura de hermandad: "su lucha es nuestra lucha", las fuerzas de la opresión son las mismas en todo el mundo. Aquel que vive en un país industrializado también está oprimido. Las mismas fuerzas que explotan a los campesinos burmeses oprimen al ama de casa mexicana, a los homosexuales en Berlín y a los obreros en Lagos. Esta postura dice: cada vez que la guerrilla comunista mata un soldado en El Salvador, yo soy un poco más libre; cada vez que las lesbianas desfilan por sus derechos en París, los pastores del Sudán son un poco más libres.

La actitud misericordiosa sostiene: puesto que nosotros somos ricos y ellos pobres, nosotros somos los opresores. Ser rico es sinónimo de culpabilidad; ser pobre es prueba de inocencia. El

precio de nuestro bienestar, y aun de la democracia misma, es su desgracia y su miseria.

La tercera versión del tercermundismo afirma: los pueblos del mundo en desarrollo poseen una sabiduría que nosotros hemos perdido. Campesinos y aborígenes son considerados más cercanos a la naturaleza y a ellos mismos que nosotros. La complejidad de nuestras sociedades modernas contrasta con la noble simplicidad de sus vidas. Para redimirlos como individuos debemos tratar de ser como ellos; para redimir nuestras sociedades debemos tratar de hacerlas pre-modernas, más orgánicas.

Bruckner señala que es el apasionado tercermundista quien con más frecuencia explota a las naciones pobres. Pueblos que mueren de hambre son cuidadosamente elegidos o ignorados, dependiendo de qué tan bien se acopla su imagen al programa político en turno. La tan glorificada compasión del tercermundista es realmente una forma de desprecio, pues usa el sufrimiento de otros para sus propios fines ideológicos. Tan pronto como estas míseras gentes han cumplido su cometido, o comienzan a actuar de una manera que contradice los ideales tercermundistas, son olvidados.

El tercermundismo tiene hondas raíces, y una de ellas es la persistente creencia occidental en una Edad Dorada. La literatura latina clásica es una de las fuentes del mito según el cual alguna vez los dioses caminaron por la tierra y todo era armonía. La creencia judeo-cristiana en un Jardín del Edén es otra versión de la misma idea: hubo un tiempo en que el hombre era puro, inocente y vivía en paz consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios.

El mito marxista de un "comunismo primitivo" nace dentro de la misma tradición. La "serpiente" que reptó en este paraíso marxista fue la propiedad privada, no el pecado original, pero la manzana fue la misma. Otra derivación de la misma fantasía fue presentada por Rousseau, quien señaló que el estado de inocencia y pureza del hombre está presente en sociedades primitivas contemporáneas. La inocencia del Buen Salvaje es corrompida por lo que hoy llamamos Civilización Occidental.

El Rousseauismo y la creencia en una Edad Dorada alimentaron la teoría del Tercer mundo con una simple idea: la modernidad es mala y, por lo tanto, la primitividad es buena. El Tercer mundo es puesto bajo el microscopio para que intelectuales de países avanzados puedan buscar la confirmación de lo que ya saben: en algún lugar del Amazonas o en las nieves de Bután encontrarán la pureza que les falta a sus propias sociedades.

En *El sollozo del hombre blanco* se reconoce en el tercermundismo un síntoma de la esterilidad intelectual de la izquierda, que debe buscar fuera de sus fronteras pueblos a quienes liberar, pues la lucha de clases y la revolución marxista tienen cada vez menos importancia en casa. En palabras del Dr. Wahl del Institute of French Studies de la Universidad de Nueva York, el surgimiento del tercermundismo representa para la izquierda "el abandono del proyecto revolucionario".

Pero *El sollozo del hombre blanco* no es una sistemática invalidación de los ideales contemporáneos; es una invitación a hacer una re-lectura del pasado reciente y entender el comportamiento de toda una generación a través de la sucesión de modas intelectuales. Propone la actualización del concepto de un Tercer mundo que quizás nunca existió y, lo más importante, propone una manera alternativa de ayudar a los países en desarrollo viéndolos *como son*, en lugar de sentimentalizarlos. Es una alternativa para los que buscamos definir un curso entre la apatía y la autohumillación en nuestras relaciones con la humanidad.

DANIEL PASTOR

Eduardo Montes, *La URSS de Gorbachov* (más socialismo, más democracia), Ediciones de Cultura Popular, México, 1987, 143 pp.

