

ESTUDIOS

L. LIBRADO
D. DE LA ROSA

filosofía/historia/letras

ITAM

10

P. BURKE *Los intelectuales: un esbozo de retrato colectivo* • **R. XIRAU** *Bernardo de Balbuena, alabanza de la poesía* • **L. PANABIÈRE** *Saber y poder en Jorge Cuesta* • **R. VAZQUEZ** *El proceso de religión en Lutero, Spinoza y Bayle* • **N. RABOTNIKOF** *Desencanto e individualismo* • **J. ELGUEA** *Inteligencia artificial y psicología: la concepción contemporánea de la mente humana.*

M. CAZADERO *La ley de correspondencia* • **C. DE LA ISLA** *En torno de las dimensiones reales del capitalismo* • **F. ROSENZWEIG** *El valor de la ley de correspondencia* • **J. HERNANDEZ** *Las dinámicas del capitalismo.*

N. GUMILIOV *La vida del verso | El lector*

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

10

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

10

otoño 1987

Rector: Javier Beristáin

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, Franz Oberarzbacher, Armando Pereyra, 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: \$1,500 M.N. Extranjero: 8 dls. U.S.A.

Suscripción anual (4 números): \$6,000 M.N. (30 dls).

Correspondencia:

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México
Río Hondo 1 San Angel
01000 México, D.F.
Tels. 550-93-00 ext. 320 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

Proceso editorial a cargo de

Cuicatl Ediciones

Gral. Gómez Pedraza No. 13

Col. San Miguel Chapultepec, C.P. 11850 México, D.F.

Impreso en México.

Indice

TEXTOS

Peter Burke <i>Los intelectuales: un esbozo de retrato colectivo</i>	7
Ramón Xirau <i>Bernardo de Balbuena, alabanza de la poesía</i>	13
Louis Panabière <i>Saber y poder en Jorge Cuesta</i>	27
Rodolfo Vázquez <i>El proceso de religión en Lutero, Spinoza y Bayle</i>	43
Nora Rabotnikof <i>Desencanto e individualismo</i>	67
Javier Elguea <i>Inteligencia artificial y psicología: la concepción contemporánea de la mente humana</i>	79
Coloquios y conferencias	
Manuel Cazadero <i>La ley de correspondencia</i>	97

Carlos de la Isla <i>En torno de las dimensiones reales del capitalismo</i>	105
Fernando Rosenzweig <i>El valor de la ley de correspondencia</i>	111
Jorge Hernández <i>Las dinámicas del capitalismo</i>	113
Traducciones	
N. Gumilióv <i>La vida del verso</i>	117
<i>El lector</i>	125
NOTAS	
María Elvira Bermúdez <i>Qué es lo policiaco en la narrativa</i>	129
Jorge Hernández <i>El poder de la biografía</i>	146
Abraham Nosnik <i>Karl R. Popper en sus ochenta y cinco años</i>	150
RESEÑAS	
José María Espinosa Carmen Boullosa, <i>Mejor desaparece</i>	153
Eduardo Milán Gabriel Zaid, <i>Leer poesía</i>	157
María Luisa Escalante Jorge Luis Borges, <i>Textos cautivos</i>	159
Héctor L. Zarauz Patrick Süskind, <i>El contrabajo</i>	161
Daniel Pastor Juan García Ponce, <i>Una lectura pseudognóstica de Balthus</i>	163

PETER BURKE

Los intelectuales: un esbozo de retrato colectivo

UNO de los métodos más obvios de enfocar el tema de los intelectuales y la historia es hablar sobre el lugar en la historia de los propios intelectuales. También es una manera útil de tratar el problema de la definición, los rasgos básicos del retrato de la comunidad intelectual. No tenemos esencia, pero sí historia. Lo que somos depende de lo que fuimos —ya sigamos la tradición o pretendamos romper con la tradición. Más precisamente, ya que las identidades sociales son construcciones, lo que somos depende de lo que pensamos que fuimos.

En todos estos casos, “nosotros” se refiere a los europeos. Me voy a limitar a Europa, a pesar del interés de comparar y contrastar la experiencia europea con la de grupos tradicionales tales como los brahmanes o los mandarines, así como con los intelectuales en el Tercer Mundo actualmente.

La historia de los intelectuales europeos es bien sabida. Quizás se podría decir que demasiado bien, porque la imagen convencional es engañosamente clara. Es preciso que nos desfamiliariemos de ella. Una visión común de nuestro lugar en el tiempo es que somos los descendientes intelectuales de la *intelligentsia* radical del siglo diecinueve, que son los descendientes de los filósofos de la Ilustración, que son o una versión secular del clero protestante o los descendientes de los humanistas del Renacimiento. Como puede verse, las dificultades ya están empezando a surgir. Aunque no tengo tiempo más que para resumir esta imagen convencional, intentaré expresar algunas dudas acerca de la misma y tratar unos cuantos problemas que espero sean relevantes para nuestra discusión ulterior.

La imagen convencional parece demasiado simple, en tres aspectos obvios. En primer lugar, no toma suficientemente en consideración el hecho de la variación regional, progresando

como lo hace de los humanistas italianos a los protestantes alemanes y siguiendo con los filósofos franceses y los radicales rusos. No es fácil ver dónde encaja Inglaterra, o España. Por supuesto que la cultura española difiere de la inglesa en aspectos importantes.

A pesar de las revistas —y de los congresos— internacionales la comunidad intelectual es menos una comunidad que una confederación de subculturas locales. Las subculturas no son meramente locales. Más significativa, por lo menos en nuestro siglo, es la división entre las ciencias físicas y las humanidades, las “Dos Culturas” de C.P. Snow, con las “ciencias sociales” creando una tercera más que tendiendo un puente entre las otras dos. Esa es una segunda dificultad ignorada por la descripción tradicional.

Una tercera objeción que se plantea a la presentación convencional de la comunidad intelectual es la suposición de su continuidad. Es, como gustan decir los historiadores, una lectura demasiado “contaminada de presente”, en el sentido de examinar el pasado sólo con vistas a encontrar antepasados, buscando gente más o menos como nosotros. Michel Foucault no fue el primero en ver la problematicidad de la contaminación del presente y de la continuidad, pero sigue siendo el crítico más radical de esos prejuicios comunes. Sería útil preguntarnos cómo sería una hipótesis foucaultiana de los intelectuales, y en qué medida diferiría del tradicional retrato colectivo.

La manera más concreta de contestar a la pregunta es resumir y criticar simultáneamente la descripción tradicional. Para que los problemas resalten con más nitidez, intento contar la historia al revés, no para parecer moderno o post-moderno, sino para producir un *Verfremdung-Effekt*, para convertir a lo familiar en extraño.

Miremos cincuenta años atrás. Era una época de considerable preocupación por la identidad de los intelectuales. 1937 fue el año de la muerte de Gramsci, que había estado meditando sobre este problema, entre otros, en su celda. El año inmediatamente anterior Karl Mannheim había publicado su “Ideología Utopía”, con su famosa reflexión sobre los intelectuales “colgando del vacío”, *freischwebende Intelligenz*. A los pocos años Florian Znaniecki, Joseph Schumpeter y José Ortega y Gasset publicarían sus reflexiones sobre el papel social de los intelectuales. Unos años antes Julien Benda, Alfred Weber y Max Weber habían publicado sus ideas sobre el tema *Le traïsan des classes*,

Wissenschaft als Beruf y demás. Muchas de esas discusiones, aun siendo fascinantes, parecen ahora remotas, incluso ajenas. Estos hombres tenían un sentido mucho más fuerte de una comunidad intelectual que muchos de nosotros hoy. Muchos de ellos definieron esa comunidad en contraste con las "masas" (palabra común en aquel momento), y ahora parecen extremadamente "elitistas" (palabra que no existía aún en 1937, por lo menos en Inglés). La gran excepción es por supuesto Gramsci, quien escribió que "todo el mundo es un intelectual", *tutti gli uomini sono intellettuali*, aunque muchos hombres no desempeñan la función de intelectuales. Tras estas discusiones del rol social del intelectual no es difícil descubrir un sentido de crisis.

Otro salto hacia atrás en el tiempo nos lleva a mitad del siglo diecinueve, a los años de la década de 1860, cuando el término *intelligentsia*.* La *intelligentsia* se veía a sí misma como ajena (de forma muy parecida a lo que pensaban los artistas "bohemos"). En este momento el grupo no se definía tanto en contraste "con el pueblo" como con la administración, el régimen. Pues éste era el momento del "populismo", del descubrimiento del pueblo y de su cultura por al menos un segmento de las clases medias, ante todo en la Europa central y del este. En otros lugares de Europa sin embargo, el término "intelectual", si es que se usaba, significaba algo bastante distinto. En Inglaterra, por ejemplo, la temprana referencia de Byron a "estos intelectuales" está hecha en un tono de desprecio aristocrático. El nuevo término de Coleridge, "clerecía", que hacía referencia a "hombres sabios, ya sea poetas, filósofos o eruditos" no fue generalmente adoptado. Un nuevo vocablo con algo más de éxito fue "científico". En Francia la expresión tradicional "hombre de letras" fue aún usada, por ejemplo por Tocqueville, cuando describió cómo en el siglo dieciocho "hombres de letras se pusieron al frente de la política".

Podemos pensar en la Revolución Francesa como "los intelectuales en el poder" y en Voltaire, Diderot y compañía como "los intelectuales en la oposición", pero al hacerlo así estamos consciente o inconscientemente extrapolando analogías con el siglo diecinueve y veinte. Voltaire y su círculo no se situaban tanto en la oposición al antiguo régimen como en una postura de ambivalencia frente a él; no revolucionarios sino reformadores. Tenían ciertamente una identidad de grupo, pero

* Se empezó a usar en Rusia

se definían a sí mismos como *filósofos* o como ciudadanos de la “República de las Letras”, título de la revista de Bayle a final del siglo diecisiete y un recordatorio del lugar de la prensa periódica —el *Acta Eruditorum* de Leipzig, las *Transactions* de la Real Sociedad de Londres y así sucesivamente— y su papel en la creación de una identidad para un grupo que fuera mayor que el formado por los que frecuentaban un salón, café o sociedad cultural en particular.

Bayle era por supuesto un ministro calvinista exilado en los Países Bajos, y ello es un recordatorio de las conexiones entre los filósofos y anteriores “reformadores”, el clero culto protestante. De cualquier modo el paso del celoso Protestantismo al Deísmo o Ateísmo implica una solución de continuidad que el término “secularización” no salva totalmente. Hace veinte años un historiador norteamericano planteó la tesis de que el clero puritano inglés del siglo diecisiete proporciona el primer ejemplo en la historia de “intelectuales radicales” en una sociedad tradicional. La idea tiene su atractivo, particularmente para alguien que ahora enseña en Cambridge, donde tantos de los puritanos fueron educados, y más especialmente para un miembro del Emmanuel College, su gran reducto a comienzos del siglo diecisiete.

En apoyo de esta tesis puede argumentarse que este grupo de clérigos cultos creían apasionadamente en la “reforma” y también que la resistencia a esta reforma llevó a algunos de ellos a la emigración, a otros a la rebelión ahora conocida como la “Revolución Inglesa”. Incluso se ha sugerido que la revolución se originó en parte porque no había suficientes puestos de trabajo para todos los jóvenes que habían estudiado en Oxford y Cambridge. Sin embargo, induce a error el llamar a estos hombres “intelectuales alienados” y asimilarlos al modelo ruso de *intelligentsia* del siglo diecinueve. Su “vocación” no era ni el conocimiento ni la actividad política, que eran simplemente un medio para un fin más alto. Su ideal era el del “santo”.

Hay también, y ello resulta bastante irónico, una solución de continuidad entre este grupo de reformadores entusiastas y la “Reforma” de Martín Lutero. Lutero había inicialmente sugerido la abolición virtual del sacerdocio como algo exclusivo del clero, es decir, el sacerdocio de todos los creyentes. Su colega en la universidad de Wittenberg aún más radical que él, Andreas Karlstadt, llegó incluso a sugerir la abolición de los títulos

académicos. Sin embargo, los Protestantes deseaban un clero que predicara, lo que quería decir un clero culto, lo que implicaba un clero más remoto de la gente ordinaria de lo que lo había sido el clero católico medieval.

La discontinuidad entre el clero culto protestante y los humanistas del Renacimiento es aún más acusada, a pesar de la existencia de hombres como Philip Melancthon, que pertenecía a ambos grupos, y el interés por la palabra escrita que éstos tenían en común. La crítica de la razón por parte de los protestantes y su idea de que el saber mundano era “vanidad” les separó de humanistas tan devotos como Erasmo y Vives, y aún más obviamente de hombres como Leonardo Bruni o Poggio Bracciolini. Bruni, Bracciolini y Erasmo no se consideraban primariamente “humanistas” (aunque la palabra *humanista* sí que existía en el latín de los siglos dieciséis y quince). Ellos se identificaban a sí mismos como *litterati*, hombres de letras, pensando que era el estudio del lenguaje y de la literatura lo que hacía a los hombres plenamente humanos. Eran críticos culturales, mas no críticos sociales en cualquiera de las acepciones que tenga la palabra “social”.

Estos *litterati* se definieron a sí mismos por contraste con los *scholastici*, los “hombres de la escuela”. En cuanto a éstos, prefirieron considerarse a sí mismos, desde el siglo doce al quince, como “filósofos”. Antes del surgimiento de las universidades, desde el siglo doce en adelante, es considerablemente más difícil decidir qué individuos o grupos cuentan como intelectuales. lo cual nos recuerda la estrecha relación que hay entre la historia de las instituciones y la historia de las ideas.

Espero que este esbozo revele al menos algunas de las dificultades implícitas de realizar un cuadro colectivo de los intelectuales, o incluso —ya que ellos no querrán posar inmóviles para su retrato— perfilar algún tipo de pintura en movimiento acerca de ellos. La imagen y el ideal de una comunidad intelectual, una *respublica litterarum*, ha sido durante mucho tiempo potente, pero debemos recordar que en la práctica esta comunidad se ha visto durante largos períodos de tiempo fracturada, dividida en subculturas y rasgada por crisis.

RAMON XIRAU

Bernardo de Balbuena, alabanza de la poesía

BALBUENA vive plenamente en el período barroco, pero Balbuena, exactamente contemporáneo de Góngora, cuya obra conocía, no es siempre barroco. Hay en él mucho de clásico —lo veía con su perspicacia acostumbrada Méndez Pelayo. En realidad, el poeta, gran conocedor de los clásicos, estaba todavía muy ligado al clasicismo renacentista. Su poesía no suele ser sintácticamente compleja. Sus fuentes, en cuanto a la épica, son, principalmente, Ariosto y Boyardo, en cuanto a la novela pastoril, lo ha probado Rojas Garcidueñas, Sannazaro y por lo que toca a la lírica, Virgilio y Teócrito. Es, pocas palabras, Balbuena es un barroco clásico o, si se quiere, un clásico que sabe de las nuevas formas poéticas y las utiliza cuando le son necesarias. Pero pasemos a algunos aspectos de la vida del poeta, detalladamente analizada, aunque demasiado psicoanalíticamente, por Rojas Garcidueñas.

Manchego, Bernardo de Balbuena, hijo ilegítimo, nace en Valdepeñas en 1562. Su padre, que tenía propiedades en Nueva España, regresa a tierras mexicanas en 1564. Balbuena de niño no lo había conocido. Se queda Balbuena en España con su madre y en 1584 pide "licencia" para viajar a México donde vive con su padre durante algún tiempo. Llega al país a los veintidós años, unos sesenta y tres después de la Conquista; es decir, se encuentra con un país ya desarrollado, con una capital llena de palacios y muchas ciudades ya fundadas, de Veracruz a Puebla, de Chihuahua, en el Norte, a Oaxaca en el Sur. En 1585 gana un concurso poético, se instala en Guadalajara, vuelve a ganar otro concurso o certamen en 1590 y en 1592 es nombrado capellán de la Audiencia de Guadalajara donde empieza el *Bernardo* que terminará diez años después (recuérdese que esta epopeya consta de 40,000 octavas reales). Balbuena vive largo tiempo en el reino

de Nueva Galicia (los actuales estados de Jalisco y Nayarit), y reside en un pequeño pueblo suficientemente aislado cercano a Compostela. Algunos se han preguntado cómo podía escribir Balbuena en zona tan alejada y aislada. No veo aquí ningún problema. Ya de España traía Balbuena un buen bagaje cultural, estaba al corriente de la literatura de su tiempo y, como vimos, de tiempos clásicos. En 1593 escribe Balbuena la *Grandeza mexicana*, amplio poema del cual me ocuparé especialmente. El libro aparece en 1604. *La Grandeza* está dedicada a Doña Isabel de Tobar y Guzmán, de quien el poeta estaba enamorado. Pero Balbuena tiene ambiciones de otro tipo. En 1606 viaja a Madrid —ya no regresará a México donde, a pesar de haber vivido únicamente unos veintidós años, se enamora del país y se convierte, lo vió Menéndez Pelayo, en poeta mexicano.

Balbuena vive brevemente en Madrid. En 1607 se doctora en teología en la universidad de Sigüenza, el mismo año en que Quevedo publica los *Sueños*. En 1608 hace publicar su ya novela pastoril *Siglo de Oro en las Selvas de Erifile* que había escrito en su primera juventud. El libro, el primero de Balbuena, al cual no me referiré más adelante, es una novela pastoril que el poeta explicó en prosa. El estilo alegórico del *Siglo de Oro* será típico del *Bernardo*, aunque no de la *Grandeza Mexicana*. En 1608 logra Balbuena que lo nombren abad de Jamaica, donde llega en 1610. Su intento por convertir Jamaica en obispado fracasa. En 1623 alcanza altas jerarquías; es nombrado obispo de Puerto Rico donde llega en 1626, después de haber sido dos años provincial de Santo Domingo. El *Bernardo*, escrito como vimos entre 1592 y 1602, aparece en Madrid en 1624. Muere Balbuena en San Juan en 1627. Ha visto toda su obra publicada, esta obra que consta básicamente de tres obras: *Siglo de Oro*, *Grandeza*, *Bernardo*. Antes de analizar estos dos últimos libros, es necesario decir algo sobre la poética y la retórica de Balbuena, quien claramente expuso sus ideas en la introducción al *Bernardo* y sobre todo en el *Compendio en alabanza de la poesía*, pequeño tratado verdaderamente original.

En el *Bernardo*, poema abigarrado y a veces arrebatador, cuenta Balbuena cómo su “fábula” se refiere al pasado y al futuro. El héroe de la obra es, naturalmente, Bernardo del Carpio. Ciertamente, lo han visto varios críticos, Balbuena no presenta a sus personajes de bulto, no sabe otorgarles un carácter preciso. Pero hay que darse cuenta de que el verdadero personaje del *Bernardo*, es el mundo hispánico, Iberia en su

totalidad. El *Bernardo* debe mucho a Ariosto y a Boyardo; debe mucho también a Tasso y constituye un abigarradísimo gran poema que no alcanza la altura de la *Araucana* y, mucho menos de este gran poema, grande entre todos los de su género, que es *Os Lusíadas* de Camoens. Pero pasemos a las ideas estéticas de Balbuena.

El *Bernardo* remite al destino de España. Para escribirlo Balbuena recurre a ciertos artificios, entre los cuales el principal consiste en empezar no por el principio, sino “enmedio”, porque “...hay dos modos de contar y hacer relación de esas mismas cosas, uno natural, que es el histórico, y otro artificial, que es el poético, y así como sería defecto en el discurso natural no comenzar las cosas con claridad desde sus principios... así lo sería en el artificial contarlas sin artificio”. En pocas palabras, hay que separar historia y poesía y, en ésta, proceder con arte, imaginación, invención. Lo cual constituye la especificidad y la novedad creadora que es la obra poética. Balbuena es partidario de lo que hoy llamaríamos “suspense”, cosa que practica a lo largo del *Bernardo*. Por fin, hay que ver el *Bernardo* como una obra alegórica. Al final de cada uno de sus veinticuatro libros, Balbuena nos refiere la “moralidad” del poema.

Estas ideas, muchas veces llevadas a cabo con gran eficacia y casi siempre con claridad y vigor, remiten ante todo a la poesía épica. ¿Qué sucede con la poesía en general?

En el *Compendio apologético en alabanza de la poesía*, Balbuena es muy preciso y en verdad original, por más que el poeta sea eco de muchos antecedentes —¿lo son siempre en verdad?— del mundo grecolatino y de origen bíblico.

La poesía es “digna de grande cuenta” porque gracias a la imaginación, esta imaginación tan condenada por los franceses del siglo XVII y tan importante en las letras de España o Inglaterra, permite que nos alejemos de nuestros “achaques”. Es probable que Balbuena recuerde, como él lo dice, a Patricio pero Balbuena es totalmente Balbuena cuando escribe que los poetas “deben ser honrados de las ciudades y puestos en lugares eminentes y dignidades nobles por ser partos dichosos y raros de la naturaleza, pues ninguna cosa lo es tanto en los siglos y edades del mundo como un perfecto poeta y un consumado orador...”. No, ni Pascal tenía razón al decir que la imaginación es “la loca de la casa” ni Malebranche cuando escribía que la imaginación es “la loca que juega a estar loca”.

La invención es “divina”, es una “divina invención”. Don-

de yerra Balbuena es en pensar que Platón coloca al poeta por encima de todos los mortales. No importa. Balbuena, al citar a Platón y a tantos otros más, está refiriéndonos, muchas veces con citas justas, a *su propia idea de la poesía*, y de su compañera, la música.

Pero, ¿por qué insistir tanto sobre la imaginación? La cosa es clara; se trata de una forma, acaso la más alta, de conocimiento. La poesía sirve para ponerle “nombres a las cosas” —idea por cierto extremadamente moderna¹—, lo cual nos conduce a “conocerlas”. Así la poesía depende de una profunda virtud. Remitiendo a Orígenes, el patrístico de Oriente, nos dice Balbuena que “una cierta virtud espiritual... inspira al poeta y le llena el pensamiento de una divina fuerza y vigor” y, en una tradición muy de su tiempo, al citar a los clásicos griegos Orfeo, Arión, Safo, afirma Balbuena que “aprendieron los griegos y latinos de los hebreos”. La idea no es nueva. Varios padres de la iglesia pensaban que Platón había leído la *Biblia*, entre ellos Eusebio, a quien Balbuena cita.

Pero, ¿cual es el origen de esta “virtud espiritual” que define al poeta? No hay duda, el poeta es un “inspirado”.

Es que el poeta tiene “ciertos recuerdos que el alma interiormente siente de aquella consonancia y armonía que lo hacen estar en “consonancia y armonía” con el mundo. Música y poesía, acaso pitagóricamente, remiten al universo, la poesía, “alma de la música”.

¿Cómo se expresa el poema?; ¿cómo puede y debe expresarse? Escribe Balbuena: “La elegancia de las palabras, la propiedad de la lengua, las suaves y hermosas traslaciones, los modos agudos, galanos y nuevos, es decir, la copia, la abundancia, claridad, altivez, el delicado estilo; lo ordinario y común dicho por modo particular y extraordinario, y lo que más es, las cosas extraordinarias, nuevas y difíciles por modo ordinario y fácil, todo es de la jurisdicción del poeta, que tiene obligación a ser general y cursado en todo, en prosa y en verso, en uno y otro género, y que en todo haga y diga con ciencia y caudal”. Es posible que en esta idea de la poesía y del poeta se encuentren resabios del “uomo universale” renacentista; es seguro que Balbuena define su propia forma de escribir sin olvidar —la palabra se repite— la “novedad” en el decir.

¹ Pienso, por ejemplo, en la importancia que da Heidegger a los poetas en cuanto al conocimiento. Si así lo quiere el lector puede leer mi *Poesía y conocimiento*, 1979.

La poesía es la forma imaginativa del conocimiento, pero además “corre parejas” con los “primeros años” del mundo. En este punto Balbuena es original y lo es en una tradición acaso pitagórica. Poesía y mundo se unen, porque el mundo, hecho por el Creador de una “bellísima contraposición”, tiene en el poema, “palabras en contraposición”, su copia fiel. Más claramente, el universo mismo es poético. Balbuena escribe: “...a nuestro propósito basta que toda la compostura del mundo sea una poesía y verso espiritual”. Por lo demás, Dios gusta de los versos y los cantos: “los espíritus celestiales eternamente y sin cesar le cantan himnos de glorias y alabanzas que corresponde y remeda el ordinario canto de la Iglesia católica.” También sabemos, por el *Apocalipsis* que los primeros cristianos cantaban “alabanzas y aleluyas”. Lo cual no debe entenderse “metafóricamente”; se trata de “voz y música verdadera y sonora”.

Hasta aquí sabemos, entre otras cosas, que la poesía conoce al dar nombre a las cosas y que el poema responde al gran poema del mundo que cantan ángeles, hombres y, seguramente, Adán, el primer hombre. En dos ocasiones Balbuena cita a Hermes Trimejisto como si fuera un pensador cristiano. La cosa no es nueva; en la Florencia de Ficino y Pico della Mirandola, Hermes se incorporaba a una tradición cristiana que no dejaba de tener aspectos herméticos. No me interesa saber si Balbuena profesaba o no alguna parte de hermetismo. Lo más probable es que no lo profesara. Lo que me interesa es ver que, aun cuando barroco, Balbuena estuvo siempre muy hondamente ligado a la tradición italiana renacentista:

¿Qué más decir sobre la poesía? Por lo pronto que “a todos hace compañía”, “a todos regala y consuela, a todos agrada y levanta el espíritu”. Nada más lejos que una concepción decorativa del poema. El poema es obra del espíritu y eleva al hombre a su dignidad primera. Por esto es gran poeta David y por esto lo es Salomón “el más sabio de los hombres”.²

¿Cuáles son los poetas preferidos de Balbuena? Los nombres son muchos y muchos de ellos están olvidados. Recuerdo tan solo a los más conocidos y a aquellos que han dado valor a la poesía castellana. Entre los clásicos, Balbuena cita especialmente a Píndaro, Virgilio, Horacio, Tibulo Menandro, Eurípides,

² El poema es hermoso. Es laboriosa su lectura. Valdría la pena, trabajo no fácil, que se intentará algún día abreviarlo sin perder su secuencia. No es éste el lugar de hacerlo.

Virgilio “el Platón de los poetas”, Plauto. Estos poetas, además, fueron amigos de césares y príncipes, quienes sienten apoyo en la poesía. En el caso de España, entre muchos otros, Balbuena hace memoria de Lucano, Séneca, Marcial, Silio Itálico, el Márques de Santillana, Boscán, Garcilaso, “el agudísimo don Luis de Góngora”, “el gran don Alonso de Ercilla”. La lista de Balbuena es intencionada. Pretende no solamente recordar una larga tradición poética sino mostrar que “de filósofos, de teólogos, de santos, de Pontífices, monarcas y reyes, y de ambos derechos, civil y canónico, vemos estimada, amparada y defendida la poesía y aprobada por ciencia noble”. Sin duda la poesía es un “entretenimiento agradable y noble”, pues “al fin es un sabroso vino de la imaginación, que moderado alegra el espíritu, regala el entendimiento, deleita la fantasía, menoscaba la tristeza y da perpetuo y maravilloso gusto a sus profesores que, como dice el refrán, quien canta sus males espanta”.

Como defensa de la poesía, este *Compendio* de Balbuena es superior, aunque menos conocido, que la famosa *Defense of Poesie* de Sir Philip Sidney. Por otra parte, la poética de Balbuena no es solamente una poética, es, como se habrá visto, toda una visión del mundo y un canto a la naturaleza y a la divinidad.

El *Bernardo* tanto por su longitud como por su complejidad es irresumible. Me limitaré a recordar algunos de sus principales momentos.³

Sigamos, muy abreviadamente, los diez primeros libros del poema.⁴

Después de la introducción en que se señala la intención de la epopeya como ya hemos visto, Balbuena empieza por describir Francia y España, nos presenta a la hada Alcina y el palacio del gigante Morgante. (I) Alcina habla con Morgana y le explica el origen godo de Bernardo del Carpio mientras promete darle las armas de Aquiles. Ferraguto libra a una ninfa de un sátiro. La ninfa le muestra algunos de los grandes capitanes de España (II). Ferraguto, lleno de envidia hacia Bernardo, va en busca de éste para “probarse con él”. El libro termina con una hermosa descripción de una fiesta francesa (III). Por su parte, Orontes, por artilugios de magia, deja a Malfesí colgado de un árbol, se

³ El poema es hermoso. Es laboriosa su lectura. Valdría la pena, trabajo no fácil, que se intentara algún día abreviarlo sin perder su secuencia. No es éste el lugar de hacerlo.

⁴ Los números romanos remiten al número del Libro que se resumen.

mencionan los mártires españoles, se promete a España un nuevo mundo —tema muy central en el *Bernardo*—. Por milagro, Bernardo se encuentra en un galeón con Angélica la hermosa y es armado caballero “por mano de un rey persiano”. Siguen toda una serie de conversaciones y diálogos y aparece Yusuf (V). Orlando y Garilo discuten cuál ha de ser “el don mayor de la fortuna”. Bernardo se dirige a una isla toda frescura donde pretende curar a Orimandro. Se relatan la vida del habitante de la isla, Guandémaro, las aventuras de Ferraguto en tierra de moros y no faltan —¿podían faltar en esta clase de poema?— los encantamientos (VI y VII). El poeta remite a luchas contra los moros, los cristianos logran arrebatar a Florinda. Angildos cree que Florinda está muerta y, enamorado de ella, quiere matarse. Bernardo encuentra a Angélica en las garras de un dragón. Florinda no ha muerto. Proteo le cuenta quiénes son sus padres y vuelve en sí:

Despertó sin sentido alborotada,
de sudor y de lágrimas cubierta,
y en ver su tierno amado más turbada,
sospecha todavía que está muerta,

Un capitán trae a la “mora” Florinda y a un moro presos (VIII y IX).

El libro X termina con esta moral: “De los sucesos de Florinda se muestra el cuidado que Dios tiene de los inocentes y cómo ninguna desgracia llega a quien él de su mano quiere guardar”.

A partir del Libro XI sabemos que unos corsarios han raptado a Angélica. Bernardo la sigue mientras cuenta a Orimandro cuál es su origen. Por su parte, Garilo roba a Orlando y a sus compañeros que se convierten en estatuas de oro en una sala encantada mientras él escapa:

No hubo francés que no alargara el paso
por si hallara detrás de las pinturas,
los tesoros de Midas o de Crado (XII)

Después de mostrar que la “avaricia es un vicio torpe” (XII), Bernardo del Carpio, entre muchas otras cosas, libera a Angélica la hermosa (XIII) y conoce por vez primera los orígenes de esta joven mujer —en este canto, una eficaz y excelente

descripción de Asia—(XIV). Malgesí buen mago, hace que su navío vuele y, acompañado por Reynaldo, Morgante y Orimandro, sobrevuela Europa (XV). El viaje prosigue —estos viajes aéreos son de lo mejor de la obra—, muestra la belleza de Francia e Italia y la “grandeza” de España (XVI). Bernardo, por su parte, ahora desde un collado del Parnaso ve no sin horror y sorpresa la variedad de monstruos que surgen de la tierra por la puerta de Engaño (XVII). El libro XIII contiene una de las partes mejores del poema: el vuelo de Malgesí sobre América, de la Patagonia al Norte de la Nueva España.

Desde “los bajos antípodas del mundo” “hasta los encubiertos Patagones”, Balbuena no olvida los lugares “por donde Magallanes, sin contienda del rico Oriente halló la inútil senda”. Prosigue el hermoso vuelo por los Andes, Brasil, “los temidos desiertos del Dayrén”, Potosí, Panamá y el vuelo llega a la Nueva España donde se vislumbran “de Chiapas los desiertos arenales” y de “Guadalajara la florida foja”, los ricos “mixtecas”, las “nevadas alturas de Perote, Panico (¿Pánuco?), Guatulco, Mechoacán (Michoacán), Colima, Acapulco, Tlajomulco, “la abundante laguna de Chapala que al Océano en profunda anchura iguala”, Zacatecas, Culiacán, el “gran volcán de Jala” en erupción. Pero, ¿qué ha querido cantar Balbuena? El mismo lo dice en la “moral” que corresponde al libro: “El gran vuelo del sabio Malgesí ya hemos dicho que es figura de vida contemplativa, que de las cosas divinas inferiores para la mira de las celestiales, con la cual llega a la felicidad del nuevo mundo, que es la bienaventuranza prometida al hombre, como a la Monarquía española las Indias Occidentales”. Aquí lo importante es la conciencia de la novedad de otro mundo, el Nuevo Mundo (XVIII).

Seguimos en América y proseguimos en México. Tlaxcán, personaje difícilmente identificable, cuenta las hazañas de Cortés, remite a los reyes católicos y a Colón. Concluye Balbuena: “En las grandes hazañas de Cortés se muestra la magnanimidad y atrevimiento de un verdadero capitán español” (XIX). Bernardo, ahora rodeado de fantasías y encantamientos en el castillo del Carpio (XX), vence los encantamientos y, en un espejo, vé su linaje. El origen mitológico de su nombre es helénico y africano (XXI). Carlomagno tiene sueños premonitorios (XXII), regresamos a la magia y a una excelente narración acerca del campo francés (XXIII) y, fin del poema (XIV), llegamos a la batalla de Roncevalle.

Cayó muerto Roldán, quedando vivo
 su eterno nombre; su alma arrebatada
 feroz voló a su esfera, y su gallardo
 cuerpo a los pies cayó del Gran Bernardó

El poema termina con una alegoría sorprendente y a la vez importante, puesto que narra la intención toda del poema:

“...y en las muertes de Reinaldo y los demás paladines, y últimamente en la de Orlando, que era encantado, muerto por Bernardo con la espalda Balisarda, muestra cómo no hay encantamiento, armas ni defensa que basten contra la muerte”

El extensísimo *Bernardo* mezcla la historia hecha mito con lo idílico, la alegorías, temas de las novelas pastoriles (que ya Balbuena había empleado en el *Siglo de Oro*), descripciones extraordinarias —tanto por extrañas como por magnificientes— argumentos religiosos en las diversas alegorías, lecciones morales, magia, fe, sensualidad, espléndidas metáforas y ritmos épicos. Es cierto, el poema se dispersa y pierde unidad, pero no pierde nunca de vista la grandeza de España, la conquista de lo nuevo del Nuevo Mundo, la batalla de Roncevalles. Sin duda, las mejores partes del poema suelen encontrarse en las descripciones de los tres viajes mencionados más arriba, en los momentos donde predomina la magia y algunos momentos heroicos, principalmente acaso, la totalidad del libro XXIV y último.

El *Bernardo* no alcanza la altura de los mejores poemas épicos del Renacimiento italiano ni aun del español o ibérico (ante todo, lo repito, Camoens). Queda, con todo, como la obra a veces excelente, de un poeta excepcional.

La *Grandeza* es la mejor obra de Balbuena. Tiene sus antecedentes, en cuanto a descripciones de la ciudad de México: las de Cortés y Bernal Díaz ante la ciudad de Tenochtitlan, los diálogos latinos de Cervantes de Salazar, muchas páginas de Juan de la Cueva. El poema fue visto con claridad por Menéndez Pelayo aun cuando Alfoso Reyes, con razón, critique un aspecto de la interpretación del crítico español. No se trata aquí de un mundo tropical; se trata, como lo dice Reyes, de un poema de la “polis”.

Dedicado, lo hemos visto, a Doña Isabel de Tobar y Guzmán, la *Grandeza* se inicia con un “argumento” donde se anuncian con precisión los ocho capítulos que lo componen más el epílogo. Vaya el argumento:

De la famosa México el asiento
 origen y grandeza de edificios,
 caballos, valles, trato, cumplimiento,
 letras, virtudes, variedad de oficios,
 regalos, ocasiones de contento,
 primavera inmortal y sus indicios
 gobierno ilustre, religión, estado
 todo en este discurso está cifrado.

La *Grandeza mexicana* idealiza, sin duda, la ciudad de México y, en conjunto, a la Nueva España. Pero las exageraciones de Balbuena son válidas porque son poéticas y, ya lo sabemos, para él la poesía es cosa de imaginar y conocer transformando la realidad, en un universo espiritual. Veamos algunos de los mejores momentos de la *Grandeza*, capítulo a capítulo sin exceso de comentarios. En el capítulo I, sin duda Balbuena exagera cuando habla de México como la ciudad que es “centro de perfección, del mundo quicio”. Pero se vuelve totalmente realista y a la vez finamente poético cuando, en un terceto, describe el lugar, el “asiento” de la ciudad:

Sobre una delicada costra blanda,
 que en dos claras lagunas se sustenta
 cercada de olas por cualquiera banda

Y así era México: subsuelo blando y dos lagunas, una de agua dulce, la otra de agua salada.

En el capítulo II —*Origen y grandeza de edificios*— se refiere Balbuena brevemente al “bravo brío español”, acierta en la realidad y en el deseo cuando afirma que los españoles han añadido “al mundo una española isla y dos Españas”, remite muy brevemente al mundo indígena cuando recuerda que existió aquí “oscuro origen de naciones fieras” y señala el emblema de los *mexicas*. (“del principio del águila y la tuna”), pero no quiere hacer historia. Ya lo hemos visto, la historia queda para los historiadores, no para los poetas. Por esto afirma Balbuena: “Sólo diré de lo que soy testigo”. Las calles de México son, en efecto, una suerte de ajedrez: “a las del ajedrez bien comparadas”. El elogio de casas y palacios era realista. Basta, hoy en día, recorrer el antiguo centro de la ciudad de México —no terminado en vida de Balbuena— para poder decir que fue la ciudad de los palacios.

El capítulo III —“caballos, calles, trato, cumplimiento”— hace gala de erudición barroca:

en México al primer lugar subiera
aunque para alcanzarlo le ayudaran
las espuelas del tiempo y su carrera

Pero, ¿hasta qué punto es barroco Balbuena? Lo es moderadamente porque es un espíritu clásico.

Letras, virtudes, variedad de oficios es el título del capítulo IV. No olvida Balbuena, al cantar la grandeza de México, a “la gente mendiga, triste, arrinconada” que opone a la belleza natural, tan hermosamente descrita. Termina el capítulo con la habitual cuarteta:

Milagros y portentos de natura
nacer de las retamas clavellinas
porque vivir en pueblos miserables
son galeras de Dios en este mundo.

El idilismo, que no deja de ser descriptivo, obedece en Balbuena tanto al encontrarse con un Nuevo Mundo, como a los recuerdos heroicos aún recientes de la conquista, que, por cierto... no fue tan idílica. El capítulo V —*regalos, ocasiones de contento*, es a la vez lírico y realista. Así en estos dos tercetos:

La fresca yedra, que en el tronco y falda
del olmo antiguo en mil engarces sube
sus bellos enrejados de esmeralda.
Aquí do el mundo en maridaje altivo
a la yedra y a laurel teje y enrama
la casta palma y el amable olivo

No deja Balbuena de ser irónico: “de mujeres tocados y quimeras / de maridos carcomas y dolores”). Predomina, sin embargo, la serenidad precisa y viva así como la idea, presente en el *Bernardo*, de España y la Nueva España como centro del mundo. Precisión cuando se refiere a las damas:

Cuantas rosas de abril, el cielo estrellas,
Chipre azucenas, el verano flores
aquí se crían y gozan damas bellas.

En cuanto a la ciudad, “cielo del mundo” —lo es por su altitud—se convierte en eje del mundo hispánico.

El Capítulo VI (*Primavera inmortal y sus indicios*) es acaso, en su barroquismo mitigado, la mejor parte del poema —un poema, por cierto, que mantiene siempre un alto nivel poético—

Vayan algunas citas como ejemplo de este mundo real-ideal:

allí enredado
el ruiseñor en un copado aliso
el aire deja en suavidad bañado

el pino verde reventando perlas
de transparente goma

.....
el mastuerzo mordaz de enredos lleno

Y, de manera más mitológica:

alegres flores, que otros tiempos fueron
reyes del mundo, ninfas y pastores,
y en flor quedaron porque en flor se fueron.

Gobierno ilustre, capítulo VII. La ciudad de México es el centro del Nuevo Mundo (“del nuevo mundo la primera silla”). Balbuena cita a los virreyes, no sin desorden cronológico (Azevedo, Zúñiga, Mendoza, Velasco), a los arzobispos, sin dejar de recordar a las personas más modestas: los trabajadores y empleados. En el capítulo VIII —*Religión y Estado*—, vuelve Balbuena a describir las flores (rosas, claveles, azucenas, “de color suave y vista regalada”) y enumera las muchas iglesias y conventos que ya existían en los años en que Balbuena escribía. En cuanto al “epílogo”, capítulo final, después de habernos dicho, lo cual es verdad, que el pueblo ha empleado un “precioso buril”, tiende a reunir lo que se ha descrito antes y concluye:

de mi pobre caudal el corto empleo
recibe en este amago, do presente
conozcas tu grandeza, o mi deseo
de celebrarla al mundo eternamente.

Balbuena, espléndido poeta, debe ser recordado y sobre

todo releído, Balbuena, el que pensaba que “toda la compostura del mundo” es “una poesía y un verso espiritual”.

BIBLIOGRAFIA

- FRANK DAUSTER, *Breve historia de la poesía mexicana*, 1956.
- LUIS ADOLFO DOMINGUEZ, prólogo a la *Grandeza Mexicana y compendio en alabanza de la poesía*, 1980.
- JOSEPH FUCILLA, “Bernardo de Balbuena’s”, *Siglo de Oro and its sources*, *Hispanic Review*, XV, I.
- PEDRO HENRIQUEZ UREÑA: *Las corrientes literarias de la América hispánica*, 1949.
- ALFONSO MENDEZ PLANCARTE, *Poetas novohispanos. Primer Siglo (1521-1621)*, 1942.
- MARCELINO MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de la poesía hispanoamericana*, 1911.
- FRANCISCO MONTERDE, *Prólogo a Grandeza mexicana y fragmentos del Siglo de Oro y El Bernardo*, 1954.
- JOSEFINA MURIEL, *Conventos de monjas en la Nueva España*, 1940.
- ALFONSO REYES, *Letras de la Nueva España*, 1948.
- JOSE ROJAS GARCIDUEÑAS, *Bernardo de Balbuena. La vida y la obra*, 1958.
- JOHN VAN HORNE, *El “Bernardo” of Bernardo de Balbuena. A Study of the Poem with Particular Attention to its Relations to the Epics of Boiardo and Ariosto and to its Significance in the Spanish Renaissance*, 1927.
- JOHN VAN HORNE, *Bernardo de Balbuena*, 1940.
- JOHN VAN HORNE, *La grandeza mexicana de Bernardo de Balbuena*, 1940.

LOUIS PANABIERE

Saber y poder en Jorge Cuesta*

(Primera de dos partes)

TRABAJOS anteriores nos han llevado a diseñar, siguiendo las trayectorias dialécticas de la vida, la poesía y la crítica de Cuesta, un itinerario que va de la reflexión al rechazo y del rechazo a la acción. Uno de ellos nos mostró que la construcción de una ideología, de una visión del mundo revisada y asumida, debía conducir a la acción. En ello Jorge Cuesta retoma el proyecto del pensamiento contemporáneo, aun cuando ese proyecto difícilmente puede realizarse en las tentativas de los “maestros pensadores”: el ideólogo no es ya ni puede seguir siendo el sabio alejado de la ciudad; no busca ya una verdad (todo el mundo entiende que hay varias), sino una manera de ser, una modalidad de “intervención”. El pensamiento no es ya la fijación de los fundamentos de una racionalidad, sino que tiende más bien a enrarecer la racionalidad que gobierna la organización económico-política del campo social. Los cuerpos y los espíritus, despojados ya de sus signos morales y políticos, “signos estabilizadores en cuanto reproductores de las instituciones familia y pareja”,¹ pueden circular por sí mismos y hacer circular ideas motrices de una acción dinámica, transformadora. En esos trabajos creímos demostrar que el pensamiento de Cuesta no era reflejo (no devuelve una imagen) sino reflexivo (transforma lo real para captarlo mejor o actuar sobre él).

Así, al llegar a este punto de su trayectoria ideológica hacia la “expresión significativa”, estaba en el orden de las cosas, en la coherencia de su pensamiento el ir más lejos.

En contacto con el mundo, la personalidad había surgido

* Traducción de José Luis Pérez

¹ Grisoni, Dominique, “Les masques de la philosophie”, en *Magazine littéraire*, no. 133, Paris, Febrero 1978.

de la oposición constructora; en el contacto con el pensamiento de los otros, se había conformado un sistema original de valores estéticos y morales; queda ahora por considerar cómo, en contacto con una realidad social, una organización y una institución, puede y debe formarse una ideología. El análisis del sitio que ocupa un Saber conduce inexorablemente al análisis y a la crítica de un Poder, para precisar la relación existente entre los dos términos. Cuesta rechazaba, criticaba el Saber instituido; pero, si este saber no ha sido fundado por el Poder, ¿qué es el Poder?, ¿cuáles son las modalidades y los límites de su intervención? Estamos aquí en el corazón de las preocupaciones de nuestro tiempo y quisiéramos analizar la manera en que Cuesta vivió el problema. Este era particularmente agudo en el México de los años treinta. El Poder político emanado de la Revolución sentaba las bases de su Institucionalización creando la estructura fuerte de un partido (el Partido Nacional Revolucionario que después se convertirá en el Partido Revolucionario Institucional). Para ello era necesario integrar los diferentes poderes, las diferentes culturas, razas y expresiones. Transformar la heterogeneidad en unidad, en "hegemonía" conforme a la expresión de Gramsci, era una necesidad. Los intelectuales, como productores de sentido, como portadores y transmisores de un imaginario destinado a volverse social, sentían que sobre ellos pesaban los mandatos del Poder. La elección de opciones ideológicas, la libertad de la expresión que debía conducir a aquélla no eran fáciles. Entre tres tipos de actitudes se podía escoger: o el intelectual coloca su expresión al servicio de la ideología del Estado-Nación; o se aísla en una torre de marfil al amparo de las interferencias; o finalmente se instala en una ambigüedad que consiste en servir al Estado administrativamente sin apoyarlo abiertamente con su producción intelectual. En la generación de Jorge Cuesta encontramos esas 3 actitudes. Algunos escriben las "Novelas de la Revolución", otros, como los "Contemporáneos", toman distancia con respecto a la vida política, como lo hizo Villaurrutia escribiendo una poesía fuera del "espacio social"; o como lo hizo Salvador Novo, cultivando la ironía y el desenfado de los "húsares" de la literatura; otros finalmente, como José Gorostiza o Gilberto Owen, participaron en la actividad diplomática del Estado al mismo tiempo que escribían obras "aparte", marcando una frontera entre la actividad literaria universal y la acción política coyuntural. Jorge Cuesta tomó otro camino. Su

universalismo era completamente diferente y no podía retraerse de las preocupaciones sociales nacionales, porque Cuesta no daba cabida a preocupaciones universalistas sino para adaptarlas mejor a su propia circunstancia. En él no hay sumisión, ni fuga hacia la ironía o hacia el arte que se aísla, ni ausentismo, ni ceguera ante los problemas de su época. Todo mundo reconoce el hecho de que Cuesta fue el único intelectual de su generación que extendió su actitud crítica a la política. Esto es tan cierto que en algunas librerías universitarias de México, sólo pueden encontrarse sus obras bajo el rubro de "Política". Esta situación hace de él un intelectual original en su época, pero es también, por su singularidad, la fuente de malentendidos y de interpretaciones erróneas que nos corresponde esclarecer, en la medida en que se tiende a confundir la crítica con la oposición sistemática, con la "reacción". En un contexto de institucionalización o de rechazo categórico, el cuestionamiento y la reflexión exponen a la incompreensión. Nuestro propósito no es rehabilitar sino poner las cosas en su lugar de la mejor manera posible, para dar todo su sentido a la obra significativa de un intelectual.² Jorge Cuesta no fue un *opositor* al régimen revolucionario sino que fue su *conciencia crítica*; hay una gran diferencia entre estas dos posiciones, como trataremos de demostrarlo.

