

ESTUDIOS

filosofía/historia/letras

ITAM

11

A. GLUCKSMANN *Actualidades cartesianas* ● A. ESCOHOTADO *Saber y recuerdo* ● P. DIETERLEN *Teoría de la elección racional* ● JOSE M. GONZALEZ *Afinidades electivas entre sociología y literatura* ● M. OLIMON *Luces de la Nueva España* ● L. PANABIÈRE *El nacionalismo no es un humanismo* ● J. MEZA *Modernos y postmodernos*

● A. MURIA *Agustí Bartra* ● A. BARTRA *Presencia y ausencia de Pablo Neruda | Pablo Neruda viene volando | Homenaje a León Felipe | En busca de la dimensión trágica*

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

11

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES



ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

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

11

invierno 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 Pereira, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla.

Jefe de redacción: Juan José Reyes

ESTUDIOS aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre, los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Precio del ejemplar: \$3,000 M.N. D.F. Extranjero: 8 dls. U.S.A.

Suscripción anual (4 números): \$12,000 M.N. D.F. \$15,000 M.N. interior de la República. (30 dls). U.S.A.

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
Promoción y 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

André Glucksmann
Actualidades cartesianas 7

Antonio Escotado
Saber y recuerdo 19

Paulette Dieterlen
Teoría de la elección racional 27

José Ma. González
*Afinidades electivas entre sociología
y literatura* 41

Manuel Olimón
Luces de la Nueva España 51

Louis Panabière
El nacionalismo no es un humanismo 69

Julián Meza
*Modernos y postmodernos: novedad
y repetición* 85

Coloquios y conferencias

Anna Muriá <i>Agustí Bartra</i>	89
Agustí Bartra <i>Presencia y ausencia de Pablo Neruda</i>	91
<i>Pablo Neruda viene volando</i>	96
<i>Homenaje a León Felipe en sus ochenta años</i>	99
<i>Agustí Bartra: en busca de la dimensión trágica</i>	102

NOTAS

Jan Patula <i>Sombras de Stalin</i>	109
Andres Lira <i>Vallarta internacionalista</i>	117
José Guadalupe Victoria <i>De blasones y baluartes mexicanos</i>	127

RESEÑAS

John Mraz Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, <i>Historia Gráfica de México</i>	37
Julián Meza André Glucksmann, <i>Descartes c'est la France</i>	139
Alberto Sauret Claude Levi-Strauss, <i>Mito y Significado</i>	143

ANDRE GLUCKSMANN*

Actualidades cartesianas**

1. *Pensar cuando cae la noche.*

PRESENTO aquí un Descartes como lo pienso. Espero, ciertamente, que sea tan verdadero como los retratos desempolvados por los grandes comentarios, de los cuales ninguno me satisface absolutamente, lo que debería satisfacer a todos. Espero no ceder en nada a las exigencias que me enseñaron y que se refieren a la necesidad de ser exacto en la apreciación de los textos, al esfuerzo por comprender sin proyecciones pasionales o retrospectivas, a la objetividad, la honradez y el conjunto de reglas que sirven de asiento a un trabajo universitario

* André Glucksmann nos envía un ejemplar de su último libro: *Descartes c'est la France (Descartes es Francia)*, París, Flammarion, 1987. Su luminosidad deslumbra y tal vez no sea ocioso compartirla con los lectores de *Estudios*, en forma abreviada: el primer capítulo de la primera parte de su libro: una especie de introducción a la tajante afirmación del título, que Glucksmann sostiene con ideas y con su habitual riqueza de vocabulario. Seguramente la filosofía francesa no es el cielo de las ideas europeas; pero tampoco es el infierno hegeliano —traducido al castellano. Es, en cambio, un remanso en las aguas de la prepotencia intelectual o del pesimismo que hoy embargan, respectivamente, aun a los más optimistas y a los más lúcidos. Como es su costumbre, Glucksmann no ofrece recetas; pero tampoco crea un vacío en torno a las ideas. Cartesianamente propone pensar: duda. Sin embargo, su duda no traduce el nihilismo pasivo del decepcionado del progreso incapaz de enfrentar las mentiras del desarrollo propias de los tartufos del siglo XX. Su duda es, en rigor, la duda cartesiana: aquella que descubre el sentido común como un arma privilegiada en la lucha contra los demonios del frío cálculo y del razonamiento gélido que se empeñan en negar la humanidad del hombre. Dudar es pensar, nos recuerda André Glucksmann desde la más necesaria y transparente tradición cartesiana.

Julián Meza

** Cap. 1 de la primera parte del libro *Descartes c'est la France (Descartes es Francia)*, París, Flammarion, 1987.
Traducción de Julián Meza.

coherente. Esto no impide que mi Descartes responda a mis preguntas, que no fueron como las suyas. ¿No es esta la regla del juego? ¿Un filósofo no tendría nada que sugerir a aquellos, que después de su muerte, lo leen para ayudarse frente a circunstancias que él no podía prever?

¿Cómo componer poemas después de Auschwitz? ¿En qué creer? ¿Qué proposición sensata sostener a propósito de la humanidad del hombre y de su ser en el mundo? La pregunta formulada por Adorno ocupa a varias generaciones y perturba aún más que el recuerdo espantoso que permanece agazapado en el fondo de la actualidad y que conduce a la revolución como a un colmo insuperable, a un horror sordamente en acción en los cinco continentes. Se aterroriza en nombre del Dios único. Se extermina en virtud del porvenir radiante. Los mejores sentimientos desencadenan los peores baños de sangre, que sentimientos no menos sublimes se encargan de silenciar. Los noticieros de la noche recuerdan día tras día que si el campo de exterminio fue posible una vez es posible por siempre; es inútil engañarse: lo que pudo producirse puede en lo sucesivo repetirse hasta el fin de los tiempos. ¿Es preciso que me desespere y me avenga al nihilismo ambiental? ¿O bien voy a instalar algún parque floral que permita respirar a los espíritus fatigados una bocanada de los optimismos de antaño? ¿Cómo no jugar con las ideas, cómo convencerse de lo que sea, cómo filosofar después de Auschwitz? He aquí mi pregunta a Descartes, uno de los pocos que parece susceptible de introducir una respuesta.

A condición, sin embargo, de que no abdique de ningún modo y anule la gravedad de la interrogación con un humano, demasiado humano, engaño. “No existe para mí ningún Dios que pueda adorar de espaldas a Auschwitz”, formula admirablemente el teólogo Johan Baptist Metz, para inmediatamente tranquilizarnos sin costo alguno: “Podemos orar después de Auschwitz porque también en Auschwitz se oró”. La evidencia de la réplica le corta el aliento a la pregunta. Si hubo creyentes que, frente a las circunstancias extremas, supieron mantener el derecho a orar, ¿por qué me lo negaría yo, que no enfrento sino la memoria y una imagen ya empalidecida? El sínodo común de las diócesis de la República Federal de Alemania estima la respuesta excelente: “En nuestro país nos hemos vuelto deudores del pueblo judío. Finalmente la credibilidad de nuestro

discurso sobre el “Dios de la esperanza” de frente a un horror sin esperanza como el de Auschwitz depende ante todo de que hubo innumerables víctimas, judíos y cristianos, que sin cesar nombraron e invocaron a este mismo Dios en ese infierno y después de la experiencia de ese infierno”.

¿Con qué derecho llevaríamos la negación más lejos que aquellos que penetran en la cámara de gas? Por perentorio que parezca, el razonamiento cojea. ¡Objeción, mis bellas almas! Mientras más respeto a mis muertos menos me autorizo, desde mi sitio, a hacerlos hablar en mi lugar. ¿Con qué derecho escogería de entre todos aquellos a los que se empuja al infierno? Hay quienes lloran, otros son presa de una risa loca, aquí hay quien blasfema alucinado, allá hay quien adora, en otras partes los labios se enclaustran en un silencio anticipadamente eterno. Y nosotros, los que llegamos tarde, tendríamos después el descaro de seleccionar a los buenos testigos, distinguiendo cuidadosamente aquellos que cuentan de aquellos que son considerados una cantidad despreciable. O, más aún, ¿cada uno el suyo? Usted escoge a aquél que ora, yo a aquel que se rebela, y deshojamos el recurso para confirmar nuestros respectivos prejuicios. Habríamos aprendido muy poco de los campos de la muerte si el buen gusto de los vivos pezcaba ahí parsimoniosamente algunos ejemplos edificantes de buena conducta en ademán de confortar creencias y debates que habrían sido idénticos si nada hubiese ocurrido.

Todos los muertos, judíos o no, creyentes o incrédulos, las víctimas en oración y aquellas que, profanadas, profanan hasta su último aliento tienen derecho a un respeto por igual. No aparentaré prever retrospectivamente ni vivir lo que no viví; es preciso que los hijos de Europa soporten de manera definitiva como indefectiblemente suya, la posibilidad de aquello que nadie había imaginado: aun el verdugo es mi semejante; y aun cuando sigue siendo un infecto crápula debo descubrir qué parte de este europeo soy yo y en qué parte oscura podría yo ser él. Antes los humanistas se vanagloriaban de un vibrante toque de clarín: “nada de aquello que es humano nos es ajeno”. Después hay que hacer frente a una exigencia menos confortable y ponerse a pensar: *nada de aquello que es inhumano me es ajeno*. “Las más grandes almas son capaces de los más grandes vicios como de las más grandes virtudes”, enuncia Descartes a manera de obertura en el *Discurso del Método*. Sin siquiera

juzgar necesario precisar que las pequeñas almas son igualmente capaces de lo peor, con la ventaja de que no se les presta ninguna atención. No seré mejor que mi siglo. No seré el buen judío que rehabilita los bellos sentimientos de antaño. No adoptaré la postura del vástago providencial del genocidio, cuyo angelismo colma una muy general demanda de cancelación: poco importa que haga mala poesía este judío modelo, pues demuestra que se puede rimar como antaño, creer en el Hombre, en el Ideal, en los Verdaderos Valores, glorificar la Alta Cultura y predicar la Sociedad de las Naciones con las ingenuidades sumarias de antes del diluvio.