El subtítulo señala bien las intenciones del autor del libro; en efecto se trata de un ferviente alegato en favor de la renovación iniciada en abril de 1985 por el equipo de Gorbachov. El autor lo manifiesta tantas veces a lo largo del texto como si hubiera querido exorcisar cualquier sospecha de que los cambios promovidos en la URSS bajo el secretariado de Gorbachov representan una desviación de la línea socialista. La primera pregunta que surge durante la lectura del libro: ¿Por qué tanta insistencia en este punto? ¿No sería más conveniente que el propio lector formulara su criterio al respecto? Ciertamente no es sólo la cuestión del estilo, de la estructuración del libro derivadas del apresuramiento en la redacción del texto, como lo confiesa el autor en el prólogo. Me parece que más bien así se plasma la plena identificación del autor con el programa de reformas actuales en la URSS en cuanto a su orientación y su amplitud. E. Montes, dirigente del PSUM a la sazón de escribir el texto, se sintió profundamente impresionado durante sus tres estadias en la URSS, entre octubre de 1985 y junio de 1986, por las conversaciones sostenidas con numerosos

activistas soviéticos, algunos de ellos en puestos claves dentro del *stablishment* (las más importantes reproducidas en la segunda parte del libro). El texto es pues el fruto de sus observaciones y, sobre todo, de las entrevistas con personalidades soviéticas y mexicanas, aunque el autor no los menciona por sus nombres. El autor califica así al actual programa de reestructuración del sistema:

“La reconstrucción lo abarca todo, no únicamente la economía; incluye la política, la cultura, medio en que se realizan importantes transformaciones como son los ensayos de autogestión en el teatro y el cine; comprende también la educación, el papel del partido gobernante, sus relaciones con el Estado, las organizaciones sociales y la función de éstas. Impulso especial se da a la transparencia informativa (*glasnost*), lo que se evidencia en el cambio radical que está sufriendo la prensa central y la televisión”. (p. 13)

Montes no esconde sus simpatías por la *perestroika* (reestructuración, reconstrucción). Más aún, no escatima palabras de elogio, las que por su altisonancia ya no corresponden al nuevo espíritu del tiempo, para utilizar el término de Hegel; por ejemplo, al hablar de Mijaíl Gorbachov no hesita calificarlo “impulsor entusiasta y combativo de las reformas” (p. 13). Tampoco parece concordar la declaratoria, conocida y abusada en decenios pasados, con las exigencias del momento que es el romper con la inercia y el burocratismo —que el autor enfatiza— cuando afirma:

“de esto al parecer están convencidos el Buró Político y todos los dirigentes del PCUS, propagandistas e impulsores de los cambios en todos los niveles de la dirección política y económica; precisan una enérgica actividad política e ideológica, con amplio respaldo de las masas” (p. 73).

Seguramente, el autor no se percata de que aquí radica una contradicción interna del enunciado: si todo el mundo está en pro del programa de reformas, ¿por qué entonces tanta resistencia y oposición a él?, oposición que Montes menciona en múltiples ocasiones al referirse a los intentos reformistas en el pasado, así como al actual programa de reformas. Este recurso retórico (de que todo el mundo, todos los dirigentes...) debe pertenecer tam-

bién al pasado, ya sea sólo por su inconsistencia de lógica elemental.

Quiero precisar que de ninguna manera pretendo invalidar el libro por la identificación del autor con el programa de renovación del sistema soviético bajo la dirección de Gorbachov. Por el contrario, hago patente el reconocimiento al autor por ser el primero en escribir un libro que aborda de manera global la era de Gorbachov, tan prometedora en todos los sentidos. Coincido plenamente con el autor en que el actual programa abarca todas las esferas de la vida. El tema es de suma importancia que amerita amplias discusiones y, sobre todo, estar muy atento de lo que está pasando en aquel país. Mi propósito es polemizar con el autor, demostrar algunas incongruencias suyas, ciertas omisiones y algunos errores, sin menospreciar el valor del texto.

Así, cabe destacar que el autor deja deliberadamente confuso el meollo de la cuestión cuando confunde dos niveles: el del anuncio del vasto programa de reformas que se propuso la dirección soviética con su realización, con su consumación. Por un lado Montes sostiene:

Al iniciarse 1987 la reforma económica radical en la URSS entra a una fase decisiva. Todas las empresas industriales empiezan a trabajar conforme a un nuevo método: la autogestión económica completa. [...] Se pone en manos de las direcciones de las empresas y los colectivos laborales de las mismas, cuya autonomía e iniciativa aumentan drásticamente, la responsabilidad de garantizar el funcionamiento, eficacia y rentabilidad de las empresas" (p. 12).