Conociendo ya al hombre y sus actitudes, sus reacciones al medio, podemos ver que Cuesta tenía lo que se ha dado en llamar un "temperamento político", en la medida en que siempre trató de enlazar el pensamiento con el ser, o para decirlo con Heidegger, en el "ser-ahí". Su teoría partía de la realidad para regresar a la práctica. Torres Bodet habló de sus talentos de precursor de la Cibernética. Conviene, sin embargo, precisar que Cuesta, al ser arrastrado por su temperamento a interesarse por la estructura política de su sociedad, no podía ser un "hombre político" ya que precisamente su acción reflexiva se ejerció siempre fuera de todo sistema. En consecuencia, es preciso distinguir de entrada que el interés estructural de Cuesta por la política no podía ser el de un *político*, sino más bien el de un *político*, es decir, de un analista del hecho político y no de un factor constitutivo y preservador de una organización social.

En segundo lugar, es necesario apuntar otras razones diferentes a las atribuibles a su temperamento, que condujeron a Cuesta a intervenir en la arena política. Antes que nada, la

² Cf. Prámbulo.

profunda convicción sobre la importancia del pensamiento como creador de instituciones. Cuesta estaba convencido de la necesidad de la intervención del intelectual y de las ideas en la organización del Estado. Para él, la historia, al igual que el conocimiento, no pueden ser totalmente materialistas; y al final de cuentas la historia es la acción del espíritu sobre los datos de lo vivido. Juan García Ponce definió bien esa actitud en los términos siguientes: "Para él, también (la política) es antes que nada una actividad del espíritu".³ Si la política es también (y quizás principalmente) una actividad del espíritu, es evidente que un intelectual no puede retraerse de ella para dejar que la elaboren aquellos cuyo oficio no es el pensar.

Por otra parte, el contexto político mexicano de la época, con sus proyectos, sus retrocesos y sus contradicciones, necesariamente tenía que aguijonear la necesidad de rigor de Cuesta. La confusión del contexto político en ciertos niveles no escapaba a su lucidez. Sabemos que su desconcierto y su indignación nunca se engolfaron en la pasividad; era preciso que les diera salida, como lo atestiguan aquellos que lo conocieron bien, particularmente Elías Nandino: "Siempre estaba en lucha contra el raquitismo del medio, contra la simulación agraria, contra la demagogia circundante, contra los falsos revolucionarios".⁴ Su pasión por la claridad no podía satisfacerse con los rodeos ambiguos de la política de su tiempo. Tenía que reaccionar contra la construcción de mitos sociales de fachada. Todos los historiadores de esa época denunciaban las ambivalencias de la política de Calles y como prueba ofrecemos esta cita significativa de Jean Meyer: "El período que va de 1926 a 1936 plantea el problema del totalitarismo mexicano, a menudo confundido con el absolutismo de un hombre y que por ello se le llamó callismo.

Durante esa década y sólo por un tiempo, el Estado Mexicano se vuelve como un dios y se oculta detrás de su propio mito, el de la Revolución que disimula la nueva clase poseedora... El Estado tiene la tentación y los medios de manipular los espíritus sometiéndolos a su verdad, a su ortodoxia".⁵ Cuesta no podía permanecer indiferente ante la ambigüedad y el dogmatismo, no podía quedar "ausente" sin traicionar su ideología. Esto lo explicaba él mismo en una carta dirigida al doctor Bernardo

³ García Ponce, Juan, "El fuego y la llama", en *Cinco Ensayos*, op. cit., p. 57.

⁴ Nandino, Elías, "Retrato de Jorge Cuesta", art. cit., p. 11.

⁵ Meyer, Jean, *La Christiade*, Payot, Paris, 1975, pp. 215-216.

Gastélum, protector oficial de los “Contemporáneos” en las Secretarías de Estado: “Acaso le ha sorprendido a usted mi literaria incursión en la política. Ha obedecido al propósito de responder a ese criterio ya popular que se ha hecho sobre nuestro grupo, de que somos descartados y ajenos a los ‘problemas del momento’. Temo que, a fin de cuentas, mi respuesta haya dado la razón a este criterio y que mi política, de acuerdo con la opinión de Xavier, sea tan literatura como mis sonetos... desde los ministerios de Estado hasta las más bajas capas de ‘Nuestra Cultura’, mi respuesta se empeña en que la Filosofía, la Ciencia, la Literatura, las Artes y hasta las buenas costumbres son ‘absenteadas’, ya que no pueden vivir sin una relación universal, extraña a ‘nuestra idiosincrasia’ y a ‘nuestros problemas del momento’.”⁶

Esta carta es muy importante para definir la actitud política de Cuesta, por múltiples razones. En primer lugar, muestra que el autor no se hacía ilusión alguna sobre su actividad en este campo y que no se hacía pasar como mago ni como defensor de una doctrina contra otra. Indica también la otra razón que pensaba tenía que ver con la presencia de su crítica en los asuntos públicos. Más allá del fenómeno coyuntural, nos muestra su sentimiento por la vocación política del intelectual, en ciertos campos que le son propios. Cuesta pone de relieve el carácter falaz de la incompatibilidad entre la actividad del espíritu (necesariamente universal) y la actividad de la organización social (necesariamente acotada por fronteras). Los “Contemporáneos” fueron, como muchos intelectuales en cualquier tiempo y latitud, víctimas de esa dicotomía. Se ha pretendido observar en la apertura del espíritu hacia el exterior una traición al sentimiento nacional. Eso es falso y Cuesta así lo expresa a Gastélum.

Su intervención crítica en el campo político está destinada a demostrarlo. La universalidad del espíritu y el sentimiento nacional no son actitudes contradictorias, sino que pueden y deben ser complementarias.

Sin embargo, esa intervención debe hacerse de una manera determinada y la actitud política de Cuesta así lo ilustra. Jamás pretendió ser el defensor de un sistema, de una doctrina y de un partido. Fue el analista de ellos y así lo demostraremos. Lo anterior significa que sus intervenciones y los campos de acción de su crítica nunca fueron sistemáticos ni se aplicaron a la

⁶ Cuesta, Jorge, Carta a Bernardo Gastélum no fechada, archivos Natalia Cuesta.

política en todos sus aspectos. Numerosos fueron los campos en que Cuesta no intervino: el fenómeno agrario es el ejemplo más revelador, junto con la expropiación del petróleo.

Hay muchos otros ejemplos de ello. Si nos preguntamos porqué debemos pensar que fue o porque no le interesaban o porque su intervención en ese ámbito no era determinante. Conociéndolo, escogemos evidentemente la segunda respuesta. Por otra parte, veremos que el blanco de su crítica no es unilateral: ataca al gobierno en lo que se refiere al proyecto de la educación socialista, pero lo defiende en el proyecto de la educación sexual. Así pues, sus intervenciones son puntuales, no sistemáticas o partidistas, y se refieren a las áreas de acción en las cuales estaba convencido que tenía un papel que jugar, *como intelectual, no como hombre de partido*. Un rápido listado de estas intervenciones nos hará comprender su sentido, al revelarnos cómo los puntos o momentos en que Cuesta se expresó en política son tiempos o lugares en que la actividad gubernamental interfiere en el campo de la cultura y del espíritu, no en programas generales y de amplia aplicación.

La primera huella que pudimos encontrar de un interés político es el de la campaña Vasconcelista en 1929. Natalia Cuesta, hermana de Jorge, nos relató el entusiasmo que él y sus amigos mostraron en apoyo de la candidatura de José Vasconcelos a la Presidencia de la República. Incluso parece que durante la estancia del candidato en Córdoba, hubo en casa de los Cuesta reuniones que consolidaron aun más la amistad de los jóvenes intelectuales. No hay testimonio escrito de ese hecho, pero Rodolfo Usigli nos habla también de ello. Esta postura no es sorprendente, ya que Vasconcelos representaba el acceso al poder de los valores intelectuales contra el aparato de un partido institucionalista.

En 1930, Cuesta toma partido contra la campaña antialcohólica, no por oposición a un programa político, sino porque esa campaña realizada por Emilio Portes Gil y el partido pretendía someter el arte a la propaganda. Por lo demás, en otras ocasiones y en particular en la de la autonomía de la Universidad, Cuesta salió en defensa de la posición de Portes Gil, demostrando con ello libertad de apreciación más que adhesión incondicional.

Un poco después, se levanta contra la decisión del Estado de promover una "educación socialista", tratando de preservar con ello la integridad y libertad de la expresión intelectual. En

1932, se opone a la censura del Estado contra la revista "Examen": el problema es la salvaguarda de la libertad de expresión y de la moral del arte. En esa oportunidad, denunció las contradicciones del gobierno: "El comercio de Excelsior, en cuanto a su contenido moral, consiste en dos cosas: primero, halagar a quienes le dan dinero por leer el periódico, y segundo, halagar a quienes le dan dinero por otro concepto: los anuncios, por ejemplo".⁷

Cuesta no admite que la moral y el arte se vean sometidos al proyecto económico-político del país, proyecto capitalista diametralmente opuesto a los ideales revolucionarios proclamados por el Gobierno: "Su moral tiene que llenar este requisito: producir utilidades. Es la moral capitalista, a la que muchos dan el discreto nombre de Economía... condenando la libertad de expresión, a los que de la persecución de ella no esperan sino mayores utilidades pecuniarias y ningún progreso de la cultura pública, no algún beneficio de las obras espirituales del país".⁸

En cuanto a los políticos, nunca defendió ni apoyó sistemáticamente a nadie, como lo vimos en el caso de Emilio Portes Gil. El único por el que intervino puede sorprender: fue Trotsky.

Natalia nos contó las visitas que hizo al exiliado de Coyoacán y pudimos leer en los archivos una carta a José Mancisor, presidente del Congreso Nacional de Escritores y Artistas Mexicanos, fechada el 2 de enero de 1937: "El Congreso Nacional de Escritores y Artistas, interesado en manifestar su independencia respecto del gobierno de Stalin, pero más interesado todavía en que los derechos del escritor disfruten en México, de las garantías, cuando menos que les ofrecen las leyes, hace suya la petición que ha dirigido a los periódicos el revolucionario ruso León Trotsky en el sentido de que sea respetado a este escritor el libre ejercicio de su actividad literaria".⁹ La carta fue firmada por Jorge Cuesta. Todo ello demuestra que el campo de acción política del autor está circunscrito al ámbito de interferencia de la política y de las actividades espirituales. En sus obras no se encuentra alusión alguna a una toma de posición sistemática dentro de un Programa o de un Partido. Ciertamente es que podemos inferir de sus actitudes una ideología, pero ello únicamente es posible a partir de intervenciones ocasionales y en algunas áreas específicas. En ciertos

⁷ Cuesta, Jorge, *Poemas y ensayos*, ed. cit., p. 140.

⁸ *Ibid.* pp. 140-141.

⁹ Archivos de Natalia Cuesta.

aspectos, su formación política es incompleta, sobre todo en lo que se refiere al marxismo. Por todo lo anterior, puede concluirse que Cuesta fue politólogo por su temperamento, por convicción sobre el papel del intelectual en la sociedad y por la necesidad de defenderse en algunas coyunturas particulares.

No obstante, sus escritos políticos le ocasionaron muchas contrariedades, lo que hace más meritorias sus intervenciones. Para mencionar la marginación de que fue objeto junto con el grupo de sus amigos, puede decirse que más que ellos fue víctima de la ira e incompreensión de los políticos. El hecho de que haya osado incursionar en un campo que debiera ser tabú para un intelectual de cultura universal hizo de él el blanco privilegiado de los francotiradores en su época y hasta nuestros días; escribir sobre política no le trajo a Cuesta más que sinsabores, él lo sabía y no por ello dejó de hacerlo. Asumió el riesgo de un intelectual al externar sus opiniones y defenderlas en la liza política. Muchos de nuestros contemporáneos han pagado un precio por ello. Cuesta tuvo que pasar por esa prueba en su tiempo. Mucho perdió al emprender la crítica política, tanto físicamente como en su prestigio. Físicamente primero: Natalia nos contó que, al saber de un artículo que Cuesta había redactado contra Lombardo Toledano, algunos de los partidarios de este último, vinieron a verlo para convencerlo de que no lo publicara; fue maltratado y golpeado para intimidarlo y regresó a su casa cubierto de sangre. No por ello dejó de publicar el artículo al día siguiente. En otra ocasión, por haber escrito un artículo contra Calles tuvo que huir por los tejados y refugiarse en la casa de Aarón Sáenz quien lo recibió y protegió. Desde el punto de vista intelectual, sufrió múltiples censuras y vejaciones. Salazar Mallén refiere: "Escribir de Política fue lo que lo perdió, lo que hizo que se le excomulgara, que se le cerraran las puertas de la fama. Y es que no escribí para halagar a nadie, sino que quiso contribuir a que México tuviera conciencia de sí mismo. En un país en donde sólo tienen éxito los escritores políticos serviles, la posición de Jorge Cuesta fue herética. Se dejó que los intelectuales siguieran admirándolo, pero se le condenó al desdén hacia su obra. Jorge Cuesta había escrito como hombre independiente y limpio y eso no podía perdonársele, al contrario, se le puso el marbete de 'reaccionario' para hacerlo despreciable, para que se le olvidara".¹⁰

¹⁰ Salazar Mallén, Rubén, artículo de prensa, sin referencias, col. Silvino González, Biblioteca Nacional de México.

Así, Cuesta no recibió más que golpes al ocuparse de juzgar la política y recibió también el oprobio y el rechazo tanto de sus contemporáneos como de las generaciones que le siguieron. Se formó una reputación y no es raro escuchar hoy en día hablar de "Cuesta el reaccionario" por muchas personas que ni siquiera han leído una línea de sus escritos. Tal fue el precio de su integridad y él lo sabía muy bien. Ello tiene todavía más mérito porque representaba una función importante del intelectual en nuestra época: del disidente y sobre todo del que molesta. De cara a los sistemas, el pensamiento siempre molesta y estorba en la medida en que plantea cuestiones y busca la verdadera claridad en la confusión de los compromisos. Sobre Cuesta muchos piensan y pensaron lo que Musil escribía del "estudiante Törless": "Mi opinión es que de todas maneras él no merece compasión alguna, pero sí que lo denunciemos, acogotemos o incluso que lo torturemos hasta la muerte por puro placer. Yo no puedo concebir que un tipo de esta ralea tenga el menor papel que jugar en el maravilloso mecanismo del Universo. A mi modo de ver, él debe haber sido creado por casualidad, al margen del orden de las cosas, quiero decir que sin duda tiene algún sentido, pero este sentido está tan mal determinado como el de cualquier gusano o guijarro en el camino, con respecto a los cuales no sabemos si pisotearlos o pasar de lado, o lo que es lo mismo, nada".¹¹

Porque se atrevió a escribir sobre Política, eso es lo que se piensa de él. Nuestro propósito es considerar y aclarar este sentido que muchos no han visto o no han querido ver. Por ello trataremos de presentar las circunstancias de la actividad sociopolítica de Cuesta para medir su valor y alcance. En un primer momento, consideraremos los diferentes aspectos de su pensamiento en torno a la idea de nación promovida por el Estado mexicano que tomaba en sus manos la conciencia nacional para fincar una política determinada.

Dejar de ser de su propio país para reencontrarse a sí mismo

"Un poco de internacionalismo
aleja de la patria, mientras que mu-
cho nos regresa a ella"

Jean Jaurés.

Desde hace mucho tiempo, en nuestras sociedades, se había

¹¹ Musil, Robert, *Les désarrois de l'élève Törless*, citado por Pilhes, R.V., La Bete, Seuil, Paris, 1976, p. 9.

trazado una línea de demarcación funcional bien clara entre los pensadores y los políticos, entre los manejadores de ideas y los constructores de Estado. Las relaciones entre el Poder y el Saber se instauraban a partir de dos campos diferentes y su acción determinaba lo que Max Weber denominó en “El sabio y el político”,¹² las dos verdades. Por un lado, el político construía un sistema y estructuraba la sociedad, mientras que por el otro el filósofo reflexionaba sobre los hechos históricos y sociales estableciendo sistemas de ideas y conformaba un imaginario social.

En la época actual, esta dicotomía ha sido cuestionada. A fines del siglo XIX el “intelectual” fue definido como un pensador que actúa sobre la institucionalización de la cosa pública. Hegel y Marx jugaron ciertamente un papel importante en esa inserción más directa del saber en el Poder. No hay que olvidar, por otra parte, “hecho significativo subrayado por Alain Touraine”,¹³ que el calificativo de “intelectual” apareció en Francia en la época del caso Dreyfus, o sea, en un tiempo de interferencias entre las instancias del pensamiento y las de la acción política. La filosofía contemporánea cobra un nuevo esplendor y las “ciencias humanas” se insertan cada vez más en la gestión política de las sociedades. Esto no ocurrió sin problemas ni malentendidos. Los Estados actuales, en su tentativa de organización social, no pueden ignorar el papel y el lugar de quienes dan forma y expresión a la ideología en que se finca su acción. A la estructura política de una nación es preciso agregar el imaginario social y la conciencia nacional. Ahora bien, imaginario y conciencia son el hecho de los pensadores y de los filósofos. Las numerosas tentativas actuales de definición de la articulación entre teoría y praxis dan testimonio de ello. El intelectual contemporáneo ya no puede considerar la política como un espectáculo al que tiene que aplicar su juicio y su sistema de ideas. Como lo expresó muy bien Jean Toussaint Desanti: “El saber debe infiltrarse en los huecos del Poder”,¹⁴ y la escuela sociológica de Franckfurt, con Adorno y Max Weber en particular, mostró la importancia de esa relación.

Nada de lo que es político puede ser ajeno al intelectual

¹² Weber, Max, *Le Savant et le Politique*, coll. 10/18, Paris, 1959.

¹³ Touraine, Alain, “Intellectuels d’ en haut et Intellectuels d’ en bas”, en *La crise dans la tête*, l’Arc, no. 70, Aix-en-Provence, 4o. trimestre 1977.

¹⁴ Desanti, Jean Toussaint, *Le Philosophe et le Pouvoir*. Calmann Levy, Paris, 1976.

porque éste debe oponerse a la objetivación histórica de los sistemas. Adorno y Weber se esforzaron por hacernos concebir la sociedad como sujeto, a pesar de (¿o a causa de?) toda la experiencia de la cosificación de las instituciones políticas.

Lukacs y Risí destacaron de igual manera la importancia del análisis intelectual contra la enajenación institucional que congela a individuos y sistemas dentro de mecanismos cosificadores.

Esta tendencia a la necesaria inserción del pensamiento en la acción política ha marcado en nuestros días y más específicamente en la primera mitad de nuestro siglo, tanto a los políticos como a los pensadores. En Jorge Cuesta no podía dejar de reflejarse por el año de 1930 esta explosión del campo del pensamiento y de la expresión intelectual, y esto por dos razones esenciales. La primera es que frecuentaba mucho a Samuel Ramos y su amigo filósofo regresaba de un viaje por Europa en donde había seguido los cursos de Gurvitch, quien había dejado una honda influencia en él. La Sociología, ciencia humana recién nacida, aplicada a la conjunción del pensamiento y de la vida, necesariamente tenía que seducirlo, por lo que sabemos de Cuesta. En segundo lugar, México vivía en esa época un período clave de las relaciones entre la construcción de un Estado, por el lado político, y la realización de principios ontológicos para el mexicano, desde el punto de vista intelectual. La intersección de los dos elementos era particularmente fuerte y fundamental. Después de la fase armada de la Revolución, el Estado mexicano sentaba las bases de su institucionalización promoviendo una conciencia nacional. Por otra parte, la trayectoria ideológica de los intelectuales mexicanos desde el "Ateneo de la Juventud" los había conducido como "Ulises criollos" llegados a puerto a tratar de definir mejor su identidad como mexicanos. La "nacionalidad" era pues el punto de encuentro entre el Poder y el Saber, no dentro de un poder único y convergente, sino por la fusión de dos corrientes.¹⁵ Esta ambigüedad conduciría necesariamente a conflictos que una conciencia lúcida como la de Cuesta no podía dejar de analizar.

Conciencia nacional e identidad cultural

Al llegar a este punto, habremos de precisar los itinerarios

¹⁵ Cf. Nuestro trabajo: "Les Contemporaneos et la Conscience Nationale", en travaux du G.R.A.L., Perpignan-Toulouse, C.N.R.S., en prensa.

que llevaron a este encuentro conflictivo en torno a la idea de Nación para mejor comprender su problemática.

Desde el punto de vista político, el agente principal de la construcción del país no fue, como en otras partes, una burguesía nacional, ni un capitalismo foráneo. La primera no existía como clase económica, mientras que el segundo no tenía más que una integración económica sin poder político alguno. En consecuencia, existía una debilidad por el lado de los empresarios del país y el Estado iba a tomar por su cuenta la construcción de una hegemonía económico-política y primero con Obregón, y luego con Calles, el Estado se convierte en el primer empleador e integrador. Fue en su seno en donde se formaron las clases medias y puede decirse que ha sido el agente esencial del desarrollo nacional mediante la combinación de un fortalecimiento, bajo su protección, de la iniciativa privada y del papel del gobierno. El Estado instaure así su dominio y su preponderancia transformándose en el único aparato capaz al mismo tiempo de administrar y de remover los obstáculos que se interponían al progreso nacional. Su razón de ser es la promoción del desarrollo económico y al mismo tiempo el poder introducir oportunamente reformas políticas estructurales para evitar el desorden y la revolución. El Estado se vuelve así espacio esencial de la economía y de la política, centraliza la riqueza y la redistribuye, definiéndose como la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos para llevar a cabo conjuntamente una empresa: La creación de una Nación dinámica. Sin embargo, para que esta invitación encontrara eco, era necesario reducir las diferencias y abatir las barreras que la revolución había levantado. Los mexicanos estaban divididos: por un lado, existía la "familia revolucionaria" que se había formado en torno a los "sonorenses" y, por el otro, estaba la élite de los grandes propietarios y todavía más allá la "masa", un pueblo extremadamente diversificado desde el punto de vista cultural y racial, "enajenado" por los curas (de ahí la reforma agraria y la lucha anticlerical) y que no tenía idea alguna del patriotismo. Así pues haciendo a un lado la élite de los explotadores, quedaban todavía dos Méxicos: El de los gobiernos y el del pueblo. Los gobiernos revolucionarios van a tratar de fusionar estos dos Méxicos jugando a fondo la carta del nacionalismo cuya función es conducir de la heterogeneidad a la unidad. Para gobernar, es preciso obtener el consenso, reforzando por tanto la estructura hegemónica mediante el cemento del nacionalismo. Este con-

cepto va a ser la exaltación de un sentimiento nacional, vinculado al Estado, una unificación nacional. Rafael Segovia describió con acierto la elaboración de este nacionalismo.¹⁶ A partir de 1929, el partido de los gobernantes se convierte en el Partido *Nacional Revolucionario*, toma los colores de la bandera y establece el uso de un libro de texto único en la escuela y de un proyecto cultural. Ahora bien, este discurso nacionalista no puede expresarse, como en Europa, en política exterior, a partir de la integridad del territorio o del espíritu revanchista. Frente a los Estados Unidos, demasiado poderosos, ello no puede hacerse y ante Guatemala es inútil. En consecuencia, el discurso nacionalista, va a incidir sobre la unificación de un pueblo y de una cultura. Para crear una cultura homogénea, el Estado va a conducir, institucionalizando la Revolución, a un pueblo diversificado en torno a la idea de Nación. Ello explica la exaltación oficial del indio para absorberlo en el cuerpo nacional y el rechazo de aquellos que podrían oponerse a cualquier intento de integración. El discurso de Calles, en el momento de la fundación del Partido Nacional Revolucionario en 1930, es muy revelador al respecto. Calles desea que su partido congrege: "Al trabajador del campo y de la ciudad, de las clases medias y submedias, e intelectuales de buena fe".¹⁷

Pero ¿quiénes son estos intelectuales de buena fe? Esto nos lleva a considerar la segunda columna de la Constitución del sentimiento nacional, su elaboración cultural. El movimiento de liberación de los intelectuales coincidió en el tiempo con la revolución política, pero no tuvo exactamente el mismo sentido. A partir de 1905, un grupo de estudiantes de la "Escuela Preparatoria" se había levantado contra la hegemonía en la escuela y en la Universidad de la filosofía positivista que les parecía una enajenación, en la medida en que la formación del espíritu se limitaba a las ciencias experimentales y al pragmatismo. Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña reaccionaron contra el positivismo tomando como modelos a Platón, Nietzsche, Shopenhauer, Bergson, Boutroux, y todos los filósofos que ponían énfasis en la actividad idealista del individuo. En el plano mítico y literario, decidieron expresar igualmente la "diferencia" y la transgresión a través de los mitos occidentales de la bús-

¹⁶ Segovia, Rafael, "El Nacionalismo Mexicano", en *Foro Internacional*, México, 1968.

¹⁷ *Ibid.*, p. 350.

queda de una identidad (“Ulises criollo” de Vasconcelos u “Homero en Cuernavaca” de Reyes). Y sobre todo, exaltando el mito del “Ariel” Latinoamericano que Rodó había opuesto al “Calibán” del materialismo ultraoccidental de los Estados Unidos. Era menester reencontrar, detrás de las máscaras de las diferentes culturas colonizadoras y enajenantes, la verdadera identidad del mexicano. Ello condujo a lo que Emilio Uranga llamó la “ontología del mexicano”: Búsqueda de un verdadero rostro que encontramos como preocupación esencial del intelectual mexicano en múltiples obras entre los años 1930 a 1950, de las cuales las más conocidas son *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, y que se mantiene en *La región más transparente* de Carlos Fuentes. Sin embargo, esta búsqueda ontológica es la de una identidad original y, por tanto, de una *diferencia*. La conciencia de una identidad nacional definida por los intelectuales no era pues comparable con el nacionalismo oficial; los dos conceptos inclusive eran opuestos ya que uno pretendía *transgredir* modelos en tanto que el segundo tenía por objeto la *integración* a un modelo propuesto por el Estado.

Ahora comprendemos mejor porqué el General Calles habla de “Intelectuales de buena fe”. Ciertamente se trata de aquellos que están de acuerdo con el proyecto integrador de su partido y no de aquellos cuyo propósito es instaurar en la diferencia una conciencia crítica. Desea naturalmente atraer a aquellos cuyo proyecto intelectual es “tomar distancia” para existir.

Ahora bien, estos últimos no podían honradamente subscribir la exaltación de un nacionalismo integrador. Este tipo de nacionalismo fué muy bien definido por Jean Plumyéne en un artículo notable y revelador.¹⁸ Este autor muestra en particular cómo la historia del nacionalismo, sea de campanario, provinciano o de Estado, es “la de un instinto de vida transformado en instinto de muerte. Arraigo en un suelo saturado de arquetipos, sentido de la tradición, de la pertenencia, de la filiación, todos ellos valores energéticos, de singular fuerza”.¹⁹ De hecho, este tipo de nacionalismo es una regresión y puede ser peligroso y enajenante: “A fuerza de perseverar en su principio, este her-

¹⁸ Plumyéne, Jean, “Nationalisme et instinct de mort”, en *Contrepoint*, no. 3, Paris, Printemps 1971.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26

moso instinto llegó a volverse contra sí mismo. La relación con la tierra-madre se volvió relación incestuosa, el culto a los muertos necrofilia y la defensa del territorio, xenofobia aniquilante”.²⁰ Ese nacionalismo puede conducir a un narcisismo estéril y despersonalizador: Narcisismo de masa, que estos personajes político-literarios inspiran, modelan, arrullan y exaltan una y otra vez, reflejando sobre esa masa su propia imagen, personalizada e idealizada. Colectividad narcisista, que no tiene libido objetivable, sin amor por el otro, replegada sobre sí misma hasta enterrarse viva en sus profundidades a menos que, al arrancarse, exporte al extranjero sus impulsos agresivos”.²¹

Algunos intelectuales “de buena fe”, como les llamó Calles, aceptaron jugar ese papel “político-literario” de espejo absorbente en ciertas “novelas de la Revolución” o en las pinturas murales; otros lo rechazaron violentamente con gesto agresivo o insolente, como los “estridentistas” e incluso los “agoristas”. Otros finalmente permanecieron fieles al proyecto intelectual, que pretendía afirmar la personalidad nacional mediante la función de la conciencia crítica, la construcción del mexicano y de su sentimiento nacional, por la vía de la transgresión de las ideas recibidas. Fue éste, en nuestra opinión, el caso de los “Contemporáneos” y de otros intelectuales, particularmente de los universitarios.

No iba a pasar mucho tiempo para que estallaran los conflictos entre el Estado, con su nacionalismo integrador, y los intelectuales que estaban empeñados en trazar la trayectoria de un impulso existencial, dinámico y formador que se abría hacia el ser en vez de quedar encerrado en él. Las crisis fueron frecuentes en esa época—libertad de expresión, problemas de educación—sobre todo en la Universidad. El Estado no podía tolerar que el saber no se integrara con el Poder. Luis de León, uno de los hombres fuertes del callismo, definió así el problema: “Los gobiernos de casi todos los países sostienen Universidades propias en las que se impone siempre la tendencia filosófica, social o jurídica que priva en el Gobierno; y en cambio hasta la fecha, en México hemos visto con tristeza que los conocimientos superiores que se imparten en la Universidad Nacional distan mucho, ya sea por el cuerpo docente de ella, ya sea por la falta de orientación de la misma o por otras causas, de conseguir este objetivo”.²²

²⁰ Ibid., p. 30.

²¹ Ibid., p. 30.

²² Citado por Segovia, Rafael, “El Nacionalismo Mexicano”, art. cit., p. 351.

En realidad, a partir de un proyecto, que podía parecer común: el "sentimiento nacional", pero que era totalmente divergente en sus modalidades, tenía forzosamente que surgir el conflicto. Los intelectuales, conscientes de la necesidad de transgresión, se decidieron evidentemente por la disidencia, fieles a un principio que analizó Julia Kristeva en los siguientes términos: "El exilio corta las ligaduras, inclusive las más fuertes, las del Sentido, las que nos atan a la creencia de que la vida tiene Un Sentido garantizado por un padre muerto. Porque en el exilio, si algún sentido tiene, nada lo encarna y no hace más que producirse y destruirse en el cambio de espacios (geográficos del discurso). El exilio es una técnica de supervivencia ante el Padre muerto".²³

Asumiendo los riesgos y peligros, pero con entereza, algunos intelectuales, se "exiliaron" apartándose del discurso del Estado para afirmar la identidad de su existencia, su verdadera nacionalidad; Jorge Cuesta fué uno de ellos. Podemos ver ahora que se encontraba en el "clímax" de esta problemática del nacionalismo y de la conciencia nacional. Primeramente, en el espacio y el tiempo, porque su actividad intelectual se ubica en el momento más agudo de la crisis de ambigüedad que acabamos de tratar de definir entre 1928-1940. En segundo lugar, y sobre todo, porque sabemos bien, después de haber considerado los elementos estructurales de la vida y obra de Cuesta, que fué el prototipo perfecto del intelectual disidente, al buscar definirse en todos los campos a través de la transgresión y la diferencia. No fué extraño a la búsqueda, en la cultura, de una identidad nacional, sino que, por el contrario, desde 1935 se ocupó en un largo artículo, de la "nacionalidad mexicana",²⁴ y siempre estuvo obsesionado por la realidad humana de su país y de su cultura. Tampoco es de extrañarse que haya sido uno de los blancos privilegiados del Estado y que se le haya acusado de ser "descastado". Su proyecto de conciencia nacional era diferente y, enseñada, definiremos sus componentes.

(Continuará).

²³ Kristeva, Julia, "Un nouveau type d'intellectuel, le dissident", art. cit., p. 7.

²⁴ Cuesta, Jorge, Poemas y ensayos, ed. cit., p. 212.

RODOLFO VÁZQUEZ

El proceso de la religión en Lutero, Spinoza y Bayle

NUESTRA época sufre un profundo desencanto del hombre con Dios. Afirmaciones de intelectuales como la de Solye-nitzin con respecto al reavivamiento de la religiosidad rusa, o la de Kolakowsky quien ve en la identidad religiosa y en el naciona-lismo los factores de desintegración del totalitarismo, o la de Bell quien reconoce, desde un punto de vista sociológico, un resurgi-miento religioso íntimamente ligado a un desgaste de las ideolo-gías; o testimonios como el de los grupos carismáticos en los Estados Unidos, o el de la madre Teresa de Calcuta, no cabe duda que son significativos. Sin embargo, el mismo hecho de ser fácilmente identificables, porque si bien son voces autorizadas no dejan de ser voces aisladas, confirma lo que parece obvio: el olvido o la ausencia de Dios. Este olvido, no gratuito ni circuns-tancial, hinca sus raíces muy atrás en el tiempo y su explicación está lejos de ser simple. Una de las causas, y no la menos importante, se debe a un lento proceso de naturalización de la religión que halló una expresión muy clara en los siglos XVI y XVII.

El siglo XVI europeo sirvió de marco histórico para la culminación del renacimiento y el origen del protestantismo. Más que ruptura, existió entre ambos movimientos culturales una relación de continuidad, pues la exaltación del paganismo grecorromano que nació en Italia y se extendió por Alemania, Francia e Inglaterra explicó, entre otras razones, la misma expansión del protestantismo en esos países. Ambos guardaron al menos dos puntos en común: la afirmación de un "humanismo antropocéntrico" a costa de un "humanismo teocéntrico" y, como resultado de tal afirmación, un desprecio por el pensamiento y en general por la cultura medievales. Así, por ejemplo, pudieron enfrentarse Lutero y Erasmo en torno a un tema clásico como el

del libre albedrío, pero ambos, al fin, fueron hijos de una época en donde los valores humanos ya no se juzgaban desde la perspectiva divina, sino a partir de la misma naturaleza humana, ya fuese con un gran pesimismo o con un optimismo sin límites.

Con todo, los antecedentes renacentistas no explican en su totalidad el origen de la revolución protestante. Al lado de ellos habría que colocar la influencia de la escolástica decadente que, en el plano teológico, tomó como representante más destacado a Guillermo de Occam y, en el plano político, a su discípulo Marsilio de Padua; la influencia de la teología mística alemana con Eckart y su exaltación de la interioridad volitiva del ser humano en un movimiento ascético de ascenso a la divinidad; y, al lado de estos planteamientos teóricos, todo un conjunto de hechos importantes como lo fueron el advenimiento de la burguesía con una nueva estructuración de la actividad económica; los grandes problemas políticos suscitados por la relación iglesia-estado que culminaron en el cisma de Occidente y, por último, un relajamiento de costumbres ligado al rompimiento de una tradición de siglos. Todo esto se tradujo en un divorcio paulatino entre la vida natural y la vida sobrenatural que se hizo manifiesto en el problema de razón y fe, libertad y gracia, mundo e iglesia.

El siglo XVI preparó al XVII. Si de Italia el humanismo renacentista se extendió hasta Inglaterra llevando en su corriente toda una visión antropocéntrica reafirmada por el protestantismo, fue en este país donde hizo su aparición el iluminismo cuyos antecedentes en materia de religión deben buscarse en Herberto de Cherbury. Las obras de los ingleses se introdujeron en el continente a través de Holanda y aquí, precisamente con Spinoza, se logró la primera gran síntesis entre los principios racionalistas y algunas tesis sobre religión natural inspirados en el deísmo insular. La segunda síntesis corrió a cargo de uno de los principales iniciadores del movimiento ilustrado, Pierre Bayle, quien tomando los supuestos del racionalismo y del deísmo encontró una integración final en el protestantismo.

Considerado lo anterior, el objeto de este escrito tiene un doble propósito: primero, hacer explícita la idea de que a partir de Lutero, Spinoza y Bayle se sientan las bases para un tratamiento del hecho religioso como algo autónomo, no inscrito ya en el ámbito de la metafísica o de la teología como era considerado en la filosofía clásica y medieval; segundo, mostrar,

tal como señalamos más arriba, que una de las razones que explica nuestro actual olvido de Dios tiene sus orígenes en un proceso de naturalización de la religión. En efecto, en los años que van desde Lutero hasta Bayle se operó un proceso paulatino de naturalización que, como esperamos mostrar, comenzó por el enjuiciamiento de la actitud religiosa del hombre para concluir con el cuestionamiento de la existencia misma de Dios. Esta idea será nuestro hilo conductor y para comprender su alcance es necesario decir, aunque sea brevemente, qué sentido daremos al término religión, cómo lo definiremos para, luego, aplicarlo a dicho proceso.

Entendemos la religión desde tres puntos de vista distintos: el ontológico, el gnoseológico y el moral.¹ Desde el primer punto de vista se intenta encontrar el fundamento último que explique la actividad religiosa. Pensamos que tal fundamento consiste en la religación que tiene todo ente por el hecho de ser creado por Dios; religión que no se refiere únicamente a la constitución interna del ente sino también a su mismo obrar, es decir, tanto en su aspecto estático como en su aspecto dinámico. En esta primera etapa, el hombre se estudia junto con los demás entes como religado a un Ser absoluto.

Desde el punto de vista gnoseológico se trata de encontrar el fundamento que explique nuestro acceso a Dios. Esta segunda etapa se distingue claramente de la anterior pues una cosa es estar religado a Dios y otra cosa es tomar conciencia de tal religación. Esta conciencia en la historia de la filosofía de la religión no se operó sólo por vía intelectual; los filósofos también acudieron a la vía volitiva y a la vía sentimental.

La tercera etapa es la moral y consiste en la actitud que tiene el hombre al tomar conciencia de su religación ontológica. Es una etapa donde, en sentido estricto, hace su aparición la religión, y es aquí también donde adquiere carta de ciudadanía el ateísmo. Es imposible que surja éste en las dos primeras fases, a menos que se deje de ser ente y ente racional. Puede apreciarse, de paso, la diferencia que existe entre esta etapa y la anterior, pues es factible que existan personas que tomen conciencia de la existencia de Dios y sin embargo, no manifiesten alguna actividad cultural hacia El.

¹ Tomamos el término "moral" en un sentido amplio, como el ámbito que abarca toda actividad humana en tanto ésta se manifiesta, en mayor o menor medida, consciente y libremente.

Así llegamos a la definición de religión. La religión es un movimiento del hombre que dice "orden a Dios" según la definición clásica de Santo Tomás², entendiendo por orden, en sentido amplio, las tres etapas antes señaladas, y en sentido estricto el culto del hombre a Dios. La religión, entonces, versa sobre lo relativo al culto que supone la sumisión a Dios a través de actos internos de adoración como la oración, o actos externos como la veneración de imágenes que, como representaciones sensibles, nos conducen a Dios. En otras palabras, el objeto formal de la religión consiste en "dar a Dios el culto debido".³

Definida la religión y considerada en sus tres etapas desde un punto de vista tomista, el proceso histórico de naturalización no comenzó por criticar la religión ontológica con Dios sino que, como veremos, comenzó por cuestionar la actividad cultural del hombre hacia Dios con el protestantismo; luego la conciencia de nuestra religión con el racionalismo y el deísmo; y, por último, la religión ontológica con el escepticismo ateo.

Lutero y el humanismo protestante

La doctrina de Lutero sobre la religión se entiende desde una perspectiva práctica. Su intención se halla encaminada a la búsqueda de la felicidad y a la salvación del individuo por encima de cualquier discernimiento de tipo racional o teórico. Desde este punto de vista es notoria la deuda que contrae con toda la tradición platónico-agustiniana que lleva el sello del ascetismo volitivo y de la exaltación de Dios a costa de la disminución ontológica de la criatura.

Para introducirnos a su pensamiento comenzaremos por citar tres textos escogidos de obras diversas:

"Es necesario saber que no hay buenas obras fuera de las ordenadas por Dios, como tampoco hay malas obras excepto las prohibidas por él. En consecuencia, quien quiera conocer buenas obras y realizarlas, sólo necesita conocer los mandamientos de Dios (...). De manera que debemos aprender a distinguir las

² Suma Teológica, II-II, p. 81, a 1.

³ *Ibid.*, a. 5. Para un desarrollo de la tesis tomista en torno a la religión véase mi artículo "La religión según Santo Tomás de Aquino", Revista de Filosofía, UIA, 1983, Nos. 47-48.

buenas obras por los mandamientos divinos, y no por la apariencia, grandeza o cantidad de las obras en sí, ni tampoco por el arbitrio de los hombres y las leyes y costumbres humanas, tal como vemos ha sucedido y aún sigue sucediendo, porque somos ciegos y despreciamos en mucho los mandamientos de Dios".⁴

El acento de este texto está puesto en el conocimiento de las buenas obras a través de los mandamientos. Pero es cierto que una cosa es el conocimiento de los mandamientos y otra su realización:

"Los mandamientos nos indican y ordenan toda clase de buenas obras, pero con eso no están ya cumplidas: porque enseñan rectamente, pero no auxilian; instruyen acerca de lo que es preciso hacer, pero no expenden la fuerza necesaria para realizarlas. O sea, los mandamientos han sido promulgados únicamente para que el hombre se convenza por ellos de la imposibilidad de obrar bien y aprenda a reconocerse y a desconfiar de sí mismo".⁵

O puesto en otros términos:

"Pero el objeto esencial de la ley, o sea, su poder consiste en revelar la existencia del pecado original con todos sus frutos y consecuencias, demostrando al hombre la profundísima caída de su naturaleza y qué tan corrompida está".⁶

De los tres textos se desprende una idea clara: la ley es dada por Dios para que, al ser conocida por el hombre, reconozca la imposibilidad de obrar bien, desconfíe de sí mismo y descubra la fuente de tal imposibilidad en el pecado original. Nada más concluyente para poder tachar esta doctrina de pesimista. Sin embargo, antes de aventurar un juicio de esta índole debemos analizar y aclarar esta afirmación preguntándonos primero, ¿cuál es el trasfondo histórico-filosófico que la anima? y segundo, ¿cuál es el aporte original de Lutero?

Sin duda, Lutero es deudor de la tradición platónico-agustiniana pero, sobre todo, de la escolástica tardía, y muy

⁴ *Sermón sobre las buenas obras*, Antología, PEN, Barcelona, 1968, Primera Parte, I.

⁵ *La libertad cristiana*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1946, Cap. VIII.

⁶ *Los artículos de Esmalcalda*, en Páginas Escogidas, La Aurora, Buenos Aires, 1961, Tercera Parte, La Ley.

especialmente de Guillermo de Occam. El hombre, pensaba Occam, en tanto criatura, depende enteramente de Dios, se halla religado a El y esta religación ontológica se expresa en forma de obligación moral. Sólo el *Absolutum*, como lo expresa la palabra, no depende de algo o alguien y, por lo mismo, es enteramente libre, omnipotente, des-obligado. Consecuente con ello, Occam se ve impelido a reducir todo lo creado a una radical contingencia. Esto, unido al nominalismo que le permite rechazar toda idea universal —géneros, especies— en la mente divina y aceptar, únicamente, a los individuos, le lleva a negar la ley natural y, con ella, toda posible norma objetiva de moralidad.⁷

Al ser así, piensa Occam, la moralidad en los actos humanos ya no les es intrínseca, sino que debe buscarse y fundamentarse en la voluntad divina, en la libre decisión divina. Por esto es comprensible en su ética que un acto sea malo no porque sea intrínsecamente malo, es decir, porque no se adecúe a la recta razón y a la ley natural, sino porque Dios, en su absoluta libertad, decidió prohibir ese acto. Así, el robar es malo porque Dios lo prohibió, como ayudar al necesitado es bueno porque Dios lo ordenó. Ahora bien, ¿cómo puede el hombre llegar a conocer las prohibiciones y ordenamientos que dependen absolutamente de la decisión divina, si se le cierra el acceso a una ley natural porque no existe? Occam responde: a través de la Revelación. Esto quiere decir que para Occam la ética no puede ser sino una ética revelada.