El cristianismo tiene necesidad de un judío respetable, gentil, respetuoso. También tienen necesidad de este judío Occidente, el marxismo y, a menudo Israel. Cada uno tiene su gasificado que, por intermedio de un heredero autoproclamado, jura que si hubiesen practicado más la Biblia, los Evangelios, el Corán o el *Manifiesto del Partido Comunista* los muertos todavía estarían vivos. No, gracias. La cosa ocurrió en medio de la inadvertencia general, bañada por el silencio cómplice de las autoridades morales, religiosas, políticas, democráticas, revolucionarias y aún judías. Y nuestros buenos dioses tradicionales poco esclarecieron a aquellos a quienes tenían por obligación guiar. Es probable que si todo el mundo hubiera sido kantiano o platónico o evangelista o humanista, socialista, monje budista o puro, Hitler habría contado con menos electores y matones. Este tipo de consideración advierte al auditorio. No le pido al Kantiano que me explique lo que pasaría si la humanidad fuera perfectamente kantiana, ni a las gallinas tener dientes; examino cómo se conduce con gente que no piensa como él. Si cada uno fuera bueno y prudente no habría mal. Una tautología tan irrefutable no nos lleva muy lejos: el mal existe, Auschwitz existió. Quien quiere volver intelectualmente al *status quo ante* y reinvertir en los valores del abuelo debe pasar la esponja y hacer como si no hubiera pasado nada. El judío, que cede a la demanda de parecer edificante y ejemplar, clasifica el Asunto. El Cristo en la cruz increpó a su padre, pero parecería impropio interrogar a la venerable civilización europea con un ¿por qué me has abandonado? Entre personas del mejor mundo posible estas excentricidades están proscritas. Después de la matanza todos nos habríamos vuelto culturalmente serafines.

Curiosamente, el Dios de Descartes es uno de los pocos soportables para quien percibe que no es posible cerrar los ojos ante los horrores del momento. La explicación es simple: no hay un buen dios. Hace el bien, ciertamente, pero lo hace tan absolutamente que ningún modelo previo guía su acción. Por lo tanto no podría alimentar nuestras aspiraciones. En la tradición occidental la divinidad unas veces contempla un bien eterno, según el cual modela a las criaturas, y otras veces constituye la sustancia del Bien, que por emanación se esparce sobre todas las inmediaciones. El Dios de Descartes no es el de la filosofía griega o medieval o renacentista. No crea solamente, como de costumbre, existencias, sino también todas las esencias, lo Verdadero, lo Bello, lo Bueno, las cuales un hombre no podría, de golpe, reivindicarlas para juzgar lo que El hace o habría debido hacer. Ya Montaigne se habría burlado del presuntuoso que “quiere hacer pasar a la divinidad por nuestro tamiz”. Desacreditaba la loca arrogancia de creerse pariente de la divinidad. “No es tu cofrade o conciudadano o compañero”. El coto de caza que Descartes reserva al Altísimo le conviene a sus contemporáneos: el protestante no puede reivindicarlo contra el católico, éste se halla privado de Su referencia al abrazar las hogueras, el agnóstico aprecia un ser supremo que no podría intervenir en nuestras guerras civiles o religiosas. “Invocas una ley municipal y no sabes que es universal” (Montaigne). Y ya nadie siente la necesidad de enmascarar la crueldad reinante, aunque no fuera sino para preservar Su faz.

Hay dos vías con vistas a pacificar conflictos íntimos y guerras civiles. Según la primera se exageran los objetivos de los adversarios diciendo que su colaboración sería más fecunda que su antagonismo y que ganarían mucho si ya no contendiesen. Y el combate debería cesar a falta de combatientes. La segunda vía vacía no disminuye las apuestas: no hay nada que ganar, pues los luchadores se destripan por nísperos. Y el combate cesa a falta de objetivos. En el primer caso se persuade, se manda hacer: los protagonistas son invitados a ya no intervenir sino conjuntamente. En el segundo se disuade, se manda no hacer: hay que realizar menos y mutuamente abstenerse. En el horizonte de las uniones persuasivas y sagradas se perfila un nuevo mundo por ganar. En el fondo de la discusión están la catástrofe que se evita y la existencia solitaria que se

conserva. La salida más entusiasta promete ofensivamente un solo Dios para todos y la felicidad para cada uno. La otra, menos prometedora, rebaja la Gran Causa que enfada por su aspecto enojoso: a cada quien su dios o su ausencia de dios. Se eclipsa de la cosa pública y sólo las brujerías, inmediata y universalmente amenazantes, legitiman acuerdos en lo esencial defensivos. La divinidad concebida por Montaigne y Descartes motiva la segunda salida, disuasiva. Puesto que nuestras ideas del bien son estrictamente municipales es sobre la ausencia universal del soberano Bien que llegaremos a entendernos. Ciertos grandes humanistas pensaban que debían proponer todavía más y se inclinaban por la primera solución. Dios, los Evangelios restituidos, la Razón destilan para los erasmianos una buena nueva susceptible de devolver a la Europa dividida su integridad espiritual y moral y, por lo tanto, su unidad intelectual y política. Isabel de Inglaterra y Enrique IV encarnan para muchos la esperanza de tan luminosa regeneración.

Para cerrar el periodo de los disturbios y de las guerras intestinas la inteligencia europea mantiene dos hierros en el fuego. En nombre de un sublime principio de idealización invita a superar las diferencias mediante la fe purificada, el amor planetario, una ambición común, la concordia entre los príncipes y la integración geopolítica del continente. Tal es la Europa de Erasmo, de Leibniz, un poco de Montesquieu, mucho de Lessing. Es la Europa planificada por innumerables proyectos de Paz perpetua —¡Oh Bernardin de Saint Pierre!— cuyas súbitas floraciones despiertan el verbo insolente de Voltaire. En nombre de un muy diferente principio de disuasión otros trabajan en desidealizar las disputas y desdramatizar los antagonismos. En lugar de hacer destellar el *todo es posible* de las grandes esperanzas, manifiestan que *nada es imposible*, y sobre todo lo peor. Para los espíritus del temple de Montaigne, Grotius Bayle, Voltaire a menudo, Rosseau a veces, la consideración lúcida de las amenazas y los peligros funda un acuerdo menos alborotador y más seguro cada vez que la rivalidad moderna de los poderes religiosos y políticos transforma los sueños de armonía en utopías vacías y pone el desastre al alcance de todos. En las borrascas de la Primera Guerra Mundial, Freud señaló una allegada dualidad de principios. Mientras que la Europa culta, industrial y, dado el caso, virtuosa, confiada en sus luces e iluminada por su fuerza se empeña

contra ella misma con una furia que no conocía, invita a detectar dos pulsiones fundamentales: la de Eros, que une, y la de un muy disimulado instinto de muerte que se ocupa silenciosamente en minar sin cesar las construcciones de Eros.

Y la dificultad surge cuando esos hilos, abruptamente separados, llegan a entretorsearse. Pulsión de vida y pulsión de muerte, Eros y Thanatos actúan como conservadores y no hay asunto terrestre en el que no se reconozca la traza de uno en la estela de otro. Permanecen como dos familias de espíritus. La primera afirma la primacía del ideal, concediéndole a Eros una victoria exclusiva, como la síntesis tiene la reputación de vencer al análisis, lo luminoso a lo oscuro, lo eterno a lo temporal. Jung intentó hacer caminar al psicoanálisis por esa vertiente. Otros, demasiado pronto calificados como escépticos, recuerdan que Eros caracolea con los ojos vendados y que es poder de ilusión antes que de elevación. Estos malos espíritus olfatean una verdad que habita en lo temporal y acosa nuestras noches; preconizan una escucha más analítica que sintética y hacen cálculos sobre la disuación más que sobre la persuasión. ¿Hay que concluir que los sedientos de absoluto, empapados del poder "invencible" del amor, son optimistas? Los caústicos, que preservan al contrario la parte irrecuperable de la finitud y de la muerte, también lo son; se fundan en el pedazo de sombra que cada uno lleva en sí, utilizan negativamente este negativo y construyen así un acuerdo entre malentendidos.

La línea divisoria no es entre pesimistas y optimistas, sino entre dos ideas de la verdad, dos maneras de buscarla, dos vías para alcanzarla. Dos métodos, diría Descartes. Hay la estrategia del Amor, que vuela cada vez más alto, ve cada vez más, se imagina cada vez más poderosa en virtud de las sublimes facultades de idealización y lava hasta dejar todo cada vez más blanco. Sobre los caminos laterales de esta vía imperial hay aquellos que ven menos pero piensan con más precisión. Para descifrar el amenazador rechazo, que al amor le gusta disimular, se inventan un tercer ojo: el método de Casandra y de Tiresias. La inteligencia europea muchas veces debió elegir entre la ideología dominante y la disuación decepcionada. "No te digo como las cucarachas: Ayúdate que Dios te ayudará, pues es al contrario: ayúdate que el diablo te romperá el cuello" (Rabelais).