Por otro lado, el autor no pasa por alto advertencias de sus interlocutores soviéticos de que la realización de este programa de *perestroika* será una tarea ardua que requerirá mucho esfuerzo y, por supuesto, está lejos de verse coronada con éxito. Añadamos que la prensa diaria reporta regularmente las amonestaciones de altos dirigentes soviéticos en el sentido de que los cambios deseados son demasiado lentos, de que están bloqueados por la burocracia, incluyendo la del Comité Central del PCUS, del gobierno federativo y de las repúblicas. No obstante hay que reconocer que ya fueron introducidos en la práctica ciertos mecanismos nuevos a título de experimentos respecto a una mayor autonomía administrativa, financiera, laboral, de intercambios dentro y fuera de las fronteras nacionales. Igualmente, fueron emprendidas importantes modificaciones en la estructura administrativa de la economía al fusionar algunos ministerios por ramas y en el

funcionamiento de la central de planificación (*Gosplan*), simplificando y descentralizando las decisiones, lo que ha permitido concentrarse sobre cuestiones estratégicas de la economía otorgando una mayor iniciativa a las direcciones gerenciales de las fábricas. Pero aún falta una plena reestructuración del conjunto de la economía; más aún, no existe todavía elaborado un programa completo de la reforma económica, como lo admiten los propios responsables soviéticos e investigadores serios extranjeros a quienes nadie podría acusar de "antisovietismo", como lo es M. Lavigne de París-Sorbona. Las fuentes soviéticas anuncian que se está trabajando a ritmo acelerado para elaborar un paquete legislativo orientado a sentar las bases legales nuevas para el funcionamiento del conjunto de la economía.

Otro problema nodal que se desprende del análisis del autor y que queda abierto es el siguiente: ¿de qué o de quién depende que ciertas críticas del funcionamiento del modelo soviético están reconocidas como justas o, por el contrario, están consideradas como actividades antisoviéticas y, por consiguiente, perseguidas con todo el rigor de la ley o la arbitrariedad absoluta? ¿No es acaso acertada la hipótesis de que tantos pronunciamientos oficiales en la actualidad hubieran sido recibidos como denigrantes, falsas imágenes de la realidad soviética y sus autores condenados a purgar largos años de *gulag*? Creemos no equivocarnos en sostener que las propias palabras de Montes escritas hace un par de años no hubieran sido vistas como "crítica constructiva" o, tal vez, el autor no se hubiera atrevido a pronunciarlas por su calidad de dirigente del PSUM, por ejemplo:

"el inmovilismo casi completo fue característica de la economía, la política y la cultura soviéticas: se mantuvo el modelo de dirección extremadamente centralizada que redujo a la nada, o casi, las posibilidades de participación de las masas en las decisiones y adormeció su iniciativa. El mecanismo de gestión económica y política creó su propia estabilidad y generó grupos de interés; dominaron concepciones burocráticas y se desarrolló cierta corrupción a la sombra de una economía paralela; plasmó también una forma de vida" (p. 12).

La respuesta a este interrogante parece ser única: porque esta vez provienen de *arriba*, es decir, que gozan de una aceptabilidad oficial y corresponden al programa de la dirección del partido, y mientras que anteriormente fueron planteadas por las personas

fuera del *establishment*, estigmatizados y perseguidos por la llamada disidencia. Un paso siguiente en nuestro razonamiento: ¿aceptaría el autor la tesis de que la llamada disidencia ha sido en su mayoría la obra de la esclerosis del sistema que perseguía cualquier crítica, por más justificada que fuese? Si comparamos las críticas de los marxistas democráticos, al estilo de los hermanos Medvedev, o los llamados socialistas independientes, tipo B. Weil, Plisch, no encontramos diferencias de fondo con los planteamientos oficiales de hoy en día. El autor no se pronuncia al respecto y sus escasas referencias a la disidencia tienen el tono claramente negativo. Observemos, por nuestra parte, que también respecto al funcionamiento de los órganos de represión, principalmente la famosa KGB, la procuraduría, los tribunales, la milicia, se externan fuertes críticas por actuar de manera precipitada, violatoria de las normas elementales de defensa, basándose en acusaciones falsas o forzando a los detenidos a admitir su culpabilidad, etc.