Y es que el problema que se le presenta a Occam y que lo conduce a un dilema en su posición filosófica, es el de la incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la teoría de una ley natural inmutable. El dilema sería el siguiente: si el contenido de la ley pudiera ser conocido al margen de la revelación, Dios no sería absolutamente libre, ya que tal contenido debería ser inmutable; si el contenido de la ley no pudiera ser conocido al margen de la revelación, Dios sería absolutamente libre, pero ¿cuál sería la situación moral del hombre que no tuviera conocimiento de la revelación? Y Occam, al fin y al cabo un pensador

⁷ Entendemos por ley natural, las exigencias o prescripciones que dicta la razón de acuerdo con nuestra condición humana; espíritus encarnados, por tanto situados en su espacio y tiempo concretos y perfectibles en la medida de nuestra apertura al Absoluto. Para un estudio del concepto de ley natural véase Joseph de Finance, "La noción de ley natural", Revista de Filosofía UIA, No. 10, 1971. El autor parte del hecho indiscutible de la devaluación y desuso en que ha caído la expresión "Ley natural" para los filósofos contemporáneos, y propone su estudio y recuperación desde las premisas actuales de la ética.

escolástico, se ve en la necesidad de acudir a la doctrina “tradicional” de la *recta ratio*, de la conciencia como norma subjetiva que obliga al hombre a hacer lo que de buena fe cree recto de acuerdo con una moral provisional pero no ya de acuerdo con la ley natural. Esta misma conciencia es la que, ante los ordenamientos y prohibiciones divinas, debe juzgar y tener la confianza de que nuestros actos agraden a Dios.

En Lutero ya no queda ese residuo tradicional que sirvió a Occam para “resolver” de alguna forma el dilema. No existe alternativa y, por lo tanto, no hay dilema. La opción es clara: el contenido debe ser una ética revelada. Tal vez, a fuerza de ser precisos, la buena fe y la confianza, necesarias para Occam, lo son también para Lutero, pero en el orden de la pura ética revelada: la fe, y sobre ello volveremos más adelante, es un acto de confianza absoluta⁸.

Pero Lutero va más allá que Occam —y en esto consiste su originalidad, para responder a la segunda pregunta— cuando agrega a esta ética la tesis de que el pecado original corrompe totalmente la naturaleza humana haciendo que toda obra que emane de ella sea mala:

“el pecado original es una corrupción tan profundamente mala de la naturaleza humana, que la razón no es capaz de reconocerlo, sino que es menester creer en su existencia según la revelación de las Sagradas Escrituras”.⁹

La pregunta que salta inmediatamente es: ¿por qué Dios revela órdenes y prohibiciones al hombre, si aun conociéndolas y obrando obrará mal? Y con la respuesta regresamos a la tesis inicial: para que reconozca la imposibilidad de obrar bien, desconfíe de sí mismo y descubra la fuente de esa imposibilidad en el pecado original. Se cumple así una finalidad práctica.

El siguiente paso en la búsqueda de la felicidad y salvación del individuo, supuesta la conclusión anterior, lo expresa Lutero en dos textos significativos:

“Una vez que el hombre haya visto y reconocido por los manda-

⁸ Sobre estas bases se comprende la tesis del “*libre examen*”, es decir, la libre interpretación de las Sagradas Escrituras por la razón individual, bajo la pregunta y directa inspiración de Dios.

⁹ *Los Artículos de Esmalcalda*, Tercera parte, El Pecado, Cfr. *La libertad Cristiana*, Cap. VI.

mientos su propia insuficiencia, le acometerá el temor pensando cómo satisfacer las exigencias de la ley, ya que es menester cumplirla so pena de condenación; y se sentirá humillado y aniquilado, sin hallar en su interior algo con qué poder justificarse”.¹⁰

Ese estado existencial de reconocer la propia insuficiencia, la humillación y el vacío interior, despierta un estado de angustia dolorosa —tan bella y dramáticamente descrito por Kierkegaard— que desemboca en el arrepentimiento:

“Así se hace sentir el hacha tajante de Dios, hundiendo tanto a los pecadores notorios como a los falsos santos, aniquilándolos, despojándoles de toda razón e infundiéndoles espanto y angustia (...). Aquí no se trata de *activa contritio*, o sea, de un arrepentimiento artificial, sino de *passiva contritio*, esto es, del sincero dolor del corazón, del sufrir y sentir la muerte misma: así comienza el verdadero arrepentimiento”.¹¹

Lutero opone aquí la *pasiva contritio* —arrepentimiento del corazón— a la *activa contritio* —arrepentimiento de las obras realizadas—, o moral de los “papistas”, como la llama, que confían en Dios para el perdón de sus obras. La *passiva contritio* debe ser eficaz y para ello “debe dudarse firmemente de todo, de cuanto somos, pensamos y hacemos”, sólo así el alma, en ese vacío existencial preparado por el reconocimiento de la insuficiencia y el arrepentimiento, queda plenamente “abierta”, “absolutamente libre” y en “espera”.

Llegados a este punto bien podemos pensar que el alma se halla en un abismo que la puede conducir a la nada, a la muerte de Dios y de toda religión, o al encuentro del mismo Absoluto por un acto de entrega y de confianza total:

“Entonces es cuando la otra Palabra, la promesa divina, se allega y dice: ¿Deseas cumplir los mandamientos y verte libre de la codicia malsana y del pecado como los mandamientos exigieren? ¡Cree en Cristo! ¡En El te prometo gracia, justificación, paz y libertad plenas! Si crees ya posees, mas si no crees nada tienes”.¹²

¹⁰ *La libertad cristiana*, cap. IX.

¹¹ *Los Artículos de Esmalcalda*, El arrepentimiento.

¹² *La libertad cristiana*, cap. IX. La Palabra, dice Lutero, libera el alma —al hombre interior— haciéndola justa y libre. Deudor aquí de la escolástica tardía, opone el

De esta manera, descansar en la Palabra, creer en Cristo es entregarse con una confianza absoluta a El. La fe para Lutero sería un acto volitivo de afirmación exigido por el reconocimiento de la insuficiencia y de la *passiva contritio*:

“Pues, cuando en su corazón advierte la confianza de que la obra agrada a Dios, entonces es buena aunque sea tan insignificante como levantar una paja (...) la fe sola convierte en buenas a todas las demás obras, las vuelve agradables y dignas por el hecho de que se confía en Dios y que no se duda de que ante él todo lo que el hombre hace está bien hecho”.¹³

Y así, el pesimismo inicial es superado por un optimismo fundado en la fe divina:

“Lo mismo un cristiano, que vive en confianza en Dios, sabe todas las cosas, es capaz de todo y emprende cuanto haya que realizar. Y todo lo lleva a cabo, alegre y libremente, y no con ánimo de acumular abundantes buenos méritos y obras. Más bien, es para él un placer el agradar a Dios de esta manera, y servir a Dios sinceramente y sin intención alguna; le basta con que a Dios le agrade”.¹⁴

El recorrido que conduce al hombre a este estado, no implica en él, según Lutero, una actitud totalmente pasiva ante la misericordia divina, digamos, ante el auxilio —la gracia— que Dios brinda para ello. Más bien, la liberación del alma se logra por un esfuerzo de la voluntad para romper la atadura del cuerpo y del pecado. No resulta nada fuera de propósito preguntarse si, al fin y al cabo, este optimismo de Lutero como meta lograda en la fe no descansa sobre un optimismo en la voluntad firme del hombre para vencer las limitaciones y exigir la fe. Entonces, ante esta exigencia, ¿es posible hablar de la gracia como de una segunda naturaleza o de la fe como un don gratuito de Dios? Como dice Maritain, Lutero “venía a practicar aquel pelagianismo que echaba en cara a los católicos y del cual él

hombre interior al hombre exterior, el alma al cuerpo. Este, lejos de ser un auxilio es un estorbo, hace al alma más sierva y, así sólo la Palabra puede liberarla. Es evidente el dualismo platónico que animó a Lutero, coherente con su moral del corazón.

¹³ *Sermón sobre las buenas obras*. Primera parte, IV, Cfr. Salmo 130 V. 1-8 del que Lutero hace una exégesis atenta y profunda según sus principios.

¹⁴ *Ibid.* VI.

nunca se verá libre”¹⁵ y que consiste en creer más en las propias fuerzas que en la gracia.¹⁶

La religión, entonces, más que una honra a Dios es el medio por el cual el hombre alcanza esa plenitud existencial que surge ante el vértigo de un alma que está a punto de sumergirse en la nada o en los brazos de Dios. ¿Puede acaso Dios negar la fe a un ser en tal estado? En otros términos, la religión es un esfuerzo de la voluntad por el que se quiere y se exige ardientemente la fe pero no ya la fe como don gratuito sino la “fe confianza”.

Con todo, esta concepción luterana presenta una visión mutilada de la religión. No podemos olvidar que por más optimismo que queramos ver en Lutero éste parte de una naturaleza humana corrupta por el pecado original. Por lo tanto, toda actividad religiosa debe deshacerse de aquello que impida un acceso franco y directo a Dios, es decir, de cualquier acto externo y aun de todo acto interno que no sea ese esfuerzo de la voluntad por el que se busca ardientemente la fe.

Con Lutero se ha dado un paso decisivo en el proceso de naturalización de la religión y es el de haber eliminado la actividad cultural para reducir la religión a una forma de conciencia de Dios por vía volitiva. Sin embargo, el recurso a la fe, aun entendida como fe confianza, hace de la Teología —de una ética revelada— el fundamento de la religión. Tendremos que esperar al racionalismo para que la religión se desligue de todo vínculo teológico y al deísmo para que se rompa, en definitiva, con todo vínculo consciente de dios.

Spinoza y el racionalismo

Entre la muerte de Lutero y el nacimiento de Spinoza media casi un siglo. El protestantismo se consolida en varias partes de Europa y adquiere un impulso renovador con Juan Calvino,

¹⁵ Jacques Maritain, *Tres reformadores*, Ed. Difusión, 1968, p. 14

¹⁶ La doctrina luterana deja las puertas abiertas a dos posibles interpretaciones: la *liberal*, que ofrece una interpretación puramente natural de la religión, contraponiéndola a la vida sobrenatural —rechazada o ignorada—, que se une aquí a toda la corriente racionalista y deísta que, tras pasar por la ilustración, llega hasta Kant como sistematizador y se prolonga a través de Hegel hasta el siglo XX con R. Bultmann y todo el proceso de desmitologización, por ejemplo; o la *ortodoxa*, que desde una posición existencial trata de salvar lo natural oponiendo, radicalmente, lo finito a lo infinito, lo temporal a lo eterno, dando lugar a lo que se ha llamado la “teología dialéctica”, que desde Kierkegaard halla su expresión más plena en K. Barth.

mientras dos pensadores contemporáneos establecen las nuevas bases del pensar filosófico, René Descartes y Thomas Hobbes.

El nuevo pensar nace bajo un clima de incertidumbre. Las tesis protestantes dejaron las puertas abiertas a un posible escepticismo fundado en el rechazo a la razón y la afirmación de la voluntad, así como el desprecio por la tradición y la autoridad suplantada por la tesis del libre examen. Si bien al principio, sobre todo con la influencia directa de Lutero y Calvino, se puede pensar en un protestantismo ortodoxo, poco a poco el contacto con el racionalismo y el deísmo inglés hace olvidar ese espíritu humanista de los fundadores para exaltar y desarrollar las tesis más acordes con el espíritu liberal de la época.

De todos los racionalistas es Spinoza quien lleva a sus últimas consecuencias las tesis de esta doctrina bajo la influencia de Descartes, y el que establece bajo la guía del deísmo inglés de Cherbury y Hobbes los principios para una filosofía de la religión natural.

Al igual que la de Lutero, la filosofía de Spinoza es esencialmente práctica. Su interés es el de conducir al hombre a la felicidad absoluta, a un "gozo eterno y a una alegría suprema y continua"¹⁷ porque:

"El amor por una cosa eterna e infinita alimenta el alma de pura alegría y la libra de toda tristeza; lo que es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas".¹⁸

Pero es claro que una cosa es el amor por algo eterno e infinito y otra cosa es decir que lo eterno e infinito existe. Por ello, antes de preguntarse por la esencia del Absoluto, Spinoza debe demostrar su existencia.

El bien y el mal, afirma, se dice de forma relativa al conocimiento humano, al igual que lo perfecto y lo imperfecto, lo justo y lo injusto, porque ninguna cosa considerada en su esencia puede llamarse perfecta o imperfecta, pues todo lo que ocurre se cumple según el orden eterno y las leyes determinadas de la Naturaleza. Sin embargo, es evidente que el hombre es impotente para poder abarcar con su pensamiento ese orden, y ante tal espectáculo "el hombre imagina una condición humana

¹⁷ *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, Bajel, Buenos A., 1944, No. 1.

¹⁸ *Ibid.*, No. 10

mucho más poderosa que la propia y como no ve obstáculo para adquirirla se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a tal perfección”.¹⁹ La conciencia de la finitud humana ante un orden que le sobrepasa despierta una tendencia infinita que, a menos de considerarla absurda, debe recaer sobre algo Absoluto. Y este Absoluto entendido como el goce de la perfección —si fuera posible con otros individuos— consiste en “el conocimiento de la unión del espíritu con toda la Naturaleza”.²⁰

Para emprender esta tarea colosal de unir el espíritu con toda la Naturaleza son necesarias tres condiciones:

1. Tener un conocimiento suficiente de la Naturaleza —y nada más adecuado para ello que la Ciencia— para adquirir el gozo de la perfección y poder formar una sociedad tal como sería de desear, para que el mayor número llegue, tan fácil y seguramente como sea posible, a esa meta.²¹
2. Buscar un método para curar el entendimiento y, hasta donde sea posible, al comienzo, purificarlo para que entienda las cosas fácilmente, sin error y de la mejor manera.²² De los cuatro modos de conocer que existen —de oídas, por experiencia vaga, por inferencia inductiva o por esencia— el mejor para alcanzar la meta es el de la esencia o intuitivo que nos da claridad y distinción y cuyo modelo perfecto es el matemático. Además, el conocimiento de la esencia nos lleva de la mano a la existencia, pues la existencia singular de una cosa sólo es conocida si se conoce su esencia.
3. Sentar una moral provisional mientras alcanzamos el fin supremo, cuyos principios no deben emanar de la naturaleza sino de una convención.²³

Ahora se entiende, una vez señaladas estas condiciones, que el método podrá aplicarse de manera adecuada cuando se tenga la idea clara y distinta del Ser perfectísimo, conocido por intuición. Y de su Esencia, por deducción rigurosa, según orden geométrico, se seguirá la existencia de todas las cosas. Es de advertirse, sin embargo, que Spinoza nunca pensó que cualquier hombre pudiera tener acceso a tal intuición de la esencia divina;

¹⁹ Ibid, No. 13

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., No. 14.

²² Ibid., No. 16.

²³ Ibid., No. 17.

si así fuera, en vano hubiera recomendado un profundo conocimiento de la Naturaleza por la Ciencia, de un método y de una moral provisional. Más bien hay que entender que al escribir su *Ética*, Spinoza ya no se halla colocado desde el ángulo de ascenso hacia la idea clara y distinta de Dios, sino desde la misma perspectiva de Dios y como sucede con estos filósofos que miran todas las cosas desde el punto de vista divino, todo se le presenta en un instante eterno. La línea que va de Plotino a Spinoza que pasa por Escoto Erígena y llega a Hegel, es la misma: un panteísmo que, en términos de Sciascia, llamaríamos "a-cósmico". Este panteísmo es el que animará todo el libro de la *Ética* y será el telón de fondo que no perderemos de vista al tratar el tema de la religión.

En el libro IV de la *Ética* Spinoza nos da una primera aproximación a la idea de religión distinguiéndola de la idea de moralidad:

"todo aquello que deseamos y hacemos y de lo que somos causa en cuanto tenemos idea de Dios o en cuanto conocemos a Dios lo refiero a la religión. Pero el deseo de hacer el bien que nace del hecho de vivir según la guía de la razón, lo llamo moralidad".²⁴

A partir de estas definiciones cabe preguntarse si en el sistema spinoziano hay entrada para una distinción esencial entre religión y moralidad si, como hemos visto, el obrar conforme a la idea de Dios, que es la misma Naturaleza y la misma Conciencia, es obrar según la guía de la razón, que es parte de la Conciencia universal. La distinción podría hallarse en la diferencia que existe entre la Conciencia universal y esta misma Conciencia en cada conciencia singular. Vivir de acuerdo con la primera sería vivir religiosamente; vivir de acuerdo con la segunda lo sería moralmente. Sin embargo, no es suficiente todavía el criterio de la conciencia para distinguir religión de moralidad, pues ambas se inscriben en el ámbito del comportamiento social del hombre y éste se halla ligado al Estado.

Piensa Spinoza que para que los hombres puedan vivir en concordia y ayudarse es necesario que renuncien al ejercicio de su derecho natural y se den mutuamente la seguridad de que no obrarán nada que pueda redundar en perjuicio ajeno. En el

²⁴ *Ética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, libro IV, proposición XXXVII.

estado natural no se da nada que sea bueno o malo por el consenso de todos, porque en el estado natural se mira y se obedece sólo a uno mismo, pero no sucede así en el estado civil, donde por consenso se dice lo que es bueno y lo que es malo y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado.

Con este antecedente se entiende que vivir de acuerdo con la conciencia singular, que es vivir moralmente, sólo se hace en el estado civil, porque la moralidad surge después del contrato y por consenso. Pero vivir religiosamente —según la religión interior y no la exterior, que se hallará igualmente regulada por el Estado, como veremos en seguida— no supone contrato y, por lo tanto, tampoco necesita consenso. La religión, entonces, es propia del hombre natural mientras la moral lo es del hombre civil, porque el hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado donde vive según el decreto común que en la sociedad donde sólo obedece a él mismo. El estado religioso sería una fase esclavizadora del hombre, que debe superarse bajo la guía de la razón en el Estado y que de esta forma sería la fuente de libertad para el individuo.

En el Tratado *Teológico-político* Spinoza vuelve sobre la relación entre religión y Estado partiendo ahora de la definición de ley y de la distinción entre ley humana y ley divina. Define la ley como “una regla de conducta que el hombre se impone e impone a otros con un fin determinado”, y puesto que la ley depende de una necesidad natural “impone una manera de obrar fija y determinada”. Por su parte, la ley humana se define como “la regla de conducta que sirve a la seguridad de la vida y sólo mira al Estado”; y la ley divina como aquella “que tiene relación con el bien supremo, con el verdadero conocimiento y amor de Dios” Esta ley divina, agrega:

“... es universal, no se apoya en la fe de los relatos históricos, pues el amor de Dios nace de su conocimiento y recibimos este conocimiento de las nociones universales que se revelan por sí mismas y llevan en sí una certidumbre inmediata, no exige ceremonias y el premio es esta misma ley”.²⁵

La ley humana responde a un fin utilitario y aparece sólo con el Estado; la ley divina, que no implica preceptos de orden sobrenatural, no guarda relación con el Estado y por ello

²⁵ *Tratado teológico-político*, Ed. Tecnos, Madrid, 1966, Cap. IV.

es una exigencia universal de la razón. Por otra parte, las mismas Escrituras “enseñan que la inteligencia es la dicha y felicidad del hombre” y que:

“la sabiduría, es decir, la inteligencia, únicamente nos enseña a temer a Dios racionalmente, o sea, a darle culto verdaderamente religioso”.²⁶

Puesto que “la sabiduría mana de la boca de Dios”, nuestra ciencia y nuestro entendimiento dependen de la idea o conocimiento de Dios en lo que, a fin de cuentas, constituye nuestra felicidad. Además, “sólo después de haber conocido la naturaleza de las cosas y gustado las excelencias de la ciencia es posible fijar las bases de la moral y comprender la verdadera virtud”. De ahí que:

“la dicha y tranquilidad del hombre entregado a la lectura de la inteligencia natural consiste más que en la fortuna (socorro externo de Dios), en su virtud interior (socorro interno de Dios), ya que por la vigilancia, la acción y el buen consejo se llega sobre todo a conservarlos”.²⁷

De lo dicho se desprenden dos conclusiones:

1. El verdadero culto religioso es temer a Dios racionalmente;
2. La religión es una virtud interior por la cual la inteligencia rinde “culto” a la naturaleza.

Ahora bien, si la religión es una virtud interior, ¿qué papel juega el Estado con respecto a ella? Y la respuesta es clara:

“...el culto de la religión y el ejercicio de la piedad deben acomodarse a la paz y a la utilidad de la república y ser determinados únicamente por los poderes soberanos, que de este modo se convierten en intérpretes suyos. Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto externo de la religión, no de la piedad misma y del culto interno, o sea, los medios con los cuales se dispone interiormente del espíritu para adorar a Dios en la interioridad de la conciencia. El culto interno de Dios y la piedad

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

misma son un derecho de cada uno... que no puede depositarse en otro".²⁸

El Pontífice o la Institución no debe nunca interpretar la religión como culto interior, aunque sí tiene el deber de hacerlo con respecto al culto externo. Los derechos de la conciencia son inalienables y cada uno puede profesar el culto que mejor le parezca de acuerdo con una actitud de tolerancia.²⁹

Una cosa resulta obvia si partimos de esta concepción, y es que destruido el Estado, la religión de un pueblo no puede mantenerse como propia de una nación sola, sino "como enseñanza universal de la razón".³⁰ El Estado, entonces, presagiando a Hegel, se convierte en la norma de conducta para el hombre, y aquello que redunde en su conservación es justo, de lo contrario es injusto:

"De esto resulta que nada piadoso puede hacerse con el prójimo que no sea impío, si de ello resulta daño para la república; y, por el contrario, que nada impío puede hacerse con el que no sea hijo de la piedad si se hizo por la conservación del Estado (...) Nadie puede obedecer a Dios rectamente si no acomoda a la utilidad pública el culto y la piedad a que está obligado y, por consiguiente, si no obedece todos los decretos del soberano (...) Todo el misterio sagrado y el ejercicio de la religión depende únicamente del mandato de los soberanos".³¹

Bastan estas ideas para encontrar en Spinoza todas las bases para una religión natural o de la razón. La religión no sólo ha roto todo vínculo con la Teología, sino que incluso es difícil pensar en una fundamentación ontológica estricta: la religión no implica ya el culto a un Ser trascendente y real, personal, y "santo" según la feliz denominación de Otto. Tanto el panteísmo como el deísmo, bien sea resaltando la inmanencia a costa de la trascendencia o viceversa, privan a la religión de una auténtica fundamentación. A tal punto que la religión pierde su objeto propio para convertirse en un culto que se define como

²⁸ Ibid, cap. XIX.

²⁹ Sobre la idea de tolerancia véase infra. Nota 40.

³⁰ *Tratado teológico-político*, cap. XIX. Los ecos de esta doctrina encontrarán su fundamentación en uno de los libros poco leídos de Kant, pero imprescindible para la comprensión cabal de su pensamiento, *La religión en los límites de la pura razón*.

³¹ Ibid.

“temor racional”, o bien como algo supersticioso y primitivo que debe ceder paso a la moralidad. Dios existe más como una garantía de nuestra racionalidad moral que como término de un culto exigido en justicia. El culto a Dios se ha convertido en un culto a la Razón. Además, si esta Razón, como piensa Spinoza, cumple sus exigencias más plenas en el Estado, nada impide convertir la religión en un culto al Estado, y no sólo en lo que se refiere al culto exterior sino también al culto interior por más esfuerzos que haga Spinoza para rescatar los derechos de la conciencia. Porque al fin, si éstos no se fundan en una ley natural, porque entre otras cosas tal conciencia se sitúa en una sociedad irreal en la que por definición no existe lo justo o lo injusto, lo bueno y lo malo, y que debe superarse para dejar paso al hombre civilizado, todos los esfuerzos no pasan de ser una buena intención pero carentes de justificación.

Con los antecedentes racionalistas y el protestantismo difundido y en gran parte asimilado en Europa, el clima se presentaba favorable para una labor de síntesis y sistematización de ambas corrientes. La tarea estuvo a cargo de Pierre Bayle, cuyo pensamiento, como veremos, influyó decisivamente en todo el S. XVIII.

Bayle y el escepticismo ateo

Al estudiar el pensamiento de Bayle se tiene la impresión de asistir a un cierto escepticismo “heróico” que, cargado de una fina ironía y de una exagerada erudición e irrespetuosidad, se levanta contra todo dogmatismo racional, histórico y religioso:

Ese escepticismo, nos dice B. Magnino, nace en nombre de la tolerancia y acaso un poco por la fatiga de unas luchas que acaban por alejar al hombre de la vida y de sus acuciantes problemas: ello implica desconfianza en el pensar, en la historia y en el patrimonio cultural del tiempo periclitado, implica deseo y ansia de algo nuevo, de libertades jamás gozadas, de experiencias lozanas y dignas, empero, de existir, en tanto que indispensables para la concepción de la vida que anima al nuevo siglo”.³²

Y, ciertamente, Bayle será el heraldo de un nuevo siglo

³² Bianca Magnino, *Iluminismo y cristianismo*, T. II, Francia. Ed. Litúrgica Española, 1962, p. 26.

—La Ilustración— que en mayor o menor grado, consciente o no, sigue ejerciendo en el hombre moderno un atractivo especial.

Su vida podría servir de testimonio para comprender el espíritu de la época, pero lo más importante es que su filosofía se halla justo en la encrucijada de los dos movimientos más significativos del momento: el protestantismo y el racionalismo, que en sus líneas generales hemos visto anteriormente.

Desconocer la influencia del protestantismo y el racionalismo sería dejar una gran laguna, ya que a través de esas fuentes y en una síntesis formidable Bayle se ve conducido inevitablemente al escepticismo: en primer lugar, como ya mencionamos, rechazando todo dogmatismo histórico y religioso, invalidando la tradición y la autoridad, punto que comparten igualmente el protestantismo —al menos negando la autoridad de la iglesia y su tradición con la tesis del libre examen— y el racionalismo; en segundo lugar, y como consecuencia necesaria del anterior, negando la revelación y la fe, juzgados por el tribunal de la razón (racionalismo), pero de una razón limitada y manchada por el pecado original (protestantismo); y en tercer lugar, como conclusión, reduciendo la religión a una cuestión de opinión, todas igualmente verdaderas que deben conducir al hombre a una actitud de tolerancia más que de dogmatismo.

Trataremos de seguir este orden señalando, donde sea necesario, algunas de las ideas que se desprenden de los puntos anteriores y que son, principalmente, la posibilidad de un ateísmo moralmente bueno, mejor incluso, como actitud, que la idolatría —lo que supone una radical separación entre moral y religión— y la idea muy querida de los ilustrados de que el miedo y la ignorancia son el origen de la religión.

El racionalismo regulado por el principio de inmanencia, condujo a Bayle, inevitablemente, a dos cosas: a una actitud antihistórica, ya que los hechos se sientan sobre testimonios imposibles de ser juzgados críticamente por la razón pues, además de ser mudables, son valorados apasionadamente por el historiador; y a una incredulidad de lo maravilloso, lo extraordinario. Para Bayle, “la credulidad humana se basa en el respeto ciego por la autoridad de la tradición”, que viene dada por “leyendas de poetas, testimonio de historiadores y argumentaciones de filósofos”,³³ que más que fomentar el juicio crítico es la causante de una extremada propensión a temores irracionales y

³³ *Ibid.*, p. 30 y ss.

de un clima de gran inseguridad, propicios ambos para el surgimiento de la religión, que en estos términos no sería más que superstición e idolatría.³⁴ De esta manera la tradición se definiría como “la afirmación de dos o tres personas, tras haber sido repetida por el conjunto innumerable de las personas crédulas”, que no son sino “espíritus vulgares que se comportan como borregos abandonándose a la buena fe de los demás”. Contra esta actitud es necesario oponer una crítica racional que nos ofrezca seguridad y progreso ininterrumpido. El oscurantismo pagano y medieval debe ceder paso a la era de la luz, y así “el testimonio de un hombre no debe tener más fuerza que la proporción del grado de certeza que él ha adquirido instruyéndose plenamente del hecho”.

Es claro que estas ideas no podían chocar con la tesis protestante del libre examen que suponía la exaltación de la conciencia contra cualquier tradición y autoridad, especialmente la tradición sagrada de la Iglesia. Al igual que la tradición profana o pagana debió sujetarse a la crítica racional, de igual manera tendrá que suceder con las Sagradas Escrituras, y con ellas el milagro, las profecías, etc. ¿Acaso no hay deficiencias en las traducciones de los Textos, transposición de versículos y narraciones fuera de lo común?: “En cualquier historiador tales omisiones harían dudar de la buena fe del historiador, ¿por qué no lo mismo con las Sagradas Escrituras?”. Es necesario, entonces, despojar a las Escrituras de fantasías y mitos. Después de esta purificación es evidente que la Iglesia no puede ser considerada ya como la autoridad depositaria de la tradición divina y la intérprete de los libros Sagrados; incluso, como es natural, la fe misma es cuestionada:

“Estáis acostumbrado, por vuestro carácter de teólogo, a no razonar mucho, dado que creéis que existe el misterio, lo cual supone una docilidad loable, pero muchas veces, por el excesivo crédito que se le da, no deja de violar los derechos de la razón”.³⁵

En síntesis, la tradición y la autoridad pagana puestas en duda por el juicio a-histórico del racionalismo, se une al

³⁴ Véase Tomás Alvira, *Pierre Bayle. Pensamientos diversos sobre el cometa*, M.E.S.A. col. “Crítica Filosófica”, Madrid, 1978, p. 37 y ss. El autor presenta una buena selección de textos de los *Pensamientos* con comentarios críticos a los mismos.

³⁵ Apud Tomás Alvira, *op. cit.*, p. 44.

rechazo de la tradición sagrada por el libre examen. La fe deberá sujetarse al tribunal de la razón, pero ¿es posible hacer la exaltación de la razón desde el supuesto de una naturaleza corrupta?

En la línea racionalista Bayle se ve en la necesidad de otorgar un valor absoluto al entendimiento:

“Cualquier dogma que no quede homologado, por así decir, a la vez que verificado y registrado por el veredicto de la razón y la luz natural no puede ser sino vacilante y frágil como el vidrio”.³⁶

En la línea protestante se ve obligado a destacar su debilidad y exaltar el valor de la conciencia:

“La razón humana es demasiado débil para esto; es un principio de destrucción y no de edificación... La razón no es propia sino para hacer conocer al hombre sus tinieblas y su importancia, y la necesidad de otra revelación (además de la revelación natural de la razón). Esta es la de las Escrituras”.³⁷

“Para establecer este principio, es necesario tener en cuenta: que en materia de religión la regla para juzgar no está en el entendimiento sino en la conciencia; es decir, que no hay que tomar los objetos según las ideas claras y distintas, adquiridas por un examen severo, sino según que la conciencia nos dicte tomarlas como agradables a Dios”.³⁸

La contradicción de estos textos es sólo aparente. Podría caber, tal vez, en un protestantismo ortodoxo como el de Lutero, pero Bayle va más lejos. La fe no es ya un acto de confianza o de afirmación volitiva —esto, al fin, supone la veracidad de la revelación cuyo garante es la misma autoridad divina—, sino tan sólo un acto moral que, al no implicar conocimiento perfecto, se reduce a una simple opinión y como tal muy vacilante, que poco o nada tiene que ver con el actuar del hombre. Para Bayle como bien señala Magnino, la cuestión de derecho no está en decidir qué doctrina está contenida en las Sagradas Escrituras, sino en saber “si es verdadero todo lo que Dios ha revelado”,³⁹ y para ello es necesario sujetar la Palabra al

³⁶ Apud Magnino, *op. cit.* pp. 42-43.

³⁷ Apud Sandberg, *At the crossroads of faith and reason. An Essay on Pierre Bayle* The University of Arizona Press, Tucson, 1966, p. 4.

³⁸ *Ibid.*, p. 65

³⁹ Magnino, *op. cit.*, p. 29 nota 2.

tribunal de la razón pero no ya como una “enseñanza universal de la razón” —conclusión a la que llegaba Spinoza una vez destruido el Estado y a la que volverá Kant para escapar del más crudo escepticismo—, sino de una razón individualizada muy débil y falible, pero con el importante papel de desmitologizar las Escrituras a través del libre examen que, como hemos visto, conduce a la negación de toda autoridad depositada en la Iglesia. No es de extrañarse que, bajo la influencia racionalista, Bayle dé un paso más y dude hasta de la misma autoridad divina para exaltar el valor de la conciencia personal.

Pero de ser así, ¿qué señal tenemos de que existe una religión verdadera revelada? Ninguna. Al negar el valor de la revelación, toda religión, que es cuestión de conciencia y opinión, posee el mismo valor que otra y todas son verdaderas. Además, sería un atentado contra la verdad querer forzar a la conciencia humana a aceptar una religión como la verdadera: esto violaría los derechos a la conciencia y provocaría una situación de intolerancia tan cara a la sociedad. En nombre de los derechos de la conciencia hay que pregonar la tolerancia.⁴⁰

⁴⁰ La noción de tolerancia, tal como la entiende Bayle, descansa sobre un supuesto especulativo: la verdad es algo absolutamente inalcanzable para la inteligencia humana. Ser tolerantes, entonces, es la actitud que se sigue cuando se comprende que todos los hombres tienen derecho a sostener lo que les parezca más conveniente, pero con la condición de que no consideren que su opinión es la verdadera, lo que llevaría a condenar el resto de las opiniones como falsas. Por el contrario, pensamos que la verdad es alcanzable por la inteligencia humana y que tal verdad es absoluta, es decir, independiente del tiempo y del lugar en los que se formule. Pero distinguimos verdad absoluta de verdad exhaustiva porque “La verdad no consiste en conocer el todo de un algo sino más bien en conocer algo de un todo”. Los escolásticos distinguían entre conocimiento adecuado (exhaustivo) y conocimiento objetivo (parcial pero absoluto) de una cosa. En tanto seres contingentes nos es imposible alcanzar la verdad exhaustiva pero podemos llegar a verdades parciales con carácter absoluto. Precisamente, esa imposibilidad es la condición necesaria para un progreso en la verdad; pero no a base de opiniones sino de demostraciones rigurosas. Verdad y tolerancia, entonces, son compatibles, en tanto la segunda se funda en la posibilidad que tiene el ser humano de conocer progresivamente la verdad y no bajo el supuesto de que ésta es inalcanzable por la inteligencia humana. Con respecto a la religión pensamos que no es una cuestión de opinión sino de estricta fundamentación racional en las órdenes ontológico, gnoseológico y moral. Por lo tanto, desde este punto de vista, sí es posible hablar de verdadera o falsa religión. Si lo anterior se comprende, es fácil ver que el problema no consiste en cuestionar si se deben o no se deben salvar los derechos de la conciencia a profesar un culto determinado; éstos siempre deben defenderse en tanto son los derechos de una persona, pero otra cosa muy distinta es tolerar el error o la falsedad. Se puede y se debe ser tolerante con la persona pero no con los errores o las falsedades que, como tales, carecen de derechos. “Tan temible, expresa Ruiz de Santiago, es la pretensión del conocimiento de una verdad exhaustiva y excluyente de cualquier otra, como la práctica de una tolerancia, fundada dogmáticamente en el escepticismo” ESTUDIOS 2, ITAM, primavera 1985, pp. 75-76.

Si al negar la tradición y la autoridad Bayle parece caer en una postura fideísta, ahora dudando de la misma autoridad divina y reduciendo la fe a simple opinión para sostener una religión natural, el fideísmo cede su lugar al deísmo. Pero del deísmo más exagerado al ateísmo hay sólo un paso, pues a fuerza de hacer incomprensible la esencia divina para la razón es natural que todo lo que ésta puede decir sobre Dios sea erróneo. La razón se vería conducida más a la superstición e idolatría que al culto verdadero, y entre conocer y querer mal a Dios — idolatría— o ignorarlo —ateísmo—, nadie podrá negar que sea preferible lo segundo, pues todo mundo prefiere ser ignorado a ser mal querido, y Dios no es aquí la excepción. El ateo a los ojos de Dios es mejor que el idólatra, y no sólo desde un punto de vista gnoseológico sino sobre todo, moral.

Para Bayle la religión se entiende como un conocimiento de Dios, y como conocimiento nada tiene que ver con la conducta moral del hombre: ¿no son acaso los mismos demonios que conocen la existencia de Dios los príncipes del mal y no es evidente en muchas personas viciosas que el conocimiento que tiene de Dios poco o nada les ayuda para la corrección de sus inclinaciones?:⁴¹

“Cuando el corazón ha sido poseído una vez por un amor ilegítimo; cuando no se quiere satisfacer más que ese amor... no hay luz de la conciencia que sea capaz de regir, no se consulta más que a la pasión y se juzga sobre lo que hay que hacer aquí y ahora contra la idea general que se tiene del deber”.⁴²

Pero no sólo la religión es moralmente ineficaz. Si seguimos al espíritu protestante, vemos que la fe misma nada tiene que ver con las obras, pues si entre los que creen hay tantos que obran mal ¿de qué sirve la fe? En estas condiciones, el que ignora a Dios —el ateo o el pagano, que para Bayle son sinónimos— y el cristiano se hallan a la misma altura con respecto a la conducta moralmente recta. Pero ¿qué decir de algunas personas

⁴¹ Véase ésta y otras pruebas como argumentos para separar moral y religión en Tomás Alvira, *op. cit.* p. 109 y ss.

⁴² Apud *Ibid.*, p. 106. El mismo autor hace suya una aclaración de C. Fabro, que conviene tener presente y es la de que Bayle al separar moral y religión eleva a una cuestión de derecho algo que no es sino una cuestión de hecho, pues la religión y la conducta pueden de hecho separarse en cuanto el hombre es libre de obrar en contra de sus creencias religiosas, pero esto no quiere decir que se separen de derecho.

que obrando de acuerdo con el conocimiento que tienen de Dios son mejores que otros que no lo tienen? El calvinismo de Bayle nos ofrece la respuesta: se hallan predestinadas.⁴³ De esta manera, entre el predestinado y el ateo no existe término medio.

Ahora bien, lejos de que el ateísmo nos conduzca a la desesperación y a la angustia —por el desconocimiento de la revelación y de Dios—, como podía suceder en un protestantismo ortodoxo, la originalidad de Bayle estriba, precisamente, en justificar el ateísmo como una actitud moralmente positiva que no necesariamente debe conducir a la corrupción de las costumbres o la moral y, mucho menos, a la desesperación. Al negar toda validez a la religión y a la fe en el actuar humano la misma moralidad se pone en tela de juicio, ya que no es admisible una ley natural como participación de la ley divina, no hay otra norma o criterio válido universal sino un claro escepticismo moral y, como es natural, carece de sentido cuestionar acerca del arrepentimiento de un acto cuando la misma libertad está puesta en duda y no es posible ya sentirse culpable ante alguien que es incognoscible.

En síntesis, la ignorancia de Dios que en Bayle no supone un rechazo voluntario, susceptible de considerarse como falta moral en tanto viola el orden natural de la criatura al Creador, nada tiene que ver con la moralidad. El hombre puede sentirse libre de culpa ya que la ignorancia que tiene de Dios no es una ignorancia culpable, pues la distancia que existe entre la esencia incomprendible de Dios y su naturaleza corrupta es insalvable, a menos que prefiera caer en el vicio de la idolatría. El ateo, entonces, puede ser un hombre honrado, libre de toda superstición e idolatría y, además, apto para formar una sociedad justa. Esto lo ve claro Marx cuando afirma en *La Sagrada Familia*:

“Bayle fue el primero que anunció la sociedad atea que se preparaba, demostrando que puede existir una sociedad de puros ateos, que un ateo podía ser un hombre honesto, que el hombre no se corrompía por el ateísmo, sino por la superstición e idolatría”.⁴⁴

Después de todo lo dicho, no es de extrañarse que el pensamiento de Bayle haya sido muy del agrado de los ilus-

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 120

⁴⁴ *Apud. Ibid.*, p. 130

trados. El escepticismo al que irremediamente conduce su doctrina, que se traduce en una posición atea en materia de religión que lejos de ser censurable se justifica como moralmente buena, tranquilizará la conciencia de muchos hombres del siglo XVIII que, bajo el lema del progreso y de la tolerancia, encontrarán un obstáculo en la religión y en la fe.

Con Bayle, el proceso de naturalización llega hasta sus últimas consecuencias: la afirmación del ateísmo para privar a la religión, en definitiva, de toda fundamentación. Sin fundamentación teológica o metafísica y sin objeto propio —el culto debido a Dios—, la religión termina por confundirse con la moral. Una moral que ya no requiere de un Ser trascendente y cuyos principios deben ser a la par generales y útiles para el género humano. La búsqueda de esos principios será una de las tareas que ocupará a los ilustrados desde Voltaire y Hume hasta Kant.

NORA RABOTNIKOF

Desencanto e individualismo

MAS allá de sus raíces etimológicas, desencanto es una palabra que parece incorporada al lenguaje político actual. A veces se constata la presencia de una “época de desencanto”, como si se tratara de una configuración cultural nueva, sin recordar que algunos de los rasgos que comúnmente se asocian con ella ya estuvieron parcial o totalmente presentes en otras épocas (si el pensamiento occidental recordara cuántas veces en su historia creyó cortar amarras con una visión mágica o teológica del mundo, al menos en este aspecto, cada nueva generación desencantada no viviría tan perplejamente su descubrimiento). Otras veces, el desencanto se asocia más pedestremente con la desilusión, el desengaño, el fracaso o la traición de una promesa creída y defendida, y se traduce en una cruzada militante contra las viejas certezas, ante el temor de que los antiguos demonios resuciten. A veces, la crisis de las viejas utopías remata en una desconfianza visceral ante cualquier utopía. Finalmente, el desencanto se asocia en ocasiones simplemente a la madurez: “¿qué es aprender? Es desengañarse” diría Bernard Shaw.

Si los sesenta y los setenta fueron los años de “la gran promesa” para más de una generación (y en ese sentido valdría la pena recordar que “en la medida en que se hace de la propia experiencia la piedra de toque para hallar significados comunes, el concepto de generación es el centro distintivo de la edad moderna...”) ¹ desde mediados de los setenta entramos en el desencanto.

Este se manifiesta cada vez más como secularización de la política, como desencantamiento. El sentido de ruptura con la visión mágica del mundo, con el Providencialismo se

¹ Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1976, p. 95

resume en la consigna, ya no sólo weberiana, de “sin dioses ni profetas, ni tampoco garantías”. La política vuelve a ser actividad humana, demasiado humana, y ni la ciencia, ni la religión, ni el Espíritu pueden volver a otorgar sentido a la historia, desde la creación hasta la resurrección de los muertos. Los manuales de filosofía nos enseñan que la ubicación de la política en el campo de lo profano lleva ya bastantes siglos. Sin embargo, cada nueva generación parece necesitar hacer su propia experiencia.

A este rasgo saludable del desencanto como “desencantamiento del mundo” se une otro que parece tener raíces diferentes. Me refiero al deterioro real de algo que, a falta de un término mejor, llamaría identidades colectivas. Raíces diferentes porque si bien este deterioro tiene que ver con la crítica de ciertos mitos derivados de la visión providencialista de la historia (el tema del partido como “voluntad colectiva”, y en general de toda “totalidad orgánica que representaba mágicamente a los individuos”) también tiene un origen más terrenal en la destrucción, violenta en muchos casos, por extinción en otros, de ciertas solidaridades y lazos colectivos (reales o figurados). Esta crisis de identidades colectivas no se asocia entonces sólo con una revisión teórico conceptual sino también con la ruptura material o fracaso de ciertos proyectos de transformación, a lo que deberíamos agregar, en situaciones autoritarias, el tema ya estudiado de la “resocialización” vía mercado operada como contrapartida de la destrucción de organizaciones, y las medidas de disciplinamiento individualizante en general.

De estos dos rasgos del desencanto actual parecen derivar otras dos características relativamente nuevas. Por un lado, de la crítica al mito y la utopía, y de la pérdida de garantías trascendentes, surge una nueva apelación al realismo político. En algunos casos es la vuelta a aquella ética de la responsabilidad, que evalúa consecuencias y paradojas éticas frente a la ética de la convicción entendida como principismo abstracto. En otros casos, la apelación al realismo político pasa por alto o zanja demasiado fácilmente la cuestión de las múltiples alternativas a una misma situación, evitando el tema de la decisión y la responsabilidad. La apelación a “la realidad” y a la falta de alternativas puede ocupar el lugar de aquella otra “necesidad histórica” que se quiere desterrar. El llamado realismo político se identifica también a veces con la aceptación resignada de algún grado de violencia contra las propias convicciones. Pero más que la apela-

ción al realismo político, interesa por nuestro tema el otro rasgo emergente: la reafirmación del individuo.

Aclaremos, el desencanto no es privativo del pensamiento “de izquierda”. Al fin y al cabo, la izquierda no fue la única generadora de utopías. Es cierto que dentro de esta tradición el desencanto, con los rasgos que hemos señalado, adquiere a veces características más notorias. Alguien podría decir que se trata de un fenómeno de proporcionalidad entre acción y reacción (cuanto mayor fue la magia más violento el reconocimiento del sinsentido), pero, como sabemos, el tema del desencanto parece cuestionar una vez más la distinción jacobina entre izquierda y derecha. Sin embargo, en relación al tema del redescubrimiento del individuo, el pensamiento de izquierda parece presentar un rasgo novedoso en relación a la afirmación, un tanto tardía, de los ámbitos subjetivos, excluidos antes del campo de lo político. Paradójicamente, mientras se asiste a este redescubrimiento del individuo por parte de una tradición que históricamente había acentuado las identidades colectivas, la sociedad o las fuerzas objetivas, parte del liberalismo, sin negar el papel central del individuo vuelve sobre antiguos temas tales como el sentimiento comunitario, el refreno a las apetencias individuales en función de valores superiores, etc. y afirma abiertamente sus sospechas frente a las posibilidades destructivas de este individuo, unidad central de su teoría.

¿En qué sentido este nuevo individualismo es un descubrimiento del desencanto? Dejo de lado la revaloración de los derechos y garantías individuales, surgida a partir del debate en torno a la superación de la alternativa “democracia formal—democracia real” de los años recientes. En todo caso el resultado de este debate dejó definitivamente atrás cierto desprecio por la defensa de los derechos individuales, por el derecho al disenso y al pluralismo y por las garantías constitucionales, que de meros espacios tácticos se transformaron en valores a defender o a conquistar, afirmándose así la materialidad real de lo que hasta entonces era considerado puramente formal.

En realidad este redescubrimiento del individuo tiene que ver con la eclosión de la subjetividad, en la que se descubren aspectos puestos antes en un cono de sombra por la dilusión en lo colectivo (lucha de masas, partido, prioridad orgánica). Por supuesto, para hablar de descubrimiento o redescubrimiento del individuo suponemos que hubo antes algún tipo de dilusión, superación o integración de ese individuo o en una instancia más

comprensiva o amplia, en un “nosotros” o un “todos” que alternativamente daba sentido u oscurecía a ese yo. Hegelianamente, en una especie de eticidad griega aún no mediada por la fisura del cristianismo. Había quienes pues, como Monsieur Jourdain, eran hegelianos sin saberlo.