En el invierno de 1619, cuando el joven Descartes se aísla

para concebir el primer trazo de su nueva filosofía participa, semiespectador y semisoldado de fortuna, en un gran vuelco de la Europa clásica. Acaba de asistir a la coronación del emperador Ferdinando II. Asienta su cuartel de invierno sobre la ribera del Danubio. Al año siguiente probablemente no participa en la decisiva batalla de la Montaña Blanca, pero visita Praga detrás de las tropas victoriosas del duque de Baviera, el joven matemático y filósofo viajaba, cuenta su biógrafo, menos para aprender el oficio de la guerra que para “conocer al género humano en todas sus catástrofes”. Y es favorecido: puede seguir, por haberla visto, una “catástrofe” histórica, un acontecimiento trágico y, en el sentido siglo XVII del término, un final de partida.

La batalla de la Montaña Blanca interrumpe el breve reinado de Federico V, elector palatino, soberano de Bohemia, “rey por un invierno”. El emperador retoma Praga y, terriblemente reprimidos, los checos pierden durante tres siglos sus libertades civiles, políticas y religiosas. El elector no se repondrá de su fracaso y su hija Elizabeth, que es la que se escribe tan finamente con Descartes, vivirá en Holanda. Con la caída del desafortunado Federico naufraga un sueño europeo tan viejo como un siglo. Cuando se casó con la hija de Jacobo I de Inglaterra, la buena ciudad de Heidelberg festejó a su príncipe elector, intelectual y místico, y a su nueva princesa, no menos erudita y garantizadora, según parecía, de la alianza inglesa. Lectora entusiasta de las predicciones milenaristas de Joachin, aficionado a Paracelso, Postel y los “illuminati” que profetizaban la reconciliación de las religiones mediante el esoterismo, la pareja acariciaba diversos proyectos de “reforma” de las iglesias y del Santo Imperio romano germánico. No eran los únicos en este caso. Bajo Rudolph II (muerto en 1612) Praga, en donde residían Kepler, John Dee, Giordano Bruno, eclipsó a Viena, pues se volvió la Jerusalén de los estudios ocultistas, mágicos, astrológicos y científicos mezclados. Todas estas disciplinas fueron proscritas por los encendedores de hogueras en los cuatro puntos —protestantes y católicos— del viejo continente.

En 1617 el futuro emperador Ferdinando de Estiria se convierte en rey de Bohemia; su devoto deseo es purgar una capital floreciente pero herética. Su brutalidad suscita la revuelta. En 1619 la Bohemia rebelde le ofrece la corona a

Federico. La gran reforma que unirá católicos liberales y protestantes tolerantes está al alcance de la mano. Qué sueño: ¡la cristiandad se vuelve a soldar! ¡El Santo Imperio reúne a las dos confesiones para partir muy pronto contra el turco y liberar los santos lugares! Por timorato el rey de Inglaterra abandona a su yerno; el rey de Francia abandona a su aliado: la locura se encamina al desastre. Comienza la guerra de Treinta Años. Las bibliotecas arden. Las matanzas desertifican Bohemia y el Palatinado. La gran ambición de los Rosacruces y otros ingenios, “reformular total y generalmente el mundo entero”, cae como lluvia de cenizas. Hasta la revolución y el Imperio francés, Europa no conocerá una guerra tan terrible. En 1648, el Tratado de Westfalia detiene la hecatombe. A Descartes sólo le queda un año de vida. La pesadilla prosiguió durante todo el tiempo que escribía.

El balance intelectual de la Montaña Blanca fue hecho por Comenius.¹ Como joven humanista había compartido las utopías y las esperanzas que encarnaba Federico; por esto mismo supo calcular mejor la enormidad de su naufragio. Escrito en caliente, en 1623, *Le labyrinthe du monde et le paradis du coeur* (*El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*) analiza sin timidez ni piedad los términos y los desenlaces del drama; muestra a las sectas religiosas ocupadas, como debe de ser, en destriparse más que en combatir por una libertad de conciencia favorable a todos; su tono recuerda a veces a Rabelais. La experiencia del laberinto cava la decepción todavía más aguda del descubrimiento de la bufonería de las nuevas sapiencias (alquimia, astrología, esoterismos diversos). El espejismo de una “pansofía” o sabiduría universal, fundada en la alianza del hermetismo, la ciencia, la religión y la filosofía, se disipa. El hombre se pierde en el laberinto de las creencias abusivas y de los saberes perentorios pero vacíos; se pierde y se sabe perdido. A las certidumbres entusiastas del Renacimiento se las lleva la tormenta y la utopía ya no es lo que era. Si, a continuación, Comenius trata de revivir las ambiciones de la pansofía por intermedio de una pedagogía todopoderosa la ruptura con el mundo queda consumada y la alquimia del alma

¹ Comenius - Jan Amos Komensky (1592-1670)-: Filósofo checo adepto de la secta de los hermanos moravos (o Unidad de los Hermanos de la Ley de Cristo) que predicaba el retorno al Evangelio y denunciaba las injusticias sociales. Murió en Amsterdam reconocido como el mayor reformador de la pedagogía de su época. Cf. J. Prévot, *Comenius, L'Uto pie éducative*, Berlín, 1981.

y la transformación del interior por el interior reemplazan a los plenos poderes perdidos sobre la naturaleza y la sociedad.

De regreso a París Descartes abandona su condición de militar porque considera "haber suficientemente vislumbrado y descubierto al género humano por el lado de sus hostilidades". Contempló la matanza y siguió con sus ojos el vértigo sorprendente de los intelectuales cuando la ilusión se despedaza y sólo queda de las grandes ideas la amargura de su desvanecimiento. Opta por el adelanto inverso. Comienza por la decepción querida y organizada a fin de evitar la sorpresa al final de la pista. El imprevisor, en lo que se refiere a su filosofía, será aquel que, al idealizar a ultranza con la mirada perdida en la bóveda celeste, no pre-vé. ¿Qué? Lo peor. La experiencia del laberinto, infringida por las circunstancias, se mantendrá esencialmente como algo que se soporta, Descartes la quiere voluntaria. Hace caer y dar vueltas al universo dentro de una duda laberíntica despiadada de la que conserva el dominio. Vislumbra y descubre el saber humano "por el lado de sus hostilidades". "Me equivoco" se vuelve el preludio y muy pronto la obertura triunfal de su "nueva filosofía".² Ser cartesiano será develar el anverso con el envés, descubrir a la humanidad por el lado de su adversidad, no por su capacidad para soportar sino también para construir, administrar, tolerar Auschwitz. Ser nuevo filósofo es elegirse como mal pensante que merma la euforia circundante al igual que otros que fueron sucios judíos, malos franceses, niños terribles, periodistas curiosos que quieren saber lo que esconden las cartas, lo que se esconde en la mierda.

Este último vocablo, del que afortunadamente la filosofía se sirve con parsimonia, conduce naturalmente a Platón. La tradición designa como platónico a todo pensamiento que se deja regir por el principio del ideal, persuadido de mantener el contacto con verdades inmaculadas y etéreas. De ahí el

² Anecdótica precisión de vocabulario: el pensamiento de René Descartes fue designado desde su publicación como "nueva filosofía". Las páginas que siguen respetan este uso. Desde entonces se llama nueva filosofía a toda abertura que parece introducir alguna primavera en el pensamiento francés. Cada vez que un intento de este tipo olvida explicarse con lo más nuevo de los nuevos filósofos que Francia acumula desde hace tres siglos, incluido Descartes, el pensamiento tiende a caer. Se puede verificar sin dificultad que se trata en este triste caso de la enésima versión de un simple deseo de nueva religión que, al ignorar toda duda y convertir a Descartes en callejón sin salida, inclina a uno a tomarse por bolígrafo o ejemplar testamentario de Dios.

calificativo de “platónico” que toca en suerte a los sublimes amores. Que el cartesianismo manifieste virtualidades de antiplatonismo no implica en absoluto que haya que oponer Platón a Descartes, palabra por palabra. Que Platón no era platónico lo prueba la lección que administra, por mediación del sabio Parménides, al supuestamente todavía joven y torpe Sócrates. El aprendiz de filósofo pretende, como muchos filósofos después de él, no tener ideas más que del Bien, lo Bello y lo Verdadero. El profundo Parménides va a complacerse en hacer emerger las más triviales realidades: “¿Y de objetos como estos, Sócrates, que podrían parecer más bien ridículos: cabello, lodo, craso, o cualquier otro objeto de ninguna importancia y de ningún valor, te preguntas también si hay o no que plantear, por cada uno, una forma separada (o Idea) distinta del objeto que tocan nuestras manos?” Sócrates responde negativamente y retrocede, sobre todo ante su propia inquietud. Tuve “miedo —confiesa— de perderme y ahogarme en un abismo de naderías”. El maestro de filosofía concluye e intima al joven Sócrates una orden de “perderse y ahogarse”, que equivale a un pasaporte directo hacia el *Discurso del método*: “Es que todavía eres joven Sócrates —había dicho Parménides— y todavía no has sido embargado por la filosofía de este firme dominio que, lo sé bien, te embargará algún día, el día que no despreciarás nada de todo esto. Actualmente todavía prestas atención a la opinión de los hombres, y esto es consecuencia de tu edad”. Si usted no tiene Idea de todo esto: cabello, lodo, craso, no es usted de ninguna manera un filósofo. Descartes fue uno de los primeros en seguir el consejo; dedicado a dudar excarba en el basurero del saber y de la historia para descubrir las verdades a las que tenemos derecho.