¿Cómo se resolverá el problema de la disidencia?, ¿serán liberados todos los detenidos por problemas políticos, tal como ya se hizo entrever al liberar al primer contingente de 40 presos de los más connotados críticos y anunciando que en el futuro serán puestos en libertad los demás? Nada indica que se repetirá el XX Congreso del PCUS con una denuncia pública del más alto nivel de "las violaciones de la legalidad socialista" y que se abren cauces para la rehabilitación de las víctimas porque esto podría desatar una caja de Pandora que en nada ayudaría a progresar el actual programa de reestructuración. De todos modos queda pendiente ver los límites de la crítica y de la tolerancia del régimen de ella. El autor no plantea esas cuestiones relativas al desenvolvimiento de las críticas y de los conflictos que se generarán en el futuro inmediato.

Me siento obligado por el deber de hacer la reseña del libro a señalar ciertos errores y omisiones tuyas más allá de las interpretaciones o enfoques personales. Concretamente, no es exacto que Jruschev había anunciado en 1956 su programa de sobrepasar al nivel económico de los Estados Unidos en el año de 1980 sino lo hizo en 1961 en ocasión del XXII congreso del PCUS. Por consiguiente, todos los argumentos en justificación del programa de Jruschov son, por lo menos, anacrónicos.

Igualmente, hay que reconocer que calificar el modelo del socialismo yugoslavo de anarquista pertenece al viejo arsenal propagandístico de principios de los años cincuentas. Aparte de la excomunión de la Yugoslavia de Tito de la "comunidad socia-

lista” por parte del Kominform en 1948 y de acusaciones abominables contra la dirección yugoeslava, nadie en el mundo ha creído que el sistema oroginal autogestionario puesto en marcha en aquellos años para sobrevivir el cerco del bloque soviético podía subsistir. En aquellos años podía sostenerse la sospecha, o si se quiere la acusación, anarquista. Pero no hay que olvidar que fue en 1955 cuando la nueva directiva soviética con Jruschov a la cabeza hizo una visita oficial a Yugoslavia y por boca del secretario general del partido reconoció la vía yugoeslava al socialismo con su particular base autogestionaria, admitiendo, al mismo tiempo que la campaña contra Yugoslavia fue “la provocación más monumental [...] de la historia del movimiento obrero revolucionario internacional”.

También me parece como una omisión grave no señalar la caída de Jruschov en 1964 por la alta burocracia del partido amenazada en su estabilidad y privilegios a causa del afán reformador del controvertido dirigente soviético. Creo que así se comprendería mejor por qué los antecedentes de las reformas de 1957 y 1962-64 habían fracasado, tal como lo observa con razón el autor, así como por qué el actual programa de reformas se distingue de los esbozos anteriores. No es casual —y así lo ve también E. Montes— que la reestructuración económica en curso está acompañada por los cambios políticos en el sentido de tratar de democratizar el sistema de ejercicio del poder a fin “de que las grandes masas del pueblo participen y jueguen un papel decisivo.” (p. 64) Ese componente político faltó en los años de Jruschov y por ello su eliminación de la dirección fue relativamente fácil. El caso de Jruschov debió haber servido de ejemplo muy ilustrativo para el presente secretario general en su construcción de la renovación del sistema.

Me resulta particularmente difícil calificar el carácter del libro. El autor lo presenta como un “reportaje”, tal vez para darle una forma más amplia y más directa. A mí no me convence del todo tal denominación porque siento que falta la observación directa, las vivencias propias y percepciones personales. Pero, puedo admitir que el autor hace suyas las observaciones de sus interlocutores en seleccionarlos y reproducir sus argumentos. No obstante, del libro no brota la espontaneidad del reportaje, lo caliente de la vida sino que se denota un gran esfuerzo de explicar el por qué y cómo de estos cambios, haciendo citas y referencias al pie de página. Con ello, el texto adquiere el carácter más expolitativo tal como se espera de un trabajo científico. Pero en tal caso se debería padir al autor que fuese más profundo, mejor docu-

mentado y más analítico en cada uno de los enunciados. Ciertas partes, por ejemplo el análisis del mecanismo económico tradicional soviético, deberían ser objeto de un estudio más pormenorizado, detallado con base bibliográfica más amplia de la que maneja el autor.