Esta inclusión del individuo en una identidad colectiva fuerte no siempre fue vivida como sacrificio. Por el contrario, es posible que en los momentos en que ese “nosotros” se antepone, la opción entre individuo y comunidad u organización no fuera vivida propiamente como tal, ni como obediencia a una coacción externa ni tampoco como resultado de una deliberación racional. Se trataba en cambio de una “orientación de sentido” donde la dimensión individual no aparecía. La política como lo público, opuesto a lo individual privado, subordinado permanentemente, aparece por ejemplo en la conciencia desgarrada de una vida individual ofrendada en una gimnasia sin objetivo del personaje de “La guerra ha terminado”, o en los sacrificios al stalinismo de Federico Sánchez, hasta la tiranía del colectivo que aplasta incluso la capacidad de reír en un Kundera.

En esta tradición de pensamiento, parecía recuperarse aquella concepción imputada a la antigüedad, según la cual lo privado era la esfera de la indigencia, contraria a la esfera política o pública, ámbito de la libertad. No en vano el tema de la redefinición de lo público y lo privado ocupó gran parte de la discusión política de los últimos años. En ese sentido se produjo una revalorización de la esfera privada individual que ya no es pensada como esfera de la privación sino como ámbito inalienable de la libertad.

Así, parece asistirse a una recuperación del alejamiento de lo público político y a una reprivatización. Lo privado individual en lugar de ser considerado negativamente es visto nuevamente, como diría Constant, como “el lugar de todos los placeres”. Pero por otro lado, en un movimiento aparentemente paradójico se reconoce una “repolitización” (no en sentido partidario) de temas antes considerados no políticos: familia, sexualidad, vida cotidiana, que aparecen precisamente como las esferas de construcción de esa libertad. Lo personal y lo intersubjetivo buscan expresión en los llamados “ámbitos micro”, que reivindican su autonomía frente a organizaciones totalizadoras, partido o estado, creaciones que junto con los dioses, los profetas y las garantías, parecen formar parte de la etapa teológica.

Aparecen así dos figuras: el individuo insumiso, que, no

pudiendo adherir ya a utopías sustantivas exalta la insumisión como consigna, y el individuo ciudadano, que toma la terrible decisión de ser razonable, para construir las reglas procesales de convivencia pacífica.

En el primer caso, el desencanto ha minado la posibilidad de construir utopías sustantivas. No se trata entonces de elaborar nuevas teodiceas ya que al fin y al cabo ninguna de ellas puede resistir el peligro de la desilusión. Recuperando una actitud libertaria, se trata de encontrar un proyecto, como dice Savater, "que no exija fe y por lo tanto tampoco acatamiento". Preservar entonces la posibilidad de rebeldía individual construyendo una idea ética de revolución que "permita no creer en nada pero obligue a hacer algo, a seguir practicando una u otra forma de insumisión, a diferencia de otras concepciones políticas que obligan a creer en algo y dispensan de cualquier gesto que no sea el mero acatamiento".² Frente a la utopía y a las falsas identidades, se trata de liberar del todo a esta individualidad de su cárcel institucional, exaltando la des-construcción de lo que quede construido, el des-orden, la dis-continuidad. En esta posición, la exaltación del individuo apunta a un horizonte de extinción de la política, entendida ésta como relaciones de poder y dominación.

Frente a esta posición del individuo insumiso cabría preguntarse si ese culto a la trasgresión permanente podría sustituir o suplir esa unidad que las instituciones no logran, si podría crear espacios nuevos o códigos culturales que permitan la afirmación de la vida colectiva. Después de todo la problemática del "orden" no es sólo afirmación conservadora o totalidad, es también necesidad de construcción de continuidad en el tiempo y en el espacio. Extinción de la política como ejercicio del poder, horizonte último, pero ¿también extinción de aquello que Edelman llamara la política como ritual, como construcción simbólica?

individuo razonable. Es justamente la vieja cuestión del orden justo, de la vida en comunidad a partir de cada cual, con lo negociable y lo irrenunciable: el replanteo de una vieja obsesión. En lugar de estar concentrada en una organización que impone por la fuerza su voluntad, la política vuelve a ser pensada como acuerdo racional entre individuos. Principios profanos de una ética universalista que se rescatan como punto de partida de un

² Savater, Fernando, *El mito del héroe*. Taurus, Madrid, p. 43

acuerdo en torno a procedimientos que permitan, la universalización en ciertos casos, el compromiso en otros. Recuperación del proyecto de las Luces, que en muchos casos se percibe no sólo como posibilidad inconclusa sino como descubrimiento novedoso a tres siglos de distancia. En este caso como decimos se afirma la materialidad, el carácter constituyente de lo formal. Pero también aquí habría que preguntarse si esas formas que organizan conductas no apuntan acaso a referencias comunes, a identidades que no se agotan en el concepto de ciudadanía.

Pero, curiosamente, también el viejo liberalismo se aterra ante los desvaríos del individuo insumiso al tiempo que parece percibir los límites del individuo razonable. Si el socialismo redescubre temas liberales, los liberales se acercan a su adversario de antaño, y los temas y argumentos tradicionalmente conservadores adquieren una luz diferente articulados con el desencanto ante su propio proyecto.

Para ilustrar este otro tipo de desencanto elijo a Daniel Bell porque, más allá de las autodefiniciones (...“fui un menchevique toda la vida, alguien que escoge, casi siempre, el mal menor”)³, es básicamente un liberal desencantado que, sin embargo, no ha renunciado del todo a ciertos principios básicos.

Alguien ha dicho que el neoconservadurismo es la red en la que saltan los liberales cuando se asustan de su propio liberalismo. ¿Qué le asusta a Bell? Aparentemente, la vorágine desatada por ese individuo lanzado frenéticamente hacia la afirmación de sí mismo. Es este individuo insumiso y anarquizante, hijo de la sociedad burguesa quien termina en el matricidio, liquidando todo lo liquidable y vaciando de horizonte al propio nihilismo. “El problema de la modernidad es el de la creencia, para usar un término anticuado es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de nuevo al nihilismo, a falta de un pasado o de un futuro, sólo hay un vacío”.⁴ Pero, como decíamos, ni siquiera el nihilismo es una alternativa: “El nihilismo fue antaño una filosofía temeraria, cuando había algo que destruir y algo que poner en su lugar. Pero hoy ¿qué queda por destruir el pasado y quién tiene esperanzas en el futuro?”.⁵

Más allá de si Bell confunde causas y consecuencias, más

³ Bell, Daniel “El gran inquisidor y Lukacs”, Revista *Nexos*, n., 1982.

⁴ Bell, Daniel, *Las contradicciones...*, p. 120

⁵ *Ibid.*

allá de la posible sobredimensión otorgada al tema de la modernidad estética, lo interesante es que Bell en ningún momento cree confirmar viejas desconfianzas frente a la ilustración (como en el caso de los neoconservadores alemanes) ni tampoco parece abjurar, en el plano teórico, de su arraigado liberalismo.

En esta visión, la sociedad burguesa ha tenido una doble fuente y un doble destino. Una de sus fuentes fue aquella ética protestante que diera paso al ethos del capitalismo como autocontrol, compulsión al trabajo y al ahorro y temor a Dios. La otra fue el individualismo radical, la apetencia desenfadada, el hobbesianismo secular controlado en política por el soberano pero ilimitado en lo económico y lo cultural. Pero esta segunda fuente no es considerada por Bell (y en ello radica la no autenticidad de su conservadurismo) como un principio de perversión. La extensión universal del derecho, la idea profana de justicia, las ideas de libertad y de igualdad derivan de esta secularización de la ética protestante y también de este individuo insaciable. El problema es que, siguiendo a Weber, el estuche ha quedado vacío. Cada una de las esferas: economía, política, estética, etc., ha adquirido una aceleración propia y una estructuración a partir de ejes axiales contradictorios. El espíritu ascético de autocontrol dio lugar a la racionalidad formal instrumental de la estructura técnico-económica, pero ya no hay principios culturales que constituyan el espíritu de ese funcionamiento. Esta ya no concuerda ni con el hedonismo fácil de la sociedad de consumo, ni con una autoconciencia cultural que exalta la sinrazón y la exasperación del yo individual. El orden político carece de fuerza cultural capaz de sofrenar los intereses individuales en función del bien colectivo o de principios vinculantes generales. La racionalización económica y política no basta para autosustentarse ni para enfrentar una cultura en la que el individuo, con sus humores apocalípticos, parece exaltar una y otra vez, al abismo.

Tal es el diagnóstico desde la óptica de Bell. La posibilidad de una nueva cultura, como se sabe, pasa en esta propuesta por la recuperación del asidero permanente de los tiempos de crisis: la religión. Extraña culminación del desencanto. Pero, una vez más, la salida no es fácil. Bell no es un Solzenitsin como para afirmar que Occidente ha olvidado la herencia del milenio anterior, o como para recordar que los derechos humanos tenían su base en dios y que tenemos que salir de la senda del pecado de humanismo en la que hemos caído, por lo menos desde el Renacimiento. Para Bell no se trata de desempolvar los viejos

valores de la obediencia, la tradición, la sumisión ni tampoco esta vuelta a la religión tiene el sentido de un retorno a lo sagrado. Por un lado, aparece como respuesta en el plano metafísico al viejo problema del sentido del mundo. Por otro, como una referencia cultural común, capaz de orientar o por lo menos de no desquiciar la conducta política y económica de los individuos.

Un lugar para el individuo, un fundamento para el sentido comunitario, un puente para la continuidad con el pasado y el porvenir, tal parece ser la funcionalidad de la religión en un mundo donde, ni la abundancia económica, ni la eficiencia técnica ni el sistema político, pensado como hogar público, pueden ofrecer sentido de pertenencia o de continuidad a ese individuo. Individuo que, por otra parte, sigue siendo pensado y afirmado como sujeto de la política y de la sociedad.

Desde esta perspectiva, la religión aparece entonces después de la ciencia, de la política, de la estética, de la moral laicizada como "la búsqueda cognoscitiva del esquema de orden general de la existencia, de la necesidad efectiva de establecer rituales y hacer sagradas esas concepciones, de la necesidad primordial de relacionarse con algunos otros o con un conjunto de significados que establezcan una respuesta trascendente al yo, y de la necesidad existencial de afrontar la irrevocabilidad del sufrimiento y la muerte".⁶

Con todo, hay algo que no termina de convencer al propio Bell y que nos habla de algo forzado en este conservadurismo y de algo demasiado reciente en esta conversión a la religión. Hay problemas que ni la sensibilidad del liberal ni la mirada del sociólogo pueden soslayar. Finalmente, la religión, la tradición, la vuelta al pasado no resuelven del todo su problema: "Las respuestas que busca un temperamento liberal son éticas. La dificultad es que la adhesión a una ética disuelve lo particular en lo universal... Dado lo que sabemos sobre la naturaleza del hombre, el sueño de la Ilustración de hacer de la humanidad una es fútil... Pero si ser sólo cosmopolita es carecer de raíces, ser solamente parroquial es ser sectario y perder los vínculos con otros hombres, otros conocimientos, otra fe".

No son estrictamente los contenidos de la ética puritana los que habría que rescatar desde esta óptica. A Bell no se le escapa (como tampoco a Marcuse) que ellos serían hoy contra-

⁶ *Ibid.*, p. 163

dictorios con la civilización de la tarjeta de crédito. ¿Hay algo que más que terror conservador ante el caos y el desorden en este tardío descubrimiento de la religión? ¿Por qué la creencia y la justificación no podrían construirse nuevamente a partir de la cultura política y no de la religión? Si al comienzo estuvo la promesa originaria de la tierra de promisión y el respeto al orden político concebido como sistema abierto, igualitario, sensible a los individuos de distintos orígenes que buscaban su incorporación y respetaban los principios de la constitución, ¿por qué volver entonces a la religión, y no buscar vías políticas, nuevas formas de participación, nuevas temáticas, ese sentido perdido?

Para Bell, si bien es necesaria una filosofía pública, un nuevo contrato social, la definición del "hogar público", en el fondo ello no es suficiente. Para el liberal desencantado, este hogar público, sede de la discusión y ejecución de la justicia distributiva, espacio de intersección entre recursos y prioridades políticas, lugar de concertación parece no poder generar por sí mismo ni la responsabilidad de las partes, ni la moderación de las demandas, ni el compromiso de cumplir con las reglas. El acuerdo racional debe recuperar la historia: "un pacto social que, si bien renegociado en el presente renovable, no ignore ni pueda ignorar el pasado". La advertencia conservadora resuena: "La hybris del liberalismo clásico y también el utopismo socialista fue creer que cada nueva generación y con un nuevo contrato social, los hombres podían comenzar de nuevo, descartar el pasado y recrear las instituciones". Historicismo e Ilustración convergen finalmente en una salida que no convence a nadie. Para los conservadores, resulta demasiado liberal en esta afirmación de la democracia como conjunto de procedimientos formales irrenunciables. Para los liberales, demasiado conservador en esta desconfianza o en este reconocimiento de los límites histórico-culturales del contrato.

Si algo de cierto hay en este movimiento dibujado por el cual la izquierda asume el liberalismo político y los liberales (o algunos liberales) descubren la insuficiencia de las formas políticas tradicionales recayendo en temas orgánico-comunitarios ¿qué conclusiones provisionales podríamos extraer de este periplo?

En primer lugar, y casi como elemento de buen sentido, reconocer que puede resultar tramposo comparar a un liberal norteamericano, emergente de la llamada sociedad post-industrial, a su crítica a las formas políticas tradicionales y los

mecanismos de la democracia representativa, con una "izquierda en general". Podría entenderse que hay una especie de adelanto de uno respecto a los otros, en tanto éstos redescubren desencantadamente las ventajas de la democracia representativa, del parlamentarismo, de la esfera privada y de la figura del individuo, mientras el otro, sobre una base liberal, busca salvar estos principios volviendo a la religión. Como si en el primer caso se estuviera descubriendo el proceso "antes" de su punto de inflexión y en el segundo "después". Frente a esta interpretación, tendríamos que aclarar que no nos parece válido afirmar que la democracia representativa, la defensa de los derechos individuales, el poder de una opinión pública formada, la posibilidad de reglas formales aceptadas por todos sean formas insuficientes o engañosas sobre todo en aquellas sociedades donde éstas no existen o no han existido nunca. No se trata, entonces, de criticar a unos desde la madurez de los otros.

Sin embargo, y en un punto más específico, la apelación a la cultura (no necesariamente a la religión) parece poner otra vez sobre el tapete la función del mito, del ritual a través del cual los hombres dan sentido a su vida social y se reactualiza o se construye un sentimiento de colectividad. Las "formas" constituyen, además de reglas intersubjetivamente aceptadas, sistemas de reconocimiento recíproco entre los sujetos. Si en un caso, se redescubre la centralidad de las formas políticas en el otro se intenta ir más allá de las formas políticas tradicionales, quizá para salvar un déficit que el sistema político no puede resolver por sí mismo.

Si las expresiones ligadas a la subjetividad individual son pensadas sólo desde la exaltación del individuo o (como hace Bell) desde la desconfianza y el temor ante el individuo insumiso, entonces la problemática del orden es sólo una preocupación autoritaria. Y si, inversamente, esa subjetividad sólo puede ser pensada como privacidad volvemos a Constant y a la libertad de los modernos, a aquellos que sólo se interesan superficialmente por la vida pública y entonces, como Bell, habrá que buscar el remedio al malestar a través de otras terapias.

Si es posible, por el contrario, que esas identidades colectivas, fundadas en experiencias comunes, en situaciones de vida pueden adquirir expresión política de otra manera, sin estar condenadas a ser eclosiones sólo marginales, será posible encontrar un punto entre la magnífica totalidad homogeneizada y este individuo, el insumiso, el privado, o el simple votante.

Si es posible, entonces, pensar esos reconocimientos, esos rituales y símbolos como identidades colectivas, lábiles, precarias, parciales y plurales que no reivindiquen para sí las pretensiones de un Gran Proyecto, pero que creen formas de reconocimiento y participación (la dimensión participativa no es siempre y necesariamente contradictoria con la eficacia como lo pensaba Weber), entonces la política, concebida no sólo como poder y dominación sino como orden de la unidad y la diversidad, podrá incorporar a esa individualidad, ahora sí en una visión auténticamente desencantada y por lo tanto responsable.

JAVIER ELGUEA

Inteligencia artificial y psicología: la concepción contemporánea de la mente humana

It may be that the human mind is too complex to be understood by the human mind. But the desire to attempt the impossible seems to be one of its persistent features.

Aaron Sloman, 1978

Introducción

EN enero de 1982 el reconocimiento que la revista *Time* otorga anualmente al "hombre del año" fue concedido a una computadora. Esta es la primera vez que una máquina reemplaza a un ser humano en un galardón de esta naturaleza. La reacción que esta decisión provocó entre los lectores de la revista fue tan diversa como la actitud que los psicólogos manifiestan ante alguna mención a la Inteligencia Artificial: hubo airadas protestas, burlas, entusiastas cartas de aprobación, y expresiones de la más franca y abierta ignorancia.

El impresionante avance tecnológico que la humanidad ha experimentado en los últimos dos siglos encuentra su expresión más acabada y compleja en la invención de las computadoras, las "máquinas que piensan" como las llama McCorduck (1979). La rapidez y la asombrosa complejidad de la computadora ya no son un secreto para nadie, sin embargo la verdad sobre sus más profundas implicaciones es conocida sólo por un número muy limitado de especialistas.

Algunos expertos en computación han sostenido, desde hace algún tiempo, que las computadoras serán poseedoras de capacidades y habilidades similares a las de los seres humanos, y que, en el futuro próximo, las veremos igualarnos y superarnos en muchas de las actividades intelectuales tradicionalmente reservadas a los seres humanos. Con mucha mayor frecuencia que antes, expertos de varias disciplinas se preguntan: ¿puede una

máquina pensar?, ¿son las computadoras capaces de cognición?, ¿de experimentar emociones?, ¿existirá algo parecido a la mente humana en una computadora algún día?

El área que se ha dedicado durante las últimas tres décadas a estudiar y responder preguntas como éstas es conocida en círculos académicos como Inteligencia Artificial (IA). Hasta ahora, los logros y fracasos de la IA han sido causa de incontables controversias y enconados debates, de críticas acérrimas, y de grandes avances en disciplinas con intereses comunes como la psicología, la filosofía, la lingüística y la lógica.

El propósito de este artículo es el de exponer de una forma general y motivar a la comunidad académica de habla hispana, al diálogo entre psicólogos e investigadores en Inteligencia Artificial. En la redacción de este artículo, he intentado simplificar la discusión y mantenerla exenta de tecnicismos innecesarios. En la primera parte, se presenta una descripción de los objetivos de la IA, las presuposiciones teóricas y las herramientas metodológicas de esta nueva disciplina. En la segunda parte, se hace un breve recorrido por la historia de la IA, prestando especial atención a los eventos y trabajos que han tenido mayor importancia para la psicología. Finalmente, en la última parte, se discute la naturaleza y la importancia de la interacción entre IA y psicología y de sus contribuciones futuras.

¿Qué es la Inteligencia Artificial?

Como toda disciplina de reciente creación, la IA no se encuentra unificada en términos de objetivos y métodos de investigación. Recientemente, parte de los esfuerzos de los investigadores en esta área se han dedicado a la definición de dichos objetivos y al recuento de las herramientas metodológicas utilizadas hasta ahora (Boden, 1977; Dennett, 1978; Sloman, 1978; Ringle, 1979). Como resultado de este esfuerzo, que dista mucho de su conclusión, se han definido algunos acuerdos básicos sobre el área y sus estrategias.

Por ahora, es suficientemente claro que el objetivo de la IA es el de entender la naturaleza de la inteligencia a través del diseño de sistemas computacionales que la exhiban. En forma más concreta, puede afirmarse que, en lo que ha transcurrido de su corta historia, la IA ha estado dirigida por tres objetivos generales:

1. El análisis teórico de las posibles explicaciones del comportamiento inteligente
2. La explicación de habilidades mentales humanas
3. La construcción de artefactos (computadoras) inteligentes

Con estos propósitos en su agenda de investigación, los estudiosos de la IA han recurrido al uso de cuatro diferentes estrategias metodológicas: el desarrollo de tecnologías útiles en esta área, la simulación, el modelamiento, y la construcción de teoría sobre la inteligencia artificial. El desarrollo de tecnologías de computación ha sido una empresa titánica que los ingenieros en electrónica han tomado en sus manos, sin embargo, sólo una pequeña parte de lo que se conoce como ciencia de la computación puede incluirse dentro de la IA. No existe todavía un criterio preciso con el cual distinguir cuándo un sistema computacional es un sistema de IA, pero el acuerdo general es que cualquier máquina que desempeñe una función mental que tendría que ser realizada por una inteligencia humana es un ejemplo de IA.

La simulación que se hace en IA ha intentado reproducir algunas de las características inteligentes de los seres humanos. Estas reproducciones han buscado abiertamente la similitud entre una computadora y los seres humanos. La elaboración de simulaciones ha sugerido la posibilidad de explorar los procesos cognoscitivos humanos, sin embargo los esfuerzos en esta línea, a diferencia del modelamiento, han estado dedicados a producir comportamiento humano inteligente en las computadoras más que a entenderlo o explicarlo.

El modelamiento, por otra parte, tiene como objeto la utilización de los sistemas de IA para entender a la inteligencia humana. Ha sido tradicionalmente utilizado por psicólogos y no tiene como requisito necesario el uso de computadoras. De hecho, muchas de las teorías sobre cognición han utilizado modelos en computadoras sin hacer referencia a ellas, por ejemplo, la teoría sobre memoria semántica o sobre representación mental.

Finalmente, el trabajo teórico en IA ha abierto por primera vez la posibilidad de teorizar sobre la inteligencia sin hacer necesariamente referencia a la inteligencia humana. Es decir, se ha propuesto la formulación de una teoría de la inteligencia "pura".

Una breve incursión dentro de la historia de esta disciplina ilustrará más adecuadamente sus logros y su estado actual.

Breve historia de la Inteligencia Artificial

Los esfuerzos por reproducir algunas habilidades mentales humanas en máquinas y androides se remontan muy atrás en la historia. El mito del coloso de Rodas entre los griegos, las estatuas “parlantes” del medioevo, el androide de Von Kempelen que jugó al ajedrez con Napoleón, y el “motor analítico” de Charles Babbage que calculaba logaritmos, son sólo algunos de los ejemplos de este antiguo interés. Igualmente, la concepción de la inteligencia humana como un mecanismo no es reciente ni ha estado disociada de la psicología: Descartes, Hobbes, Leibniz, y el mismo Hume se refirieron a la mente humana como una forma de mecanismo.

Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, las analogías biológicas y fenomenológicas desplazaron a la noción de mecanismo en el estudio de la mente humana. Sin embargo, a partir de la segunda mitad de nuestro siglo, la noción de mecanismo renovó su poder heurístico con la formalización de la noción de “computación”.

Como algunas máquinas, especialmente las calculadoras, se diseñaron para evitar el tener que pensar y para hacer el pensamiento más rápido y exacto, fue inevitable que desde sus orígenes las calculadoras, y más adelante las computadoras, se relacionaran con la inteligencia y el pensamiento enfatizando sus similitudes.

La IA fue introducida a la comunidad científica en 1950 por el inglés Alan Turing en su artículo “Maquinaria Computacional e Inteligencia.” A pesar de que la investigación sobre el diseño y las capacidades de las computadoras comenzaron algún tiempo antes, fue hasta que apareció el artículo de Turing que la idea de una máquina inteligente cautivó la atención de los científicos.

La pregunta básica que Turing trató de responder afirmativamente en su artículo era: ¿pueden las máquinas pensar? Los argumentos de Turing en favor de la posibilidad de inteligencia en las máquinas, iniciaron un intenso debate que marcó claramente la primera etapa de interacción entre la IA y la psicología. Los debates en aquella época se centraron en el análisis de la serie de problemas implicados en la aplicación de terminos mentalistas a las computadoras. La intención de Turing no era la de usar estos términos como analogías sino la de eliminar la distinción entre inteligencia natural e inteligencia artificial.

Dos de las contribuciones más importantes de Turing a la IA fueron el diseño de la primera computadora capaz de jugar ajedrez y, más importante que esto, el establecimiento de la naturaleza simbólica de la computación.

El trabajo de Turing, quien falleció prematuramente, fue continuado en los Estados Unidos por John Von Neumann durante la década de los cincuentas. Su contribución central fue la idea de que las computadoras deberían diseñarse tomando como modelo al cerebro humano. Von Neumann fue el primero en “antropomorfizar” el lenguaje y la concepción de la computación al hablar de la “memoria”, los “sensores”, etc., de las computadoras. Construyó una serie de máquinas utilizando lo que a principios de los cincuentas se conocía sobre el cerebro humano, y diseñó los primeros programas almacenados en la memoria de una computadora.

Sin embargo, esta línea de investigación pronto encontró serias limitaciones. La concentración en la imitación de la constitución físico-química del cerebro, no permitió ver, a Von Neumann y sus seguidores, que la analogía sería mucho más eficiente si se estudiaran las funciones del cerebro, es decir, sus capacidades como procesador de información.

Corresponde a McCulloch, a mediados de los cincuentas, formular una posición radicalmente distinta al sostener que las leyes que gobiernan al pensamiento deben buscarse entre las reglas que gobiernan a la información y no entre las que gobiernan a la materia. Esta idea abrió grandes posibilidades a la IA. En esta línea, Minsky (1959), uno de los padres fundadores de la IA, modificó su posición y sostuvo que la imitación del cerebro a nivel celular debería ser abandonada.

Es más o menos en esta época que ocurre un evento que organizaría y daría un gran impulso al desarrollo de la IA: el congreso en Dartmouth (1956). En este congreso, en el que se reunieron los padres fundadores de la disciplina, se llegó a la definición de las presuposiciones básicas del núcleo teórico de la IA:

1. El reconocimiento de que el pensamiento puede ocurrir fuera del cerebro, es decir, en máquinas
2. La presuposición de que el pensamiento puede ser comprendido de manera formal y científica
3. La presuposición de que la mejor forma de entenderlo es a través de computadoras digitales

Desde fines de los cincuentas la investigación en IA se expande y se multiplica en direcciones diversas. La capacidad simbólica de las computadoras es estudiada, entre otros, por Shanon (1950) y por Newell, Shaw y Simon (1958) quienes diseñan el primer programa inteligente basado en su modelo de procesamiento de información. Este modelo de Newell, Shaw y Simon habría de convertirse pronto en la teoría dominante en psicología cognoscitiva.

Algunos investigadores se dedicaron al estudio de la naturaleza del aprendizaje en las computadoras y a los procesos de reconocimiento de patrones visuales. Como resultado de ello Selfridge y Dinneen consiguen diseñar el primer programa capaz de aprender por experiencia (ver McCorduck, 1979).

Basándose en los estudios sobre memoria asociativa, el equipo Newell-Shaw-Simon construyó los primeros lenguajes de procesamiento de información (IPL-I, IPL-II) utilizados en el diseño de su "Logic Theorist Machine" que se convirtió en la primera máquina "inteligente". Esta máquina fue capaz no sólo de memorizar y aprender, sino que consiguió demostrar de una manera original y "creativa", es decir no prevista por sus creadores, algunos de los teoremas propuestos por Bertrand Russell en los Principios (Russell and Whitehead, 1925).

Desde sus orígenes la IA se relacionó con juegos como el ajedrez y las damas, probablemente debido a que los juegos de mesa constituyen modelos de situaciones reales en las que hay que calcular, solucionar problemas, tomar decisiones, corregir errores, recordar, etc. A pesar de que esta línea de investigación ha sido casi totalmente abandonada en la actualidad, muchos de los avances teóricos y metodológicos de la IA se deben a ella. Por ejemplo, Samuel diseñó en 1961 un programa que jugaba damas y que era capaz de aprender de sus errores, es decir, era capaz de adaptar su comportamiento en relación a eventos pasados. Lo pasmoso de este programa fue que, aunada a su capacidad de aprendizaje la de memoria, con el tiempo consiguió derrotar invariablemente a su creador. El mismo resultado fue obtenido por Bernstein a través de un programa que jugaba ajedrez (Boden, 1977). Los grandes "retos" entre computadoras y seres humanos se multiplicaron, siendo el más famoso de ellos el que ocurrió entre Dreyfus (un enconado crítico de la IA) y el programa Machack, en el que Dreyfus fue derrotado en un juego de ajedrez de varias horas.

A principios de los sesentas, la IA comienza una fase distinta de su desarrollo. En 1962, McCarthy y Raphael inician sus trabajos sobre el diseño y la construcción de un robot móvil que llamarían "Shakey". La diferencia fundamental entre este robot y los programas en computadora utilizados hasta ahora por la IA, es que "Shakey" tendría que enfrentar el reto de interactuar con el mundo real en términos de espacio, tiempo, movimiento, etc. En otras palabras, el robot tendría que tener alguna forma de "conocimiento" del mundo que lo rodeaba. Este reto inició una fuerte preocupación en la IA por el estudio de la epistemología y los procesos cognoscitivos. La discusión se centró alrededor de los problemas de la representación mental o interna del conocimiento, la percepción y los problemas del significado. La idea básica de Raphael era la de reunir, en una sola, distintas máquinas con capacidad de aprender por experiencia, de reconocer patrones visuales, de modelar, de manipular símbolos, etc., y esperar que el todo fuera mayor que la suma de las partes. El resultado del experimento no fue el éxito que Raphael esperaba, pero fue un logro sin precedente que hizo posibles avances muy importantes. El aprendizaje más importante de esta experiencia fue la comprensión de que el problema más difícil por resolver en IA era el de construir una máquina capaz de funcionar con altos niveles de incertidumbre, como lo hace un ser humano. Se hizo claro que construir una máquina que no lidiara efectivamente con la incertidumbre sería una de dos: o trivial, por la simpleza de la tarea, o imposible por la complejidad de la misma.

Hacia mediados de los sesentas la IA se convierte en un área en la que se interesan e interactúan especialistas de diversas disciplinas: lógicos, psicólogos, matemáticos, lingüistas, filósofos, etc. Uno de los grandes temas de IA en esta década fue el estudio del lenguaje. En la mayoría de los estudios iniciales sobre lenguaje, se atacó el problema de diseñar una máquina que fuera capaz de traducir de un idioma a otro. El énfasis se hizo en el análisis de la sintaxis, en lugar del significado, estrategia que se abandonó relativamente pronto. Los investigadores interesados en esta área de la IA pronto descubrieron que traducción no es lo mismo que transformación, y que, como consecuencia de ello, de alguna manera la máquina tendría que "entender" un texto antes de poder traducirlo. Los esfuerzos se orientaron hacia una definición de la comprensión que pudiera simularse en una computadora.

Con esta idea como lineamiento heurístico, se desarrolló una serie de programas que exploraban esta serie de habilidades relacionadas con el lenguaje y la comprensión: el "oráculo" de Phillips, "Sad Sam" de Lindzay que fue uno de los más exitosos, y "Eliza" de Wizenbaum y Colby. (ver Boden, 1977). El programa de Lindzay se orientó hacia el estudio del significado, connotativo y denotativo, y es capaz de hacer inferencias, conocer, y parafrasear sobre el mundo conocido. Eliza, por otra parte, consistió en un análisis de la conversación que se basa en la simulación de una terapia psicológica interactiva en la que el programa es el analista y el interlocutor es el analizado. Un ejemplo de una conversación sostenida con Eliza en la computadora de la Universidad de Stanford es el siguiente (el diálogo de la computadora en letras mayúsculas):

BUENAS TARDES, POR FAVOR ESCRIBA SU NOMBRE
 buenas tardes, me llamo Javier
 ES UN PLACER CONOCERTE, JAVIER
 el placer es mio
 ¿QUE TE TRAE POR AQUI?
 nada en especial, he tenido trabajo y me siento agotado
 ¿QUE TE HACE PENSAR QUE ESTAS AGOTADO?
 he tenido problemas en mi trabajo
 ¿PROBLEMAS?
 es decir, he estado preocupado con mi trabajo
 CUENTAME TUS PREOCUPACIONES...

Según Colby, psicoanalista por entrenamiento, el programa resultó tan exitoso en términos clínicos que valdría la pena intentar reproducirlo masivamente como instrumento terapéutico. Intento al que Weizenbaum, coautor del programa, se opuso decididamente con el argumento de que no puede decirse desde ningún punto de vista que "Eliza" es capaz de entender lo que se le dice. "Eliza", Weizenbaum insiste, es un programa capaz de responder, que no es lo mismo que comprender.

Como resultado de este y otros debates, las preguntas de investigación siguieron girando alrededor de la noción de comprensión. Los seres humanos comprendemos en una plática mucho más de lo que se nos dice explícita y verbalmente (en parte porque la comunicación no-verbal juega un papel muy importante y en parte por nuestras capacidades para obtener información del contexto y para operar con altos niveles de

incertidumbre) y pareció importante que estas habilidades fueran reproducidas en una computadora con pretensiones de inteligencia. Los investigadores se dedicaron entonces al estudio de los aspectos no-verbales del lenguaje y al de reconocimiento de patrones.

Para mediados de los sesentas, y como resultado de los estudios sobre lenguaje y comprensión, la IA se involucró en el estudio del problema de la representación mental del conocimiento. Igualmente, una gran preocupación en esta década fue la de encontrar aplicaciones prácticas de lo que se había aprendido hasta entonces. Entre las aplicaciones más exitosas debe mencionarse el diseño de DENDRAL en Stanford, un programa que hace espectogramas y diagnósticos médicos y que hasta ahora ha tenido la misma tasa de error que los seres humanos. La segunda aplicación importante tiene que ver con la psicología educativa y la mencionaré en la siguiente sección sobre la interacción entre la IA y la psicología.

La interacción entre IA y psicología: teoría y método

A pesar de que la interacción entre IA y psicología no es ya ninguna novedad, los mejores frutos y resultados de esta interacción están aún por venir.

Haciendo a un lado la importante preocupación que los especialistas en IA tienen por la construcción de sistemas electrónicos de computación, es evidente que la psicología y la IA se empalman en gran medida. Es decir, ambas disciplinas están preocupadas con la explicación y resolución de los mismos problemas básicos, sus soluciones pueden ser comparadas una contra otra, y su éxito o fracaso puede evaluarse con el mismo criterio. El objetivo de la IA y la psicología es el de entender aspectos diversos de la mente humana y de la inteligencia en general y, en esencia, el juicio final que tendrán que enfrentar tendrá que ver con la cantidad y la calidad de las explicaciones que proporcionen sobre la naturaleza de la actividad mental.

Esto no debe hacernos verlas, como algunas personas han sugerido, como rivales teóricas necesariamente. Por el contrario, yo sostengo que, hasta ahora, la psicología ha sido la mejor y más rica fuente de teorías y conjeturas para la IA y, a su vez, que la IA es la mejor medicina que la psicología necesita en el estadio actual de su desarrollo.

Trataré de ilustrar esta última afirmación en esta sección con argumentos teóricos, metodológicos, y prácticos.

En primer lugar los argumentos de carácter teórico. Una de las características de las teorías científicas progresivas (Lakatos, 1978) es el equilibrio que mantienen entre la generación de conjeturas o hipótesis teóricas y su corroboración o refutación empírica. Una gran parte del desarrollo de la psicología se ha caracterizado por la ausencia de este equilibrio debido, entre otras causas, a que la experimentación con seres humanos se encuentra limitada por importantes razones morales. El estudio de la actividad mental ha tenido que limitarse a los reportes introspectivos, a pesar de que es sabido que la mayor parte de la actividad mental no es consciente y está fuera del alcance de la introspección. Las consecuencias de esto son, por un lado, que existe un gran divorcio entre teoría y realidad empírica como lo ejemplifica la psicología clínica, y por el otro, que la teoría en psicología experimental se ha subdividido en una innumerable cantidad de micro-modelos psicológicos de tan limitado alcance y generalizabilidad que en muchos casos su aplicación se restringe únicamente a las condiciones experimentales (Cronbach, 1975). Finalmente, el efecto general es que la teoría no es dirigida por lineamientos heurísticos como en las ciencias maduras sino por una estrategia burda de ensayo y error.

Es mi opinión que, en su intento por reproducir habilidades mentales humanas, los investigadores en IA han creado sistemas teóricos que poseen una gran capacidad heurística, que reúnen todos los requisitos científicos de consistencia y rigor lógico, y que permiten, si no responder de manera conclusiva, sí al menos formular mejores preguntas psicológicas.

Algo que hemos aprendido a lo largo de la historia de la psicología es que sus objetivos iniciales son más difíciles de alcanzar de lo que originalmente se pensaba y que se requieren para ellos mejores herramientas metodológicas y mejores teorías.

Hoy en día, uno de los más importantes objetivos de la psicología es el de explicar fenómenos como la percepción, el aprendizaje, la cognición, la motivación, etc., de forma tal que sea posible unir las teorías fisiológicas a las psicológicas y terminar con el dualismo que ha plagado estas áreas de estudio.

Para ello se ha recurrido a dos estrategias experimentales distintas: La primera de ellas, que llamare "inductivista", comienza al nivel neuronal o atómico, unifica estas unidades físicas elementales en forma de moléculas, que a su vez reúne en

forma de grandes agregados, que eventualmente describen el comportamiento y los fenómenos psicológicos que todos podemos observar. Esta estrategia, dicho sea de paso, ha avanzado muy lentamente y tenido un éxito sumamente limitado en la explicación de los fenómenos que van más allá de la mera percepción sensorial. La segunda estrategia, que llamaré “deductivista”, comienza con una descripción de las funciones y organización de los procesos psicológicos, y descompone estos sistemas en sistemas más simples y pequeños, con la esperanza de eventualmente llegar a describir elementos fisiológicos y físicos.

Es importante aclarar que ambas estrategias deben ser continuadas ya que ambas han contribuido hasta ahora con parte de las explicaciones existentes, sin embargo, la evidencia sugiere que la primera estrategia es de poca utilidad para la psicología. La ilustración de esto es muy simple en términos de preguntas empíricas. Es mucho más difícil responder a la pregunta: ¿cómo puede un número determinado de neuronas (o átomos) producir fenómenos como inteligencia, cognición, lenguaje, toma de decisiones, etc.?, que responder a la pregunta ¿cómo puede un sistema (ser humano o computadora digital) con determinadas características realizar tal o cual tarea o función?

La segunda pregunta busca una solución, cualquier solución, la primera requiere de un descubrimiento. La búsqueda de descubrimientos por mera inducción o “inspección bruta” puede ser interminable (si consideramos, por ejemplo, el número de combinaciones neuronales posibles) si uno no toma como dirección heurística alguna pregunta psicológica (algo que, a pesar de todo, los neurofisiólogos hacen tácitamente y sin gran competencia). Y, en última instancia, la búsqueda de soluciones puede en ocasiones llevarnos a un descubrimiento, es decir, a encontrar la solución que la naturaleza encontró primero.

Las teorías en IA caen dentro de la categoría deductivista y, por lo tanto, poseen una estrategia con mayor capacidad explicativa. Debo insistir, ambas estrategias son necesarias pero la experiencia indica que la estrategia deductivista ha proporcionado y continuará proporcionando la mejor y mayor parte de las explicaciones. Esto, dicho sea de paso, es cierto también en otras ciencias, la estrategia inductivista ha sido abandonada en ciencias como la química y la biología que han favorecido un enfoque deductivista. De tal forma que, si el propósito es seguir el ejemplo de las ciencias “maduras”, el camino es claro.

Las contribuciones que esta estrategia, típica de la teoría en IA, han traído a la psicología son varias, mencionaré sólo algunas de las más importantes.

Una de las contribuciones centrales de la IA se relaciona con un problema que ha agobiado a psicólogos y filósofos por más de doscientos años: el problema de la representación interna. Por mucho tiempo ha sido evidente que la única psicología capaz de dar cuenta de las complejidades de la actividad mental tendría que explicar e incluir procesos de representación interna. Por ejemplo, es la opinión de la mayoría de los psicológicos que sería imposible explicar el fenómeno de la percepción si no presuponemos que su función es proveernos con una imagen mental o modelo del mundo en el que vivimos y actuamos de una forma más o menos exitosa.

Esta premisa de la representación interna ha sido aceptada por todos los psicólogos con la excepción de los conductistas radicales como Watson o Skinner. Las representaciones internas han sido denominadas hasta ahora de formas distintas: ideas, sensaciones, impresiones. Más recientemente nos referimos a ellas como esquemas cognoscitivos, mapas mentales, proposiciones, imágenes, o señales neuronales. Sólo este breve recuento de las distintas denominaciones de las representaciones mentales hace obvias dos conclusiones: primero, el acuerdo existente sobre la necesidad de incluirlas en nuestras explicaciones de la actividad mental, y, segundo, el desacuerdo general sobre su naturaleza y características.

El serio problema que la representación mental ha impuesto a la teoría psicológica es el de explicar de que forma estas representaciones pueden modelar, por sí mismas, al mundo en la mente humana. En otras palabras, es claro que nada puede ser intrínsecamente una representación de otra cosa. Algo se convierte en una representación sólo *para* alguien, todo sistema de representación requiere de un intérprete, independiente de este sistema, que lo utiliza con algún propósito. Este intérprete debe poseer una gran variedad de atributos psicológicos: debe poseer intenciones, debe ser capaz de comprender, debe tener objetivos y creencias, de tal forma que sea capaz de utilizar las representaciones para informarse sobre el mundo y ayudarse en el logro de sus metas (conversar, resolver problemas, reconocer, etc.). Este intérprete dentro de nuestra mente, es, en esta concepción, una forma de "homúnculo", y los homúnculos como lo sabemos desde Descartes, padecen el mal de la regresión infinita. Lo que

quiere decir que, al afirmar la existencia de un homúnculo dentro de la mente humana, caemos en la necesidad de recurrir a otro homúnculo dentro del primero que cumpla la misma función. Del mismo modo, más adelante necesitaremos de un tercero dentro del segundo... así *ad infinitum*. Esta salida *ad hoc*, porque evidentemente no es una solución, no ha hecho más que transferir el problema de la representación de la mente humana a otra distinta, de tal forma que, como sostiene Dennett:

Hacer psicología sin homúnculos ha sido imposible. Pero hacerla con homúnculos nos ha llevado a la circularidad y el regreso infinito, al punto que ha convertido a la psicología en una empresa imposible. (Dennett, 1979:71)

El reto ha sido entonces, formular una teoría que explique cómo pueden las representaciones entenderse a sí mismas y, al mismo tiempo, evitar la circularidad y el regreso infinito.

Como lo mencioné anteriormente, por dos siglos se ha tratado de resolver este problema sin ningún éxito. No es sino hasta la aparición de la noción de "estructuras de datos" dentro de la IA que el problema parece comenzar a resolverse. Las "estructuras de datos" pueden o no tener validez psicológica, es algo que está aún por aclararse, lo que ya es claro es que constituyen el primer y único ejemplo operante de representaciones que se "entiendan a sí mismas". Las estructuras de datos han permitido la construcción de sistemas intencionales que son resultado del diseño de subsistemas con habilidades específicas y simples que se encuentran organizados entre sí. Estos subsistemas se subdividen a su vez en microsistemas más especializados y simples, que a su vez se componen de sistemas más pequeños y tan simples que sus respuestas son binarias. El sistema total consigue modelar una forma operante de representación.

El programa diseñado por Winograd (1972), conocido como SHRDLU es un extraordinario ejemplo de este comportamiento. SHRDLU es un programa que vive en un mundo imaginario de figuras geométricas en color, que es capaz de manipular estas figuras sobre una superficie cuando se le solicita, que representa a sí mismo este mundo, y que puede responder preguntas sobre su vida en este mundo. Un ejemplo de un diálogo con SHRDLU es el siguiente (de nuevo las respuestas de la computadora en mayúsculas):

¿Tocaste alguna pirámide antes de tocar el cubo azul?

SI, LA VERDE

¿En qué momento?

MIENTRAS APILABA EL CUBO ROJO PEQUEÑO ENCI-
MA DEL CUBO ROJO GRANDE Y DEL CUBO VERDE

¿Por qué la tocaste?

PORQUE NECESITABA MOVERLA PARA COLOCAR EL
CUBO ROJO PEQUEÑO EN SU LUGAR

¿Para qué?

PARA PONER EL CUBO ROJO PEQUEÑO DONDE ESTA
AHORA

¿Por qué?

PORQUE TU ME LO PEDISTE...

Las respuestas del programa son una muestra de la claridad con la que representa y opera en su mundo imaginario, incluyendo al interlocutor que da las órdenes, basándose únicamente en esta idea de estructuras de datos. Ninguna otra explicación ha llegado tan cerca de modelar el proceso de representación interna.

Otro problema en el que la IA ha sido de gran utilidad teórica se refiere a la discusión sobre la existencia y la naturaleza de las imágenes mentales. He discutido este problema en detalle en otro artículo (Elguea, 1983) de manera que referiré al lector interesado a este artículo y sólo mencionaré que el problema de las imágenes mentales se encuentra íntimamente relacionado con el de la representación y que el trabajo en IA ha inclinado a la teoría psicológica en favor de la eliminación de las imágenes como concepto teórico y la aceptación de las proposiciones como el vehículo del pensamiento y la representación.

En segundo lugar, analizaré las contribuciones metodológicas de la IA a la psicología.

Algo que no ha sido comprendido adecuadamente entre los psicólogos, a veces ni siquiera entre especialistas en AI, es que los programas de IA no son experimentos empíricos, sino experimentos "pensados" o imaginarios regulados rigurosamente por una computadora.

La lógica de programación por computadora ha desarrollado una serie de reglas de consistencia que proveen al psicólogo de un lenguaje técnico con qué disciplinar la formulación de teorías y conjeturas, además de proporcionarnos nuevas y mejores metáforas para estudiar la inteligencia.

Los programas que operan en una computadora y la programación en general nos proveen de un nuevo medio para generar ideas, pensar acerca de ellas, probarlas, extenderlas, corregirlas, profundizarlas y, eventualmente, explicarlas. Adecuadamente programadas, las computadoras son instrumentos útiles para construir, manipular, analizar, interpretar y transformar estructuras simbólicas de cualquier tipo, incluyendo sus propios programas.