Poco importa afirmarse a favor o en contra; lo único que cuenta es hablar con claridad. El anticartesianismo incisivo de Michel Foucault refrescó mi lectura de las *Meditaciones metafísicas* más que cien paráfrasis laudatorias. Por el contrario, alimento la convicción de que, en nuestra provincia, no pensamos verdaderamente si no nos encontramos con aquel que introdujo el rigor filosófico en la escritura francesa y abrió al mismo tiempo a los franceses a la posibilidad de una existencia filosófica... que enigmáticamente llama “sensatez”.

ANTONIO ESCOHOTADO

Saber y recuerdo*

CONVIENE delimitar bien el sentido en que se dice *interminable* el proceso del conocimiento.

Puede en primer término indicar el carácter infinito de lo desconocido o -cosa igual- la brevedad de nuestra vida, y quien disienta aquí pretendiendo un saber de todo y de cada manera dice a las claras cuán poco tiene él presente. Puede indicar, en segundo término, que el saber se cierra en círculo sobre sí y pone la pesquisa como único fin real. Dicho en otros términos, *vivir para saber*. Las dos manifestaciones más visibles de este saber que se tiene a sí mismo por meta son la postura de Sócrates y el sueño de Lessing prefiriendo el camino hacia la verdad a la verdad misma. Sócrates, hombre de transición entre los primeros físicos y los docentes colegiados, tenía el ejercicio del pensamiento discursivo por única actividad permanente recomendable, y se sentía tan alejado de los contempladores de principios naturales como de los retóricos políticos. Por eso mismo, el saber se orientaba en él a la gimnasia de las definiciones combinándose, y cualquier ocupación ajena a ese alumbramiento del *logos* estaba dictada por circunstancias involuntarias. Con ello, el saber se convertía en saber de sí mismo y era oponible a la idea del conocimiento como un trámite o iniciación (algo explícito en Heráclito y Parménides, por ejemplo) no menos que a la explotación práctica de la cultura representada por los sofistas.

La historia -es bien sabido- sancionó esta actitud como única exenta de mística y sin el baldón del provecho pecuniario, modelo de altruismo y sensatez a un tiempo. El sólo sé que

* Addenda del libro *Magistrados crímenes y víctimas* que publicará Ed. Anagrama.

no sé nada, unido al implícito “pero fuera del saber todo es vanidad”, constituye desde entonces y salvo contadas excepciones -entre ellas, la de Fichte- el estado de ánimo filosófico por excelencia. Sin embargo ¿qué es el no-saber sino creer en lo sabido y no en el saber? Desligar de la ignorancia -única capacidad postulada del saber- implica ya una divergencia entre ser informado del saber y el abandono puro y simple de una actitud hacia la existencia por adhesión a otra. Con todo, sólo lo segundo desliga en sentido estricto, y que la ignorancia es tanto defecto de información como de perspectiva lo saben bien todas las expresiones populares donde se considera un “estar en” otra parte. Ya Heráclito definía a los necios de modo universal como individuos que estando presentes se encuentran siempre ausentes. El cambio del no-saber al saber sería entonces una transición de ausencia a presencia; en realidad, cabría decir que la presencia no se modifica, sino que se da como falta (relativa y absoluta) o en su plenitud. Las distinciones entre términos como ver y mirar, escuchar y oír, van todas en esa dirección.

Pero importa ante todo precisar si en esta transición hay algo que *siempre* cesa y algo que *siempre* comienza. Recibir, por ejemplo, el conjunto de tesis del atomismo griego es evidentemente recibir un saber; para el convencido de ellas lo presente no será nunca lo presente antes de encontrar las intuiciones del vacío y los átomos, ni coincidirá tampoco con lo presente para un espiritualista o un eleático. Sin embargo, el planteamiento mismo de la transición obliga a descartar en general como contenido las tesis postuladas y sus recíprocas diferencias. De ahí que todas esas variaciones sean en principio cambios de “ideas”, sin prejuzgar la desligación de una ignorancia, en el sentido radical de estar el hombre en otra parte de donde está. Demócrito pudo, según la tradición, arrancarse los ojos para no verse distraído por las apariencias, y Galileo ensanchar su campo mediante el telescopio para descubrir las lunas de Júpiter, pero si ambos son “sabios” no es debido a ninguna de esas cosas. Más aún, resulta perfectamente posible conocer al pie de la letra sus escritos y ser ajeno a toda sabiduría. Dicho de otro modo, el conocimiento de Demócrito y Galileo se distingue del que puede tener alguien interesado en ellos porque la proporción entre saber y sabido es opuesta; el

pensador es casi íntegramente saber, y el erudito es casi íntegramente sabido.

Por tanto, ¿qué distingue *en cualquier caso* el saber de lo sabido? La respuesta es ahora inequívoca: en el saber el sentido nace de modo inmediato, mientras lo sabido se apoya sobre una mediación de la memoria. Lo que cabe preguntarse entonces, abreviando, es si el saber puede tener en general meta distinta a la de cancelar lo interpuesto entre el sentido y lo inmediato. Esto es, *si saber es cosa distinta de conquistar el derecho a estar en presencia de acciones y no de hechos*, cosa distinta de llegar a causas vivas en lugar de conformarse con relatos ajenos aprendidos.

El niño -que es de todo el hombre lo más requerido de aprendizaje- se obstina en hacer la experiencia de lo posible, desoyendo las voces adultas de peligro y sufriendo los a veces devastadores efectos de su impericia. Pero necesita *hacer la experiencia*, y su fascinación por lo desconocido no se mitiga escuchando una voz de alerta o un consejo disuasorio. Las palabras valen para él, pero no entonces, porque aquello que atrae su atención -un precipicio, un caramelo, un cuarto oscuro- sencillamente no es equiparable a una explicación verbal. Y cuando un niño “empieza a aprender”, o pone en lugar de la experiencia directa otra experiencia de lo mismo aunque no la suya, está a un tiempo entrando en la juventud y poniéndose en contacto con lo sabido.

Sin embargo, el sabio es quien recorre el camino de lo sabido hasta el punto de desandararlo y situarse en la fundación del sentido que es el presente. En consecuencia, todo lo sabido puede saberse (otra vez) pero ningún saber puede ser sabido sin sucumbir como tal. Porque lo sabido evita el estar ausente del no-saber mediante una información que, acatada, aleja el contacto con su objeto y preserva la forma más radical de la ignorancia. Se diría que el acto mismo de comprender o captar exige algo semejante a la amnesia, como si sólo entonces pudiera celebrarse el encuentro:

“Un signo, tal somos, y sin sentido,
muertos a todo sufrimiento, y casi
hemos perdido nuestra lengua
en país extraño.”

Estas palabras de Hölderlin corresponden precisamente al comienzo de un himno llamado *Mnemosyne*. Se pide a la

sabiduría que abra una casa para el viviente y le haga pasar al otro lado del signo que es el sentido, aunque sea reanimándole también al dolor; de hecho, el dolor es una incómoda prerrogativa de lo vivo. Ahora bien, poner al hombre donde está implica facultarle para ver y escuchar por sí, para hacer la experiencia de un universo que de alguna manera aguarda a cada individuo específico reservándole una visión irrepetible de su curso. El saber remueve los obstáculos que demoran o entorpecen dicha visión, y en esa medida se endereza primariamente contra el estado de cosas dado en general; lo sabido presenta la fijeza y regularidad del signo, que en su abstracción entrega como experiencia la memoria de una abreviatura opaca, y frente a ese patrimonio de decisiones tomadas (por otros) y hechos establecidos (por otros también) busca pura y simplemente un sentido *actual*. Porque saber es una disposición de la vida, mientras lo sabido constituye un archivo de experiencias, que en el mejor de los casos quizá sirva a título de nuevo contraste para quien desconfie de su propio sentir.

Por eso mismo, el sabio sólo tiene dos atributos recurrentes como individualidad determinada. Es, en primer término, capaz de dar su parte a lo sabido y manejar sin sumisión el archivo heredado de asertos. Pero, en segundo término, es alguien que se ha aventurado en lo inculto y trae de ese viaje sentidos cegados hasta él. Ambas disposiciones de ánimo son en realidad sus medios de supervivencia mientras carga con el doble frente de lo indescubierto y lo sabido. Todo cuanto en definitiva puede lograr su determinación de saber es toparse con una visión cuyo objeto no cabe en ninguno de los frentes, al no regir para ella ni el estatuto de lo ignorado ni el de lo sabido. Esa dimensión literalmente intermedia no tiene otro rasgo común que el de producirse en la experiencia una invención precisa de realidad, respecto de la cual él mismo tiende a considerarse casual depositario. Sin embargo, la invención precisa de realidad que acontece en él, y para él no hace sino ofrecer un objeto en la plenitud de su acción, algo efectivamente captado o sentido donde la verdad no proviene del acuerdo entre signos sino de un ánimo expuesto.