En conclusión, soy de opinión de que el libro ganaría mucho más en su valor documental si el autor hubiera adoptado el estilo más sobrio, evitando una que otra grandilocuencia y ciertos giros retóricos ya desgastados por el tiempo, los que definitivamente no corresponden con el viento que sopla en la URSS bajo Gorbachov. Ello se hace evidente en contraste con la segunda parte del libro, en la cual se incluyen tres entrevistas con partidarios de las reformas radicales del sistema como lo son: B. Vladimirov, director de la revista especializada *Ekonomicheskaya Gazeta*, uno de los foros de debates sobre las cuestiones de la reforma económica; N. Shislin, el jefe adjunto del departamento de propaganda en el comité central del partido, y T. Zaslavskaya, economista y socióloga del prestigiado instituto científico en Novosibirsk, sede de una filial de la Academia de Ciencias conocida desde muchos años por sus aportaciones científicas en diferentes ramas del conocimiento. También está incluido el texto de Zaslavskaya, "El mecanismo social del desarrollo de la economía" como apéndice, aunque el lector de *Nexos* pudo leerlo en octubre de 1985 con la presentación de F. Claudín. Por cierto, Montes interrogó a la autora del texto acerca de su supuesto carácter disidente que nunca lo tuvo ni en sus intenciones ni en su impacto. Zaslavskaya explicó que en realidad se trató de una versión suscita de un estudio mucho más amplio y por esta forma condensada adquirió el temple más crítico para provocar discusión entre los 60 científicos invitados a la reunión. Estos documentos, por sí solos, revelan que las cosas en la URSS están cambiando, ya que el lenguaje adoptado es directo, franco y crítico, en comparación con el "lenguaje-madera" utilizado en los textos de los funcionarios y aún de los científicos sociales hace pocos años atrás.

A pesar de estas reservas y críticas, el texto amerita la lectura por todos aquellos quienes están interesados en lo que está sucediendo en la URSS, país que se ha convertido —como lo observó N. Bobbio— "en otra gran potencia de la que depende, para bien o para mal, nuestro destino de pigmeos en tierra de gigantes".

JAN PATULA

**GOOD YEAR - OXO**

**CORONADO**  
S.A.

**PARQUE VIA 210**

**535-37-36**

**566-27-92**



# **LOTERIA NACIONAL PARA LA ASISTENCIA PUBLICA**

*Recaudando Millones  
para Buenas Acciones!*



Distrito Federal e Interior de la República \$ 14,000.00	seis meses \$ 28,000.00	— un año E.E.U.U. 120.00 Dls.	— un año Centro y Sudamérica 300.00 Dls.	— un año Europa, África, Asia y Australia 400.00 Dls.
--	----------------------------	-------------------------------------	--	--

*Envíenme*

# proceso

*Comunicación e Información, S.A.  
Fresas 13, México 03210 D.F.*

Nueva                       Renovación

meses \_\_\_\_\_                      Adjunto Cheque No. \_\_\_\_\_

giro No. \_\_\_\_\_

\* Si utiliza giro postal, sírvase girarlo contra Administración de Correos No. 44.

Nombre \_\_\_\_\_

(POR FAVOR USE LETRA DE MOLDE. Gracias)

Dirección \_\_\_\_\_

Entre las calles \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_                      C.P. \_\_\_\_\_

Tel. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_



**EN MEXICO  
TENEMOS LA FUERZA**

**Con trabajo y decisión, romperemos  
las barreras que limitan nuestro crecimiento.**

Fuerza presente en nuestra rica y vigorosa provincia,  
cuyo desarrollo nos permitirá la desconcentración  
económica, vital para lograr el crecimiento fuerte y  
equilibrado de todo el país.



CNBS OFICIO No. 601-II-36797 290886



**RICARDO PRIDA Y CIA., S. C.**  
**AGENCIAS ADUANALES**

**BOSQUE DE CIRUELOS 304-4o. PISO**  
**BOSQUES DE LAS LOMAS**  
**11700 MEXICO, D.F.**  
**TEL. 596-16-77**

**40**  
**años**  
de labor  
ininterrumpida

**Universidad  
de México**

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Abril, 1987

435



***Hacia la nueva Universidad***

***Ensayos de Ana María Cetto, Fernando Curiel, Pablo González Casanova,  
Humberto Muñoz, Mario Ruiz Massieu y Arturo Warman***

***Entrevista con Salvador Zubirán ♦ La novela epistolar  
de José Clemente Orozco ♦ Juan Arturo Brennan: sobre Villalobos***