Igualmente, persiste entre la comunidad científica el mito de que el estudio de sistemas complejos requiere necesariamente del uso de mediciones numéricas, ecuaciones, cálculo, estadística, etc., que las ciencias sociales han heredado de la física. Estos instrumentos han demostrado su insuficiencia en la explicación de fenómenos esenciales a la actividad mental de cualquier tipo, inclusive de la actividad "mental" que puede ocurrir en una computadora. (Ningun especialista en computación intentaría entender el comportamiento conversacional o cognitivo de un programa en términos estadísticos o de variables dependientes e independientes).

En lugar de ecuaciones, sistemas también formales no-numéricos han sido desarrollados en la forma de lenguajes de programación. Los conceptos generados a través de este esfuerzo, como lo ha demostrado el modelo de procesamiento de información, pueden resultar de mucha mayor utilidad para el psicólogo que las matemáticas numéricas que se utilizan normalmente y que tienen una capacidad limitada para teorizar sobre estructuras complejas e interactivas como las que se dan en la actividad mental. Es desafortunado que, en la mayoría de los casos, los psicólogos tengan un escaso o nulo entrenamiento en computación o programación y que su información se limite al uso de programas estadísticos escritos en lenguajes simples como FORTRAN o BASIC, y que ignoren la existencia de lenguajes más poderosos para la simulación y el modelamiento de actividades mentales como son los casos de LISP, y los más recientes CONNIVER, PLANNER, KRL, etc.

Por último, en lo referente a las aplicaciones prácticas, la IA ha contribuido a la psicología a través de la creación de programas dedicados a la educación de niños. Como uno de los resultados del esfuerzo por entender, simular, y modelar habilidades mentales, Papert (1971) desarrolló una serie de lenguajes conocidos como LOGO que tienen por objeto enseñar estas mismas habilidades a los niños. Estos lenguajes tienen grandes

ventajas sobre otros, en primer lugar son mucho más poderosos y por lo tanto hacen mucho más fácil la tarea de programar a la computadora para realizar actividades complejas, y, en segundo lugar, no se restringen al uso de computaciones numéricas. Por ejemplo, LOGO y POP-2 (utilizados en MIT y en Sussex respectivamente) son lenguajes que tienen la capacidad de manipular palabras y oraciones, figuras geométricas, diseño de imágenes, etc.

La oposición en contra de la IA no ha sido poca ni sin importancia. Dreyfus (1972), el más importante crítico de la inteligencia artificial, ha elaborado serias críticas basándose en la distinción entre computación análoga y computación digital. Dado que todas las simulaciones y modelos de la cognición son generados en computadoras digitales, los procesos involucrados utilizan estados de información discreta y programación secuencial. Dreyfus insiste en que la evidencia que ha provisto la psicología y la neurofisiología, indica que el cerebro humano funciona como una computadora análoga que utiliza operaciones continuas y estructuras de programación en paralelo. El sostiene que, como resultado de ello, las simulaciones y modelos generados en la IA carecen de validez psicológica.

Si bien es cierto que la crítica de Dreyfus es aplicable a un buen número de modelos y simulaciones, pierde de vista la capacidad que tiene una computadora digital para simular el funcionamiento de una computadora análoga (por ej. el cerebro), y que su argumento lejos de refutar los esfuerzos hechos hasta ahora por la IA los ha fortalecido indirectamente.

En la actualidad muchas de las nociones y términos utilizados en la psicología tienen su origen en modelos mecanicistas o, físicos, insuficientes y simplistas. Inclusive el grupo de académicos que se oponen fuertemente a la utilización de metáforas computacionales para describir procesos mentales, con el pretexto de que son nociones mecanicistas, usan analogías mucho más crudas como por ejemplo: "disonancia", "represión", "tensión", "carga emocional", "fuerza motivacional", etc. Los oponentes de las metáforas computacionales de alguna manera están condenando a la teoría psicológica a continuar viviendo con analogías hidráulicas y mecánicas derivadas de avances tecnológicos y científicos de algunos siglos atrás.

Nota final

Existe todavía una enorme cantidad de fenómenos psicológicos sin descripciones ni explicaciones adecuadas. Entre ellos: percepción, memoria, reconocimiento de patrones, comprensión, aprendizaje, comunicación, interpretación, creación, intuición, selección, etc. Los psicólogos, como la mayoría de los científicos sociales, han tenido hasta ahora un conjunto de herramientas inadecuadas para la formulación de teoría y la corroboración de hipótesis sobre esta serie de fenómenos. Algunos de ellos han tratado de recurrir sin gran éxito a modelos más recientes como la teoría de sistemas o la teoría de juegos que, por su naturaleza estática, siguen siendo deficientes en la explicación de la actividad mental.

La IA ha explorado las distintas formas en que las computadoras podrían realizar las tareas que antes estaban reservadas a los seres humanos, como resolver problemas, planear a futuro, demostrar teoremas, jugar ajedrez, conversar en y entender un lenguaje, componer música, etc. El hecho de que aún no haya conseguido reproducir un ser humano completo (o que eventualmente lo consiga) es de menor importancia que la evidencia de que ha mejorado nuestras habilidades para pensar y clarificar fenómenos de interés para la psicología y otras ramas de la ciencia. Ha colaborado en la reformulación de viejos problemas psicológicos y en la reconsideración y reevaluación de las teorías existentes. Ha forzado a los especialistas a precisar sus conceptos y a utilizarlos con mayor consistencia y rigor, al mismo tiempo, los ha enfrentado a un reto teórico al formular un programa rival de investigación que busca explicar un objeto de estudio que anteriormente estaba reservado a los psicólogos: la explicación de la inteligencia y sus procesos colaterales.

Sus logros y avances han sido tan importantes que, en unos cuantos años, las teorías sobre la inteligencia y sus fenómenos relacionados serán literalmente incomprensibles para el psicólogo que no esté familiarizado con el desarrollo teórico, los métodos y los logros de la IA. Su influencia en la psicología ha sido y será tan grande que enseñar cursos universitarios sobre psicología cognoscitiva sin hacer referencia a la IA será un grave acto de ignorancia o de irresponsabilidad.

Ahora bien, con respecto al objetivo último, no alcanzado, de la IA, el de entender y reproducir al ser humano, vale la pena mencionar de nuevo las palabras del profesor Sloman:

Puede ser que la mente humana sea demasiado compleja para ser comprendida por la misma mente humana. Pero el deseo de intentar lo imposible parece ser una de sus características más persistentes.

(Sloman, 1978:20)

BIBLIOGRAFÍA

- BODEN, M. *Artificial Intelligence and Natural Man*. New York: Basic Books, 1977.
- CRONBACH, J.L. "Beyond the Two Disciplines of Scientific Psychology", Febrero 1975, en *American Psychologist*, Vol. 30, No. 2, 116-127.
- DENNETT, D.C., *Brainstorms*. Vermont: Bradford Books Publishers Inc, 1978.
- DREYFUS, H., *What Computers Can't do: A Critique of Artificial Reason*. New York: Harper, 1972.
- ELGUEA, J.A., "El Debate Sobre Representación Mental en Psicología Cognoscitiva: una Reconstrucción Racional", 1983, por aparecer en *Journal or Interamerican Psychology*.
- LAKATOS, I., *Philosophical Papers*, London: Cambridge University Press, 1978.
- McCORDUCK, P., *Machines Who Think*. San Francisco: Freeman and Co, 1979.
- McCULLOCH, W., *Embodiments of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965.
- NEWELL, A., SASHW, J.C., AND SIMON, H.A., "Chess Playing Programs and the Problem of Complexity", 1958, en *IBM Journal of Research and Development*, 2, 4.
- and SIMON, H.A., "The Logic Theory Machine", septiembre 1956, en *IRA Transactions in Information Theory*.
- PAPERT, S., *Teaching Children Thinking*. AI memo 247, MIT: AI Laboratory, 1971.
- PYLYSHYN, Z. W., "Complexity and the Study of Human and Artificial Intelligence", en *Philosophical Perspectives in Artificial Intelligence*, Ringle, M.D. (ed), England: Humanities Press, 1979.
- RINGLE, M.D., *Philosophical Perspectives in Artificial Intelligence*. England: Humanities Press, 1979.
- RUSSELL, B. AND WHITEHEAD, A.N., *Principia Mathematica*. England, Cambridge University Press, 1925-1927.
- SHANON, C., "A Chess Playing Machine", February 1950, en *Scientific American*, 182.
- SLOMAN, A., *The Computer Revolution in Philosophy*. England: Humanities Press, 1978.
- TURING, A., "Computing Machinery and Intelligence" (1950), in *Computers and Thought*. Feigenbaum, E.A. and Feldman, J. (eds.), New York: McGraw Hill, 1963.
- WINOGRAD, T., *Understanding Natural Language*. New York: Academic Press, 1972.

MANUEL CAZADERO

La ley de correspondencia

EN marzo de 1976, miembros de la comunidad académica del Instituto Tecnológico Autónomo de México me distinguieron con una invitación para presentar mi libro recientemente publicado *Desarrollo, crisis e ideología en la formación del capitalismo*. Basado en algunas de las ideas que expuse en esa ocasión y que me pareció despertaron mayor interés, escribo este breve ensayo.

Uno de los temas más importantes que se manejan en las ciencias sociales es la posible existencia de leyes que gobiernen los procesos históricos. Mucho se ha escrito sobre este tema sin que se hayan producido avances satisfactorios. Reflexionando sobre el problema, considero que una de esas posibles leyes es la Ley de Correspondencia y a explorar ésta se dedicó la investigación que dio lugar a este libro. Esta ley tiene una gran importancia en todas las ciencias sociales pero especialmente en la Economía, pues hay una tendencia entre los especialistas que se dedican a esta disciplina a considerar que existen procesos económicos químicamente puros y no contaminados por factores extraeconómicos.

Las sociedades humanas funcionan simultáneamente en varios niveles, tales como el económico, el político o el ideológico y la Ley de Correspondencia postula que las transformaciones que se operen en cualquiera de estos niveles provocan cambios en los otros. Dicho en otra forma, una sociedad es un conjunto de un gran número de elementos que no están simplemente yuxtapuestos sino que están vinculados y que por tanto los cambios que experimente uno de esos elementos se comunican a los demás modificando el conjunto.

A partir de esta afirmación inicial se pueden hacer una serie de derivaciones de gran interés. Cada uno de los niveles de la actividad social del hombre forma un todo en el cual los diferentes elementos que lo integran sólo son inteligibles en relación al conjunto. En el nivel económico esto a menudo se soslaya y se examinan elementos aislados como si tuvieran un funcionamiento independiente desvinculado de cualquiera de los otros. Así, existen estudios, por ejemplo, del funcionamiento de los mecanismos financieros sin referencia a los sistemas productivos a los cuales están superpuestos. Estos análisis presentan una porción de la realidad que por minoritaria ha perdido gran parte de su significado. Pero la estructura económica es, a su vez, únicamente una parte de un conjunto mayor, una totalidad que es la única que goza de verdadera inteligibilidad ya que integra todos los agentes cuya actuación determina el comportamiento de las diversas partes incluyendo los mecanismos financieros.

Esto nos conduce a preguntarnos acerca de cuántos y cuáles serían esos niveles del funcionamiento social del hombre. Sobre este particular las respuestas pueden diferir de un autor a otro y dichas diferencias pueden ser legítimas. En el modelo de la Ley de Correspondencia que presentamos, la totalidad está integrada por seis niveles diversos, cada uno de los cuales es un conjunto de elementos vinculados entre sí de manera que podemos calificarlo de estructura. Algunos de estos conjuntos ya reciben en el lenguaje ordinario el nombre de estructuras y así se habla de estructura económica y estructura social, pero todos los seis niveles constituyen otras tantas estructuras y es necesario considerar, por ejemplo, la ideología como tal aun cuando no se acostumbre describirla de esa manera. Los seis niveles que integran el modelo son: la ecosis, la estructura económica, la estructura social, el poder político y la ideología en sus dos niveles: el consciente y el inconsciente.

La ecosis es una categoría que expresa la interacción entre las comunidades humanas y el entorno natural que habitan. Esta relación es recíproca. Es obvio que el medio natural con su orografía, su clima, acceso al mar, etcétera, influye decisivamente sobre la sociedad que se asienta en él. Menos evidente, pero de importancia no menor, es la acción de la comunidad sobre el medio. Incluso los pueblos primitivos dotados de técnicas poco avanzadas pueden causar cambios importantes a través de procesos de desforestación, ensalinamiento, construcción de canales, etcétera, y desde luego la influencia de sociedades equi-

padas con la tecnología contemporánea es mucho mayor. Esta relación puede ser positiva o negativa. En el primer caso hay un creciente dominio del hombre sobre el medio que no se traduce en un deterioro de éste, mientras que en el segundo, o bien hay una pérdida del control social sobre su entorno o un deterioro de éste que a un plazo más o menos largo terminará por minar dicho control. Tenemos pues una ecosis positiva y una negativa. Por otra parte, los progresos de la Ecología en las últimas décadas no dejan duda sobre el carácter estructural del medio natural y las relaciones humanas con él. Una y otra vez se ha demostrado cómo alteraciones en un factor, tal como la introducción de plaguicidas en la agricultura, tienen repercusiones en el conjunto, muchas veces inesperadas por no haberse previsto los incontables y sutiles nexos entre los componentes que configuran dicho medio.

El funcionamiento de la estructura económica es probablemente el más estudiado ya que, como es bien sabido, ha sido objeto de un análisis sistemático desde la aparición en la segunda mitad del siglo XVIII de la Escuela Clásica de Economía. Pese a este gran esfuerzo no puede asegurarse que haya sido mejor comprendida que los otros niveles como lo comprueban las continuas controversias que dividen a los especialistas. Lo más importante que puede afirmarse es la ya mencionada interdependencia entre los distintos elementos que configuran la economía de una sociedad.

La estructura social también ha sido examinada sistemáticamente y muchas de las categorías que utilizan los especialistas, tales como clases sociales, movilidad social, etcétera, han pasado a enriquecer el lenguaje cotidiano. El uso de métodos matemáticos en el análisis ha contribuido a minimizar el papel de la subjetividad y darle un mayor rigor.

El estudio del poder político ha logrado avances importantes tanto en el examen de su principal manifestación, el Estado, como en el de otras instancias que como las iglesias, los partidos políticos y los grupos de presión, configuran también una estructura aun cuando este término no se utilice generalmente para designarlo.

Por último, tenemos dos niveles cuyo estudio presenta dificultades de un orden diferente. En este modelo el término ideología tiene un significado muy amplio ya que se refiere a la totalidad de las creencias y sentimientos que predominan en una sociedad haciendo abstracción de su contenido de verdad, ya

que ésta, como se muestra a través del libro, experimenta una evolución que nos lleva a afirmar su carácter eminentemente histórico. Las ideas que albergan las mentes humanas tienen características muy interesantes desde la perspectiva de nuestro análisis. En primer lugar, dichas ideas también forman un conjunto estructural en el cual los elementos no están aislados sino que existe una tendencia a formar un conjunto congruente que los vincula entre sí. Así, por ejemplo, una sociedad en que se tiene respeto por la ciencia y su método tenderá a aceptar las ideas nuevas cuando éstas sean acordes con los principios científicos y rechazará o por lo menos devaluará las que no sean congruentes con dichos principios. Lo mismo ocurrirá en el caso de una comunidad dominada por una idea religiosa, etcétera. Se puede objetar que a menudo tanto una persona como una sociedad tienen ideas contradictorias. Esto es cierto y nos conduce a llevar el análisis más lejos siguiendo dos directrices.

Por un lado, hay que decir que las contradicciones se presentan en el seno de todos los niveles. La afirmación de que los elementos que integran cada nivel están estructurados no debe interpretarse en el sentido de negar las contradicciones entre ellos, sino simplemente como la negación de la independencia de los mismos. Los exámenes de la realidad convencerán rápidamente a cualquier observador de que las contradicciones no sólo existen sino que proliferan en el interior de cada estructura. En efecto, el consumo a menudo abusivo de los recursos no renovables es un ejemplo de las contradicciones que se dan en el nivel de la ecosis y que a menudo ha conducido a la pérdida del control de una comunidad sobre el entorno natural que habita, como trágicamente ha registrado varias veces la Historia, desde los ensalitrados campos de la antigua Mesopotamia hasta el Tazón de Polvo (*Dust Bowl*) del oeste estadounidense. El examen de los otros niveles demuestra lo mismo. La continua necesidad, a menudo angustiada, que se presenta de elegir entre la inversión y el consumo nos muestra una de las principales contradicciones en el nivel económico. Los diferentes grupos y clases que integran la estructura social mantienen continuas luchas por ocupar posiciones de privilegio que implican contradicciones más o menos irreductibles. Por otra parte, tal vez la mayor contradicción social sea la que surge entre el individuo y el anhelo que siente de libertad y la necesidad que experimenta la sociedad de limitar ésta en persecución del bien común. Cosa similar ocurre con el poder político en donde las fuerzas de la democracia y el

autoritarismo libran combates continuos. Podemos concluir esta serie de afirmaciones declarando que la Ley de Correspondencia no es el mecanismo a través del cual se genere un desarrollo armónico de la sociedad, sino, por el contrario, la expresión más acabada de las innumerables contradicciones que permean toda su evolución.

Por otra parte, es preciso aclarar que en las sociedades existen ideas que integran una ideología dominante y otras minoritarias y sumergidas, que son patrimonio de sectores sociales más o menos amplios o incluso de individuos aislados. Es indudable que para los propósitos de nuestro modelo, la atención debe centrarse en la ideología dominante. Esto se entiende mejor si tenemos presente que las ideas no son únicamente elementos determinados sino que también lo son determinantes. En efecto, las sociedades lo mismo que los individuos actúan de acuerdo con las ideas que consideran correctas y, por tanto, una sociedad tenderá a comportarse de acuerdo con la ideología dominante, esto es, la integrada por ideas, verdaderas o falsas, que tengan una posición hegemónica.

Por último, tenemos el nivel del inconsciente. En el libro que presentamos, éste no está analizado separadamente pues se le presentó formando parte de un nivel ideológico que comprendía tanto las ideas que forman el patrimonio de la conciencia como aquellos impulsos que integran el dominio del inconsciente. Hacia fines del siglo XIX y principios del XX varios avances científicos establecieron una brecha insalvable entre la ciencia decimonónica y la de nuestra época. Como ejemplo se podrían citar los casos de la Física Cuántica y la Teoría de la Relatividad que pusieron en crisis el paradigma del universo que había quedado establecido por las leyes enunciadas por Isaac Newton. En igual nivel se ubica el descubrimiento del inconsciente por Sigmund Freud y sus seguidores, que derrumbó el axioma subyacente desde la antigüedad en el estudio del hombre que considera éste como un ser exclusivamente racional. Emergió a la luz del conocimiento la existencia, hasta entonces ignorada, de un complejo conjunto de dinámicas sumergidas más allá de las fronteras de la conciencia y la racionalidad que determinan la conducta humana en una contienda secreta con éstas.

Los grandes iniciadores de la Revolución Sicoanalítica, Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, se refirieron a la existencia de un inconsciente individual que integra la personali-

dad de cada ser humano, pero también plantearon que existe un inconsciente colectivo que opera sobre comunidades y masas humanas. El estudio del inconsciente individual fue recibido como una valiosa herencia por la Medicina y otras disciplinas e impulsado hasta convertirse en un elemento central de la Siquiatría y la Psicología actuales, pero el tema del inconsciente colectivo no recibió una bienvenida semejante de parte de sus destinatarios naturales, los científicos sociales, economistas, politólogos, historiadores, etcétera, con lo que se originó lo que nos parece grave pérdida para dichas ciencias. Consideramos que el inconsciente colectivo integrado por el conjunto de mecanismos síquicos sumergidos más allá de la conciencia de una sociedad y compartidos por un número de sus integrantes lo suficientemente grande para convertirse en un factor para su actuación colectiva es otro nivel que debe considerarse para integrar la totalidad que es el verdadero objeto del conocimiento de todas las ciencias sociales. Es el sexto nivel del modelo que asociamos a la Ley de Correspondencia.

Al contemplar los seis niveles que componen la totalidad social debe evitarse la idea de que éstos constituyen seres individuales que simplemente mantienen vínculos entre sí a través de los cuales se ejercen influencias de un nivel a otro de manera que un cambio en uno de ellos se refleja en los demás. Esta es una imagen inadecuada de la realidad que no hace justicia al carácter totalizador de ésta. Ciertamente muchos elementos parecen pertenecer tan sólo a un nivel y esto corresponde a la visión que hemos señalado, la cual individualiza los niveles, pero en muchos otros casos hay elementos que existen simultáneamente en varios niveles o incluso en todos ellos. Un ejemplo clarificará esto. Un ferrocarril es un elemento económico y su aparición potencia la capacidad productiva de un territorio, pero simultáneamente ese mismo ferrocarril es un factor de control político que permitirá que un gobierno central ejerza por primera vez un dominio efectivo de esa región que antes escapaba a su control. Es obvio que dicho ferrocarril es al mismo tiempo un elemento económico y un elemento político. Por otra parte, el ferrocarril en cuestión ejercerá una influencia determinante en otros niveles, pero no es fácil afirmar que es un elemento de ellos. Así, la disponibilidad de ese medio de transporte puede conducir a la explotación de bosques hasta la deforestación sin ser por ello un elemento de la ecosis sino tan sólo un determinante de la misma; igualmente puede favorecer

un proceso de organización que altere en favor de la población urbana el antiguo equilibrio social, de esta manera el ferrocarril es un factor que determina la estructura social pero no es un componente de la misma; otro tanto puede decirse de los niveles ideológicos donde muchas ideas o sentimientos vinculados con la antigua vida agraria seguramente cambiarán al intensificarse el urbanismo y los contactos con el exterior.

Lo anterior ayuda a explicar la inevitabilidad del cambio global al ocurrir una transformación en algún nivel y al mismo tiempo los rezagos y resistencias que se generan en otros. Si un elemento pertenece simultáneamente a varios niveles es obvio que éstos se modificarán inmediatamente al introducirse ese factor novedoso en una sociedad dada, pero otros niveles a los cuales no pertenece en sí y para los cuales únicamente es un determinante, pueden oponer y de hecho oponen una resistencia al cambio que origina rezagos y tensiones que crecerán al incrementarse el retraso. Esto nos hace enfatizar dos características de gran importancia en el funcionamiento de la Ley de Correspondencia. Por una parte, está su carácter objetivo que la convierte en la expresión de una inevitabilidad independiente de la voluntad humana y, por otra parte, el hecho fundamental, al cual ya nos hemos referido, de que esta ley no implica en forma alguna un desarrollo armónico de la sociedad en el que cada cambio es inmediatamente acompañado por otros que le devuelven el equilibrio, sino, por el contrario, la expresión de innumerables contradicciones que forman parte de la evolución social y de los conflictos que generan llenando con su registro las páginas de la Historia.

Por último, debemos referirnos a un punto importante. El uso adecuado de la Ley de Correspondencia proporciona una gran fuerza explicativa a las diversas ciencias sociales, lo cual parece ser el principal beneficio que se deriva de ella. Sin embargo, no ocurre otro tanto con la capacidad predictiva de las mismas cuyo incremento debido al uso de esta ley no es significativo. Los agentes del cambio son demasiado numerosos y sus relaciones excesivamente complejas para permitir escapar a la incertidumbre que parece ser la principal característica de los procesos sociales. El análisis de este tema donde se conjugan las eternas interrogantes sobre el determinismo y la libertad, sigue mereciendo la atención de los diversos especialistas de las ciencias que estudian la sociedad y sus transformaciones.

CARLOS DE LA ISLA

En torno de las dimensiones reales del capitalismo*

EL tema del capitalismo como fenómeno social, político y económico se ha tratado de manera abundante, pero en tres dimensiones distintas, aunque no excluyentes.

El capitalismo, sistema que ha favorecido tanto a tan pocos a costa de haber sacrificado tanto a tantos ha ocupado innumerables páginas de innumerables libros considerado, comentado en una sola dimensión, la que se entiende como dimensión teórica, a veces pseudoteórica. Es el capitalismo en teoría económica separado, arrancado de su historia, es decir, de su contexto humano, social. Es la tendencia a construir teorías socio-económicas en las nubes y de justificar su validez revistiéndolas con ropaje matemático para darles respetabilidad científica que no siempre logran, cayendo en la pseudociencia.

Este tratamiento cae en la unidimensionalidad, en la supuesta ciencia de las alturas sólo alcanzable por unos cuantos privilegiados y no se escapa del orgullo de aquel racionalismo acrítico, platónico que se expresa así: Yo poseo toda la verdad y sólo la verdad, escúchenla y síganla; los demás sólo poseen las sombras de las opiniones.

El capitalismo en dos dimensiones es el mismo fenómeno económico-social, pero en su escenario natural, en su espacio, en su tiempo, con sus hombres y hechos reales sin supuestos que suponen lo que no debe suponerse, por ejemplo que los hombres todos van a reaccionar de manera idéntica ante estímulos idénticos, o suponer que hay una mano muy real, aunque invisible, que hace justicia y reparte lo que los egoístas no comparten, que se constituye en agente de justicia distributiva. (¡Cuántas muer-

* Comentario de Carlos de la Isla en la presentación del libro "Desarrollo e Ideología en la formación del capitalismo" de Manuel Cazadero.

tes ha causado la espera de que esta mano invisible se haga visible!).

Esta consideración sin supuestos, que muestra el fenómeno económico-social en su propio contexto constituye el tratamiento del capitalismo en dos dimensiones la teórica y la histórica; es decir, la que hace teoría a partir de la realidad.

Finalmente el mismo fenómeno: el capitalismo, pero contemplado en sus tres dimensiones; esto es cuando se toma en serio el fenómeno humano y se le quiere entender en su totalidad sin parcialidades ni mutilaciones: Es cuando se considera el hecho social en su escenario natural y además se investigan sus causas. Tres dimensiones: la teórica, la histórica y la filosófica.

Este estudio en tres dimensiones me parece no sólo el mejor, sino el único completo, aunque también, por supuesto, el más difícil.

Encuentro la obra de Manuel Cazadero: "Desarrollo, Crisis e Ideología en la Formación del Capitalismo" entre las raras, por escasas, obras en las tres dimensiones: El capitalismo, su desarrollo y crisis como fenómeno socio-económico y político, pero no abstraído de la realidad, no con la pretendida intención de hacer teoría revestida de ropaje pitagórico, sino mostrado, apresado en su dimensión histórica, con toda su relación viva de drama, tragedia y comedia, angustia, desesperación y fiesta como discurre el capitalismo en la historia humana. Pero la obra de Cazadero no se limita a esta segunda dimensión, la histórica, sino que explora cuidadosamente su relación causal que aventura la comprensión de la totalidad incursionando en la dimensión filosófica, la más difícil por más atrevida y completa.

Aparece esta dimensión especialmente en la influencia que la ideología tiene sobre todo el proceso de formación del capitalismo. Problema apasionante que, para mi gusto, imprime la dimensión más meritoria a esta obra, aunque a algunos economistas les parezca sin importancia, porque las ideas, dicen, no pueden cuantificarse de acuerdo a los modelos pitagóricos de la armonía perfecta.

Discurre Cazadero sin prisas, con fluída naturalidad y estilo mostrando los hechos más variados, solemnes y sutiles, pero también auscultando y apresando las ideas que mueven los hechos; porque Cazadero es filósofo y sabe que todo mundo vive de ideas y que, como reza el refrán oriental del S. VII A.C., "nuestros actos siguen a nuestras ideas como las ruedas de la carreta siguen las pezuñas del buey".

De allí la importantísima relación causal de la ideología del inmanentismo y del trascendentalismo en el desarrollo y crisis del capitalismo; aspecto particular de este libro sobre el que quiero hacer una breve reflexión.

El estudio de Cazadero tiene que afrontar el inevitable problema de todas las ciencias sociales que tienden a explicar fenómenos humanos: el problema de la objetividad del conocimiento cuando el objeto de estudio son los seres humanos en sus relaciones reales.

Si aun en las ciencias físicas y naturales la objetividad que da derecho al carácter de "validez universal" queda resquebrajada en su misma base al demostrar Heisenberg que la sola observación del sujeto modifica el campo molecular observado. El objeto observado está penetrado de subjetividad y por tanto no es legítimo hablar de objetividad pura.

Con mayor razón tratándose del objeto de estudio de las ciencias sociales, cambiante por naturaleza si se les atribuye a los hombres un mínimo de libertad ¿cómo se podrá mencionar el conocimiento objetivo, universal y de leyes permanentes?

Algunos científicos sociales han abordado el problema por el camino de las matemáticas, con incontables variables, partiendo de supuestos supuestamente invariables. En este intento hacia la científicidad pienso que lo que debe cuestionarse es la validez de los supuestos.

Otro camino, aun recorrido, en busca de la objetividad ha sido el determinista; escenario fácil hacia la objetividad científica, pero más sospechoso de falsedad. En este proceso el supuesto es: a estímulos iguales respuestas iguales.

Lo que equivale a reducir las conductas humanas a respuestas mecánicas. En este escenario se encuentran todos los determinismos: el psicológico, el sociológico, el histórico, el cosmológico, el teológico... desde los más burdos hasta los más disfrazados; ofrecen distintas razones, pero con el resultado común de presentar en escena a un hombre máquina o marioneta.

Es en este ámbito en el que la concepción marxista ha provocado también polémica y Cazadero la hace explícita al citar al principio de su libro (pág. 12) el famoso y debatido texto del prólogo a la *Contribución de la Crítica a la Economía Política*: "En la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado

determinado de las fuerzas productoras materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general”.

Estas “relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad” están sugiriendo ideas y comportamientos determinados. Si bien el señalamiento de Marx se orienta a mostrar las relaciones impuestas en el mundo de la necesidad en la sociedad capitalista, no deja por eso de expresar determinación, necesidad, negación de la libertad en dichas relaciones. Especialmente las últimas líneas de la cita nos introducen a la naturaleza cualitativa de tal relación. “El modo de producción de la vida material condiciona (en otras traducciones se usa el verbo determina) el proceso de la vida social, política e intelectual en general”.

En el mismo texto Marx afirma: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”. Resulta clara la relación, que aparece determinante, entre el ser social, modo material de existencia y la formación de la conciencia; relación causal que se muestra más evidente en la formación de la ideología de la clase dominante. Determinación que va de la realidad material a la conciencia, de la economía a la filosofía, política, religión... siempre en ese orden, en esa dirección y sentido.

En este escabroso campo aparece el aspecto más sutil y apreciable de la obra de Cazadero. Afronta de entrada el problema; empieza por enunciar la ley de correspondencia: “Los distintos niveles de la actividad social de los hombres forman una totalidad en la que las transformaciones operadas en un nivel, sea el económico, el político, el ideológico, etcétera, repercuten en los otros, generando cambios correspondientes que tienden a mantener la coherencia del conjunto”. (pág. 11).

En la enunciación de la ley el autor procede con suma cautela al elegir los términos: no expresa relación específica ni menos causal entre lo que designa como niveles. Se reduce a referir que todos los fenómenos sociales están interrelacionados, lo que no es difícil de aceptar. Y es que, por una parte quiere enfatizar la relación ineludible: “esta ley tiene un carácter objetivo. Su cumplimiento es independiente tanto de la voluntad humana como

de la conciencia que los hombres tengan de ella”; pero, por otra parte, evitar el determinismo por razones evidentes: “Pero esta objetividad no debe interpretarse en su funcionamiento como una rigidez mecánica. Por el contrario, los nexos que vinculan los diversos elementos de la totalidad social son flexibles y permiten una autonomía relativa de diversas instancias, tales como el Estado y la ideología en relación con los procesos económicos”. (pág. 13) Unos niveles de la actividad social repercuten (no se usa el término determinan) en los demás, pero no se expresan las relaciones causales específicas como en la idea de Marx en la que la estructura económica genera la superestructura jurídica, política, etc.

Por el contrario aquí se afirma la autonomía relativa de instancias como el Estado y la ideología en relación con los procesos económicos. Esto coincide con la afirmación de Engels: “Las últimas causas de la historia hay que buscarlas en la economía, no en la filosofía”. Sin embargo, Marx afirma en *La Ideología Alemana*, cuando se refiere a la nueva concepción de la historia, la inegable interacción de la realidad material sobre los hombres y de estos sobre sus circunstancias: “Las circunstancias hacen a los hombres y viceversa”, sería absurdo pensar que Marx definiera la causalidad en una sola dirección: de la economía a la ideología.

Es evidente la acción recíproca entre los hombres concretos y su medio concreto, lo que Cazadero expresa con toda claridad con el término y concepto “ecosis” que toma de León Portilla “como categoría para designar las consecuencias y cambios provocados por una sociedad sobre el medio natural; se puede decir que las sociedades establecen un diálogo con la naturaleza basado en sus mitos y creencias, pero dicho diálogo se lleva al cabo principalmente a través de su acción directa sobre su medio natural. Esta relación es recíproca, pues, si bien el medio condiciona y en cierta manera determina, es igualmente cierto que el hombre dotado de elementos culturales, incluso si estos son primitivos, actúa con planes y objetivos sobre el medio natural que ha escogido para vivir” (pág. 14).

Pienso que es válida y meritoria la metodología que establece y pone en práctica Cazadero señalando los interlocutores de diálogo entre los hombres agentes y pacientes, su medio y circunstancias, sus creaciones y quehaceres. Interrelación obligada, objetiva y en distintos niveles.

Se centra su estudio en la influencia de la ideología sobre la

formación del capitalismo, su desarrollo, su crisis; y discurre por los siglos de su historia mostrando cómo la concepción que el hombre tiene de sí mismo como soberano, medida y motor de su historia (inmanentismo) o como súbdito, sujeto dependiente y condicionado a la trascendencia, porque existe el Trascendente (trascendentalismo) influye y hasta determina el comportamiento social que se manifiesta en el desarrollo y crisis del capitalismo.

Pero el autor no excluye otros niveles, otros factores de la dialéctica acción-pasión, por el contrario invita a seguir otras rutas: "Otra ruta de investigación la ofrece el nexo entre el progreso de la ciencia y la tecnología por un lado y el desarrollo del capitalismo por el otro" (pág. 140). Apasionante tarea de abrir y recorrer rutas que conduzcan al conocimiento de los hombres en el tiempo.

FERNANDO ROSENZWEIG

El valor de la ley de correspondencia

FELICITO a Manuel Cazadero por haber producido el libro que nos reunimos a discutir en la presente oportunidad. Se trata de una obra plasmada en la vida académica, pensando en su utilidad en el salón de clases, y en la cual el autor, al mismo tiempo, presenta una visión actualizada conforme a un enfoque teórico riguroso de la materia sobre la que versa. Estamos ante una verdadera aportación para el avance de la ciencia histórica y su enseñanza en nuestros planteles.

Deseo subrayar el gran valor que posee el enfoque de Cazadero para el entendimiento del cambio histórico en la riqueza de los factores interactuantes que contribuyen a determinarlo e impulsarlo y en el cual —como nos dice Georges Duby— “todo depende de todo”. La presentación de la Ley de Correspondencia resulta, a este respecto, altamente relevante. Conforme a ella, la realidad social se nos da como una totalidad “integrada por múltiples elementos que no forman un simple conjunto de partes yuxtapuestas, sino que integran un todo estructural donde cada parte está sometida a la acción de las otras, al mismo tiempo que ejerce una acción recíproca sobre ellas”, según leemos en el primer capítulo de este nuevo libro. El propósito del autor consiste en someter a esta ley a un estudio específico “que intente determinar los límites de su operatividad”; hasta ahora se ha utilizado a la misma con un carácter axiomático.

El lector de las páginas que nos ha entregado Cazadero podrá apreciar la rigurosa fundamentación de los resultados a que llegó al examinar el funcionamiento de esa ley durante los seis siglos —del X al XV— en que emergió la civilización de Occidente como la primera en la historia cuya organización aparece determinada por el capitalismo. Su conclusión sobre la

intensidad de la crisis que antecedió al nacimiento de éste contiene valiosas sugerencias para el análisis: de haber sido aquella más aguda, la civilización se habría desarticulado, como antes ocurrió con la Clásica; por otra parte, una crisis menos severa habría permitido la recomposición de la vieja estructura dentro de un cuadro de estancamiento secular.

La invitación de Cazadero a ensayar nuevas aplicaciones de la Ley de Correspondencia, explorando la naturaleza, el alcance y las interrelaciones de las fuerzas en juego en otras etapas críticas o en que ha habido desarrollo, y situando el significado de las ideologías manifiestas en ellas, es altamente estimulante, y la necesidad de hacerlo para la época que estamos viviendo resulta en especial ineludible. Sobre todo si pensamos que, lejos de estar sujetos a los designios de un destino ineluctable, hay en el hombre contemporáneo valores y objetivos que le son immanentes y alcanzables.

JORGE HERNÁNDEZ

Las dinámicas del capitalismo

Si la nueva historia debe ser como creo, una reconstrucción del pasado captado en toda su amplitud y en toda su complejidad, tendrá que incorporar en sus cuadros y explicaciones la obra entera, tan rica, de las ciencias sociales, sus vecinas.

Fernand Braudel

PARA muchos la historia no debe ser más que un recetario de fechas que nos ensalce los momentos gloriosos de nuestro pasado. Este ánimo arroja motivos para creer que nuestros héroes son intachables, incuestionables y monumentales. Sobra decir que este tipo de historiar excluye a los héroes anónimos y deja de lado a los hechos de cada día, tal vez no tan monumentales pero sí sustanciales para la vida de cada época.

Cuando Lucien Febvre y Marc Bloch se declaran por una “historia de los sentimientos” dejan una semilla que cultivaría magistralmente Fernand Braudel y que rompe con la historia tradicional, tan concentrada en lo bronceado. Es dentro de este ánimo que se ubica el libro de Manuel Cazadero, un libro en donde la cronología exacta y la heroicidad batallesca son reemplazadas por una interrelación amplia de cotidianidades que nos permite conocer mejor el pasado.

En una época en que nos encontramos con el ánimo especializador no sólo en las ciencias sociales, sino hasta en los talleres mecánicos o en los consultorios dentales, da gusto encontrarse con un historiador que procura entrelazar a los encantos de Clío con las otras ciencias sociales. Lejos de ser un estudio que se concentra en los altibajos económicos de épocas pasadas, el

libro de Cazadero intenta relacionar esos vaivenes con las fluctuaciones sociales y políticas que provocaron.

Cazadero parte de la ley de correspondencia y presenta las relaciones y conjugaciones que existen entre cinco esferas principales de las épocas a historiar: Economía, Política, Sociedad, Ideología y Ecosis, entendida esta última como la relación bilateral entre el hombre y el medio natural que lo rodea. Se trata de cinco esferas que se entretajan, afectándose mutuamente, y cuyo análisis permite realizar un quehacer histórico que va más allá de reseñar una simple cronología estadístico-cronológica.

La escuela de *Les Annales*, y felizmente muchos historiadores actuales, comprendió que la historia debía interesarse por los chismes y las cartas amorosas con igual interés que el que se le brinda a los edictos y libros de contabilidad. La pintura, la poesía y la música, al fusionarse con los climas, el comercio y las comunicaciones nos brindan la posibilidad de observar un cuadro descriptivo mucho más ilustrativo que una gráfica, por más matemáticamente exacta que ésta sea y por más colores que decoren sus líneas.

De esta manera, encontramos en *Desarrollo, crisis e ideología en la formación del capitalismo* un estudio que pinta a la Europa medieval de una manera dinámica por el juego dialéctico de las cinco esferas que propone Cazadero. Una Europa del siglo X en donde la *Ecosis* refiere al continente como “un inmenso mar de árboles”, Roma con veinticinco mil habitantes, el Mediterráneo como una inmensa alberca musulmana, magiares jineteando por doquier y al norte los vikingos navegantes. *Económicamente*, Cazadero nos habla de un “comercio ocasional”, parafraseando a Henri Pirenne. *Socialmente*, nos encontramos con siervos invendibles, adscritos a la tierra, y, por otro lado, una nobleza que engloba a Caballeros, Hidalgos, Condes, Duques y Reyes. *Políticamente*, ha desaparecido el estado centralista e *Ideológicamente*, la sociedad vive en un mundo mágico sobrenatural. Un mundo en donde está siempre la mano amenazante, y a la vez, reconfortante, de Dios y en donde los humanos conviven con una lista interminable de seres ultraterrenos. Al realizar este tipo de análisis se puede ir siguiendo el curso de la historia, conociendo las transformaciones que se van dando en cada una de las esferas, interrelacionándolas.

Con la introducción del arado de hierro el hombre logra abrir surcos más profundos, mejor protección para la semilla, y consigue trabajar las tierras duras del norte de Europa, tierras

que los arados antiguos de los romanos no lograron surcar. Este giro ecosístico da pie a la aparición de un excedente económico, la riqueza, y al valor de uso de las cosas se le agrega un valor de cambio. Socialmente surge una clase comerciante que conocemos como burgueses porque su aparición se vincula con el resurgimiento de las ciudades. Al necesitar mayor protección, los siervos le confieren mayor poder político a los reyes y señores feudales e ideológicamente lo racional y racionalista empieza a sustituir a lo mágico-misterioso.

Como se puede observar, Cazadero más que ir enumerando fechas, va trazando flechas que entrelazan a todas las esferas del pasado y que describen mejor esa realidad. El conglomerado de flechas que vuelan sobre Europa a partir del siglo XIV permiten conocer la formación del capitalismo, proceso que hasta nuestros días continúa en boca y en vida de todos. Se trata de una época intrincada, cuyo complicado enredo de flechas refiere una cadena cronológica interesante y difícil de tomar a la ligera. *Socialmente* es una época de grandes guerras, recordemos la llamada posteriormente como "la de los cien años", además de ser el "Siglo de las Pestes", imaginemos la Peste Negra de 1348. Esta situación provoca cambios en el comercio que, además, se ve afectado por las hambres devastadoras provocadas, de 1315 a 1317, por lluvias ininterrumpidas que arruinan las cosechas. Este desastre *económico* tiene su flecha con la *ecosis* que vive la "pequeña glaciación" provocando cambios significativos en la temperatura europea, lo cual contribuyó a la terrible escasez de alimentos. De esta sucesión de flechas se desprende la que se refiere directamente al objeto de estudio de Cazadero: la formación del capitalismo, en donde su desarrollo, su crisis y su ideología se entienden también a través de las flechas que aparecen en esta forma de historiar.

De aquí que Cazadero se aboque a perseguir la dirección de las flechas del capital, palabra que denomina a la "riqueza que se reproduce a sí misma, en forma ampliada y por medios económicos". Durante los siglos XI al XIII aparece una dualidad de capital: el mercantil y el usuario o de préstamo. Es en el siglo XIV cuando el capital incursiona en la producción arrojando, de acuerdo a la ley de correspondencia, nuevas flechas que alteran a otras esferas: cambios en las relaciones sociales, cambios ideológicos y virajes políticos.

Cazadero pretende que su análisis sea una visión global en donde las cinco esferas ya mencionadas ocupan un mismo

nivel de importancia. Sin embargo, parece que la esfera de lo económico, la historia de la fenomenología económica, tiene una preponderancia sobre la ecosis, lo social, lo político y lo ideológico. De cualquier forma, se trata de un estudio que analiza y desentraña los avatares y accidentes de la génesis y desarrollo del capitalismo, permitiéndonos conocerlo mejor.

Es, además, un trabajo que sigue los pasos de esa forma de historiar, más amena y más humana, que cultivó Braudel.

La *nouvelle histoire* de la escuela de los Anales ha demostrado que el pasado también puede ser estudiado por medio de la investigación de hábitos y recetas culinarias, cuadros renacentistas y costumbres cotidianas. Manuel Cazadero nos presenta así un trabajo que confirma que el quehacer histórico no tiene porqué ser insípido ni mucho menos rigurosamente especialista.

N. GUMILIOV*

La vida del verso

EL campesino labra, el albañil construye, el sacerdote reza y el juez juzga. ¿Qué hace el poeta? ¿Por qué no cuenta, con versos fáciles de recordar, las condiciones de crecimiento de las gramíneas? ¿Por qué se niega a componer una nueva *Dubnushka*** o a endulzar la amarga medicina de las tesis religiosas? ¿Por qué únicamente en los momentos de cobardía está dispuesto a reconocer que gracias a la lira despertó nobles sentimientos? ¿Acaso no hay lugar para el poeta en la sociedad, sea ésta la que fuere, la burguesa, la socialdemócrata o una comunidad religiosa? ¡Que guarde silencio Juan Damasceno!

Así hablan los partidarios de la tesis del *arte para la vida*. De ahí surgen Francois Coppée, Sully Prudhomme, Nekrásov y, en gran medida, Andrei Bieli.

Los objetan, sin embargo, los defensores del *arte por el arte*: “¡Fuera de aquí! ¿Acaso pueden ustedes importarles al pacífico poeta?... ¡Son repulsivos a su alma! Látigos, calabozos y hachas han sido hasta ahora los ataúdes de su estupidez y su maldad. Basta ya de ustedes, esclavos insensatos”... “Para nos-

* Nikolai Gumilióv (1886-1921) fue uno de los grandes poetas rusos de principios de siglo. Discípulo de Annenski, trabajó en Rusia al lado de poetas como Blok, Ajmátova, Mandelshtam y Jodasiévich. Vivió la crisis del simbolismo ruso y participó del nacimiento del acmeísmo, del que pronto se convirtió en líder. Vivió en Londres y en París, en donde asistió en la *Sorbonne* a varios cursos de literatura francesa. Fue un incansable viajero, y entre los países más importantes que visitó se encuentran algunos de África e Italia, que dejaron honda huella en su poesía. En 1918 volvió a Petersburgo, donde trabajó y publicó en diversos almanaques y revistas literarias. En agosto de 1921 fue arrestado y unos días más tarde fusilado, acusado de hacer propaganda contrarrevolucionaria y de organizar a los intelectuales con vistas a una rebelión en contra del nuevo régimen político.

Después de largos años de silencio, de nuevo comienza a publicarse la obra de Gumilióv en la Unión Soviética. Traducción de Selma Ancira.