El conocimiento que el entendimiento afilosófico proporciona es uno e idéntico con el *yo* que el entorno cultural conforma, y no subsistiría un solo segundo si el velo de la amnesia cayera sobre él. Por eso mismo las líneas finales de la

Fenomenología del Espíritu celebran “la memoria, forma superior de la substancia.” Pero si algo resulta buscado en la aventura del saber es una orientación que *no* dependa de mapas sino de las propias cosas definidoras del paradero, una magnanimidad o un criterio que no descansa sobre los criterios sino sobre su punto de partida —común o diferencial— en la experiencia.

Todo lo que no sea esto es suministrar opinión (sobre la opinión, naturalmente) e impartir juicios subjetivos, parciales. De ahí el valor inmutable del acto poético, donde se rompe con la falsa objetividad de la información mnémica. Y si Spinoza decía que el hombre libre (el que “ama” la “substancia”, según la *Ética*) es quien menos piensa en la muerte, se debe a que el saber busca la eternidad inmediata habiéndose decidido mortal, cosa idéntica a cancelar las *prerrogativas* del ego. Una de ellas es imponer al individuo su propio estupor aterrado ante la muerte, tan inexplicable y brusca para el propio yo como un olvido. Pero tiempo y finitud no son sinónimos; el tiempo es el orden de las señales, y la finitud el nervio de lo señalado. El sabio perfecto se aproxima al perfecto amnésico, que procede por visiones instantáneas de la presencia y no por asociaciones de juicios clasificados, con lo cual existe sobre la eternidad fugaz. En ese individuo la falta de recurso a lo sabido determina toda experiencia como pasión debida a un agente o como alucinación directa. Ahora bien, la unidad de esos contrarios es la experiencia misma y la ley de su devenir.

Por supuesto, el amnésico absoluto es tan hipotético como el sujeto trascendental kantiano, y no carece de parentesco con su contenido. Pero sin semejante descubrir la presencia por sí habrá tanta riqueza de símbolos como pobreza de sentido, y creer que no hay tal posibilidad es ya la usura de la memoria en acción, ese agujero griego en el cántaro de su almacenamiento gracias al cual la existencia retenida va siendo automáticamente vaciada. Sin la grieta que el genio mitológico discierne en el recipiente de Mnemosyne la memoria sería simplemente la vida y la totalidad de sus trayectorias. Con ella es la realidad del tiempo, desproporción entre la presencia y la ausencia favorable a esta última, aburrimento.

Este amnésico *sabe*, y todo lo que no es saber se va desvaneciendo en el olvido. Cabría pensar que sin recuerdo también el saber sucumbe, pero esto es justamente lo que no

puede acontecer ni con el amnésico ideal ni con el amnésico concreto. Se olvidan cosas tales como el nombre, la nacionalidad, el motivo de hallarse en cierto lugar, etc., nunca aquello que fue objeto de una experiencia vivida. Aunque no recuerde sus odios y sus alegrías, siente odio o alegría; aunque no disponga de criterios aprendidos, sí dispone de reacciones; aunque no conozca el nombre de las presencias, tiene su presencia. Lo que hay en él o lo que ha llegado a experimentar está impreso de modo indeleble, porque carecer de memoria no significa que se interrumpa la metamorfosis de los ánimos y sus accidentes. Como el árbol, *hace* físicamente la memoria en los círculos concéntricos de su tronco, en la constitución y el pormenor de su cuerpo. El ejercicio del saber deja así huellas, pero no son huellas mnémicas, presencias ausentes, sino las visiones mismas, que aquí quedan como un poder de acción y allí como una cicatriz, aquí como una arruga y allí como una tendencia.

Vale la pena tener ante los ojos que todas esas huellas sin memoria son precisamente lo *inolvidable* de la vida, aquello que está ahí con o sin ayuda de los signos. Como sostuvo Platón, las cosas verdaderas las *supimos siempre*; sólo tardamos más o menos en darnos cuenta, y cuando advienen es bajo la forma de un “claro” o un “naturalmente”. Por lo mismo, es estéril y vana toda pedagogía distinta de la que tiene por meta dar nacimiento a la experiencia objetiva, a lo innato o inolvidable. Lo que no sucumbe en el silencio no nació de la palabra. De igual modo puede descansar confiada una naturaleza en sí misma, aceptando el despliegue original de su contenido. Sin duda, el olvido y la precariedad corroen todo cuanto brotó sabido ya en la memoria y existe sobre ella. Pero aquello que el recuerdo tiene de constatar lo perpetuo o la eternidad de ciertos objetos se sostiene en el viviente sin esfuerzo partiendo del instinto y la experiencia actual del sentido; su principio no tiene ocaso, y cuando muere es dando nacimiento. Tal es la diferencia entre la patria del yo y la patria del individuo, entre el idealismo ético con su “seguro” dominio trascendental y el pensamiento libre. Un poeta pensaba al traducir la Octava Elegía de Rilke:

“El animal tiene su ocaso detrás, en lo ya pasado, y su alba

delante. Nosotros nada delante —excepto deseo— y detrás, el *recuerdo*"¹.

Entiendo que se nombra aquí una diferencia involuntaria respecto del animal en el hombre. En esa Elegía, Rilke dice casi de entrada:

“Siempre es Mundo,
y jamás Ningún-lugar sin No:
lo puro, incustodiado, que se respira y
sin fin *sabe* y no codicia. El niño
se pierde allí en silencio y es sacudido.
O tal otro muere y *lo es*”.

La diferencia entre el hombre y el animal concierne al *estado de naturaleza*. Para bien o para mal, en todo o en parte, el hombre ha perdido y sigue perdiendo ese estado, el estatuto de un viviente que tiene como experiencia substancial la vida misma y cuya operación es un pensamiento. Naturaleza es tener substancia. Por eso sería torpe identificar el estado de ella con ideales pastoriles o con la nostalgia del buen salvaje corrompido por la sociedad. Cuando esos limbos se enunciaron regía aún la conciencia —pública— el concepto personal y ético del dios, y en esa medida la naturalidad a reconquistar estaba teñida de culpa y resentimiento. Estado de naturaleza, ontológicamente entendido, no indica en principio ni goce ni dolor; indica no cultural a secas, no surgido de crimen o de pacto alguno y mucho menos por causa de su utilidad para un tercero, como el objeto técnico. Natural es lo que vive actualizando su poder, sin requerir artífice ni reflexión. Lo que significa “Dios ha muerto” es: hemos perdido excusa para la sumisión. Y ello implica preguntarse: ¿dónde hallar —si cabe tal— aquello que existe por sí mismo? Lo divino seguirá siendo por eso un concepto de la libertad del pensamiento, pero durante demasiado tiempo ha sido la cadena de su esclavitud. El hecho de morir como cosa distinta de la naturaleza es así morir la alternativa en general. Ha muerto todo salvo lo que sabe y nada quiere. Para la caduca conciencia infeliz el deber es

1. Manuel Sáenz de Heredia, comentario a su traducción —aún inédita— de las *Elegías de Duino*.

no sentir deber alguno, entregarse a lo que hay y tomarlo en la medida de sus fuerzas.

Dicho de otro modo, el saber es ante todo una preparación para el arte, entendido como el vivir mismo y la única existencia acorde con la libertad y el goce. La ciencia es un medio para alcanzar el arte o un trabajo administrativo en otro caso, y el arte se distingue de ella —como de lo agradable, lo útil y lo moral— porque está desinteresadamente vivo en el interior de la vida y *crea*. Aquello que para la ciencia constituye un *trabajo* interminable por definición es para la saludable impiedad del arte contacto con el sentido, fusión de conciencia e inconsciente. Y todo artista es así testimonio de lo gratuito que sólo admite ejercicio y escapa siempre al aprendizaje. Como Schelling decía, “el organismo viviente presenta todavía en estado de indivisión aquello que la producción estética representa tras la división, pero reunido”.²

2. *Sistema del Idealismo Trascendental*, cap. final, “Naturaleza de la obra de arte”, par. 2; *Sämtliche Werke*, t. III, p. 607.

PAULETTE DIETERLEN

Teoría de la elección racional, un ejemplo, del individualismo metodológico

QUIZA sea un lugar común identificar el nacimiento del Individualismo Metodológico con la obra de Hobbes. Sin embargo creo que es conveniente recordar que con su *Leviathan* se inicia una nueva forma de explicar los fenómenos políticos, sociales y económicos. Hobbes nos heredó dos ideas: 1) que los hombres actúan por interés propio; 2) que las acciones colectivas deben de explicarse por las motivaciones individuales de las personas que forman parte de la sociedad.

La prioridad del fenómeno individual sobre el colectivo para explicar cualquier clase de acciones ha sido sostenida por un sinnúmero de pensadores desde Hobbes hasta nuestros días. Pienso en Hume, en Mill, en ocasiones Marx¹, Weber y en la actualidad por varios filósofos de las ciencias sociales y por varios economistas, la mayoría de ellos formados dentro de la corriente denominada "neoclásica".

Si bien he caracterizado al individualismo metodológico de una determinada forma, como la explicación de cualquier acción por las motivaciones individuales, estoy consciente de que se ha aplicado e interpretado de varias formas por lo que me referiré en este trabajo a la obra de J. Elster, y tomaré exclusivamente una de sus vertientes: la teoría de la elección racional.

También explicaré una aplicación de la teoría de la elección racional, la de la Teoría del Capital Humano.

¹ En Marx existen varios tipos de explicaciones sobre los fenómenos sociales. Sin embargo, Jon Elster insiste en la importancia que tiene el individualismo metodológico en la obra de Marx. Véase: Jon Elster. *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press. Cambridge 1985 pp. 5-28.