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 \$ (5,000 cinco mil pesos 00 / 100 moneda nacional)  
 Adjunto cheque por la cantidad de 60 Dls. U.S. Cy. (Cuota para el extranjero)

nombre

dirección

colonia

ciudad

estado

país

teléfono

# 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.**

 **BANCA CREMI**

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 \_\_\_\_\_

ADJUNTO CHEQUE

GIRO BANCARIO

EDITORIALES • ECONOMIA • JUSTICIA • CULTURA • ESPECTACULOS • DEPORTES

◆ Suscripciones Semestrales ◆ sólo para el d.f. ◆

# BIENVENIDO AL MUNDO **CONFIA**



## EL MUNDO DE LA CONFIANZA Y DEL BUEN SERVICIO

Cuando usted entra al Mundo Confia, respira el ambiente de profesionalismo y el buen trato que le brinda la gente cordial y bien preparada de Banca Confia, para corresponder a la confianza que usted deposita en nosotros.

En Banca Confia, nos esforzamos para que usted se sienta tan satisfecho como nosotros de pertenecer al Mundo Confia: el mundo de la confianza y del buen servicio. Si nos visita, usted se quedará en Banca Confia.

601-B-17603 / 27 / 10 / 87

 **BANCA CONFIA**  
un banco bien preparado

# CIENCIA POLITICA

Revista Trimestral para América Latina y España

Publicación independiente de difusión en el área hispano hablante de informaciones, estudios y experiencias de todos los partidos y movimientos democráticos del mundo, y de escritos de pensadores, dirigentes políticos y escritores preferentemente de América Latina. La revista da amplia acogida a traducciones de artículos de mérito que aparezcan en publicaciones extranjeras y tiene una extensa sección, bajo el título de "Documentos", donde se publican pronunciamientos políticos de trascendencia para su fácil consulta.

## CONSEJO EDITORIAL

Germán Arciniegas, Octavio Paz  
Carlos Rangel, Mario Vargas Llosa  
Ramón J. Velásquez

## EDITOR-FUNDADOR

Tito Livio Caldas

UNA PUBLICACION DE



**TIERRA FIRME EDITORES S.A.**

Calle 90 No. 20-49. Apartado 89299

Tels. 236-1317, 218-4024 / 4025;

Télex: 42213 CAFARCO; BOGOTA, Colombia

## VALOR SUSCRIPCIONES

**Personas naturales (individuos): US\$38 (2 años), US\$20 (1 año)**

**Personas jurídicas (instituciones): US\$60 (2 años), US\$32 (1 año)**

**EN EL EXTRANJERO:** Por avión para América Latina y España, agregue US\$6 por año; para U.S.A. y Canadá, US\$8 por año y para los demás países, US\$10 por año.



# nacional financiera

**ESTA AQUI, TRABAJANDO EN EL MEJOR DE NUESTROS  
PROYECTOS: MEXICO.**

Como en el apoyo que requiere la industria prioritaria del país para producir alimentos, textiles, productos de madera y papel, maquinaria y todo lo que necesita México para acelerar su crecimiento.

Nacional Financiera fomenta el desarrollo industrial de México, participando lo mismo en las grandes obras de prioridad nacional, que en las necesidades de la pequeña y mediana industria, para lograr el progreso de nuestro país.

Porque Nacional Financiera es la Banca de Fomento Industrial.



**nacional financiera**  
LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL

AV. C.N.B. 801-4-3601, 19785

Suscríbase a  
**uno más uno**  
para usted que si lee...

seis meses \$30,000.00



**unomásuno** nació el 14 de noviembre de 1977, y desde entonces mantiene una vital y preponderante influencia en los medios político, empresarial, financiero, académico, cultural y deportivo, como respuesta a la calidad de su redacción, sus análisis y reportajes que permiten al lector formar sus propios juicios y formar su opinión. Su formato, su tamaño y la distribución de sus secciones facilitan su lectura y optimizan la óptica de los mensajes publicitarios.

La penetración de **unomásuno** es apoyada por dos suplementos semanales **sábado**, de corte cultural, con información, entrevistas y críticas sobre literatura, teatro, cine, música, libros y divulgación científica y **página uno**, que ofrece comentarios agudos e interesantes sobre el acontecer político nacional e internacional.