** Canción popular rusa. (N. de la T.).

otros, príncipes del Canto, soberanos de los castillos del ensueño, la vida es un medio para alzar el vuelo: mientras más fuerza tenga el bailarín para golpear con los pies sobre la tierra, más alto logrará elevarse. Ya sea que cinceleemos nuestros versos, como cálices, o escribamos cancioncillas poco claras, somos ante todo libres y en general no deseamos ser *útiles*". De ahí surgen Heredia, Verlaine y, entre nosotros, Máikov.

Esta controversia ha existido desde hace siglos sin haber llegado a ningún resultado; no es sorprendente: de toda relación posible con la gente, con las cosas o las ideas, exigimos ante todo, honradez. Con esto me refiero al derecho que tiene cada fenómeno a ser valioso por sí mismo, a no necesitar de la justificación de su existencia y al derecho, más elevado aun, de servir a los demás.

Homero pulía sus hexámetros, sin preocuparse de nada, excepto del timbre de las vocales y las consonantes, las cesuras y los espondeos y a ellos adaptaba la trama. Sin embargo, se habría considerado un mal trabajador si, al escuchar sus cantos, los jóvenes no hubieran aspirado a la gloria militar, si las miradas veladas de las jóvenes no hubieran aumentado la belleza del mundo.

Tanto en la tesis del *arte para la vida* como en la del *arte por el arte* hay falta de honradez.

En el primer caso se degrada al arte hasta el nivel de una prostituta o un soldado. Su existencia tiene valor únicamente por cuanto sirve a fines ajenos a sí mismo. No es sorprendente que los ojos de las dulces musas se empañen y que ellas adopten malos modales.

En el segundo, el arte se afemina, se vuelve dolorosamente lunar y cabe aplicar a él las palabras que Mallarmé pone en boca de su *Hérodíade*:

*J'aime l'horreur d'être vierge et je veux
Vivre parmi l'effroi que me front mes cheveux...*

La pureza es la sensualidad oprimida, y es maravillosa; la ausencia de sensualidad asusta, como una inaudita forma nueva de libertinaje.

¡No! Estamos asistiendo al surgimiento de una era de puritanismo estético, de grandes exigencias para el poeta como creador, para el pensamiento y la palabra como materiales del arte. El poeta debe depositar en sí mismo los cilicios tanto de las

formas más difíciles (recordemos los hexámetros de Homero, los tercetos y los sonetos de Dante, las estrofas escocesas-antiguas de los poemas de Byron) como de las formas ordinarias, que en su desarrollo no fueron llevadas hasta los límites de lo posible (los yambos de Pushkin). El poeta debe hacerlo en nombre de su Dios, que está obligado a tener; si no, no es más que un simple colegial.

De cualquier forma, si hubiera que elegir una de las dos tesis arriba mencionadas, yo diría que en la primera hay más respeto por el arte y más comprensión de su esencia. En ella se pone el arte una nueva cadena, se señala una nueva aplicación de las fuerzas que en él hierven, sin importar que esa aplicación sea indigna o baja, ¿acaso el aseo de los establos de Augias no se aduce como un equivalente de las grandes hazañas de Hércules? En las antiguas baladas se relata el sufrimiento de Roldán cuando una decena de enemigos salía a pelear en su contra. El podía luchar bella y dignamente solo contra un centenar. Sin embargo, no debemos olvidar que también Roldán podía ser derrotado...

Ahora me limitaré a hablar de versos, recordando las palabras de Oscar Wilde que aterraron a los débiles y animaron a los fuertes: "Porque la materia que emplean los pintores y los escultores es pobre comparada con las palabras. Las palabras no sólo poseen una música tan dulce como la de la viola y el laúd, colores tan ricos y vivos como los que nos hacen adorables los lienzos de los venecianos o de los españoles, y una forma plástica tan segura y cierta como la que se revela en el mármol o el bronce, sino que sólo ellas poseen el pensamiento, la pasión y la espiritualidad. Todo esto lo tiene exclusivamente la palabra."*

Todo aquel que, al haber trabajado concentradamente un fragmento de prosa, haya hecho esfuerzos por reprimir el naciente ritmo, sabe que el verso es la forma más elevada del lenguaje.

II

El origen de ciertas poesías es misteriosamente análogo al origen de los organismos vivos. El pensamiento del poeta recibe su impulso del mundo exterior (a veces en un momento de claridad inolvidable, otras, con la vaguedad que acompaña a la concepción durante el sueño) y por mucho tiempo debe llevar el embrión

* Del ensayo "El crítico artista (Acompañado de algunas observaciones sobre la importancia de no hacer nada)". Oscar Wilde: *Ensayos y diálogos*. Edit. Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

de la creación futura, prestando atención a los tímidos movimientos de la todavía débil nueva vida. Todo influye en el curso de su desarrollo: el rayo oblicuo de la luna, una melodía escuchada inesperadamente, un libro leído, el olor de una flor. Todo determina su destino futuro. Los antiguos respetaban al poeta que calla como se respeta a una mujer que se prepara para convertirse en madre.

Finalmente, entre sufrimientos parecidos a los sufrimientos del parto (de esto ha hablado también Turguénev), nace el verso. Dichoso aquel poeta que en el momento del alumbramiento no estaba distraído con consideraciones ajenas al arte; dichoso aquel que tímido como un pajarillo intentaba transmitir lo que había llevado consigo tanto tiempo y que ahora ya había madurado; dichoso quien, sabio como serpiente, trataba de encerrarlo todo en la más perfecta forma.

Un poema nacido así puede vivir siglos, yendo de un olvido temporal a nuevas glorias y, aun a pesar de haber muerto, como el rey Salomón, seguirá produciendo durante largo tiempo un estremecimiento sagrado en quien lo lee. Tal es el caso de la *Iliada*.

Pero hay poesías que no llegaron a término, en las que alrededor de la impresión primaria no alcanzaron a sedimentarse otras. Hay también poesías en las que al contrario, los detalles oscurecen el tema principal; éstas son como inválidos en el mundo de las imágenes, y la perfección de algunas de sus partes no causa alegría, sino más bien tristeza, como los bellos ojos de los jorobados. En general le debemos mucho a los jorobados, pues nos relatan cosas extraordinarias, pero a veces, en medio de sus relatos, con enorme nostalgia comienza uno a imaginar a los escultores jóvenes espartanos, y entonces desaparece toda compasión por sus débiles hermanos y hermanas, condenados por la severa ley. Es la voluntad de Apolo, un dios temible y cruel, pero enormemente bello.

¿Qué se necesita para que una poesía viva, mas no en un recipiente con alcohol como un extraño aborto, ni a medias como un enfermo en silla de ruedas, sino que tenga una vida plena y vigorosa, que sea capaz de despertar amor y odio, que obligue al mundo a tener en cuenta el hecho de su existencia? ¿Qué exigencias debe satisfacer?

Responderá con una palabra: *todas*.

En realidad, debe tener pensamiento y sentimiento. Sin el primero la poesía más lírica estaría muerta, y sin el segundo,

hasta la más épica de las baladas parecería una aburrida ficción (Pushkin en su lírica y Schiller en sus baladas estaban conscientes de esto). Debe tener, además, la suavidad de los contornos del cuerpo joven, donde nada se destaca y nada se pierde, y la precisión de la estatua iluminada por el sol; la sencillez (sólo para ella está abierto el futuro), y la sutileza como reconocimiento de la herencia de todas las alegrías y tristezas de los siglos pasados; asimismo, y sobre todo, ha de tener estilo y movimiento.

En el estilo, Dios se muestra en su propia creación y el poeta se entrega como algo misterioso, desconocido para él mismo; permite adivinar el color de sus ojos y la forma de sus manos. Esto es importante. Nosotros amamos a Dante Alighieri, ese joven enamorado del pálido rostro de Beatrice, ese desenfrenado gibelino, ese desterrado de Verona, no menos que a su *Divina Comedia*...

Por movimiento en la poesía entiendo la disposición de las palabras, la selección de los sonidos vocales y las consonantes, la aceleración y la demora del ritmo que hacen que quien lee la poesía adopte involuntariamente la actitud del protagonista, imite sus gestos y su movimiento y, gracias a la sugestión de su propio cuerpo sienta lo mismo que el poeta, de modo que la idea expresada se convierta no en una mentira, sino en una verdad. Las quejas de los poetas a propósito de que el público no experimenta sus sufrimientos, embriagándose con la música del verso, se basan en un malentendido. La alegría, la tristeza y la desesperación que el lector siente son las *propias*. Para conmover es necesario hablar de uno mismo con el más inexpresivo lenguaje, como lo hizo Nadson.*

Vuelvo a lo anterior: para ser digna de llamarse así, una poesía que tiene las cualidades ya mencionadas, debe conservar entre ellas completa armonía y, lo que más importa de todo, no ser llamada a la vida por la excitación del “pensamiento cautivo”, sino por una necesidad interna, que le da una alma viva: el temperamento. Además, debe ser impecable incluso hasta la incorrección. Porque la originalidad a la poesía se la dan únicamente los desvíos conscientes de la regla por todos aceptada, pero a ellos con frecuencia les gusta aparecer como inconscientes. Y así, Charles Asselineau se refiere al “soneto licenciado” donde el autor, violando conscientemente las reglas, finge que lo hace en un arrebato de inspiración poética o de entusiasmo por

* Nadson, S. I. (1862-1910) Poeta ruso.

la pasión. Ronsard, Maynard y Malherbe escribieron sonetos de ese tipo. Estas incorrecciones se presentan como lunares gracias a los cuales es más fácil reconstruir en la memoria el aspecto del todo.

En una palabra, una poesía debe ser el molde del maravilloso cuerpo humano, ese alto estadio de la perfección imaginada: no en vano creó el hombre incluso a Dios todopoderoso a su imagen y semejanza. Una poesía que vale en sí, tiene el derecho de existir, cueste lo que cueste. Así, para la salvación de un solo hombre se envían expediciones en que perecen decenas de otros hombres. No obstante, una vez que éste ha sido salvado, debe, como todos, justificar ante sí mismo su existencia.

III

En realidad, el mundo de las imágenes está en estrecha relación con el mundo de las personas, pero no de la manera en que normalmente se piensa. Siendo una analogía de la vida, el arte no tiene una existencia del todo semejante a la nuestra, no puede proporcionarnos una relación sensorial con otras realidades. Los versos, aun escritos por verdaderos visionarios en momentos de trance, tienen sentido únicamente si son buenos. Pensar de otra manera significaría repetir el célebre error de los gorriones que intentan comerse los frutos dibujados sobre un lienzo.

Pero las buenas poesías, como los seres vivientes, entran en el círculo de nuestra vida: nos enseñan, nos llaman, nos bendicen, hay entre ellas ángeles de la guarda, sabios caudillos, demonios tentadores y buenos amigos. Bajo su influjo los seres humanos aman, se enemistan y mueren. (...)

1910.

El lector

La poesía es para el hombre una de las formas de expresar su ser y se manifiesta por medio de la palabra, único instrumento que satisface sus exigencias. Todo lo que suele decirse a propósito de lo poético de algún paisaje o de algún fenómeno de la naturaleza señala solamente su utilidad en tanto que material poético, o alude a una muy lejana analogía, al modo animista, entre el poeta y la naturaleza. Lo mismo concierne a los actos o a los sentimientos del hombre que no se han realizado en la palabra. Pueden ser maravillosos, como la impresión que causa la poesía, pero nunca convertirse en ella, porque la poesía no encierra en sí misma, ni con mucho, todo lo bello a lo que el hombre tiene acceso. Ningún recurso de la fonética del verso es capaz de transmitir la verdadera voz del violín o de la flauta, no con acuerdo a ningún método estilístico puede encarnarse el brillo del sol o el soplo del viento.

La poesía y la religión son las dos caras de una misma moneda. Ambas exigen del hombre trabajo espiritual. Pero no en nombre de una finalidad práctica, como la ética y la estética, sino en nombre de una finalidad más alta y desconocida, aun para ellas mismas. La ética adapta al hombre para la vida en sociedad, la estética busca aumentar su capacidad de deleitarse. La religión y la poesía guían al hombre en su renacimiento a una especie superior. La religión se dirige a la colectividad. Para sus fines —sean éstos la construcción de la Jerusalén celestial, la glorificación ininterrumpida de Alá, la purificación de la materia en el Nirvana— son necesarios los esfuerzos en conjunto, una especie de trabajo de pólipos que forman un arrecife de coral. La poesía siempre se dirige al individuo. Aun ahí donde el poeta habla con la multitud, habla por separado con cada uno de los integrantes de esa multitud. La poesía exige del individuo lo mismo que la religión exige de la colectividad. En primer lugar, el reconocimiento de su unicidad y su omnipotencia; en segundo, el perfeccionamiento de su Naturaleza. El poeta que ha comprendido “el confuso olor de la hierba”, quiere que el lector sienta lo mismo, quiere que para todos “sea claro el libro astral” y que “todos puedan conversar con la ola del mar”. Por eso el poeta, en los momentos de espíritu creador, debe poseer cierta

sensación que hasta ese momento no hubiera sido meditada por nadie más, pero que sea de valor. Esto produce en él un sentimiento de catástrofe. Le parece que está diciendo sus últimas palabras, las más importantes, aquellas gracias a las cuales valió la pena que la tierra naciera. Este particular sentimiento, a veces va acompañado de un estremecimiento tal que le impediría incluso hablar, de no existir la sensación de triunfo que lo acompaña, la conciencia de haber creado combinaciones perfectas de palabras, semejantes a las que en alguna ocasión resucitaron a los muertos y destruyeron murallas enteras. También los malos poetas tienen estos dos sentimientos. El aprendizaje de la técnica los hace que aparezcan con menor frecuencia, pero que den mayores resultados.

La poesía siempre ha deseado desligarse de la prosa. Tanto en su aspecto tipográfico (antes caligráfico) pues comienza cada línea con mayúscula, como en el sonido, el ritmo que se escucha con claridad, la rima, la aliteración y el estilo, creando así una lengua "poética" especial (los trovadores, Ronsard, Lomonósov); también en su composición, al alcanzar una brevedad singular de pensamiento y en su aspecto eidético, es decir, en la selección de las imágenes. En todo esto la prosa siempre ha ido tras ella afirmando que no había propiamente ninguna diferencia entre ellas, como un pariente pobre que con su amistad asedia al rico. Ultimamente, sus esfuerzos parecieron tener éxito. Por un lado, bajo la pluma de Flaubert, Baudelaire y Rimbaud la prosa adquirió las maneras de una elegida del destino y, por el otro, la poesía, recordando que la búsqueda es una condición indispensable de su existencia, intenta incansablemente nuevos y nuevos medios de influencia acercándose a cotos vedados con el verso de Wordsworth, la composición de Byron, el verso libre y hasta el bosquejo, ya que Paul Fort publica sus poesías en renglones como los de la prosa.

Pienso que es imposible encontrar la línea divisoria exacta entre prosa y poesía, así como no la encontramos entre los vegetales y los minerales, los animales y los vegetales. Sin embargo, la existencia de modelos híbridos no degrada al tipo puro. Y en lo referente a la poesía sus investigadores más recientes llegaron ya a un acuerdo. En Inglaterra sigue reinando el axioma de Coleridge, que define a la poesía como "las mejores palabras en el mejor orden". En Francia, la opinión de T. de Banville: "un poema es algo que ya ha sido creado y que no puede ser corregido". Y a estos dos puntos de vista se unió Mallarmé cuando

dijo: "La poesía está en donde haya un esfuerzo exterior al estilo".

Expresándose con la palabra, el poeta siempre se dirige a alguien, a algún oyente. Con frecuencia tal oyente es él mismo, y aquí estamos hablando ya del desdoblamiento natural de la personalidad. Algunas veces es un cierto interlocutor místico, un amigo que aún no ha llegado a la amada; a veces es Dios, la Naturaleza, el Pueblo...

Esto, en el momento de la creación. Sin embargo, para nadie es un secreto —y menos que para nadie, para el poeta— que cada poesía encuentra un lector vivo y real entre sus contemporáneos, a veces sus descendientes. Este lector, en modo alguno es digno del desprecio con que tan frecuentemente lo han tratado los poetas. Gracias a él los libros se publican, se crean reputaciones; él nos ha dado la posibilidad de leer a Homero, a Dante, a Shakespeare. Además, ningún poeta debe olvidar que él mismo, en relación con otros poetas, no es más que un lector. Sin embargo, todos nosotros somos semejantes al hombre que aprende una lengua extranjera con ayuda de manuales. Podemos hablar, pero no comprendemos cuando hablan con nosotros. Los manuales para los poetas son innumerables, pero no hay manuales para los lectores. La poesía se desarrolla y unas corrientes sustituyen a otras, pero el lector permanece el mismo y nadie trata de iluminar con la linterna del conocimiento los rincones de la oscura alma de lector. Ahora nos ocuparemos de esto.

Antes que nada, cada lector está profundamente convencido de que es una autoridad; éste porque ha ascendido hasta hacerse coronel, aquél porque ha escrito un libro sobre mineralogía, otro más porque sabe que aquí no hay ningún artificio: "si me gusta, es buena; si no me gusta, es mala; la poesía es la lengua de los dioses, *ergo* puedo juzgarla de modo absolutamente libre." Esa es la regla general, pero con su actitud posterior los lectores se dividen en tres tipos principales: el ingenuo, el snob y el exaltado.

El lector ingenuo busca en la poesía gratos recuerdos: si ama la naturaleza, condena a los poetas que no hablan de ella; si es un socialista, un Don Juan o un místico, busca poesías referentes a su especialidad. Quiere encontrar en los versos imágenes e ideas que le son habituales, menciones de las cosas que a él le gustan. Habla poco de sus impresiones y generalmente no motiva sus opiniones con nada. Suele ser bastante apacible,

aunque está expuesto a ataques de ciega rabia, como todo hervíboro. Es común entre los críticos de la vieja escuela.

El snob se considera un lector culto; ama hablar del arte del poeta. Normalmente sabe de la existencia de alguna práctica de la técnica poética y la sigue a lo largo de la lectura del poema. De sus labios escuchamos que *x* es un gran poeta porque introduce ritmos complejos, *y* porque crea palabras nuevas, *z* porque emociona mediante el camino de la repetición. Expresa sus opiniones ampliamente y a veces hasta de un modo interesante, pero tomando en cuenta sólo una, y raras veces dos o tres de esas prácticas, inevitablemente se equivoca de la forma más lamentable. Se encuentra exclusivamente entre los críticos de la nueva escuela.

El lector exaltado ama la poesía y detesta la poética. En tiempos remotos podía encontrarse también en otras esferas del espíritu humano. Fue él quien exigió los autos de fe de los primeros médicos anatomistas que osaron descubrir el misterio de la creación divina. Se encontraba también entre los marineros que desaprobaron el primer barco de vapor, porque el navegante debe rezar a la virgen María para que el viento sea favorable y no quemar quién sabe qué leña para hacer girar quién sabe qué ruedas. De todos lados fue desplazado y se conservó únicamente entre los lectores de poesía. Habla del espíritu, el color y el sabor del poema, de su fuerza milagrosa o, por el contrario, de su marchitez, de la frialdad o de la calidez del poeta. Se encuentra con dificultad. (ha sido cada vez más desplazado por los primeros, tipos) y eso, entre los propios poetas.

El cuadro es desolador ¿no es cierto? Si consideramos la obra poética como la fecundación de un espíritu por otro a través de la palabra, (a semejanza de la fecundación natural) entonces esa idea nos recuerda el amor de los ángeles por las cainitas o, lo que es lo mismo, la cópula con un animal.

Sin embargo, puede haber un lector distinto, el lector-amigo. Este lector piensa únicamente en aquello que le dice el poeta, parece ser él quien escribió la poesía, la recuerda con su entonación, con su movimiento. El vive el momento de la creación en toda su complejidad y su vehemencia, sabe muy bien que la técnica une todos los logros del poeta y que sus virtudes son la prueba de que el poeta está marcado por la gracia de Dios. Para él una poesía es valiosa en todo su encanto material, como para el salmista son valiosos la saliva y el pubis cubierto de vello de su amada. A él no lo engañas con logros parciales, no te lo ganas

por simpatía. Una excelente poesía irrumpe en su conciencia como algo indiscutible, lo transforma, define sus sentimientos y sus acciones. Sólo con la condición de su existencia la poesía cumple con su misión universal de ennoblecer a la especie humana. El lector así es real, yo conocí a uno. Y pienso que si no fuera por la terquedad humana y la negligencia, muchos podrían ser así.

Si yo fuera Bellamy, escribiría una novela acerca de la vida del lector venidero. Hablaría sobre las tendencias del lector y su lucha, sobre los enemigos lectores que desenmascararan la divinidad insuficiente de los poetas, sobre los lectores semejantes a la Gioconda de D'Annunzio, y los semejantes a Elena de Esparta, para la conquista de los cuales sería necesario superar a Homero. Afortunadamente no soy Bellamy, y de ese modo, habrá una mala novela menos.

Aquello a lo que el lector tiene derecho y por lo tanto debe exigir del poeta es el tema de este ensayo. Pero su finalidad no es enseñar a los poetas a escribir versos, como un manual de astronomía no puede enseñar a nadie a crear constelaciones. Sin embargo, puede servir a los poetas para la verificación de las cosas que ya tengan escritas y en el momento que antecede a la creación, les dará la posibilidad de considerar si el sentimiento está saturado, si la imagen ha madurado y la emoción es lo suficientemente intensa, o si es más conveniente limitar la voluntad y guardar las fuerzas para un mejor momento. No se debe escribir siempre que se pueda, sino siempre que se deba. La idea de cuando "se pueda" debe ser expulsada de todas las ramas de la investigación poética.

Delacroix dice: "Hay que estudiar incansablemente la técnica de nuestro arte para no pensar en ella en los momentos de la creación". Y en realidad, es necesario o bien no conocer nada de técnica o conocerla muy bien. Cuando Lérmontov tenía dieciséis años escribió "Angel", y sólo diez años más tarde pudo escribir otra poesía que pudiera comparársele. Pero "Angel" era una y todas las poesías de Lérmontov de los años 40 y 41 son maravillosas. Una poesía como "Palas Atenea" (que brota de la cabeza de Zeus) surge del espíritu del poeta y se convierte, por lo tanto, en un organismo independiente. Y como cualquier organismo vivo tiene su anatomía y su fisiología. Antes que nada vemos la combinación de las palabras, es decir la carne de la poesía. La naturaleza y la calidad de dicha combinación son objeto de estudio de la estilística. Después vemos que las diversas combi-

naciones de palabras se complementan unas a otras y nos llevan a recibir una impresión determinada y percibimos entonces la osamenta de la poesía, es decir su composición. Por otro lado esclarecemos la naturaleza de la imagen, el sentimiento que impulsó al poeta al acto de la creación (el sistema nervioso de la poesía) y de este modo gozamos ya de lo eidético. Por último (aunque todo esto se lleva a cabo a un mismo tiempo) nuestra atención se ve atraída por el aspecto sonoro del poema (el ritmo, la rima, la combinación de vocales y consonantes) que, semejante a la sangre, vibra en sus venas y entonces comprendemos su fonética. Estas cualidades son, todas, inherentes a toda poesía, a la más genial y a la más diletante, tal como puede anatomizarse a un hombre vivo y a otro muerto. Pero los procesos fisiológicos en el organismo se realizan únicamente en caso de que haya cierta perfección y, tras haber hecho la autopsia de un poema, lo único que podemos decir es si hemos encontrado en el todo lo que debería haber y si lo hay en suficiente cantidad como para que pueda vivir.

Las leyes de su vida, es decir la interrelación de sus partes, deben ser estudiadas especialmente y el camino que a eso conduce prácticamente no ha sido abierto.

1923.

MARÍA ELVIRA BERMÚDEZ

Qué es lo policiaco en la narrativa

ENTRE NOSOTROS, los mexicanos de hoy, está muy extendida la creencia en el sentido de que una obra es *policíaca* porque en ella se comete un crimen y aparece la policía, o porque un detective o un oficial cuentan sencillamente algún caso en que han intervenido o porque se narra en ella la vida de algún delincuente muy conocido. En esas y parecidas coyunturas se estará ante un reportaje, una crónica o una biografía, pero no frente a una novel policiaca porque lo caracteriza al género es el *misterio*, la investigación y la idea de justicia.

A mi parecer, una somera remembranza de los creadores de esta área de la narrativa que ya rebasa el siglo y medio de existencia, nos dará un concepto claro de los elementos que la integran.

Así como se habla de la “difícil facilidad del genio”, es posible formular conjeturas en torno al momento en que Edgar Allan Poe (1809-1848) engendró un nuevo género literario. Las condiciones estaban dadas: su preferencia por asuntos macabros y espeluznantes, por las fantasmagorías y una práctica, si no muy larga en el tiempo, sí intensa en el ejercicio y su notable afición por los criptogramas. Justamente en el año de 1835, cuando escribió *Los crímenes de la calle de la Morgue*, Poe se encontraba enzarzado en dicho pasatiempo. Vivía, por lo demás, una temporada de tranquilidad y bonanza relativas. Con motivo de alguna lectura, de un comentario que alguien formuló, debió pensar que en la vida real existen enigmas patentes, dolorosos, mucho más necesitados de estudio que un escueto criptograma: los crímenes. Por una vez en su vida prestó atención a la realidad que lo circundaba. Y esta realidad provocó en él una reacción positiva, gestada en los principios éticos que sin duda le fueron inculcados por Mr. Allan y, también, por sus mentores ingleses: la de que el mal, sobre todo en sus consecuencias, debe ser combatido. El mal se presentaba a sus ojos en la única forma en que él podía contemplarlo con atención: en forma de enigma. En las últimas páginas de *Eureka* dice: Sólo desde este punto de vista —una larga elucubración anterior— “comprendemos los enigmas de la Injusticia Divina, del Hado Inexorable. Sólo

desde este punto de vista resulta inteligible la existencia del Mal; pero aun más: desde este punto de vista resulta soportable". El mal es pues, aunque provenga de la divinidad, un enigma. Una vez esclarecido éste, y aunque sus efectos persistan, el mal puede ser comprendido. Lo que importa, pues, es su esclarecimiento. Allí, en esa idea, está el germen de la literatura policiaca.

En *Los crímenes de la calle de la Morgue* y en *El misterio de Marie Roget* el detective, Augustus Dupin, gracias a la observación de ciertos detalles en el lugar de los hechos y a la aplicación de sus excepcionales aptitudes de razonamiento, resuelve un problema y descubre a un criminal. De cuento de misterio constituye *La carta robada* una creación imposible de superar. La trama consiste en revelar el sitio donde está escondida una carta. La solución, una vez dada, resulta sencilla y verosímil; pero sin la intervención de Dupin aparecía como imposible. *El pozo y el péndulo*, inspirado seguramente en los procedimientos de la Santa Inquisición y situado en Toledo, es progenitor y arquetipo de todos los cuentos de *suspense* que en el mundo han sido y siguen siendo. Y larga es la lista de relatos fantásticos y terroríficos que escribió el bostoniano; basta con recordar entre los primeros *La caída de la casa de Usher* y entre los segundos *La barrica de amontillado*.

Todos sus biógrafos e incluso la mayoría de sus lectores saben que Sir Arthur Conan Doyle (1859-1930) creó a Sherlock Holmes teniendo en la mente a su antiguo maestro Joe Bell, el agudo y sagaz observador de todas las minucias. Saben asimismo que Arthur había leído a Poe y a Gaboriau, y también a Verne, pero ¿qué otro factor pudo mover su ánimo hacia el cultivo del género policiaco? Imagino a este médico escocés en su pulcro y recoleto consultorio de Southsea, con grandes ratos libres entre consulta y consulta de sus enfermos. Debí pensar muchas veces que era médico simplemente porque tenía que ganarse la vida, pero que era escritor por el llamado tenaz y profundo de su espíritu. Planeaba sin duda los libros que iba a escribir muy pronto. Todos ellos girarían en torno a la historia y entres sus hojas despertaría tal vez un héroe que tuviera del Arthur que pudo ser los atributos. Pero esos libros, enmarcados en un pasado preciso y matizado con tradiciones ya hechas lo obligarían —lo obligaban ya— a ser objetivo, clara y concretamente objetivo. Su circunstancia, empero, lo cercaba. Estoy por decir que lo oprimía. Debí sospechar de pronto que, más que las enfermedades, otros asuntos podrían ser motivo de la consulta de sus conciudadanos: las extorsiones, los robos, los crímenes de que eran objeto; alteraciones en fin de la salud moral y del bienestar que ameritaban una reparación, si no de manera de volver las cosas al estado que guardaban, al menos en forma de castigo para el ofensor. Por supuesto él, sir Arthur, no iba a convertirse en un sencillo y atareado policía. Ni podía ni quería hacerlo. Pero la idea estaba ahí, tentándolo; y se posó al fin en el único campo propicio para perdurar: el literario. Y fue así como Sherlock Holmes se gestó.

Estudio en escarlata, la primera obra policiaca que Conan Doyle escribió, está dividida en dos partes: la primera es netamente policiaca; la segunda es un relato retrospectivo, situado en el oeste de Estados Unidos, que explica los antecedentes y móviles del crimen que valió de asunto a la novela. Aunque literariamente esa dualidad puede ser considerada como un defecto, sirvió para que los norteamericanos se interesaran en la obra de *sir* Arthur y para que éste consolidara su carrera de escritor.

El sabueso de los Baskerville es sin duda la mejor novela policiaca que escribió el escocés y la que ha fungido de molde para tantas otras que se han escrito posteriormente y que ahora podemos llamar tradicionales. John Dickson Carr, Agatha Christie, Ellery Queen, y muchos más han estructurado sus obras —aunque, naturalmente, imprimiéndoles rasgos originales— de acuerdo con el plan de esta novela: planteamiento de un enigma; peripecias que a un tiempo complican el misterio y van proporcionando indicios para su solución y explicación final de los hechos a cargo del detective. Otros dos factores son indispensables para configurar una novela policiaca redonda: el suspenso y la prueba. Y es en el impecable desenvolvimiento de estos dos elementos donde Conan Doyle emula dignamente a Poe e incluso —si se tiene en cuenta su abundante producción— lo supera.

Es necesario recordar también a Wilkie Collins (1824-1889), autor de *La dama de blanco* y de *La piedra lunar*, quien fue el primero que tomó a una policía —el Inspector Cuff— como héroe; a R. Austin Freeman (1862-1943), creador del científico doctor Thorndyke, que introdujo en lo policiaco una modalidad trascendental: el enfoque de un crimen desde el punto de vista del delincuente; y a G. K. Chesterton (1874-1936), el más lógico de los primeros cultivadores del misterio cuya obra, tanto o más que a entregar homicidas a la justicia, tiende a destruir las engañosas apariencias con que ciertos hechos y caracteres suelen ser interpretados.

Al lado de los tres ingleses a quienes acabo de citar están dos franceses que también imprimieron a lo policiaco características perdurables: Emilio Gaboriau (1832-1873), quien coincidió, más bien se adelantó a Conan Doyle en la utilización de huellas y rastros para reconstruir sucesos e identificar personas; también, como Collins, hizo de un policía —Lecoq— el triunfador en sus novelas aunque, en justa contrapartida, inventó a Gevrol, prototipo de oficial vanidoso y torpe. La descendencia de Gevrol es más numerosa que la del patriarca Abraham y muchos integrantes actuales de este Génesis lúdico —si así puede llamarse al acervo de lo policiaco— suman a su ineptitud la corrupción. El otro francés al que aludo es Maurice Leblanc (1864-1941), precursor importante en dos vertientes del género: su criatura predilecta, Arsenio Lupin, es un ladrón y por ello uno de los antepasados legítimos de los antihéroes. Lupin además, luchó contra otro ente de ficción —apenas disfrazado como *Herlock Sholmes*— abriendo así

paso a todos aquellos que se han atrevido a echar mano del mismo Holmes, del propio Lupin, de Phillip Marlowe, e incluso de Poe, de Agatha Christie y de tantos otros héroes y escritores, como protagonistas de sus cuentos y novelas.

Agatha Christie (1890-1976), por cierto, es "la reina del género policiaco". En uno de los más recientes entre los numerosos tratados que se han escrito sobre su vida y su obra (*The Agatha Christie Companion*, Nueva York 1984, por Dennis Sanders y Lean Lovallo) constan estos datos: "AC es uno de los escritores más famosos y triunfadores de todos los tiempos. De sus noventa y cinco libros se han vendido más de quinientos millones de ejemplares desde 1920, cuando su primera novela *El misterioso caso de Styles* fue publicada; ha sido traducida a más idiomas que Shakespeare y su obra sólo es superada por la Biblia en el número de lenguas en que puede ser leída".

Debido tal vez a la diversidad de las traducciones, a distintas formas de propaganda y a otros fenómenos de divulgación, se utilizan numerosos vocablos para designar obras pertenecientes al género policiaco y que con él tienen afinidad. Algunos son sinónimos entre sí, otros se adjudican a especies distintas como si fueran de la misma y todo ello da lugar a confusiones. Para evitarlas, es necesario tener una idea de las vertientes por las que se ha desenvuelto la novelística que nos ocupa:

1.- La novela tradicional, *clásica* (en sentido lato), de problema, de enigma o de misterio (con todos esos nombres es aludida) es la que se caracteriza en forma rigurosa por todos los elementos con los que la dotaron sus creadores. Además de los ya mencionados, son notables en este apartado los ingleses Michael Innes, Anthony Berkeley, Nicholas Blake y Dorothy Sayers. Los norteamericanos S.S. Van Dine, Mary Roberts Rinehart, Rex Stout, John Dickson Carr y Ellery Queen; el belga George Simenon; los argentinos Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares. En este apartado entran estado-unidenses y muchos otros europeos, y algunos latinoamericanos que han integrado la mayoría de los escritores policiacos en todo el mundo.

2. La *novela de acción*, en principio opuesta como 'escuela norteamericana' a la inglesa de problema, que esencialmente sólo difiere de la tradicional en los rasgos: A) el escenario, más que un lugar cerrado o reducido, es una ciudad; B) el detective es violento, *duro*, más que razonador y C) la peripecia domina en la trama. Máximos representantes de esta modalidad son Dashiell Hammett y Raymond Chandler, norteamericanos.

3.- El *thriller*, que viene a ser una involución de la que antecede porque el enigma va disminuyendo en favor de la peripecia: el detective se ha vuelto más violento y mujeriego y, a la vez, increíblemente invulnerable y porque a la exageración en la violencia se suma el exceso en el erotismo y en el lenguaje. En Estados Unidos Mike Spillane ha sido el más conocido ejemplo del *thriller*. También pueden ser conside-

rados dentro de esta variante Leslie Charteris, inventor de 'el Santo' y Ian Flemming, que dio vida a James Bond, aunque éste también desempeña importante papel en otra especie, o sea

4.- La *novela de espionaje* en la que, en términos generales, como en los *westerns* del cine, el maniqueísmo es tónica predominante, el enigma casi ha sido arrollado por la tumultuosa acción y las características del héroe alcanzan ya las de un *superman*. Sin embargo, existen novelas de espionaje de buena calidad, como las de John Le Carré.

5.- Hay otra especie de novela policiaca que hasta ahora no ha sido suficientemente diversificada. Puede encontrarse entre las que en Estados Unidos califican como *crime* y entre nosotros como *de suspenso*. En ellas no se responde a la pregunta ¿quién es el asesino?, sino más bien a cómo y por qué mató. El crimen es enfocado a través del delincuente o del sospechoso, en otros casos. Uno de los motivos más frecuentes en esta especie, que puede ser llamada *criminológica* es el de coartada frustrada. La psicología tiene aquí papel preponderante; el suspenso es factor primordial y los desenlaces suelen ser sorprendidos. Notables autores de novelas y cuentos criminológicos son: William Irish, James M. Cain, Patricia Highsmith y los franceses Boileau y Narcejac.

6.- A últimas fechas ha circulado en México la palabra *negra* aplicada a la novela policiaca y con ella se alude, lo mismo a la que realmente pertenece al campo de la narrativa de que estamos tratando, que a la novela terrorífica, descendiente directa de la *gótica* inglesa en la que entre otros descollaron Horace Walpole (*El castillo de Otranto*), Anna Radcliffe (*Los misterios de Udolfo*) y Mathew Lewis (*El monje*). Fue en España, y luego en Argentina, donde no hace mucho comenzó a dársele a la novela detectivesca dicha connotación basándose, ante todo, en su contenido: a pesar de que el género policiaco tenía ya un fondo axiológico patente: "justicia para todos, lo mismo ricos que pobres", merced a un proceso de origen ideológico se empezó a ver en algunas novelas un fragante mensaje de 'crítica social' y así, novelas de acción, criminológicas, *thrillers* y otras fueron cobijadas bajo el mismo techo: el género *negro*. Éste se hizo aparecer además como una reacción saludable contra el acartonamiento de la novela tradicional; pero en última instancia lo que se combate en la novela clásica es que, según los partidarios de la *negra*, es un producto del capitalismo, una expresión de la burguesía. A la divulgación del término *negro* destinado a la narrativa detectivesca han contribuido otros factores, tales como la vinculación tan estrecha entre el cine calificado como *negro* por un lado, las películas de acción y los *thrillers* por el otro; y las series de libros que algunas editoriales han lanzado al mercado (Bruguera y Barra! por ejemplo) con el rubro de 'la novela negra'. Dentro de la que propiamente

merece este título, y que se cultiva principalmente en España y de cuando en cuando en algún país latinoamericano, el *thriller* ha predominado sobre lo policiaco y lo criminológico, entre otras cosas, a mi juicio, porque aquél implica un esfuerzo mucho menor para construir una trama con apariencia policiaca. Contra lo que pudiera haberse esperado de la “nueva” crítica social de la que hoy hacen alarde los hispanos famosos, lejos de ofrecer soluciones para un cambio en la colectividad, la aportación de la novela *negra* a la literatura ha quedado en la mayoría de los casos en rotunda negación de valores, cuando no es desbordamiento de violencia y sexismo.

Es natural que con el correr del tiempo y debido a cambios sociales y políticos, lo policiaco en la narrativa haya experimentado algunas modificaciones. Estas, sin embargo, no han llegado ni mucho menos al grado de anular sus elementos primigenios. Ello puede comprobarse mediante la observación de dos hechos innegables: 1o.- el surgimiento de una nueva especie en manera alguna hace desaparecer la que inmediatamente la antecede u otra de las anteriores y 2o.- en la actualidad no sólo se reeditan las obras de los clásicos sino que han ido surgiendo otros escritores que prefieren la novela-problema y/o la criminológica a la de acción, el *thriller*, la de espionaje y, por supuesto, a la *negra*.

Las últimas novelas de Hammett y de Chandler fueron editadas en 1934 (*El hombre delgado*) y 1958 (*Play back*) respectivamente, mientras que los longevos Agatha Christie y Rex Stout, por citar sólo a dos clásicos, escribían y publicaban aún en la década de los 70 sin verse jamás tentados a sumergirse en los abismos del *thriller* o de la novela *negra*, ni siquiera en el procedimiento de la de acción. En 1963 la editorial Giallo Mondadori tenía en su lista de novelas policiacas, entre otros autores ingleses y norteamericanos hoy olvidados, a Frank Kane, George Harmon Coxe y Ross Mc Donald (años después considerados por Javier Coma como *negros*) junto a Fredric Brown, E.S. Gardner, Ellery Queen y Agatha Christie. En 1978 fueron dadas a conocer, nada menos que por la casa Bruguera, las novelas de Patricia Wenworth, anunciada como “la nueva Agatha Christie”: la detective de esta escritora, *Miss Silver*, es en efecto una respetable émulo de *Miss Marple*, tan tradicional como ella.

Entre los novelistas que podríamos llamar recientes porque sus obras comenzaron a circular en esta década, hay otros que también rechazan la violencia del *thriller* y el pesimismo de la ‘crítica social’: las norteamericanas Doris Miles Disney y Ursula Curtis que, a la par con un costumbrismo bien captado, desarrollan un fino suspenso. Stuart Kaminsky, notable porque toma a escritores y actores famosos como protagonistas y los involucra en tramas muy bien hilvanadas en el misterio: en *Jamás te cruces con un vampiro*, pongo por muestra, trabajan William Faulkner y Bella Lugosi. Humorista sutil es Tobías Wells: en *El perro chino* encomienda a una jovencita oriental el papel de

detective y ella, medio en serio, medio en broma, resuelve el problema. Me estoy limitando a dar ejemplos de libros traducidos al español y que han circulado en México.

Por lo que a Francia concierne recordaré que antes y después de novelas densamente *noires* de la cosecha de Jean Pierre Alem y Albert Simonin que hace unas dos décadas editó Novaro, distintas editoriales pusieron en circulación otras de típico misterio: Diana en 1955 *El chalet de los lunáticos* del belga J.J. Marine, montada sobre el problema de cuarto cerrado; en 1963 Bruguera *La pulga en la oreja*, de Michel Cousin, insuperable relato que mediante un atrevido procedimiento de 'escamoteo' fabrica un desenlace sorprendente, increíble. Molino es la responsable de la serie *Old Jeep & Marcassin*, de Marcel Priollet, conmovedora muestra de amistad franco-americana: Old Jeep es un detective gringo que colabora fielmente con el comisario galo Marcassin en la persecución de los delinquentes. Actualmente Plaza y Janés ha reeditado algunas novelas del clásico Pierre Very al lado de los modernos Boileau y Narcejac. Y hay un contemporáneo, Sebastián Japrisot que muy alejado de supuestas críticas sociales parte, no sólo de la psicología, sino de la psiquiatría, para idear sus argumentos: *Trampa para Cenicienta*.

Si atendemos a España, encontramos inmediatamente a escritores tan ortodoxos —en lo que a técnica policiaca corresponde— como Mario Lacruz, Francisco García Pavón y Mariano Tudela con sus novelas-problema; a Manuel de Pedrolo con la crimilógica y estupenda *Juego sucio* y a Santiago Lorén con *No tenía corazón*, en la que felizmente combina lo policiaco con la ficción científica. Estos cinco literatos prueban que más o menos al mismo tiempo que en la península ibérica estallaba el *boom* de la novela llamada *negra* con Vázquez Montalbán, Juan Madrid, Andreu Martín y Pérez Merinero, la novela de enigma daba ricos frutos.

Otros europeos, reconocidos internacionalmente como escritores excelentes, y que alguna vez han incursionado en la literatura policiaca, —Graham Greene, Fernand Crommelynk, Frederick Dürrematt, Mika Waltari— se mantienen asimismo apegados al enigma o misterio, ponen en marcha una investigación auténtica y no pierde de vista el concepto de justicia.

En México el abordaje de lo policiaco en la narrativa ha sido esporádico, exiguo y, en ciertos casos, híbrido. Sin embargo hay acercamientos a cada una de las especies que hemos atisbado. El pionero del género, Antonio Helú, prefirió el antihéroe sobre el detective clásico. En la novela-problema sigue sobresaliendo Rafael Bernal con sus primeras obras (*Un muerto en la tumba* y *Tres novelas policiacas*). Permanecen en el recuerdo las de Enrique F. Gual y *22 horas* de Margos de Villanueva. Ha sido reeditada *Corrientes secretas* de Rosa Margot Ochoa y también de neto enigma son las de José Zamora publicadas en 1980 y la del chileno radicado hace algunos años, otoño 1987.

México Polí Délano: *Muerte de una ninfómana*. Muy recientes son *Accidente premeditado* de José Huerta y *Crimen de color oscuro* de Ana María Maqueo, muy estimables ambas dentro de la tradición detectivesca aunque a mi juicio está mejor lograda la de Huerta.

En la especie criminológica queda como muestra difícil de superar *Ensayo de un crimen* de Rodolfo Usigli. Dentro de ese apartado entran numerosos cuentos de la cosecha de escritores mexicanos muy conocidos y estimados en otras áreas de la narrativa. Por lo que a mí misma concierne, me permito hacer notar que en una novela larga, tres cortas y algunos cuentos he procurado apegarme a las directrices de la novela-problema; en otros relatos —largo uno de ellos, he intentado el procedimiento criminológico y luego en dos más he echado mano de elementos fantásticos.

Entre las novelas de acción y los escuetos *thrillers* hechos en México no hay una línea divisoria bien marcada. Hubo algunos bastante 'eróticos' (los de Juan Miguel de Mora); ciertamente escandalosos (los de José Pérez Chowell) y alguno constructivo y de mejor factura: Cárdenas Barrios. En *El complot mongol* de Rafael Bernal, *La cabeza de la hidra* de Carlos Fuentes, *Entre la pena y la nada* de Raúl Hernández Viveros y *La fiera de piel pintada* de Edmundo Domínguez Aragonés hay ingredientes de novela de espionaje; pero cada una de ellas tiene rasgos y construcción peculiares que les prestan un carácter propio y una calidad distintos entre sí.

Como *negras*, de "actual realismo" o simplemente *sociales* deben quizá ser consideradas todas las de Paco Ignacio Taibo II, las dos de Rafael Ramírez Heredia y *Luna caliente* del argentino avencidado hace tiempo entre nosotros Mempo Giardinelli. Las de hispano-mexicano PIT-II son las que mayores ventas han conseguido en toda nuestra historia del género.

Francamente parapoliciacas, esto es, afines a esta área pero sin llegar a penetrar en alguna de las vertientes que, fuera del nuestro, en otros países se especifican claramente, pueden a mi modo de ver ser estimadas *Dos crímenes* y *Las muertas* de Jorge Ibárgüengoitia, *Pre-texta* de Federico Campbell y *Asesinato* de Vicente Leñero. En el mismo caso estuvieron décadas atrás dos obras magníficas de Alberto Ramírez de Aguilar: *Camino a la nada* y *Noche de Sábado*. Paródicas, en un sentido literal, y desenvueltas con pleno humorismo son *Las aventuras de Peter Pérez* de Pepe Martínez de la Vega. Asimismo una parodia del género, aunque bastante críptica, viene a ser *Segunda persona* de Eugenio Aguirre.

Encuentro cierto hibridismo en tres novelas más: *Crimen sin faltas de ortografía* de Malú Huacuja porque si bien presenta a una pareja de detectives, plantea un problema y ofrece una solución final, de pronto se interna en los linderos de la novela criminológica al convertir a la narradora en personaje principal y, ante todo, porque hace caso omiso de toda noción de justicia. En *El callejón del muerto*
Estudios 10, otoño 1987.