Por último mencionaré algunas dificultades que presenta la teoría de la elección racional y algunos puntos a favor de ella.

1. *El individualismo metodológico según J. Elster*²

El individualismo metodológico es la doctrina que sostiene que todos los fenómenos sociales —su estructura y sus cambios— son en principio explicables por elementos individuales, es decir por las propiedades de los individuos tales como sus metas, sus creencias y sus acciones. Obviamente para lograr esta clase de explicaciones tenemos que llevar a cabo cierto reduccionismo. Si pasamos del estudio de una institución social o de ciertos patrones de conducta agregativa, realizamos la misma actividad que cuando pasamos, por ejemplo, del estudio de las células a las moléculas.

La racionalidad del reduccionismo se explica de la siguiente manera: como la meta de la ciencia es explicar por medio de leyes, es necesario reducir tanto como sea posible, el “lapso de tiempo” entre el “explanans” y el “explanandum”, entre la causa y el efecto con el objeto de evitar explicaciones espúreas.

Una explicación espúrea puede darse por dos razones: 1) cuando una variable, no tomada en consideración, genera tanto la causa aparente como el efecto aparente; 2) cuando el efecto surge por una causa que toma el lugar de la causa que aparece en la ley.

Los riesgos se reducen si logramos establecer una cadena continua de causas y efectos, esto es cuando reducimos el lapso de tiempo entre el explanans y el explanandum.

El reduccionismo, considerado bajo esta perspectiva, no es un fin en sí mismo sino un medio tanto para dar una explicación más detallada, como para lograr comprender mejor qué sucede cuando pasamos de lo macro a lo micro y de lapsos de tiempo más breves a más largos.

Explicar, según esta versión del individualismo metodológico, es poseer un mecanismo para abrir la “caja negra” y mostrar las tuercas, los cerrojos, los eslabones, los engranajes, los deseos y las creencias que generan las acciones cuyas conse-

² Ibid, p. 5

cuencias van a incorporarse en un patrón agregativo.

Elster caracteriza al individualismo metodológico de la siguiente manera:

1. No presupone el egoísmo, ni siquiera la racionalidad de las acciones individuales.

Para explicar la conducta individual se parte de esas características pero como una consideración metodológica y no como una asunción acerca de la naturaleza humana. Es más, actualmente existe una amplia bibliografía sobre la relación entre el altruismo y la racionalidad ya que el egoísmo no explica ni la racionalidad de las acciones colectivas, tal y como lo demuestra el Dilema del Prisionero, ni la participación de los agentes para la obtención de los bienes públicos, tal como lo demuestra el problema del gorrón.³

2. El individualismo metodológico sólo se sostiene en contextos extencionales. Cuando las entidades agregadas aparecen en contextos intencionales no pueden ser reducidas a entidades individuales. Las personas a veces tienen creencias acerca de entidades supraindividuales que no pueden ser reducidas a creencias individuales. Por ejemplo, no podemos reducir la proposición: "El equipo tricolor tiene mucho corazón y en la cancha lo demostrará" a los deseos de vencer que tiene cada uno de los jugadores.

Podemos decir, a grosso modo, que un contexto extencional es aquél en el que se da un intercambio en las variables "salva veritate"⁴, lo que significa que podemos sustituir unas variables por otras y la relación entre ellas sigue siendo verdadera.

3. Existen ciertas propiedades en los individuos como por ejemplo "el ser poderoso" expresados por términos relacionales de tal manera que una descripción cuidadosa de esta característica en un individuo nos remite necesariamente a otro.

4. La convivencia de la reducción no debe de cegarnos

³ Dos posibilidades de explicar la racionalidad del altruismo se encuentran en: Thomas Nagel. *The Possibility of altruism*. Princeton University Press. 1978. Y en: Amartya Sen. *Rational Fools. Philosophy and Economic Theory*. Hahn y Hollis (Eds.) Oxford University Press. Oxford 1979 pp. 87-109.

⁴ Para un estudio de la diferencia entre contextos intencionales y extencionales, véase: W.V.O. Quine. *Two Dogmas of Empiricism*. En: *From a Logical Point of View*. Harvard University Press. Cambridge. 1980 pp. 20-46.

acerca del peligro de un reduccionismo prematuro.

Existe el peligro de querer explicar los fenómenos sociales complejos en términos de motivaciones y creencias individuales, lo que puede originar explicaciones arbitrarias.

Ahora bien, es necesario comentar que el individualismo metodológico utiliza las explicaciones intencionales para dar cuenta de los fenómenos individuales. El explananda de las explicaciones intencionales está formado por las acciones individuales de los agentes. Una acción colectiva puede ser explicada si distribuimos los propósitos y las metas del grupo en cada uno de los agentes. Lo importante de las explicaciones intencionales es la especificación de la meta, es decir la especificación del estado de cosas que el grupo desea y por el que la acción se lleva a cabo.

Las explicaciones intencionales más desarrolladas son las que da la teoría de la elección racional.⁵

2. *La Teoría de la Elección Racional.*

Según Elster⁶ la teoría de la elección racional es una teoría que puede ser vista desde dos ángulos, como una teoría normativa y como una teoría descriptiva.

Como teoría normativa, la teoría de la elección racional nos dice qué es lo que debemos de hacer para lograr ciertas metas lo mejor posible aún cuando no nos dice cuáles deben de ser esas metas.

Podemos afirmar que esta teoría ofrece imperativos hipotéticos y no categóricos.

Como teoría descriptiva, su misión es la de ayudarnos a predecir ciertas acciones.

La teoría de la elección racional para justificar y explicar una conducta recurre a tres elementos necesarios para garantizar que se dé una situación de elección.

1) Un grupo de cursos de acción factibles que satisfagan

⁵ Me parece que es más correcto hablar de elección racional más que de preferencias reveladas porque desde el punto de vista del investigador, primero se observan las elecciones y de ahí se infieren las preferencias; para ampliar este punto véase: Amartya Sen. Behavior and the concept of preference. En: *Rational Choice*. Jon Elster (Ed.). Blackwell. Oxford 1986 pp. 60-81.

⁶ Véase. Jon Elster. *Rational Choice*. Introduction. op. cit. pp. 1-33.

ciertas restricciones lógicas, físicas y económicas.

2) Un grupo de creencias racionales sobre la estructura causal de la situación que va a determinar qué cursos de acción nos llevan a qué resultados.

3) Un ordenamiento subjetivo de las alternativas factibles que se derivan del ordenamiento de las consecuencias a las que se quiere llegar.

Actuar racionalmente significa elegir la alternativa con la jerarquía más alta dentro de un grupo de alternativas factibles.

Ahora bien, la situación de elección se divide principalmente en dos dimensiones:

1) Es necesario hacer una distinción entre información perfecta e imperfecta. Las situaciones en donde tenemos una información perfecta acerca de todos los cursos de acción alternativos son muy difíciles de darse, por esta razón son más importantes las situaciones de elección en donde la información es imperfecta. De este hecho se derivan dos situaciones: el riesgo y la incertidumbre.

El riesgo se define como una situación en la que se adscriben a las consecuencias de ciertos cursos de acción ciertas probabilidades numéricas. La incertidumbre es una situación en la que el criterio normativo para tomar una decisión consiste en elegir la opción que maximice la utilidad esperada.

2) Otra distinción importante que merece la pena tomarse en cuenta en una situación propia de elección racional es la que existe entre decisiones paramétricas y decisiones estratégicas.

Una decisión es paramétrica cuando el agente enfrenta restricciones externas que ya están dadas. El agente primero estima las restricciones y luego decide qué hacer.

Por el contrario en una situación estratégica se da una interdependencia entre las decisiones de distintos agentes.

El agente, antes de tomar su decisión, tiene que prever qué es lo que los otros van a hacer, y tiene que prever lo que los otros van a pensar que va a hacer él.

Podríamos pensar que esta situación da origen a un regreso al infinito pero esto no es así puesto que se puede llegar a un punto de equilibrio. Dicho punto se logra cuando se dan las siguientes características:

a) Existe un grupo de decisiones por tomar; b) cada una de las personas que está actuando toma una decisión; c) la decisión tomada por una persona afecta a las decisiones que los

otros tomen; d) una vez que cada persona toma su decisión ninguno puede mejorar su situación si se desvía de la situación de equilibrio, siempre y cuando los otros mantengan su decisión.

Las situaciones estratégicas son el tópico de la teoría de los juegos, la cuál es un elemento indispensable para la teoría de la elección racional.

La teoría de juegos contiene los elementos siguientes: hay un grupo de agentes y para cada uno de ellos existe un grupo de elecciones y de estrategias posibles. Cuando los agentes eligen un elemento de la estrategia, originan un cierto estado de cosas. Cada uno de los agentes tiene una preferencia jerarquizada por un posible estado del mundo.

En las situaciones estratégicas pueden darse tres clases de interdependencia:

1) La recompensa de cada uno de los agentes depende de la recompensa de todos; 2) la recompensa de cada uno de los agentes depende de la elección de todos; 3) la elección de cada agente depende de la elección de todos.

La teoría de juegos estudia estas situaciones desde dos perspectivas. Primero, la perspectiva de la no cooperación que considera el problema de las decisiones desde el punto de vista de la racionalidad individual. El problema en este caso es que una serie de elecciones individuales racionales puede llevar a resultados para el propio agente peores que si hubiese escogido otra estrategia. Segundo, la perspectiva de la cooperación que asume que esto no sucederá.