El **mexiquense** es una edición especial con la más oportuna información del estado de México y la cual puede obtenerse junto con la edición nacional. **unomásuno** edita también la revista **tiempo libre**, único en su género con abundante información de espectáculos, eventuales culturales, recorridos turísticos, restaurantes, centros nocturnos y todo aquello que pueda significar diversión para el público que vive o visita la ciudad de México.

al 563-99-11 exts. 127, 221 y 222

Primer Retorno de Correggio 12,  
Col. Nochebuena-Mixcoac, México 03720, D.F.  
Tels. 563-99-11, 563-8781, 563-9688 y 563-9987  
Télex 01777495 UNOME.



## Oriéntese en el Atlántico.

**En el Banco del Atlántico nos esforzamos más para ofrecerle la atención personal que usted necesita.**

Nosotros entendemos que cada cliente es diferente. Por eso, le brindamos una atención especial y una respuesta específica a sus necesidades bancarias y financieras. En el Banco del Atlántico, nuestros empleados y funcionarios conjuntan su experiencia y profesionalismo para

orientarle en más de 90 servicios bancarios que tenemos a su disposición.

La orientación del Atlántico y su capacidad de crédito están a sus órdenes. Consúltenos.

En el Banco del Atlántico queremos ser diferentes, nos esforzamos más.



**BANCO DEL ATLANTICO**

CRÉDITO 001-11-000016-164

# ediciones era

## CUADERNOS POLITICOS 48

Revista trimestral de Ediciones Era

Alan Knight ▶ La revolución mexicana  
 rediscutida ⊕ Fernand Braudel ▶ A manera de  
 conclusión ⊕ Carlos Antonio Aguirre Rojas ▶  
 Entre Marx y Braudel ⊕ Eric Hobsbawm ▶ Marx  
 y la historia ⊕ Ellen Meiksins Wood ▶ El  
 marxismo y el curso de la historia ⊕ Carlos M.  
 Vilas ▶ El impacto de la revolución sandinista en  
 las clases populares

EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810 MÉXICO, D. F.  
 MÉXICO, D. F. | GUADALAJARA, JAL. | MONTERREY, N.L.  
 ☎ 581 77 44 | ☎ 14 90 48 | ☎ 42 08 12

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 LIDICE JUAREZ  
03910 MEI0200, MEXICO, I D.F. TEL. 683-56-33

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta



**MUY APARTE...**

... Con características de alta impermeabilidad  
y mayor resistencia:  
Cemento Portland tipo II con Puzolana,  
calidad muy aparte:...

**CALIDAD  
CRUZ AZUL**

**CEMENTO**



**CRUZ AZUL**

**Empresa 100% Mexicana**

# ESTUDIOS

## en librerías de la Ciudad de México:

Allende (Copilco, Insurgentes, Universidad) □ Anduriña □ Casa del libro (Coyoacán, Lindavista, Satélite) □ Central de Publicaciones □ Cograsa □ Comercial Mexicana (en las 18 tiendas) □ Decorasol □ DYPSON □ Editores Asociados □ El Agora □ El Juglar □ Extemporáneos □ Farmacia de Jesús □ Farmacia El Galeón □ Gandhi □ Interacadémica (Copilco, Sonora) □ ITAM □ JONTAB (Ejército Satélite, San Luis, Universidad) □ José Martí □ La Cereza □ Libros y Servicios (Satélite, Cuautitlán) □ Los Senderos □ Multipapelería Ermita □ Negocios ADA □ Operadora VIPs (San Jerónimo, San José Insurgentes, Hamburgo, Puebla, El Angel) □ Parnaso (Coyoacán) □ Polanco □ Refacciones Deportivas □ Rosas y Regalos □ Sanborn's (en las 25 tiendas) □ Sótano (Coyoacán) □ Ser □ Tabacos San Andrés □ Tabaquería Hospital Mocol □ Unidad Comercial DETODO □

Suscripción anual a **ESTUDIOS** (4 números)  
México: \$3,500 M.N. Extranjero: 30 dls. USA  
Adjunto cheque o giro bancario a nombre de  
Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Nombre: \_\_\_\_\_ Tel.: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_ C.P.: \_\_\_\_\_

Ciudad y Edo.: \_\_\_\_\_

País: \_\_\_\_\_ Fecha: \_\_\_\_\_

INSTITUTO TECNOLOGICO AUTONOMO DE MEXICO  
(ITAM) Departamento Académico de Estudios Generales  
Río Hondo 1 San Angel 01000 México, D.F.

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina

ITAM