Luis Méndez Asencio introduce inopinadamente una leyenda y sus probables repercusiones en la trama de pesquisa y en *Carta del más allá* Torcuato Luca de Tena mezcla lo fantástico con lo detectivesco sin integrar el uno en el otro.

Me he estado refiriendo en este ensayo a la narrativa, o sea a la novela y al cuento propiamente dichos que ameritan ser apreciados como policíacos y a los que sin fundamento teórico alguno son distinguidos con ese título. Es necesario ahora hacer notar que en lo que a cine y a la televisión concierne hay producciones que de hecho ponen entre paréntesis algún ingrediente del género y acentúan otro u otros sin que por ello puedan dejar de ser llamadas policíacas, precisamente porque son policías o detectives sus principales protagonistas y porque en ellas se cometen crímenes. “El precio del deber” por ejemplo, se limita a ir dando a conocer las denuncias que van llegando a una demarcación de policía y la secuela de las respectivas pesquisas. Otra buena muestra de este procedimiento es “Bellamy”.

En esas series el criminal es casi de entrada identificado ante el público y sólo a las veces, y únicamente para el policía, hay el problema de encontrarlo. En alguna otra empero, como en ocasiones en la de “Cagney y Lacey”, el espectador no ha visto de antemano al autor de la fechoría y lo va descubriendo al mismo tiempo que esas valientes y listas mujeres.

La ausencia de enigma en esos casos queda ampliamente compensada por una infalible aplicación de la justicia: el delincuente siempre es aprehendido o eliminado, como sucedió en “Los Intocables” o en “El que la hace la paga”. Por otra parte, el enigma sigue siendo explotado con buen éxito en el cine y en la televisión, no sólo en películas y series que tienen como actores a Sherlock Holmes, Maigret, Poirot o *Miss Marple*, sino en otras de reciente cuño como la muy ortodoxa “Reportera del crimen” de Angela Lansbury; e incluso —siquiera sea esporádica o parcialmente— en otras: “Matt Houston”, “El espía y la dama” y “Magnum”, aunque generalmente en éstas predominen las aventuras.

Se me preguntará por qué lo que es válido para el cine y para la televisión no lo es para la narrativa y respondo que a mi modo de ver sencillamente debido a que el espectáculo tiene una técnica y unos valores distintos a los literarios —y esto podrán explicarlo bien los especialistas en la materia— y que si en algunas coyunturas —muy raras por cierto— una novela puede ser transformada en película o en serie televisiva e igualarla o superarla, el trabajo inverso no es usual, tal vez ni siquiera factible. Un *script*, un libreto de una obra para televisión o para cine podrán si se quiere resultar tan atractivos como el “teatro para leer”; pero difícilmente serán calificados como creaciones literarias en sí.

De manera obvia en el espectáculo predominan los paisajes, los interiores, la acción, la presencia de actrices y actores, todo en fin lo

que entra por los ojos. El espectáculo está destinado a todo tipo de público e interpela más a la emoción que al raciocinio. Incluso en los *comics* o *monitos*, esos productos mixtos de imagen y letra, los autores recurren al dibujo erótico y al truculento para atraer compradores. La literatura, en cambio, y como su nombre mismo lo indica, es *letra*, lenguaje, forma, a grado tal que su contenido mismo es inseparable de esa forma. En la novela y el cuento, en consecuencia, las directrices son particulares y lógicamente más complejas y severas en lo que a la forma corresponde que aquellas que se apliquen a la redacción de un *script* o de un *comic*.

Considero pertinente volver sobre esa suerte de clasificación que ha sugerido respecto a las vertientes por las que la narrativa policiaca se ha diversificado, porque a mi juicio no basta con dar una lista de autores para probar un aserto: es menester analizar, siquiera sea en forma somera, algunas de sus obras y poner así de relieve las similitudes y las diferencias que aquellas entre sí guarden para que sirvan de hitos en la guía que ha sido propuesta.

1.- La novela-problema es ampliamente conocida y aquí mismo hemos recordado algunas de las clásicas; pero una novela escrita en 1942 y no hace mucho reeditada: *La muerte y el lacayo bailarín* —*Death and the dancing footman*— (Ediciones Forum, Barcelona, 1983) constituye una buena muestra de esta especie, hoy calificada como 'tradicional'. Su autora, Ngaio Marsh, nació en Nueva Zelanda en 1899 ó 1901 y posiblemente vive aún. Fue actriz y también autora teatral. 'Ngaio', en el dialecto maorí es el hombre de un arbusto. La novela está situada en Inglaterra, durante la Segunda Guerra Mundial, en una casa de campo dotada con todas las comodidades y lujos y gran número de criados... la alta burguesía en pleno, pues. Ngaio utiliza la fórmula "víctima de atentados frustrados = asesino". Hay un suicidio: el de la madre del culpable. Aquí el hijo predilecto, al contrario de lo usual, mata al postergado. El móvil es acceder a la herencia. Sobresalen dos sospechosos; uno a la vista de todos, incluidos los personajes de la novela: extranjero —judío-austriaco— y médico; el otro, sugerido por la autora, el anfitrión, un tanto anormal, perverso: ha invitado a su casa a varios conocidos suyos que tienen entre sí graves resentimientos, "a ver qué pasa". Ngaio juega limpio, también despierta suspicacias alrededor del verdadero criminal. La *detección* está basada tanto en la intuición como en observaciones materiales que ayudarán a fincar la prueba. El lacayo bailarín es realmente un criado que se puso a bailar al oír por radio una pieza y que por haberse distraído así de sus quehaceres tuvo oportunidad de convertirse en un testigo importante.

2.- Comentaré a continuación sendas novelas de Dashiell Hammett y de Raymond Chandler, las que tienen más fama, para poner énfasis en el respeto que ambos mostraron hacia la construcción y el mensaje de la novela policiaca genuina.

Dashiell Hammett escribe de manera estupenda: tiene gran sen-

tido de humor, un humor a las veces muy negro, pero siempre fino e incisivo. Nunca pone en el papel una palabra soez, aunque a menudo sus personajes las usan: él se limita a hacer constar que las dicen, y siempre de modo distinto, a menudo jocoso. Describe magistralmente a sus personajes: cómo son físicamente, cómo visten, qué hacen; y cómo están los lugares, por dentro y por fuera, aunque no se ocupa mucho de las calles. Y aunque se detiene minuciosamente en los ademanes, en los desplazamientos, el modo de andar y de sentarse de sus entes de ficción, evita contar lo que ellos piensan. El lector puede colegir, al ver los que están haciendo (fumar, echarse) al contemplarlos por fuera, que están reflexionando; pero nunca conoce sus reflexiones. Hammett fue quizá el primero entre los narradores policíacos que utilizó esta técnica un poco tramposa de omitir los pensamientos de los investigadores porque ellos tampoco tienen, como otros, con quién comentarlos; pero no cabe duda de que Spade, (y Ned Beaumont y el Agente de la Continental) reflexiona, igual que los detectives clásicos. ¿Cómo, si no fuera así, sacarían las conclusiones que de un modo u otro después dan a conocer?

En *El halcón maltés* aparece Sam Spade, con su cara llena de ves, el "Satanás rubio". Tiene una secretaria, Effie, que le es muy adicta y a quien él aprecia mucho. Al parecer, las relaciones entre ellos no son amorosas. Llega la clienta —Brigid— presentándose con nombre supuesto y les encarga (a Sam y a su socio Miles Archer) que vigilen a un tal Floyd Thursby. Pronto matan a éste y luego a Archer. Se asume que Archer quitó la vida a Thursby pero ¿a Archer quien lo mató? Ahí está plenamente configurado el enigma de la novela. Culpan a Sam: en primer lugar Iva, la viuda de Archer, con la que Sam tenía trato sexual y, en segundo, menos abiertamente, los policías: Tom, que simpatiza con el investigador privado y el Teniente Dunby, que no lo aprecia. Surgen después Joel Cairo, un balcánico, con el que de inmediato el violento Spade tiene una escaramuza y un espía, de apariencia física insignificante pero malo como él sólo, de nombre Wilmer, que es subordinado de Gutman, un gordo ricacho que es muy importante en la trama. Todos andan en pos del *halcón maltés*, una estatuilla de oro y piedras preciosas que Carlos V regaló a los Caballeros de Malta. La traía Jacobi, capitán del barco "La Paloma", al que asesina Wilmer; pero ya moribundo, Jacobi consigue llevar al halcón a Sam. Casi al final se organiza una reunión entre todos (Gutman, Wilmer, Cairo, Brigid y Sam) llena de incidentes. Effie lleva el halcón que resulta ser de plomo. Llega la policía, puesta sobre aviso por Spade y aprehende a los malhechores. Oh sorpresa: la que mató a Archer fue Brigid, que a todo esto era ya amante de Sam y a pesar de ello él la entrega. Esto es lo más valioso de la novela: el cumplimiento cabal de la función del detective y el triunfo de la Justicia.

En *El largo adiós* de Raymond Chandler la exposición de los hechos es lenta, minuciosa y muy agradable. Lo mismo puede afir-

marse respecto a las descripciones de lugares, tanto exteriores como interiores. Phillip Marlowe es el narrador y alguna vez, como lo hacemos algunos, habla de sí mismo en tercera persona; pero no hay cambios de enfoques o de voces narrativas ni modos atemporales. El relato es lineal, directo, siempre hacia adelante y el conocimiento de hechos pasados se tiene, como lo consigue PM, por medio de la información de terceros.

En esta novela, de modo casual, en un estacionamiento para automóviles, Marlowe conoce a Terry Lennox, quien se encuentra en alto grado de ebriedad y a quien su mujer—notoriamente una millonaria— deja ahí abandonado. Phillip lo recoge y lo lleva a su casa. De manera tan súbita como inexplicable se establece entre el rico y el detective una amistad profunda y auténtica que no es un *rasgo* simplemente en la obra, sino uno de sus principales motivos, por no decir el único. PM dirá más adelante que Terry “era una de esas personas a quienes nadie podía dejar de querer”, y esta afirmación es a mi juicio un tanto gratuita y exagerada de parte de Chandler. En fin, Marlowe ayuda a Terry y éste se lo agradece. Parte cuando se siente bien y días más tarde acude a su nuevo amigo para que lo conduzca a Tijuana. Phillip accede, pero no quiere conocer las razones que puede tener Lennox para huir para no convertirse en caso dado en “cómplice después del hecho” y lo lleva. Lo detienen cuando regresa y Chandler presenta a los miembros de la policía como absolutamente odiosos. Resulta que la esposa de Terry ha sido asesinada brutalmente. PM resiste torturas, prisión, todo, por lealtad al amigo Terry, porque no cree que sea culpable. Y así queda establecido el primer enigma de la novela: ¿quién mató a Silvia, la mujer de Lennox?

Pocos días después se asegura oficialmente que Terry se ha suicidado en un pueblo de México. Marlowe tampoco cree que su amigo se haya dado muerte voluntaria y surge entonces el segundo misterio, reforzado con el hecho de que el suegro de Lennox, multimillonario y poderoso, insiste en echar tierra al asunto. Van pasando los días, Marlowe atiende sus negocios ‘ratoneros’ y de pronto recibe una carta de Terry —con un billete de cinco mil dólares dentro— de la que se infiere que tiene miedo de que lo aprehendan o quizá de que lo asesinen. Así las cosas, un editor intenta contratar a Marlowe para que vigile a un literato —Roger Wade— y descubra por qué bebe tanto y ha dejado de escribir. PM se niega en principio; pero conoce a Eileen, la esposa de Wade, “un sueño de mujer”, y se relaciona con el matrimonio, aunque sin aceptar el encargo. Ello no obstante, cuando días más tarde desaparece Roger, PM acude al llamado de Eileen, busca a Wade y pronto lo encuentra.

A todo esto, PM se ha relacionado con Linda Loring casualmente, en un bar. Es hermana de Silvia, la asesinada esposa de Terry, y su marido es un médico celoso y arbitrario. Al saberse que, entre

muchos, Wade es —fue— un probable amante de Silvia, se convierte en sospechoso número uno. Aparece Candy, criado de los Wade —primero— como mexicano y luego como chileno— sujeto insolente y rastroso a un tiempo, posible chantajista, entrometido e intrigante. Este personaje, que pudo representar en la novela a un *oprimido* por ser miembro de la clase baja, es aun más negativo que los ricos. Esto desdice a mi modo de ver de la “crítica al capitalismo” que se atribuye a Chandler y pone además de relieve el racismo del norteamericano expresado en el patente desprecio hacia los mexicanos (los “indios”) y los latinoamericanos en general, desprecio que manifiesta Marlowe en persona, no los personajes capitalistas. Lennox, por cierto, es una buena muestra de los *marginados* que, por una u otra causa, ascienden hasta las capas más elevadas de esa *sociedad* a la que odiaban y se instalan cómodamente en ella sin acordarse jamás de sus antiguos compañeros de infortunio ni solidarizarse en lo mínimo con ellos, lo que prueba que la *lucha* entre los hombres, para obtener dinero y poder es más *de individuos* que *de clases*. A Raymond Chandler parecen interesarle las mujeres y los hombres como seres humanos sin más.

Continúa la novela: estando PM solo en casa de los Wade aparece asesinado Roger ahí dentro. Llega Eileen —se olvidó las llaves—, Candy tiene el día libre. Se sospecha pues de Marlowe; pero Ohls, un policía inteligente y amigo suyo, lo deja ir, a pesar de que Eileen y Candy lo incriminan. Roger, por supuesto, no se suicidó. Más o menos pronto se sabe que lo mató Eileen, quien también asesinó a Silvia. PM le echa en cara los dos homicidios delante del editor e inmediatamente ella se mata y deja una carta que la policía no quiere dar a conocer para no revivir el escándalo; pero Marlowe se empeña en rehabilitar la memoria de su amigo, a escondidas saca una copia de la confesión y la entrega a un periódico. En forma intempestiva unos gangsters de Las Vegas, incondicionales de Terry porque éste les salvó la vida en la guerra, van a golpear a PM, pero oportunamente llega Ohls y lo salva. Ahí podía terminar la novela, pero no.

Marlowe sigue investigando lo que sucedió en México y un buen día se le presenta Terry, disfrazado, Phillip lo reconoce, le echa un rollo incriminatorio, le devuelve su billete y ahí se rompe la amistad, tan inexplicablemente como empezó. Terry se va y no hay más *gimlets* (cocteles). Se diría que en realidad Marlowe no apreciaba a Lennox; ¿por qué entonces soportó tanto? Sólo cabe una respuesta: por amor a la verdad y a la justicia. ¿No es pues el más Quijote de los detectives al modo tradicional de la novela policiaca?

3.- Uno de buena calidad, entre los cultivadores modernos del *thriller* (especie confundida ya por los hispanos con la novela *negra*) es Ed Mc Bain. Su verdadero nombre es Salvatore Lombrino y nació en 1926. También escribió con otro pseudónimo: Evan Hunter. Su novela titulada *Todo por la pasta* (Forum, Barcelona, 1983) fue escrita —o publicada por primera vez— en 1974. Aquí el detective Steve Carella

(quien ha sido llevado al cine, incluso en Japón), con su compañero Cotton Howes y ahora con el agregado Ollie Weeks, un gordo antipático que, aparte, odia a los negros, se ven envueltos en una complicada investigación de uno, dos incendios intencionales, dos asesinatos, actos de lenocinio y tráfico de drogas. Un *thriller* típico en el que intervienen ex-presidarios, hampones y prostitutas a granel. El hampa en todo su apogeo. Por su gran cantidad de personajes y sucedidos, esta novela resulta de lectura complicada. El autor, en uno de sus capítulos, da una verdadera clase de balística, lo que prueba que lo mismo en los 70 que en los 30 o en el siglo XIX el género policiaco está vinculado a conocimientos científicos sin los cuales un autor difícilmente podrá llevar adelante su cometido en casos determinados. No todo, en consecuencia, ha quedado en crítica social ni en política. De dicha crítica hay bastante en esta obra, y en forma explícita, aunque sabiamente sarcástica.

Fantasmas, otra novela de la cosecha de Mc Bain, es también como la anterior de procedimiento típico de 'investigación criminal'. La acción se va desarrollando a medida que surgen datos sobre lo sucedido. Asimismo, el héroe es Carella y aquí se dan pormenores sobre su vida privada: está casado con Teddy, sordomuda muy cariñosa y buena: tienen dos hijos, gemelos, niño y niña y una sirvienta —Fanny— muy adicta a la familia.

En vísperas de Navidad que entonces —un año de la década de los 40 coincide con la *Chanoukah*, fiesta de los judíos, se encuentra el cadáver apuñaleado de una mujer, frente al edificio de apartamentos muy 'exclusivo' donde ella habitaba. Luego, en otro de los apartamentos es hallado otro muerto por arma blanca; se trata de un escritor famoso que vivía con una joven llamada Hillary que dice ser *medium* y asegura que fueron fantasmas los que asesinaron a su amante. Se averigua que un tal Corbett visitó al occiso y lo aprehenden; pero no es reconocido en rueda de presos y además prueba su coartada. Hay una escena de terror en una casa abandonada en la que se aparecen fantasmas: Steve y Hillary se llevan un susto grande y Mc Bain descaradamente da por verificadas esas apariciones; no ofrece ni la mínima explicación del hecho, del que por otra parte surge un vago indicio. Al final sucede que en verdad fueron los fantasmas los asesinos: uno, al menos, un *ghost writer* a quien el escritor estafó. En la novela interviene el azar cuando otro, y no Carella, es quien aprehende al asesino. Este confiesa inmediatamente su culpa.

4.- El verdadero nombre de John Le Carré es David Cornwell. Su obra *La gente de Smiley* es una genuina novela de espionaje, larga y complicada. Los numerosos personajes tienen en su mayoría dos apelativos: el propio, de origen estonio, o ruso; y el que adoptan, británico. Algunos tienen títulos o apodos, lo cual dificulta más su identificación. El trazo de los entes de ficción tanto físico —hábitos, gestos— como psicológico —lenguaje, pensamiento— es muy adecuado. Los princi-

pales son Vladimir, el asesinado; Ostrokova, una anciana valiente y simpática y, por supuesto, Smiley, en general, agente secreto de los ingleses antes, durante y después de la II Guerra Mundial. Le Carré habla de los problemas personales de Smiley: sufre por las veleidades de Ann, su esposa, a la que no cesa de amar. Queda muy impresionado el general por el horrible asesinato de Vladimir y con la anuencia del *Circus* (alto mando del espionaje británico) se dedica a investigar, aunque ya está retirado. Entrevista a mucha gente, *su gente*, porque en otro tiempo trabajaron con él, y va sacando en claro varias cuestiones. Por Mostyn, un novato, sabe que Vladimir estaba a punto de entregar a los ingleses unas pruebas muy importantes. Encuentra una de ellas, en el lugar del crimen, después de llevar a cabo deducciones verdaderamente holmeseanas: es una foto donde está un soviético llamado Karla con otro y unas mujeres. Karla es el principal enemigo de Smiley y éste acaba por vencerlo al lograr que aquel atravesase el muro de Berlín, del lado ruso al británico.

Las descripciones, tanto de ciudades como de casas y oficinas, son pormenorizadas y atractivas y contribuyen a disminuir la tensión que tanto sucedido complicado y diverso provoca.

En la novela de este mismo autor titulada *Llamada para el muerto* el espionaje es un motivo, pero no el principal. Domina otro, típico en muchísimas novelas policíacas, cualesquiera que sean las especies a que pertenezcan: la averiguación en torno a un asesinato que aparece como suicidio. Se supone que el difunto —un inglés empleado en un Departamento del Gobierno— ya en la segunda post-guerra se ha vuelto espía de los alemanes orientales o de los rusos. Smiley pronto supone, y confirma, por varios detalles, que no hubo tal suicidio. El lector sospecha de la viuda y del jefe pero no tanto de uno que surge luego como villano: un alemán que era espía para los ingleses y a quien Smiley entrenó y dirigió. Hay otro asesinato: el de un pobre diablo que proporcionó buenos datos en la averiguación; y dos veces atentan contra la vida de Smiley. Al final se aclara que la viuda sí era culpable, aunque el alemán y un amigo suyo que huye no eran del todo inocentes.

Le Carré juega limpiísimo con el lector, dice todo lo que su héroe va discurrendo y la pesquisa que monta es impecable. Emplea la modalidad de los auxiliares del héroe. Su modo de pensar tal vez no sea muy del agrado de 'las izquierdas', pero suena muy sensato. He aquí dos breves muestras: "el fabuloso absurdo de renunciar al individuo a favor de la masa"; "uno de esos edificadores del mundo que no hacen más que destruir". Hay en la novela una 'relación' final y una charla absolutamente tradicionales.

5.- *El plazo* para que dos jóvenes pueblerinos que se sienten atrapados en Nueva York consigan regresar a su tierra (Glen Falls, en Iowa) *expira al amanecer*. Se han conocido en un salón de baile donde ella —Bricky— trabaja y él —Quinn— entra a pasar el tiempo. Un tiempo que como espada de Damocles pende sobre su cabeza porque,

al allanar una casa con intenciones de robar, el muchacho ha topado con un cadáver y, aunque no cometió el hurto, teme fundadamente que en cualquier momento llegue el crimen a conocimiento de la policía y le sea achacado. Pronto se establece entre los jóvenes una solidaridad auténtica y resuelven localizar al asesino a partir de los indicios que puedan encontrar en el lugar del hecho. Regresa Quinn, acompañado ahora de Brickly, a la casa del muerto. De una observación auténticamente holmeseana tanto del cadáver como de los objetos que lo rodean, sacan la conclusión de que ahí estuvieron una mujer y un hombre. Brickly se lanza en pos de la mujer y Quinn del hombre, sin otro bagaje que algún pormenor del indumento que pueden portar y del lugar en que posiblemente estén.

Las aventuras de cada uno son enfocadas por etapas, alternativamente. Carátulas de reloj impresas en el libro van marcando la hora en cada capítulo y, aparte de que esta llamada de atención sobre el fluir de las horas contribuye a incrementar el suspenso, constituye una buena muestra de *tiempos paralelos*, o sea de una correspondencia casi exacta entre el tiempo *dentro* de la obra y tiempo *de realización* de la obra. Otra modalidad excelente de *El plazo expira al amanecer* (Forum, Barcelona, 1983) de William Irish (Cornell Woolrich en la vida real) es la *personificación*, en un sentido retórico, de la gran ciudad. Después de varios intentos fallidos en los que ciertas coincidencias prueban hasta qué punto los seres humanos pueden verse envueltos en situaciones de parejo peligro y desesperación similar, el plazo se cumple para Quinn y Brickly en feliz desenlace, en el que el misterio se aclara y la justicia se cumple.

Crimen en microsurco (*A coeur perdu*; Plaza y Janés, Barcelona, 1981) de Pierre Boileau y Thomas Narcejac fue escrita alrededor de 1960. Esta novela, como la anterior, es típicamente criminológica, aunque los autores no cuentan paso a paso los acontecimientos, lo que les facilita levantar un final sorpresivo. Pero esa omisión, dado que no se comete solamente en el momento preciso en que se perpetra el segundo de los homicidios, puede estar justificada como parte de la estructura general de la novela que viene a ser en principio la de presentar siempre juntos a los principales personajes: Eve, la cantante, y su amante Leprat. Sin embargo, hacia el final de la novela hay dos escenas en las que uno de dichos personajes se queda solo y los autores evitan, en su papel omnisciente, decir algo, extraído de la mente de su ente de ficción, respecto al crimen. Apenas manifiestan que no quiere pensar, que no tiene remordimientos y cosas así, para evadirse y no contar lo que acaba de pasar. La novela es muy buena por la captación del amor carnal, el complejo del hombre enamorado de una mujer que lo supera en todo y las pasiones que conducen al crimen.

6.- En medio del auge español de novelas y cuentos que a las veces de policíacos sólo tienen la presencia de una policía corrupta *a priori* o la comisión de absurdos y brutales crímenes, brilla una novela

que, como lo ha hecho *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, demuestra que este género puede ser buena y verdadera literatura: *Caronte aguarda* (Novela Cátedra, Madrid, 1981) del filósofo donostiarra Fernando Savater. Ofrece una 'panorámica' profunda y sin duda fiel de la España post-franquista: el subyacente pero feroz anticomunismo representado en los criminales de la novela; la entusiasta pero desapercibida postura revolucionaria de la víctima y el convenenciero nadar-entre-dos-aguas del más nefasto de todos los entes de esa ficción. No es ésta, por lo demás, una novela policiaca al estilo tradicional donde se imponga la justicia por caminos legales, no. Es el ejercicio oscuro, despiadado y plenamente compartible del más natural ojo-por-ojo. El vengador se dice al principio a sí mismo y dice a los demás que únicamente quiere *saber* y él mismo así lo cree, sin duda; pero en presencia de los asesinos la racionalización de conducta se esfuma y el atavismo se impone. Savater crea unos criminales magistralmente aborrecibles: el uno grosero, machista, procaz en el habla y en el gesto; introvertido el otro, frío, fanático del Marqués de Sade. *Muestra* cómo son; no se contenta con *decirlo*.

Pido perdón por caer en mi inveterado afán taxonómico: *Caronte aguarda* puede ser clasificada como una novela criminológica de pesquisa. A su clarividencia en materia de psicología individual y colectiva, suma el rigor de una investigación que de manera lógica avanza hacia el descubrimiento de los culpables; aun el recurso del hallazgo de un cuaderno escrito por la víctima que proporciona la clave del misterio, no por haber sido ya usado en literatura resulta menos eficaz.

El estilo es terso, inimitable. Un suave sentido del humor precede a las veces el clímax dramático. Las referencias culturales surgen en una forma que da la impresión de espontaneidad, sin el mínimo dejo de pedantería. Las comparaciones —verdaderos símiles— además de apoyarse en ocasiones en el consabido adverbio *como*, están admirablemente construídas sobre proposiciones y verbos.

Suponiendo sin conceder que *Caronte aguarda* fuese una novela *negra*, tanto por su alta calidad literaria como por su vinculación a los elementos básicos del género, sería la más idónea para otorgar beligerancia a esta nueva especie.

JORGE HERNANDEZ

El poder de la biografía II

“El historiador nunca sale del tiempo, pero por una oscilación necesaria, considera unas veces las grandes ondas de fenómenos emparentados que atraviesan la duración de parte a parte, y otras el momento humano en que estas corrientes se estrechan en la intrincada maraña de conciencias.”

Marc Bloch

Introducción a la Historia

NUESTRA HISTORIA PUEDE ser recreada a través de sus cantos y colores, chismes y azares, verdades y mentiras, y no solamente por medio de estadísticas, discursos y estandartes. La segunda cuarteta de la *Biografía del Poder* continúa con ese ánimo de historiar que no se queda en definiciones ya conocidas por todos y en caras bronceadísimas, alejándonos de los héroes que siguieron dándonos Patria.

La serie completada por Enrique Krauze no sólo refiere “las grandes ondas de fenómenos” que marcan la cronología de nuestra historia, sino que navega por las corrientes de una intrincadísima maraña de conciencias: las vidas de los hombres que van determinando, junto con “las grandes ondas”, el peso y el paso de Clío. En una época en que se procuran analizar, enmarcar, sopesar y limitar puros procesos impersonales como los únicos agentes y la única materia de la historia, Krauze sin necesidad de negar esas fuerzas o coyunturas retoma los ires y venires, la cotidianidad de las vidas de los individuos. El mismo ha dicho que en “México tenemos varios ejemplos del daño que puede hacer un hombre de carne y hueso”, acercándose al legado rankeano de narrar las cosas “tal y como acontecieron”, procura revisar las hechuras y los perjuicios de hombres presentados aquí de carne y hueso.

Con la amplia difusión que obtiene esta serie biográfica se consolida el verdadero poder de la biografía: permitírnos conocer a próceres, antes intocables y difusos, y ponerlos al alcance de todos. Habrá quien se indigne al constatar que con esto cualquier lector de estos tomos, amenos y decoradísimos, ya hable de la Revolufia como si la hubiera vivido. De cualquier manera, el hecho de acercarnos a la historia patria de esa manera permite que se desarrollen en nosotros virtudes patrióticas.

cas que son, en el fondo, raíces históricas: la conversación, los chistes, las fotografías y las ganas de chismear.

Las últimas cuatro biografías forman pares y parejas difíciles de desenmarañar. Es una mano de póquer que, aunque Krauze va poniéndolas de una en una sobre la mesa, podría quedar barajada en tercia, par o corrida. Lo cierto es que ninguno de estos últimos cuatro espacios biográficos merecería el descarte y sí, tal vez, combinarse con alguna de los anteriores cuatro, formando la flor imperial de nuestros primeros años del siglo XX.

Como sucede con todas las biografías de las estatuas, estas cuatro cartas que cierran la *Biografía del Poder* representan a cuatro personajes, cercanos y archimentados, pero en el fondo desconocidos. Aunque los vemos en los billetes y en las monedas, recordamos sus caras en los libros de primaria o colgadas de los postes en los desfiles, y a pesar de que los criticamos y juzgamos continuamente, estos cuatro biografados se nos llegan a la mente entre

UNIFORMADOS Y TRAJEADOS

Venustiano Carranza, tal vez muy a su gusto, permanece en la memoria de muchos como el papá grande de la Revolución. Aun para los que sólo recuerdan las "carranceadas" de dinero, el "Viejo" es asociado continuamente con su proyecto cumbre: la Constitución del '17. Digo muy a su gusto porque, según descubrimos en *Puente entre Siglos*, Don Venus usaba sus lentes y las sombras para dominar conversaciones y descontrolar a sus interlocutores. Su recuerdo es una presencia que aún descontrola a muchos: lo ven a oscuras o no le ven los ojos.

Movido por un sentido casi místico del deber, el de las barbas blancas siente retomar pasos del Benemérito Juárez, además de seguir las místicas de autoridad y de libertad de Don Porfirio y de Don Francisco I. Su condición de puente une al liberalismo triunfante del siglo XIX con el constitucionalismo revolucionado del XX.

Aunque nunca se llegará a confirmar la hipótesis de que la noche de Tlaxcalantongo haya sido el escenario en que Don Venus se suicidó, emulando los ánimos del general romano Belisario, sí se confirma que en aquella choza permanecían en su mente los ánimos del *deber* y las ganas de acabar con el militarismo. Muerto mientras dormía, Carranza no portaba el uniforme, traje que, a fin de cuentas, no representaba al militarismo, sino al civilismo en campaña.

Alvaro Obregón es también un uniformado que se siente mejor trajeado o vestido para trabajar la tierra. Si Carranza representaba el deber de los principios, Obregón fue la juventud y el poder. Ese empuje permite a Don Alvaro a aligerar su paso de agricultor a militar y de militar a presidente. Pero esa carrera, con sus cambios de traje a uniforme, lleva implícito *El Vértigo de la Victoria* que de presidente lo regresa a agricultor y de ahí a reelegido.

Desde que de joven escribe su poema *Fuegos Fatuos*, Obregón vive el vertiginoso ardor de triunfar sobre todos y contra todo. Sus *Ocho mil kilómetros en campaña* gozan de una memoria e ingenio prodigiosos que le permiten ganarle al póquer estilo ruleta rusa al mismísimo Pancho Villa. Irónicamente, su monumento en La Bombilla de San Angel conserva la huella de una de las veces en que logró burlar a la muerte. El brazo que dejó empeñado en Celaya queda guardado allí donde finalmente, y entre los acordes de "Limoncito", le llega la muerte a manos de un fanático caricaturista.

Cuando en Chapultepec fue víctima de un atentado, Obregón, acaso limpiándose el traje, se va a los toros. Valga esto como metáfora ya que, aún dejando los campos abajeños cubiertos de cadáveres y saliendo como general triunfante, Obregón supo conservar "las ventajas del aura militar sin sus inconvenientes", principalmente los uniformes.

Cuando Plutarco Elías Calles se quita el uniforme se deja fotografiar para la historia como el "Máximo" que no abandona al poder, así se pase a vivir a "la casa de enfrente". De hecho, Calles es el biografiado que con más frecuencia aparece entre la lista de "odiados" de la *vox populi*. Ya sea por el pavor a su nacionalismo socialista, que "amenazaba" con convertirnos en "Soviet México", o por las terribles heridas de la Cristiada, tirios y troyanos mexicanos lo tienen solamente como el serio con cara de dictador.

Gracias a Krauze, Calles al historiarse como el que quiere *Reformar desde el Origen*, se nos presenta más cercano y más discutible, lo cual permite conocerlo. Así, ya se le podrá odiar o aplaudir, pero quizá con más fundamento. Sin tener que prender incienso o aventar jitomatazos analizar así al Maximato permite entrever la institucionalización de muchos de los reductos oficiales que aún vivimos, con todo y las intrigas y calamidades que conocemos. En su atán por reformar, Calles va hasta el origen: las conciencias de la niñez, que debieran "pertenecer" a la Revolución". Con este Grito de Guadalajara, el trajeado Calles lanza la voz del futuro; un grito de modernidad que encierra y cierra el ciclo de las voces norteañas en la serie revolucionaria.

A pesar de haber portado el uniforme militar desde muy temprana edad, Lázaro Cárdenas ha quedado en la memoria de nuestra historia como el presidente bien trajeado "cuyos momentos estelares —escribe Luis González—, fueron la expulsión del Jefe Máximo, la distribución de las haciendas entre los peones de las mismas, la expropiación de los bienes de las compañías petroleras y la inmigración masiva de los españoles..."

Los ires y venires por toda la República de Tata Lázaro son impresionantes no sólo en kilómetros recorridos, sino también en quejas escuchadas y en veneraciones recibidas. su paso es el del amigo incansable, pero además vemos en el *General Misionero* al de traje oscuro, de zorro, con sayal de franciscano. Krauze se apoya en los

artífices y los días que de Cárdenas y del cardenismo ha trazado Don Luis González para hablarnos del michoacano cuyo gobierno macroscópico no olvidó su gubernatura matriótica.

El mismo Luis González menciona que la presidencia de Cárdenas “se caracterizó en lo demográfico, por poblacionista; en lo económico, por industrializador, nacionalista y bisectorial; en lo social, por agrarista, indigenista y obrerista; en la política interior, por un presidencialismo puro y patriarcal; en la política exterior, por antiimperialista proaliado; en lo cultural, por la educación socialista, la literatura y el arte populacheros y la ciencia asumida con profesionalismo y especialización sin antecedentes”. Se puede decir que se trata de un período de nuestra historia “que fue episodio más de la serie revmex si bien un episodio altamente taquillero, quizá el más conmovedor, original, sensacional, movido, maravilloso y bien filmado de la serie”.

En términos políticos, geográficos y culturales, la diferencia que hace Octavio Paz entre revuelta, rebelión y revolución tuvo su confirmación en México durante los años y las vidas que recorre la *Biografía del Poder*. Como bien señala Krauze: “el Morelos zapatista aportó la revuelta, el reclamo violento del subsuelo indígena, la voz del pasado. El Norte aportó la rebelión, la imposición igualmente violenta de un proyecto moderno, la voz del futuro. Pero fue Michoacán, asiento del México viejo el estado que convirtió la lucha en ‘un cambio brusco y definitivo de los asuntos públicos’”.

La serie bien filmada, bien escrita y bien documentada que realiza Enrique Krauze nos deja con ganas de conocer las otras caras de otros muchos naipes biográficos que forman nuestra historia. El poder de la biografía nos permitirá conocer más anécdotas y encontrar raíces de otros personajes que, también tras bambalinas y no sólo oficialmente, forjaron el transcurrir de nuestra cronología. Es un poder que platicándonos los días de Fito de la Huerta en Los Angeles o el intercambio de espadas entre Rodolfo Gaona y Victoriano Huerta (uno para matar toros y el otro pa' matar hombres), nos ofrece la “intrincada maraña de conciencias” que puede ayudarnos a comprender mejor no sólo el pasado, sino incluso, nuestro presente.

ABRAHAM NOSNIK O.

Karl R. Popper en sus ochenta y cinco años

EN EL MES de junio pasado la comunidad de filósofos de la ciencia celebramos los ochenta y cinco años de vida de uno de sus miembros más distinguidos: Sir Karl Raimund Popper.

Popper nació en la ciudad de Viena, Austria, el 28 de junio de 1902. Su padre fue un abogado distinguido con quien sostuvo sus primeros debates filosóficos y a quien el propio filósofo reconoce como una figura importante en su interés por el conocimiento y desarrollo intelectual, sobre todo por el rico ambiente libresco de su biblioteca. Por otro lado, la influencia por vía de los Zeiff —la familia materna— consistió fundamental, aunque no exclusivamente, en el amor a la música y en especial al piano. Es un dato poco conocido que Popper tocaba este instrumento y llegó a componer piezas para el mismo. Sus estudios sobre el carácter de la música polifónica encajan dentro de sus análisis de la naturaleza objetiva del conocimiento.

Alguno de los datos mejor conocidos de la vida de Popper son: su breve pertenencia a un grupo de jóvenes marxistas; su trabajo como asistente en un centro para la rehabilitación de jóvenes con problemas emocionales organizado y dirigido por Alfred Adler y su salida forzada de Austria en la época del inicio de la Segunda Guerra Mundial por su origen judío (aunque sus padres ya se habían convertido al Protestantismo y él había sido bautizado dentro de esta iglesia).

La huida del nazismo fue primero a Inglaterra y de ahí a Nueva Zelanda, para —después de la guerra— regresar a Gran Bretaña donde se desempeñó como profesor de Lógica y Método Científico en la prestigiada London School of Economics and Political Science, hasta su retiro en la década de los sesenta.

La recepción de la obra de Popper en nuestras latitudes ha tenido una historia curiosa y en ocasiones, lamentable. Ciertos aspectos de ésta son ampliamente conocidos: algunas concepciones acerca de la naturaleza de la ciencia que comparte con los positivistas-lógicos; su debate con algunos integrantes de la llamada Escuela de Frankfurt (eminentemente, Adorno y Marcuse); su crítica al historicismo y al

“entendimiento” (Fersteren) como método distintivo de las ciencias sociales. Otros aspectos de su obra, creo, no han sido cabalmente entendidos: su crítica al positivismo-lógico como doctrina filosófica; su criterio de demarcación como solución epistemológica vis-a-vis el criterio de significación de los positivistas-lógicos y su postura frente al problema de Hume, como una crítica a la inducción en tanto lógica de adquisición de conocimiento y *no* como método de contrastación, entre otros. Y, finalmente, existen partes de su obra que nunca se han leído con el cuidado que se merecen o cuyos críticos francamente ignoran: es el caso, de nuevo, de la idea que se tiene acerca de la obra de Popper como representante del positivismo (o neopositivismo, como algunos le designan). Inclusive se ha tratado de mostrar que su *falsacionismo o racionalismo crítico* es el tercer estadio de desarrollo del propio positivismo, antecedido por la obra de Comte (primer estadio) y el trabajo colectivo de los positivistas-lógicos, sobre todo de Schlick y Carnap (segundo estadio).

En cuanto a la obra misma de Sir Karl, ésta comienza de manera oficial con la publicación de su *Logik der Forshung* a principios de los años treinta, en una colección dirigida y autorizada por miembros del Círculo de Viena. Este primer libro fue acogido con interés y entusiasmo por lectores en idioma alemán, sin embargo, no se difundió ampliamente pues transcurrieron más de veinte años —fines de los cincuentas— para su traducción al inglés como *The Logic of Scientific Discovery* y al castellano como *La lógica de la investigación científica*. La época de la Segunda Guerra Mundial trajo a Popper el destierro involuntario de su natal Austria. Su testimonio genial de repudio al totalitarismo que lo llevó hasta la lejana Nueva Zelanda se consolidó en *La sociedad abierta y sus enemigos*. En estos dos volúmenes Popper analiza cómo la propia comunidad humana, a través de sus líderes intelectuales —primero— y después políticos, construye sistemas sociales que en ocasiones llevan a una convivencia caracterizada por la desigualdad, la injusticia y la falta de libertad.

La miseria del historicismo es considerado por algunos estudiosos de las ciencias sociales como el pronunciamiento metodológico más importante de Popper con respecto a éstas. En él se encuentra una crítica al “holismo” como doctrina de pensamiento y metodología de cambio social. En esta obra se encuentra también la crítica que nuestro autor hace a la convicción de que la historia se repite y que podemos descubrir las leyes que causan esta repetición de sucesos sociales. *Conjeturas y refutaciones* expone el modelo popperiano de crecimiento del conocimiento científico y el método crítico de la filosofía.

La última etapa del pensamiento popperiano ha sido identificado como evolucionista, tanto por los problemas que ha abordado como por su método de análisis. En *Conocimiento objetivo*, Popper se presenta como un pensador explícitamente evolucionista en el análisis tanto de problemas específicos de teoría del conocimiento como de

preocupaciones lingüísticas, biológicas, físicas y éticas. *El yo y su cerebro*, escrito en colaboración con Sir John Eccles, distinguido fisiólogo premiado con el Nobel, aborda el problema ancestral del dualismo cuerpo-mente desde una perspectiva interaccionista. Finalmente, hace escasos cuatro años fue editado por W.W. Bartley III, el tan esperado *Post Script a la lógica de la investigación científica*, en tres volúmenes. En esta obra Popper expone desarrollos conceptuales y metodológicos a partir de los incluidos en su primer trabajo hace más de cincuenta años.

Esta breve reseña no refleja cabalmente la riqueza de la obra de Popper. Aquí hemos referido tan sólo sus libros publicados. No aludimos a la multitud de artículos que también ha escrito. Según cálculos de algunos allegados a Sir Karl, lo publicado por él no constituye ni la mitad de lo que ha escrito. Afortunadamente para aquellos interesados, la Institución Hoover, alojada en la Universidad de Stanford, ha adquirido recientemente el archivo personal de este autor, incluyendo los documentos inéditos y correspondencia con otros pensadores y científicos.

Vaya, pues, este pequeño homenaje a uno de los pensadores más lúcidos y profundos que ha visto nacer este siglo.

Reseñas

Carmen Boullosa, *Mejor desaparece*. Editorial Océano, México, 1987, 107 pp. ISBN 968-493-135-2

Desde los primeros poemas que Carmen Boullosa publicó sorprendía la explosiva mezcla que se empeñaba en utilizar: una lírica de signo negativo, que pasaba de la ternura a la violencia sin previo aviso y como si le fuera connatural. Eran textos aterradores, de una manera que no creí que se pudiera ser aterrador. Un cierto culteranismo, muy propio de su generación (que es la mía) lastraba el vuelo del miedo que provocaban al lector. Desde entonces, 1977, muchas cosas han llevado hasta el libro que hoy comentamos. Carmen ha publicado 2 libros de poemas (debían ser 3) *El hilo olvida*, *Ingovernable*, más una pequeña plaquette, una joya. *Abierta*, algunos libros objeto y una obra de teatro y un cuento para niños, *Cocinar hombres* y *La Midas* respectivamente. Los libros de poemas la colocan como una de las voces más brillantes de una generación no escasa en buenos poetas. La enumeración de sus libros muestra que Carmen ha ido probando géneros en busca de aquel que mejor integre esa particular manera de entender la literatura. En la génesis directa de *Mejor desaparece* están *Cocinar hombres* y *La Midas*. Antes, sin embargo, vale la pena hablar un poco de sus poemas.

En su libro *El hilo olvida* Carmen daba una muestra de una de sus preocupaciones centrales: la belleza del lenguaje. Y no entendida ésta como un esteticismo simplista y dulzón, sino como una belleza que surge precisamente de la tensión de lo que se expresa. Se hacía patente la inteligencia de que es en las articulaciones del texto en donde "el decir" se juega, y no en razones exteriores. Tiene, este libro, la cualidad de manejar un verso largo que no pierde tensión en su fluir. (Cualidad que comparte con Coral Bracho y su *Peces de piel fugaz* y con David Huerta y su *Cuaderno de noviembre*.) No se dejó sin embargo arrastrar por la facilidad que tiene para hacer poesía brillante y a sus grandes facultades impuso un rigor obstinado. 2 décadas antes poetas como Homero Aridjis y Marco Antonio Montes de Oca escribían poemas de una sorprendente cualidad rítmica y metafórica. Arrastrados por su propio estilo fueron poco a poco derrumbándose sobre las ruinas de una cada vez más infame Babilonia. Una posible respuesta a lo que hizo Carmen Boullosa sería: cambió las exigencias estéticas por las éticas; pero esta frase puede llevar a error. Las exigencias de Carmen fueron sobre la precisión del lenguaje respecto a la intuición. Todos los que han ensayado alguna vez escribir un poema o pintar un cuadro saben la cantidad de tentaciones que se presentan: frases afortunadas, pinceladas sorprendentes, nuevas ideas, etc. Al artista lo constituye tanto la facultad de oír esas tentaciones como la voluntad de resistirse a ellas.

Ingovernable es en este sentido admirable. El rigor que hay en él hace leer el título con una cierta ironía. Si hay más rigor que en *El hilo olvida* a su vez hay más libertad. Se apuesta ahora por una concentración y una sutileza extremas. Y se prescinde en lo posible de decir cosas que no estén antes encarnadas en una anécdota. La manera en que los poemas de *Ingovernable* cuentan una historia tiene mucho que ver con *Mejor desaparece*, porque cuentan a base de sugerencias, como aquel que en una conversación dice: "ya te lo podrás imaginar". Pero también lo cuenta todo, el sentido de la historia está allí de cabo a rabo. Los poemas, de imágenes sorprendentes, tenían sin embargo que ver más con el oído.

Poemas para ser oídos, que presuponen una voz que los dice y por lo tanto una inflexión, un timbre, una entonación. La voz puesta por escrito, por eso la disposición tipográfica no es una concesión a la moda sino necesidad casi musical. No voy a repetir aquí lo que ya sabemos: la cualidad que se perdió en el poema al olvidarse de la danza (y que escritores como Carmen Boullosa quieren recuperar).