Ahora bien, los juegos no cooperativos pueden dividirse tanto por su estructura como por sus resultados.

Primero existe una diferencia entre un juego de suma constante y uno de suma variable. Mientras que en el primer caso hay un total que se divide entre los agentes de tal manera que si uno gana el otro pierde, en el segundo caso —en el caso de suma variable— ambos agentes pueden perder o ganar. Mientras que los juegos de suma constante son juegos de conflicto, los de suma variable pueden ser de cooperación, o de estrategia mixta, es decir, de conflicto y de cooperación.

Estos últimos juegos forman el tópico central de la teoría de los juegos, ejemplo de esto son “La Batalla de los Sexos”, “El Dilema del Prisionero” y “El Juego de la Seguridad”.

Un elemento que, según J. Elster, ha sido subestimado

por la teoría de los juegos es el tiempo. Según él las situaciones de elección en las que el tiempo juega un papel importante son extrañas pues las consecuencias de cualquier acción están dispersas en el tiempo. Una alternativa puede darnos beneficios mayores en un tiempo posterior.

Para poder elegir entre alternativas cuyas consecuencias tienen patrones temporales distintos es necesario tener una manera de justificar racionalmente el peso de los beneficios en momentos distintos del tiempo.

Pasemos ahora a examinar la estructura de la explicación de la elección racional. Como vimos con anterioridad, la explicación de la elección racional es una subclase de explicaciones intencionales. Dichas explicaciones se caracterizan por la relación que existe entre la acción que va a ser explicada y los deseos y las creencias de los agentes.

La relación se define por tres condiciones:

- 1) Los deseos y las creencias del agente son razones para la conducta;
- 2) Los deseos y las creencias causan la conducta;
- 3) Los deseos y las creencias causan la conducta en tanto que razones.

Ahora bien, estas condiciones son necesarias para cualquier explicación intencional. Una explicación de elección racional necesita dos condiciones de consistencia, tanto las creencias como los deseos pueden ser internamente consistentes.

También se requiere que las creencias y los deseos estén fundamentados en una evidencia que se encuentra a la mano.

La condición de la evidencia se divide en tres:

- 1) La creencia necesita de un grado máximo de plausibilidad inductiva, dada la evidencia.
- 2) La creencia es causada por la evidencia que se encuentra a la mano.
- 3) La evidencia causa la creencia de la manera correcta.

Es conveniente imponer una condición de optimalidad sobre la evidencia que puede recolectarse antes de que se forme una creencia. Una decisión de actuar puede estar rodeada de un área de penumbra, lo importante en este caso es tener un criterio para distinguir cuándo es racional recolectar cierta información y cuándo no tienen caso recolectarla.

La estructura de la racionalidad está constituida por una

serie de creencias y de deseos que no sólo explican la acción sino que tienen una cadena causal que puede ser identificada. Esto se logra cuando se cumplen tres condiciones de optimalidad: 1) la acción es la mejor manera que tiene el agente para satisfacer sus deseos dadas sus creencias; 2) la creencia es lo que mejor puede formarse dada la evidencia; 3) el monto de la evidencia que se ha recogido es óptima dado su deseo.

Podemos decir resumidamente que estos elementos son indispensables para poder hablar de una elección racional.

3. *Un ejemplo en Economía: "La Teoría del Capital Humano"*

La teoría del capital humano según Mark Blaug⁷ fue anunciada hace más de veinte años por Theodore Schultz. Sin embargo podemos decir que su nacimiento efectivo se produjo dos años más tarde cuando el *Journal of Political Economy* en 1962, publicó un suplemento sobre "La Inversión en Seres Humanos". Este volumen incluía, entre otros, los capítulos preliminares de la monografía "Human Capital"⁸ publicada en 1964 por Gary Becker que desde entonces se ha convertido en un punto obligado de referencia en este tema.

El punto medular de la teoría del capital humano consiste en pensar que las personas gastan en sí mismas de formas diversas y que no sólo buscan una satisfacción presente sino también un rendimiento en el futuro, sea este pecunario o no pecunario.

Las personas adquieren, por ejemplo, cuidados sanitarios, compran voluntariamente educación, gastan tiempo buscando empleo, compran información acerca de las oportunidades del empleo, emigran buscando mejores oportunidades de empleo, etc. Estos fenómenos pueden ser considerados como gastos de inversión más que como gastos de consumo, independientemente de que las realicen los individuos en beneficio propio o de que las realice la sociedad en beneficio de sus miembros.

Lo que une a los fenómenos vistos anteriormente es que sea quien sea el agente que tome las decisiones, éste está

⁷ Mark Blaug. *La Metodología de la Economía*. Alianza Universidad Madrid. 1985 p. 250.

⁸ Gary Becker. *Human Capital*. Columbia University Press. New York. 1964.

considerando al futuro como una justificación racional para llevar a cabo las acciones presentes.

Quizá donde aparece el planteamiento de Becker con más claridad es en el artículo llamado "The Economic Approach to Human Behavior"⁹

Según Becker, lo que distingue a la economía de otras ciencias sociales no es tanto el objeto propio sino su acercamiento.

La característica específica del acercamiento económico radica en asumir que, un gobierno, un individuo, una firma o un sindicato asume explícita y extensivamente una conducta maximizadora con el objeto de lograr más utilidad o una función de bienestar mayor.

El acercamiento económico asume, también, la existencia de mercados que eficientemente coordinan las acciones de los participantes de tal manera que su conducta sea consistente.

Según Becker como los economistas no tienen mucho que decir acerca de la formación de preferencias se asume que éstas no cambian ni con el tiempo, ni entre las personas, da igual que estas sean pobres o ricas o que pertenezcan a culturas o sociedades distintas.

Con esta tesis Becker elimina el problema de buscar una justificación para preferir una acción o un estado de cosas que se da en un futuro remoto más que en uno próximo.

Sin embargo, la teoría del Capital Humano contiene todos los elementos de la teoría de la elección racional. Los precios y otros instrumentos de mercado distribuyen los recursos escasos de una sociedad mostrando qué es lo que es factible elegir, permitiendo que las personas formen ciertas creencias y restrinjan sus deseos.

Ahora bien, las preferencias que determinan las elecciones no se refieren exclusivamente a bienes y servicios de mercados tales como manzanas, automóviles y cuidados médicos, sino a los objetos de elección que estos bienes y servicios representan y que son producidos por cada uno de los agentes.

Los objetos de elección, que dichos bienes representan, están relacionados con aspectos fundamentales de la vida tal como el placer sensual, la vida, la benevolencia, la envidia, etc.

⁹ Gary Becker. The Economic approach to human behavior. En: *Rational Choice*. op. cit. pp. 108-122.

y no siempre tienen una relación estable con los bienes y servicios del mercado.

El núcleo del programa de investigación de la Teoría del Capital Humano está formado por la conducta maximizadora, por el equilibrio del mercado, que nos da información y por la asunción de la estabilidad de las preferencias.

Según Becker el acercamiento económico no se restringe a los bienes materiales ni, exclusivamente, al sector del mercado. Los precios pueden referirse al "dinero" si hablamos del mercado y a la "sombra" si hablamos fuera del mercado. Estos precios miden el costo de oportunidad en el uso de los recursos escasos.

El acercamiento económico no asume que todos los participantes en el mercado, tienen necesariamente una información completa o que realizan transacciones sin costo alguno. Es importante distinguir entre una transacción costosa y una conducta irracional. De acuerdo con Becker y con cualquier teórico de la elección racional, es necesario saber cuándo ya no es posible seguir recogiendo información. Por eso es necesario desarrollar una teoría de la acumulación óptima o racional de la información costosa, teoría que contemple la idea de invertir más cuando se trata de obtener una decisión "mayor". Por ejemplo, probablemente necesitamos más información si tenemos que decidir si nos casamos o no o con quien, que si tenemos que decidir si compramos o no una casa.

La teoría del Capital Humano no asume, por supuesto, que los agentes que toman las decisiones son necesariamente conscientes del esfuerzo por maximizar, tampoco asume que los agentes puedan verbalizar o describir de una manera precisa las razones que tienen para actuar de una manera determinada. Sólo asume que el acercamiento económico es comprensivo y aplicable a toda la conducta humana, ya sea que dicha conducta se refiera a precios en el mercado, a precios "sombra", a decisiones que se repiten o que son poco frecuentes, a decisiones pequeñas o grandes, a fines emotivos o económicos, a decisiones tomadas por personas pobres o ricas, por hombres o por mujeres, por adultos o por niños, etc.

Quizá uno de los ejemplos más representativos de la Teoría del Capital Humano, se encuentra en la explicación que

da Becker del matrimonio y del divorcio¹⁰. De acuerdo con este acercamiento, una persona decide casarse cuando la utilidad esperada del matrimonio excede a la utilidad de quedarse soltero o a la utilidad de buscar una pareja mejor. Así, una persona casada termina su matrimonio cuando la utilidad anticipada de regresar a la soltería, o de casarse con otra persona, excede a la pérdida de utilidad de la separación, incluyendo las pérdidas que se dan por asuntos como la separación física de los hijos, por el pago de cuotas legales, etc. ya que muchas personas buscan parejas, el mercado de matrimonios puede existir.