Las cualidades de un libro como *Ingovernable* son muchas y otro el momento para detallarlas. Una sí, sin embargo. He hablado de la preocupación por la voz. Esa voz nos habla, pero su conversación es también canto. Hay una necesidad no de volver transparente ese canto (no es una poesía fácil), sino de hacer brotar una luz particular en cada poema, cercana sí al blanco deslumbrante, y sin embargo llena de colores que aún siendo a veces contrastados y chillantes no se alejan de la luz, se conservan acuarela, tinta, óleo ténue, con una transparencia u opacidad de agua. En fin, ahorro tiempo: piénsese en la pintura de Magali Lara, que ilustra el libro, a quien le está dedicado, de quien Carmen es muy amiga y que nos acompaña aquí.

Era evidente que la preocupación por la voz llevaría inevitablemente al teatro. En él los textos toman una densidad no sólo material sino también reflexiva muy distinta. (Algo parecido le debe suceder al pintor cuando hace escenografía, o claro, al músico cuando tocan sus piezas). El autor al oír, irrecusablemente exterior a sí mismo, su obra, piensa en los ademanes que la acompañan. Hay que ver por ejemplo el cambio que dio el pensamiento de algunos filósofos cuando escribieron teatro, pienso en Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel, pero sobre todo en Albert Camus y María Zambrano. Carmen, además lo dirigió: la voz —en escena— hace pensar de una manera distinta al lenguaje, le devuelve un poco la posibilidad de la danza que mencionamos antes.

Si la voz ayuda a reflexionar es entre otras cosas porque implica la presencia de otro que escucha, y esto sucede sobre todo en el borde esquizofrénico en que nos oímos ya siendo otros. Esa escucha es ya una primera respuesta. Oír es la condición primera del habla, a través de ella accedemos al idioma y decimos, te quiero, quiéreme, etc. Si ese lenguaje mismo es después el testimonio de una ausencia de amor es porque en algún momento algo pasó, algo muy grave. El tema, o el

asunto, de *Cocinar hombres* es éste: imaginar que si echamos a andar la maquinaria del lenguaje en reversa podemos llegar al lugar en que equivocamos el camino. (No es que Carmen lo crea, tal vez sí que quiere creelo). Pero eso grave que pasó, está pasando siempre. No hay equivocación, se llama vida. Y nadie quiere ver la vida como una equivocación, y no por uno, por otro. Esperamos siempre que él nos devuelva un lenguaje purificado en su querer. Al escribir, al leer textos como *Cocinar hombres*, se comprende que ese querer es justamente la impureza.

El hecho de que suceda en el tiempo el aprendizaje de un lenguaje o la transformación de un cuerpo no impide pensarlo como un acto de violencia, o mejor, de despojo. Winne y Ufe buscan en su diálogo liberar el sentimiento de esa violencia por la violencia que se le hace al lenguaje transformándolo en matiz, o mejor, en continuo desborde expresivo. El texto se vuelve composición tanto en sentido musical como pictórico; ya no enuncia, y por lo tanto ya no enjuicia. Un ritmo narrativo, cuya virtud es transformar la acusación ya no legislando de nuevo sobre el círculo cerrado de la familia, pasa intacto a *Mejor desaparece*. Toda acusación enunciativa admite una defensa y por tanto puede volverse a su vez objeto de acusación. Aquí estamos fuera de esta causalidad: ya no hay culpables sino sólo culpabilidad. Un lenguaje que no nombra los absolutos y que excluye el nombrarlos como manera de afirmarlos. Por eso no hay manera de asir desde donde habla la familia de *Mejor desaparece*. Sí, claro, desde el infierno, pero infierno a fuerza de serlo en términos cotidianos, que solo es así, día a día, palpable. Señalar el gesto ambiguo de lo cotidiano ¿no es señalar ya su carácter maligno? El beso que doy, amor o despedida, está doblemente lastrado por Judas y Annabel Lee. El amor absoluto por ser absoluto ¿no está ya contaminado, o mejor fundado en la traición? Ustedes como yo estamos hartos de una literatura quejumbrosa. En la de Carmen Boullosa no hay quejas ni lamentos, y sin embargo hay dolor, incluso el dolor funciona como eso que los químicos llaman exhípiante, razón de ser.

Mejor desaparece, la familia como círculo cerrado, pero no por voluntad de aislamiento respecto a un entorno social (como en *El castillo de la pureza*, de Arturo Ripstein) sino por definición. Su esencia es devoradora: no hay exterior a la familia porque en cuanto se le descubre se le vuelve "familiar". Al escribir obras así hay que librar dos obstáculos. El primero sería la ya muy manida denuncia del carácter represivo de la institución familiar. La segunda encontrar cómo conservar en la infancia el carácter fascinante sin callarla como un infierno. A esto último le ayuda su capacidad lírica-terrible que se señaló antes. A lo primero la inteligencia para construir el texto. *Mejor desaparece* está hecho de fragmentos, con trozos de conversaciones, pequeñas historias con algo de inconclusas, con murmullos flotando en el tiempo, clarificados en la escritura, sedimentados en la mutua convivencia. Se dice

que “los murmullos” fue uno de los títulos que tuvo *Pedro Paramo*. Carmen trató de hacer algo importante con *la familia*. Otra disgresión pictórica si tuviera que pensar en una representación visual de un murmullo pensaría en esos pegotes que utiliza Magali Lara en sus pinturas. Fin de la disgresión. Lo que en Comala eran murmullos en *familia* se vuelven murmuraciones, les aparece un sabor agrio, maligno.

Ya que por libre asociación hablé de Juan Rulfo, es necesario mencionar también al escritor mexicano más cercano a Carmen Bouldosa y *Mejor desaparece*, Elena Garro y su *Andamos huyendo Lola*. Carmen hace surgir, como la Garro, el carácter maligno del lenguaje mismo, no de la anécdota. Si lo nombrara lo puerilizaría. Está presente como una sombra bajo los párpados o un ligero rubor en los labios. Como cuando Ana en *Cría Cuervos* se los pinta frente a la cámara para poder decir con la violencia y la sinceridad que le viene de ser “niña”: “quiero que se muera”.

Lo que establece la diferencia con Elena Garro es que por un lado Carmen no necesita ni quiere la coherencia de una escritura no fragmentaria, mientras que la autora de *Los recuerdos del porvenir* no la necesita pero sí la quiere. Por otro Carmen ha renunciado (casi) en este libro a la precisión y morosidad de los espacios. La novela está hecha de sensaciones interiores o interiorizadas, lo cual deja fuera no solo a los espacios sino también a los objetos. Supongo que es parte de sus búsquedas formales y que volverá a ellos.

La presencia que ronda los fragmentos de *Mejor desaparece* no está en ningún lado y está en todos, contamina, pervierte. A lo largo del libro se siente la apariencia (falsa) de que se puede regresar a la historia feliz. Pero apenas uno trata se da cuenta que es imposible, que le está viendo las muecas a los duendes y las berrugas a las hadas. No, las berrugas no, porque no dejan de ser hermosas. Ese lenguaje de sabiduría infantil que maneja la autora había pasado por una prueba de fuego (no sé si cronológica), el cuento para niños *La midas*, y subrayo para niños porque es uno de los cuentos más crueles que he leído. El humor y la gracia que hay en *Mejor desaparece* permiten que de pronto, ¡zas! el Mal está allí, así metafísico, con mayúscula. Ante la imposibilidad de nombrarlo le tiende trampas verbales y él cae redondito. Lo que no sé es si lo exorcisa, porque no estoy seguro que ese “mejor desaparece” del título se refiere al mal. Tal vez se refiere a todo el mundo y no sólo a aquello que papá trajo a casa. O al escritor, o al lector.

JOSE MARIA ESPINASA

Gabriel Zaid, *Leer poesía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, 214 pp. (colección popular, 358). ISBN: 968-16-2550-1.

En Rizoma, Gilles Deleuze en compañía de Félix Guattari clamaban por una escritura revulsiva y desacralizadora que se apoyaba en una forma de leer: leer por placer, por gusto. Naturalmente que, además del reconocimiento intrínseco de tal propuesta de la lectura como acto paralelo al de la escritura o por lo menos derivante de ella, Rizoma encierra un tremendo golpe contra la lectura de la luz o, sin metáforas, de la lectura iluminista de la otrora capital cultural de Occidente. Para Gabriel Zaid no fue necesario derrumbar con una propuesta el imperio de la razón de leer: se basó en esa forma rara y cada vez más rara de la inteligencia que radica en ver simplemente apoyado en el sentido común. Como Zaid es poeta, solamente deriva la mirada o mejor la prolonga desde lo poético a lo ensayístico: leer por gusto, como se escribe por gusto. Leer por partes, por los fragmentos del gusto. Esa es la lectura poética: una lectura que puede empezar por cualquier lugar, por el principio, por el medio y por el fin. De cualquier manera, la poesía empezó antes que el poema y terminará también antes o después.

Lo que llama inmediatamente la atención en sus ensayos sobre poesía es que Zaid se sitúa en el lugar del lector, no en el lugar del preceptor. Evidentemente, al bogar por una lectura del placer o por el placer no es posible investirse de la sotana retórica. Situar en el lugar del lector es, a la vez, situarse en el lugar de la inocencia y, a la misma vez, apelar por un conocimiento. Difícil disyuntiva: ser inocente y saber. Sin embargo, son los dos requisitos para leer poesía. Entre esta mediana, entre medio nivel se sitúa, precisamente, la escritura ensayística de Zaid.

Creo que es justo ver *Leer poesía* como un libro de crítica literaria y, al mismo tiempo, como un libro de teoría literaria. Puede decirse, sin forzar la mano, que toda la aventura histórica de la crítica literaria, al igual que toda la aventura teórica de la literatura son deudoras de una sola intención: enseñar a leer. Zaid parte de esta intención. Si aceptamos desde una mirada presente que toda preceptiva o reglamento del escribir se asimila como práctica de igual nivel que la lectura, debajo de todas las poéticas subyace oculta —o subyacía, porque en nuestro presente ha sido desvelada— la práctica de leer correlativa a la de escribir. Así, aprender a escribir es aprender a leer.

Cabe sólo una digresión: leer o escribir poesía es un leer específico. De la misma manera que el poeta carga un texto de toda una vivencia personal e histórica y las imprime sobre la historia literaria y así la altera, el trabajo del lector es descargar el texto en sus distintos niveles y entrar en él con su carga personal e histórica. De esta manera

el lector altera el texto y se convierte en coautor del mismo al operarla con una capacidad de transgresión igual o muchas veces superior a la del autor. Leer poesía, en este sentido, es no sólo recibir y comulgar con el poeta: también es transgredir. El estructuralismo, como derivación rígida de la teoría literaria de los formalistas rusos, intentó sentar las bases de una lectura constructiva del poema. En realidad, dejaba poco espacio para la subjetividad del lector. Como el análisis es inseparable del goce textual, toda la arquitectura estructural de un poema se imponía como carga, como un *esto es*, para el receptor.

Felizmente, el aporte de la lectura desconstruccionista que de la mano de Derrida alcanzó a los críticos de Yale permite al lector imprimir al texto su subjetividad. Ahora se permite *imaginar* un texto. Sumado a esto, la Escuela de Constanza y Hans Robert Jauss han alertado sobre la carga de historicidad que el lector imprime al texto. Con estos aportes, creo que los lectores estamos ganando libertad frente al texto, al tiempo que nos liberamos de su rigidez impositiva. Todas estas alternativas que hoy cobran cada vez más importancia en el abordaje de un texto desde el punto de vista del receptor, ya estaban sintetizadas en el libro de Zaid. Estas derivaciones teóricas, aunque encubiertas todavía de un lenguaje demasiado específico, apelan en última instancia a la inocencia, a ese *entender no entendiendo* que es leer poesía. En cambio Zaid trabaja con un lenguaje absolutamente llano, que cualquier lector no necesariamente iniciado puede descodificar. Da la impresión de que Zaid se sitúa frente al objeto poético y pregunta: “¿Y esto qué es?” En esa pregunta subyace la inocencia del que *sabe* pero que también sabe que para leer poesía hay que olvidar que se sabe.

Es entre este saber y no saber que Zaid se sitúa y, a la vez, sitúa al lector. Toda la labor desconstruccionista de Zaid no se basa en el interés de atravesar el objetivo para saber exactamente en qué consiste y archivarlo en la estantería de lo previsible. Su entrada en la materia poética ilumina el objeto pero no con la demasiada luz para convertirlo en otra cosa. No con esa falsa luz científica que alumbró sólo para homologar objetos naturales y objetos artificiales. Toda esa averiguación matemática y estadística del poema no está en función clasificatoria: la inteligencia poético-ensayística de Zaid es contenida, sexualmente tántrica. A la vez que lo revela, vela el objeto del placer —en este caso el poema, tan parecido al objeto amoroso—: le monta guardia a la puerta de su sentido. Desde la pregunta por una frase: “Un gato cruza el puente de la luna”, pasando por la pregunta por la intencionalidad sin tensión de Reyes, por el desentrañar el aparentemente kitsch “Nocturno a Rosario”, hasta la zaeta clavada en Blanco de Octavio Paz, la inteligencia de Zaid inaugura una manera de leer en la ensayística crítica no sólo mexicana: leer con pasión, con sentimiento, con sabiduría y con humor. Rompe así con la tradición crítica de la chatura, de la gravedad y de la solemnidad, que siempre han poblado con no se sabe qué derecho la escritura reflexiva latinoamericana. El ensayo crítico

latinoamericano, ya sea víctima de la gravedad de su vocabulario específico, ya sea víctima de esa inteligencia más preocupada por la trascendencia de sí misma que por el objeto que le rompe los ojos, muchas veces ha acabado con lo que, en un principio, era objeto de placer: el poema. Los ensayos de Zaid acercan el objeto al lector en un juego de espejos en que ambos se iluminan. Por ir contra la norma de la crítica su crítica es una anticrítica. Por ir contra la norma de leer su lectura es una antilectura. Pero su prosa es siempre triplemente porosa: en la escritura misma, en el cuerpo del poema que asedia y en los sentidos del cuerpo del lector.

EDUARDO MILÁN

Jorge Luis Borges, *Textos Cautivos. Ensayos y reseñas en "El Hogar"*, Edición de Enrique Sacerio-Garí y Emir Rodríguez Monegal, Barcelona, Tusquets Editores, 1986, col. Marginales, núm. 92, 338 pp.

Después de diez largos años de encuentros y con una idea fija en la mente, por fin se cumplía el ansiado deseo, el sueño se hacía realidad... ¡Borges aceptaba incluir, en una antología, sus artículos publicados en la revista bonaerense *El Hogar!* Hacía diez años que Emir Rodríguez Monegal y Enrique Sacerio-Garí planeaban y acechaban la posibilidad de editar estos textos, de compartir con un sinnúmero de lectores las afinidades del Borges lector, crítico y reseñista. El viejo proyecto, al fin, tomaba vida. *Textos cautivos* es la antología de las colaboraciones (ensayos, biografías, reseñas y notas varias) que el escritor argentino, Jorge Luis Borges, hiciera para el seminario *El Hogar* desde 1936 hasta 1939.

Aunque en *El Hogar (Ilustración semanal argentina)*, fundada en Buenos Aires en 1904, era muy frecuente encontrar reportajes destinados a las amas de casa, durante algunos años la publicación adquirió gran importancia literaria. En sus páginas aparecieron los artículos de Roberto Arlt, Ezequiel Martínez Estrada, Enrique Amorim, Ramón Gómez de la Serna y, sobre todo, de Jorge Luis Borges.

En esta revista, la voz crítica de Borges vio la luz por vez primera el 16 de octubre de 1936, fecha en que se hizo cargo de la reciente sección titulada "Guía de lecturas. Libros y autores extranjeros", y cuyo nombre se invirtió a partir del siguiente número.

Durante tres años (68 números), semana a semana, Borges se apoderó de la página "Libros y autores extranjeros" y no dudó en compartir con el lector, en hacerlo partícipe de sus gustos, manías, emociones y opiniones sobre las obras y escritores de la época.

Inicialmente, la sección consistía en presentar una reseña principal, varias reseñas secundarias, fragmentos sobre la vida literaria y una biografía sintética. Sin embargo, se advierte cómo, poco a poco, Borges se apodera de espacio, cómo lo va moldeando, creando e imprimiendo una originalidad propia.

En la introducción de *Textos cautivos*, Enrique Sacerio-Garí advierte y divide en cuatro etapas las colaboraciones de Borges en *El Hogar*. La primera, en la que el escritor se va adaptando al formato de la plana, se redujo gradualmente el número de reseñas secundarias y aumentó el espacio dedicado a "la vida literaria".

La segunda etapa representa "un periodo de plenitud en que Borges ya ha recompuesto y equilibrado la página a su manera". La sección queda dividida en cuatro partes: la reseña principal, las reseñas secundarias, la biografía sintética y los comentarios o notas breves de "la vida literaria".

En la tercera etapa es notorio un cambio en el esquema de la plana. Durante cuatro meses se interrumpe la publicación de biografías sintéticas y se comienzan a publicar dos reseñas principales. Es entonces cuando la sección es desplazada hacia las páginas finales de la revista.

En el último periodo la sección aparece bajo el nuevo título "Libros extranjeros" y el espacio ha sido reducido a sólo media plana. Es obvia la falta de las biografías sintéticas, aunque en algunos números sí aparecen los comentarios de "la vida literaria".

La antología de Sacerio-Garí y Rodríguez Monegal proporciona al lector la posibilidad de acercarse, de conocer y disfrutar a un Borges lejano, diferente y anterior a esa figura de grandeza y popularidad que actualmente envuelve su nombre.

Es difícil imaginarlo como un hombre, común y corriente, responsable de la sección de una revista familiar, como un periodista que, semana a semana, debe entregar sus colaboraciones. Uno siempre piensa en el escritor maduro y famoso.

Textos cautivos es la prueba más contundente respecto a la disciplina y capacidad creadora de Borges. Uno de los aspectos más importantes de esta antología y que bien vale la pena destacar es precisamente la extraordinaria calidad de los artículos periodísticos del escritor.

Algún día, Borges declaró "Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir, yo me jacto de aquéllos que me fue dado leer... No sé si soy un buen escritor; creo ser un excelente lector o, en todo caso, un sensible y agradecido lector".

Estas palabras son ahora una admirable confirmación. En *Textos cautivos* somos testigos de la sensibilidad de Borges como lector y de su habilidad para transmitir las sensaciones y emociones que la lectura le prodigaba. Sentimientos siempre re-creados por él.

Estas líneas, de su primera colaboración, ejemplifican lo anterior: "Hay en Carl Sandburg una fatigada tristeza, una tristeza de

atardecer en la llanura, de ríos barrocos, de recuerdos inútiles y precisos, de hombre que siente día y noche el desgaste del tiempo... Sandburg, en la vertiginosa Chicago, suele prever el tiempo remoto en el que la soledad, las ratas y la llanura se repartirán los escombros de su ciudad”.

Las opiniones de Borges siempre están enfocadas a resaltar la textura del trabajo literario, enfatizar en el análisis de la forma. A diferencia de otros, Borges ofrece sólo la crítica de la obra sin invadir, sin incursionar en otros campos que no sea el literario.

A pesar de haber sido escritos hace casi cincuenta años, se le reconoce fácilmente. En *Textos cautivos* nos deleitamos al encontrar el lenguaje irónico, sarcástico y preciso que utiliza Borges y que jamás lo abandona.

La brevedad de algunos textos, sobre todo aquéllos que se refieren a las biografías sintéticas, provocan un sentimiento de inconformidad, de insatisfacción, porque queremos saber más, porque quisiéramos que Borges no terminara, que no callara. Aunque nos anima saber que el siguiente es una nueva sorpresa y que seguir leyendo es nuestra mejor recompensa.

Dicho de esta forma, el libro tal vez no parece admirable, pero durante la lectura lo es. Además de ser una excelente guía de lecturas de grandes escritores, algunos ya olvidados, es una obra amenisima. Como diría Emir Rodríguez Monegal, *Borges, una biografía literaria*, es “la mejor presentación posible para llegar a sus ideas literarias”.

MARIA LUISA ESCALANTE

Süskind, Patrick. *El Contrabajo*. Ed. Seix Barral, México 1987, 92 PP. ISBN: 968-6005-30-7

“Me siento solo muy a menudo, ¿sabe? Estoy casi siempre solo en casa, cuando no hay representación; pongo un par de discos y ensayo de vez en cuando, pero sin ilusión, siempre es lo mismo”. Así se confiesa el personaje de *El contrabajo* de Patrick Süskind, mientras desarrolla, mediante un monólogo, el autoanálisis de su interioridad.

Esta novela corta del escritor alemán gira en torno a un contrabajista que habita en un pequeño departamento insonorizado, acaso para establecer los límites entre el mundo y su mundo, teniendo como única compañía su contrabajo. Süskind describe un personaje similar al Grenouille de su exitosa novela *El perfume*, ambos son hombres terriblemente obsesivos, aislados de la sociedad y abstraídos en un cosmos particular el cual son incapaces de compartir. En los dos se repite la

misantrópía y automarginación que los convierte en seres solitarios. Sin embargo, la actitud de uno y otro ante este hecho es distinta, Grenouille asume conscientemente su marginación e incluso la procura; el contrabajista, por el contrario, quiere romper con su aislamiento, pero la relación que mantiene con su instrumento no se lo permite.

A través de la catarsis establecida entre el contrabajista y un hipotético interlocutor, se descubre el extraño vínculo de amor y odio, de atracción y rechazo que tiene con el contrabajo. En esta relación el músico humaniza al instrumento, de manera que lo cuida, le da calor, lo arropa contra el frío y la lluvia. El contrabajo es como su compañera y reconoce en su estructura física las formas de una mujer y aún más, proyecta en este vínculo un complejo de Edipo. Es claro que el personaje ha fetichizado al contrabajo con el objetivo de llenar sus carencias afectivas.

Al llenar esta vacío vivencial, el contrabajo se ha convertido en un obstáculo para conferir y conseguir afecto, es la madre vigilante que le impide desarrollar su vida sexual, es el objeto —al que califica de antiestético y estorboso— que no le permite establecer relaciones humanas. Además, lo ha frustrado como músico debido a la poca satisfacción que proporciona, siempre haciendo el trabajo sucio para el lucimiento de otros instrumentos, ocupando en apariencia, un lugar secundario en los conciertos.

De esta relación dual, el contrabajo surge como fetiche castrador, capaz de inhibir prácticamente todos los ámbitos vivenciales del personaje, lo ha esclavizado y sujetado a la dinámica y posibilidades propias del instrumento. De manera que se da una suerte de mimesis entre ambos; en este sentido el músico dice que el contrabajo es capaz de expresar una amplia gama de notas musicales y sin embargo no se las puede arrancar por mucho que se intente de igual forma el personaje no posee la capacidad de comunicarse, tal parece que con nadie y en especial con una cantante de ópera de quien está enamorado, y esta incomunicación —justifica el personaje— parte del poco arreglo que existe entre la voz de la cantante y el contrabajo.

El contrabajo le ha robado la ilusión a su ejecutante, lo ha convertido en un hombre obscuro y pusilánime. El contrabajista, por su parte, lucha contra la rutina en que se manifiesta la omnipresencia del instrumento, siente que necesita hacer algo nuevo como gritar a la mitad de un concierto o bien renunciar a la orquesta, desea romper al contrabajo para así terminar con él, como quien termina con una mujer y obtener la libertad para poder amar a la cantante de ópera y dar fin a su soledad.

Süskind, sin obtener la misma intensidad narrativa alcanzada anteriormente en *El perfume*, logra mantener un tono descriptivo, producto de su oficio y erudición, que nos acerca lo suficiente a esos sentimientos de soledad y frustración de los que está impregnado su

personaje, interpretándolos quizá, como síndromes de la sociedad moderna.

HECTOR L. ZARAUZ

Juan García Ponce, *Una lectura pseudognóstica de Balthus*. Ediciones del Equilibrista, México, 1987.

Durante los primeros años de nuestra era, y cuando ya Constantino había declarado al Cristianismo como la religión oficial del Imperio, surgieron múltiples sectas heréticas que apoyándose en viejas creencias paganas se mostraron renuentes a aceptar al pie de la letra los preceptos de la nueva fe. Este fue un suceso común lo mismo en Alejandría que en Antioquía, e incluso en la misma Roma; su recuerdo, sin embargo, guarda un valor puramente anecdótico.

El aplastante éxito del Cristianismo sobre estas sectas se debió a lo que hoy llamamos un buen trabajo de *Marketing*: reconocer una necesidad (espiritual, de un imperio en decadencia); crear un satisfactor de fácil aceptación (intelectualmente hablando); una espléndida distribución (“todos seremos salvados”); y, sobre todo, una gran campaña publicitaria.

Podemos suponer con tranquilidad que, al igual que Constantino desconocía los alcances de su decisión concerniente al Cristianismo, los primeros padres de la Iglesia desconocían el carácter imprescindible que en el lanzamiento de un nuevo producto —aunque se trate de una nueva religión— guarda la publicidad. Sin embargo, la nueva Iglesia Cristiana se dedicó a financiar artistas que llenaron de color y poesía la palabra del Señor, haciéndola accesible y atractiva para todos; además de brindar pictórica y musicalmente “la versión oficial”. Podemos nombrar el caso de Mateo Paris quien bajo órdenes de los reyes de Inglaterra ilustra el Apocalipsis no como un libro terrible y sobrecogedor, sino como un romance religioso lleno de dragones, caballeros y damas en peligro, justamente con el toque necesario de extrañeza que hace a las historias seculares de magia y aventura tan atractivas al público laico.

De hecho, la Iglesia Cristiana beatifica las artes y embellece la religión de una misma pedrada, haciendo de Miguel Angel, Giotto y Rafael, los Riveras, Siqueiros y Orozcos de su tiempo y circunstancia. Cualquier interpretación del Paraíso, o de la Creación, o de los ángeles que no se acoplara con la ya clarísima “verdadera versión” sería catalogada de herética.

Este fue el caso del Gnosticismo, doctrina neoplatónica, que

repudiaba, entre muchas otras cosas, el carácter democrático del Cristianismo; para los gnósticos, sólo algunos pocos alcanzarían la salvación; aquellos pocos que lograran leer más allá de las meras palabras en las Sagradas Escrituras. La lectura literal es para el vulgo quien, por definición, no conocerá jamás el mundo de la Luz.

Quizás fue este carácter elitista el que obligó a los gnósticos a no utilizar los medios masivos de comunicación de la época como la pintura al fresco, la escultura y la arquitectura para ganarse más adeptos. Sea cual fuere la razón, esta doctrina que perseguía el conocimiento, que desconocía en el mundo la factura de un dios perfecto, cayó en el olvido sin haber dejado un Dante, un Milton o un Miguel Ángel que nos la recuerde.

García Ponce no hace un análisis de la mercadotecnia cristiana, (la responsabilidad de la herejía deberá caer enteramente sobre mí), ni pretende definir las razones históricas que sumieron al gnosticismo en la noche de los tiempos; su intención es mostrarnos un nuevo sendero de apreciación plástica. En sus palabras, “no partir de la historia de las religiones para llegar a las obras, sino partir de la obra para llegar a la religión”.

Se propone la “mera invención de un pintor gnóstico”, reconociendo en la pintura del artista francés Balthus la representación pictórica de un sistema religioso que peleó con el Cristianismo por la supremacía espiritual de Occidente.

Por lo que respecta a Balthus, diferentes sensibilidades a través de la historia han reconocido la presencia de la magia o del ensueño en su obra; Octavio Paz escribe sobre el cuadro “La habitación”:

La luz entra en sí misma y en ella se tiende,
es una piedra que respira y un caballo de lumbre,
la luz es una muchacha que se tiende
a los pies de la luz —un haz obscuro que clarea...

¿Pero quién iba a encontrar relación entre una de las más obscuras religiones de occidente, y un pintor cuyas reproducciones adornan las habitaciones de jovencitas en todo el mundo?

Una lectura pseudognóstica de la pintura de Balthus ofrece una conjunción de sensibilidad y racionalidad digna de cualquier gnóstico, al lograr leer tras de formas por sí solas valiosas, un orden y una intención muy distintas a las que nuestra “ingenuidad cristiana” nos propondría. La pintura de Balthus siempre ha sufrido divisiones categóricas en cuanto a su contenido; antes de la aparición de este (por cierto) bello libro, se hablaba de cuadros de una gran melancolía, contrastados con otros de una terrible sensualidad y erotismo. García Ponce encuentra el común denominador dual al mostrar la maldad escondida en un paisaje otoñal, la inocencia en el terror. Balthus es

mostrado como un pintor para quien la forma es un simple medio de expresión y "su ámbito es el silencio".

DANIEL PASTOR

Fe de Erratas

En el número anterior de *ESTUDIOS* hubo omisiones y erratas importantes. Damos fe de ellas:

- José Luis Rivas no sólo presenta el *dossier* de Saint-Johr Perse. El es también el compilador y el traductor.
- En *La poitiké o el arte de inventar el mundo* de Ignacio Díaz de la Serna.

Pág. 36

Dice:

Debe Decir:

sensatez ejemplar

insensatez ejemplar

Pág. 37

procede a interpretar

procede de interpretar

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Literatura • política
música • teatro • cine*

*Cultura
como recreación humana*

*Cultura
como expresión universitaria*

*Cultura
como opción democrática*

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 548-43-32

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Suscripción Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de \$ 5,000.00 (cinco mil pesos 00/100 moneda nacional)

Adjunto cheque por la cantidad de 60 Dlls. (Cuota para el extranjero) U.S. Cy.

nombre _____

dirección _____

colonia _____

ciudad _____

estado _____

país _____ teléfono _____

ediciones era

CUADERNOS POLITICOS 49/50

MÉXICO: LA DEMOCRACIA Y LA IZQUIERDA

**ROGER BARTRA
LUIS JAVIER GARRIDO
ADOLFO GILLY
RUBÉN JIMÉNEZ RICARDEZ
CARLOS PEREYRA**

**¡¡¡DURO, DURO, DURO!!!
EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL EN LA UNAM**

**CRÓNICA CARLOS MONSIVÁIS
ENSAYO GERMÁN ÁLVAREZ MENDIOLA / MIGUEL ÁNGEL CASILLAS
TESTIMONIOS JUAN GUTIÉRREZ / RENATO GONZÁLEZ MELLO / CRISTINA DOVALI
CALDERÓN CRONOLOGÍA ARTURO ACUÑA**

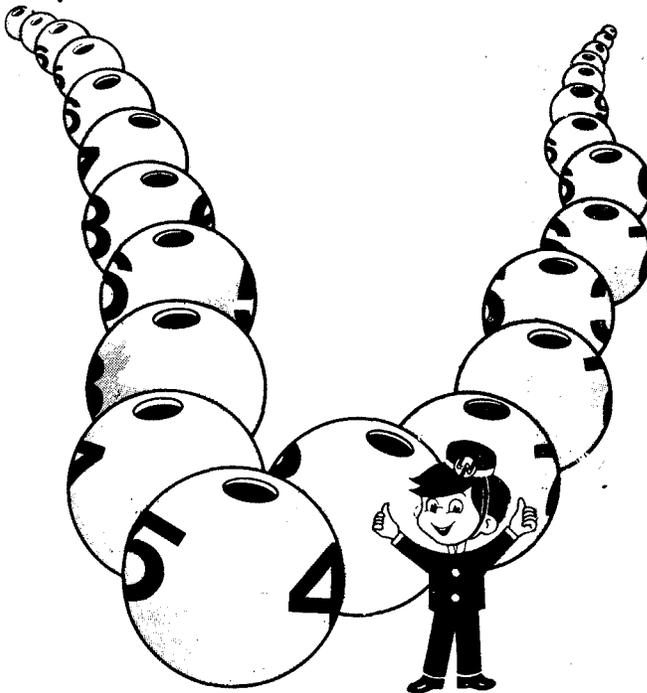
EDICIONES ERA / AVENA 102 / 09810 MÉXICO, D. F. ☎ 581 77 44

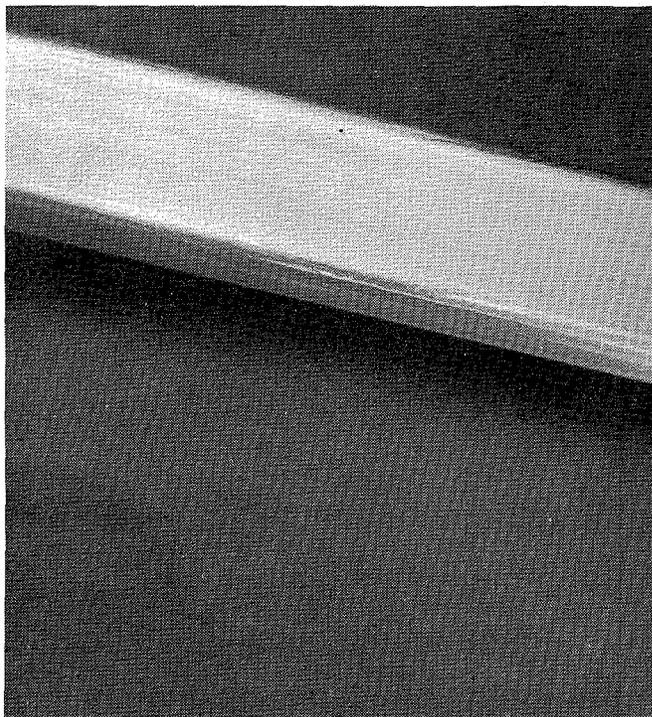
■ GUADALAJARA ☎ 14 90 84 ■ MONTERREY ☎ 42 08 12



LOTERIA NACIONAL PARA LA ASISTENCIA PUBLICA

*Recaudando Millones
para Buenas Acciones!*



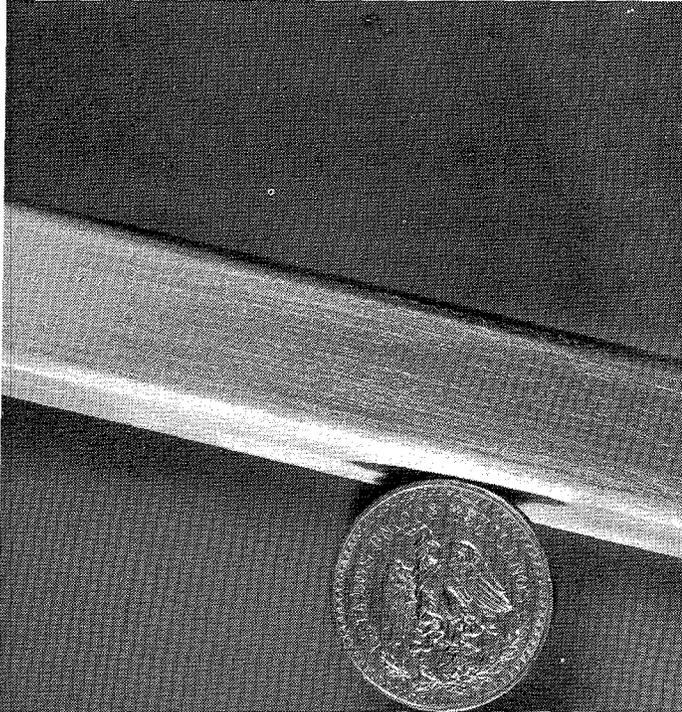


Ellos tienen la palanca

El esfuerzo de los industriales es la palanca que mueve nuestro desarrollo. Y Nacional Financiera es la banca de fomento que sirve de punto de apoyo a la fuerza productiva del país.

NAFINSA está aquí, como factor de equilibrio para canalizar recursos en condiciones preferenciales de modo que sea posible crear, ampliar, modernizar o reconvertir industrias prioritarias de cualquier tamaño.

naciona
LA BANCA DE



Nosotros el punto de apoyo

Si, NAFINSA está aquí, otorgando su apoyo a través del sistema bancario en todas las regiones del país, porque impulsar nuestro desarrollo económico es una tarea que nos compete a todos.



Nacional Financiera...
Factor de equilibrio para el desarrollo industrial de México.

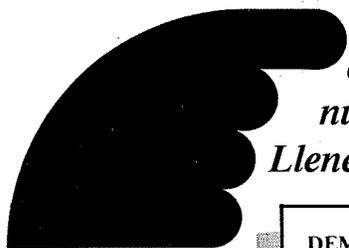
nanciera
ENTO INDUSTRIAL

América  Asesores

lea

La Jornada

Un diario a la medida de su tiempo



Entérese y participe del diario acontecer de nuestro país y del mundo. Llene este cupón y envíelo a:

suscríbese ahora

518-1764

DEMOS, Desarrollo de Medios, S.A. de C.V.
Balderas N° 68, Centro, México 06050, D.F.

Nombre: _____
Teléfono: _____ Ext: _____
Dirección: _____
Colonia: _____
Delegación: _____ C.P.: _____
Entre calle: _____ y _____
<input type="checkbox"/> ADJUNTO CHEQUE <input type="checkbox"/> GIRO BANCARIO

EDITORIALES • ECONOMIA • JUSTICIA • CULTURA • ESPECTACULOS • DEPORTES

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

EL BLANCO PERFECTO

Las materias primas que utilizamos para la elaboración de nuestro CEMENTO BLANCO, tienen características químicas y físicas que nos permiten obtener mayor blancura que otros cementos.

TODO CON LA TRADICIONAL CALIDAD CRUZ AZUL

Alta blancura, Plasticidad, Durabilidad, Impermeabilidad y Resistencia

Estas cualidades hacen de nuestro BLANCO PERFECTO "El cemento más versátil para sus obras.

ALGUNOS USOS

Materiales

MOSAICOS
TERRAZOS
TEJAS
GELOSIAS
PIEDRA ARTIFICIAL
PARA FACHADA

Trabajos

JUNTEO
APLANADOS
TIROLES
PISOS
ACABADOS EN TECHOS
Y MUROS



Estucos

MONUMENTOS
CRIPTAS
ESCULTURAS
SEÑALES EN CARRETERAS
LAMBRINES
NERVADURAS

Nuestro CEMENTO BLANCO también se emplea para fabricar pega azulejo.

Todos estos trabajos pueden hacerse con el Cemento Blanco natural o mezclado con pequeñas cantidades de colores minerales estables.

El Cemento Blanco Cruz Azul, se puede emplear sólo o combinado con otros materiales como pueden ser: arena, grava, grava de mármol, granito, pintura y fibras (o algunos materiales similares) para la fabricación de estucos, todos con la cantidad de agua necesaria.

La gran calidad de nuestro BLANCO PERFECTO, requiere que los materiales a mezclar, también sean de buena calidad y colores adecuados. Con todo esto queremos demostrar que nuestro CEMENTO BLANCO CRUZ AZUL... No conoce límites en la construcción.

En Cruz Azul sólo producimos CALIDAD

Empresa 100% Mexicana

CALIDAD CRUZ AZUL



Cemento Cruz Azul, S.C.L.
Reforma No. 199
06500 México, D.F. Tel: 566-29-66

FABRICAS

Cd. Coop. Cruz Azul, Hgo.
Lagunas, Oax.

Suscríbese a

proceso

para suscribirse

Llene, recorte y envíe el cupón adjunto

Precio de suscripciones

Distrito Federal • \$ 20,000.00 - seis meses
e Interior de la República • \$ 40,000.00 - un año
E.E.U.U. • 120,000 Dls. - un año
Centro y Sudamérica • 300,000 Dls. - un año

Europa, África, Asia y Australia • 400,000 Dls. - un año

1) Teléfono: 559-78-22, 559-78-86
2) Recorte el cupón adjunto, llénalo y envíelo en un sobre cerrado con un giro o cheque a nombre de:

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

Envíenme

proceso

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 _____

1 BILLÓN

Gracias



ATLANTICO

**UN BILLON DE GRACIAS, SIN SU PREFERENCIA Y APOYO
NO LO HUBIESEMOS LOGRADO.**

En Banco del Atlántico, hoy podemos decir con satisfacción que hemos alcanzado un Billón de pesos en captación, cantidad que nos ubica dentro del selecto grupo de Bancos que lo han logrado.

Un Billón no es solamente una cifra, es también el resultado de un arduo trabajo de equipo en el que usted es la parte más importante, sin su confianza no lo habríamos alcanzado.

Esta captación, nos permitirá seguir trabajando a favor de las empresas comerciales, industriales y de servicio, así como en el desarrollo y fortalecimiento económico del país.



BANCO DEL ATLANTICO
todo un océano de posibilidades

México se transforma
unomásuno ha dado cuenta
 del cambio

México, of. viernes 11 de septiembre de 1987 año X 3540 director general: manuel boerra acosta

EU debe compartir riqueza y libertad: el Papa ante Reagan
 Pide Romero Kalbeck investigar el uso de fondos
 Teme el CT un crack financiero por la especulación en la Bolsa
 Por fluctuaciones en los CAP, bajo ayer 13 mil 485 puntos
 D. Debe reglamentarse en actividad, propone el síndico de la SHCP

AP. EFE. ANSA. IPS y AFP

unomásuno 10 años de ser y estar a la vanguardia del periodismo

Dentro y fuera ha crecido la confusión en México: DLM
 Elogio a Tronzi y ocurrencia a Stalin en el despacho de UFGO

Demanda replantear la alianza campesino-Estado
 Manuel Gutiérrez Moreno

Riesgos y certezas de Roberto Cantelero
 Eduardo Cantelero

Amesurará en 600 mil toneladas la importación de productos del agro

unomásuno
 para usted que sí lee

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

trescientos pesos

HABLEMOS
DE DINERO

Cremi-Tarjeta Maestra

La liquidez de una tarjeta de crédito
y los altos rendimientos
de una inversión



En Banca Cremi hablamos de dinero con hechos. Usted disfrutará con sus tarjetas dorada, tradicional e internacional de:

- **Un instrumento de Inversión.**
Con la Cremi-Tarjeta Maestra usted podrá invertir, obteniendo altos rendimientos, cualquier cantidad de dinero (saldo a favor) en una forma ágil y sencilla, sin requerirle un monto mínimo y por los días que usted desee.
Así, invertir es tan simple como llenar una forma de pago.

- **Un instrumento de Crédito.**
Usted tendrá siempre una línea de Crédito.
 - **Un instrumento de Pago.**
Para adquirir bienes o servicios en establecimientos afiliados.
 - **Un instrumento de Alta Liquidez.**
Usted puede disponer, en efectivo y de manera inmediata, de su saldo a favor o de su línea de crédito en cualquier lugar del país.
- Con la Cremi-Tarjeta Maestra:**
El crédito, la inversión y la liquidez están en sus manos, en un solo instrumento.

 **BANCA CREMI**

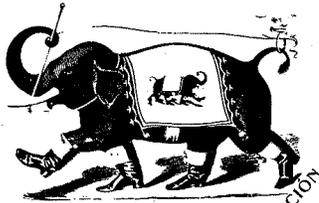


RICARDO PRIDA Y CIA., S. C.
AGENCIAS ADUANALES

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

Gabriel Zaid

**La economía
presidencial**



Vuelta

LA REFLEXIÓN

SEGUNDA EDICIÓN

Vuelta

Desde 1973, la economía mexicana "se maneja desde Los Pinos", como dijo (para tranquilizarnos) el presidente Luis Echeverría. Así fue, y así nos fue.

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 □ Tabquería Hospital Mocol □ Unidad Comercial DETODO □

CUPON DE SUSCRIPCION (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE ASOCIACION MEXICANA DE CULTURA A. C. POR LA CANTIDAD DE																													
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <th style="text-align: left;">SUSCRIPCION 4 NUMEROS</th> <th style="text-align: left;">COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO</th> </tr> <tr> <td><input type="checkbox"/> \$ 6,000.00 Distrito Federal</td> <td rowspan="3"><input type="checkbox"/> \$ 2,000.00 M.N. República Mexicana</td> </tr> <tr> <td><input type="checkbox"/> \$ 9,000.00 Interior de la República Mexicana.</td> </tr> <tr> <td><input type="checkbox"/> 30 dls. USA. Extranjero</td> <td><input type="checkbox"/> 8 dls USA. Extranjero</td> </tr> </table>	SUSCRIPCION 4 NUMEROS	COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO	<input type="checkbox"/> \$ 6,000.00 Distrito Federal	<input type="checkbox"/> \$ 2,000.00 M.N. República Mexicana	<input type="checkbox"/> \$ 9,000.00 Interior de la República Mexicana.	<input type="checkbox"/> 30 dls. USA. Extranjero	<input type="checkbox"/> 8 dls USA. Extranjero	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td rowspan="2" style="width: 40%; vertical-align: top;"> <input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm. </td> <td style="text-align: center;"> Números deseados </td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> <table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 10%;">1</td> <td style="width: 10%;">2</td> <td style="width: 10%;">3</td> <td style="width: 10%;">4</td> <td style="width: 10%;">5</td> <td style="width: 10%;">6</td> <td style="width: 10%;">7</td> <td style="width: 10%;">8</td> <td style="width: 10%;">9</td> </tr> <tr> <td style="height: 20px;"></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	Números deseados	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 10%;">1</td> <td style="width: 10%;">2</td> <td style="width: 10%;">3</td> <td style="width: 10%;">4</td> <td style="width: 10%;">5</td> <td style="width: 10%;">6</td> <td style="width: 10%;">7</td> <td style="width: 10%;">8</td> <td style="width: 10%;">9</td> </tr> <tr> <td style="height: 20px;"></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> </tr> </table>	1	2	3	4	5	6	7	8	9									
SUSCRIPCION 4 NUMEROS	COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO																												
<input type="checkbox"/> \$ 6,000.00 Distrito Federal	<input type="checkbox"/> \$ 2,000.00 M.N. República Mexicana																												
<input type="checkbox"/> \$ 9,000.00 Interior de la República Mexicana.																													
<input type="checkbox"/> 30 dls. USA. Extranjero		<input type="checkbox"/> 8 dls USA. Extranjero																											
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm. <input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	Números deseados																												
	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 10%;">1</td> <td style="width: 10%;">2</td> <td style="width: 10%;">3</td> <td style="width: 10%;">4</td> <td style="width: 10%;">5</td> <td style="width: 10%;">6</td> <td style="width: 10%;">7</td> <td style="width: 10%;">8</td> <td style="width: 10%;">9</td> </tr> <tr> <td style="height: 20px;"></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> <td></td> </tr> </table>	1	2	3	4	5	6	7	8	9																			
1	2	3	4	5	6	7	8	9																					
Nombre _____ <div style="display: flex; justify-content: space-around; font-size: small;"> Apellido Paterno Materno Nombre </div> Ocupación _____ Dirección _____ Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____ Ciudad _____ Edo. _____ País _____ Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____																													