Becker afirma que la conducta humana no está dividida en compartimentos de tal manera que algunas veces se explique como capaz de maximizar y otras como incapaz de hacerlo; que a veces se explique como motivada por preferencias estables y a veces por preferencias volátiles; a veces como resultado de una acumulación óptima de información y a veces como carente de esa información. Toda la conducta humana puede ser vista como un grupo de acciones que se explican, por los deseos y las creencias de los participantes, por la maximización de un grupo estable de preferencias y por la acumulación "racional" de información.

Según Becker, si el argumento central de la teoría del Capital Humano es correcto, el acercamiento económico provee una red para comprender la conducta humana, tal y como lo desearon Bentham, Comte y Marx.

Imaginemos una explicación del juicio de Paris a la manera de Gary Becker.

Hallándose los dioses reunidos para celebrar la boda de Tertis y Peleo, Eride (la discordia) arrojó en medio de ellos una manzana de oro con la consigna de que debía ser otorgada a la más hermosa de las tres diosas: Atenea, Hera y Afrodita. Debido a que no hubo acuerdo entre los dioses, pues ninguno quería pronunciarse en favor de una de las tres divinidades, Zeus encargó a Hermes que llevase a Hera, a Atenea y a Afrodita al monte Ida para que Paris fallase el pleito. Las tres diosas defendieron su causa ante él, prometiéndole tanto su protección, como ciertos dones si fallaba en su favor. Hera se comprometió a darle el imperio de Asia; Atenea le ofreció la

¹⁰ Ibid. p. 115.

virtud de la prudencia y le aseguró la victoria en todos los combates; Afrodita se limitó a ofrecerle el amor de Elena, la mujer más bella de la tierra. Paris decidió que Afrodita era la más hermosa después de haber hecho el siguiente cálculo: si, en principio, las tres ofrecen la misma utilidad, tras un momento de reflexión, Paris puede darse cuenta de que el valor de Atenea se reduce ya que no hay ninguna garantía de que cumpla su promesa. La utilidad de Hera es mayor porque enemistarse con ella es muy costoso; sin embargo, a Paris no le es atractivo el ser el dueño de Asia. Seguramente Afrodita es la que más utilidades conservó aún después de haber descontado el costo del enojo de Hera y de Atenea. Por eso fue la elegida.

En este ejemplo vemos muy claramente la relevancia de la información. Probablemente Paris al realizar su elección ignoraba que Elena era una mujer casada y que su amor por ella desencadenaría la guerra de Troya.¹¹

4. *Los límites de la Teoría de la Elección Racional*

Confieso que este ejemplo ha sido un poco perverso ya que la teoría de la elección racional tiene aplicaciones más interesantes. El problema con Becker es que no se enfrenta con problemas a los que otros teóricos de la elección racional dan respuesta. Por ejemplo la inclusión del tiempo, los cambios de las preferencias, el origen de las preferencias, etc.

Elster, con un espíritu menos triunfalista que Becker analiza las limitaciones posibles de la teoría. Ve que pueden surgir dos clases de problemas: 1) las funciones explicativas y normativas de la teoría, presuponen que la noción de elección racional está bien definida, si no somos capaces de explicar lo que es una elección racional, la teoría falla; 2) aún cuando podamos explicar lo que es una elección racional, la teoría no cumple con su función explicativa si la conducta observada es diferente a la conducta normativa prescrita.

El primer problema puede surgir tanto por la inexistencia como por la carencia de unicidad en las acciones, las creencias y la evidencia. El primer caso está representado por el "asno de Buridán". Hay deseos y creencias fijas pero hay más de una

¹¹ Véase el desarrollo de la historia en: Martín Hollis. Rational Preferences. *the Philosophical Forum*. vol. XIV, N° 3-4 Spring-Summer 1983 pp. 246-262.

acción prescrita por la teoría de la elección racional, razón por la cual puede surgir la indiferencia. Así el asno de Buridán muere de hambre porque no puede elegir entre dos montones de paja. No hay conducta racional si el agente no es capaz de comparar pares de alternativas.

La inexistencia de una creencia racional surge cuando realizamos una elección en una situación de incertidumbre.

Por último, la inexistencia de un grado óptimo de evidencia surge cuando es imposible encontrar un valor marginal al costo que representa tener información.

Una segunda crítica a la teoría de la elección racional afirma que aún cuando las personas sean racionales en algunas ocasiones, en otras no lo son. La racionalidad puede violarse en cada eslabón de la cadena explicativa: en la acción, en la formación de creencias y deseos, y en la acumulación de la evidencia.

En el nivel de la acción, la irracionalidad se manifiesta en casos como el de la debilidad de la voluntad, en la búsqueda de utilidad no esperada, en formas de acción autodestructivas, etc.¹²

En el nivel de formación de creencias, hay evidencia de que las creencias están influenciadas por formas de irracionalidad “frías” y “calientes”. Encontramos casos de irracionalidad caliente o motivada en lo que se ha llamado (y es imposible de traducir) “wishful thinking”, es decir cuando el deseo determina la creencia. El ejemplo perfecto es el de la fábula de la zorra que no pudiendo alcanzar las uvas, decide que no las quiere porque están verdes. La irracionalidad “fría” o cognitiva en la formación de creencias se muestra en casos como el de realizar generalizaciones a partir de pocos casos, y en casos como tratar probabilidades como si fueran sumas.

Por otra parte, un caso de irracionalidad en el nivel de la recolección de evidencia surge cuando la cantidad de información recolectada está por debajo o por encima de lo que debería estar.

Otra duda que surge acerca del poder explicativo y normativo es la de si realmente las ciencias sociales pueden partir del hecho de que los hombres “toman decisiones” cada vez que

¹² Para un estudio de ciertas formas de irracionalidad ver: Jon Elster. *Sour Grapes*. Cambridge University Press. Cambridge 1985.

se encuentran delante de una alternativa. Una alternativa podría ser explicar las acciones humanas en términos de normas sociales más que de elecciones individuales¹³. Los seres humanos realizamos acciones por hábito, por tradición, por costumbre, por un deber. En estos casos, las normas sociales serían, en el orden explicativo, anteriores a las decisiones individuales.

Sin minimizar estos problemas, Elster sigue defendiendo el papel normativo y el explicativo de la teoría de la elección racional, por ejemplo, para detectar formas de irracionalidad necesitamos una caracterización de la racionalidad. Por otra parte, afirmar que muchas veces actuamos de acuerdo con normas, hábitos o deberes no va en contra de la teoría ya que puede uno elegir seguir una norma o violarla. La teoría no asume que toda nuestra conducta se ajusta automáticamente a las oportunidades inmediatas. Podemos elegir ciertas normas de cooperación, por ejemplo, en contra de normas de beneficio inmediato.

Yo estoy consciente de las limitaciones del individualismo metodológico; sin embargo, pienso que ha sido subestimado. Creo que tomando en cuenta los problemas que presenta, y evitando caer en el absurdo de rechazarlo porque no explica, por ejemplo, porque escribió Baudelaire las Flores del Mal, el individualismo metodológico puede ser de mucha utilidad para las ciencias sociales. Esto es, claro está si seguimos otorgándole algún valor a la razón llamada instrumental.

¹³ Para una discusión sobre la diferencia entre actuar siguiendo una regla y por egoísmo, véase: Martín Hollis. Rational mand and social science. en: *Rational Action*. Ross Harrison (Ed.). Cambridge University Press. Cambridge 1979 pp. 1-16.

JOSE MA. GONZALEZ

“Afinidades electivas entre sociología y literatura”

¿PODEMOS hoy ya dar por concluida la polémica entre las dos culturas? La disputa entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza convertida, gracias a la controversia entre C.P. Snow y F.R. Leavis, en una disputa entre dos culturas irreconciliables, hunde sus raíces en discusiones precedentes del siglo XIX. Y, tal vez acercando la polémica a nuestros lares, podríamos decir que la separación de las dos culturas se encarnaba en la vida cotidiana de aquel Bachillerato que tuvimos que soportar hace años, en la enemistad y enfrentamiento declarado entre los de “ciencias” y los de “letras”. Esta no sería más que una forma doméstica, provinciana e inconsciente de participar en una polémica más amplia que impregna gran parte del horizonte cultural occidental en los siglos XIX y XX.

Pues bien, en los últimos años asistimos a diversos planteamientos que intentan superar la dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, introduciendo un tercer elemento de discordia. Habermas, por un lado, ha hablado de un tercer tipo de ciencias, las ciencias crítico-reconstructivas, que se basan en un interés del conocimiento propio: el interés en la emancipación del género humano a través de la reflexión racional. Pero este artículo no quisiera ser un grano de trigo más que sirva para aumentar el granero de la “moda Habermas”. Desearía referirme, más bien, a otro planteamiento distinto: el de Wolf Lepenies en su reciente obra “*Die drei Kulturen*” (*Las tres culturas*).¹

¹ Wolf Lepenies: “*Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*”. München. Hauser, 1985.

Lepenies afirma la necesidad de considerar a las ciencias sociales en general, y a la sociología en particular, como una tercera cultura entre la ciencia y la literatura. La sociología surge con pretensiones de científicidad y, al mismo tiempo, entra en competencia desde la primera mitad del siglo XIX con toda una serie de literatos y críticos que configuran la élite intelectual. Literatos y sociólogos, literatura y sociología, compiten desde hace ciento cincuenta años en describir e interpretar la sociedad burguesa, en analizar las consecuencias de la industrialización y en ofrecer al hombre moderno una orientación de su conducta y de su ser-en-el-mundo.

Sobre esta concurrencia entre literatura, sociología y ciencia habla Lepenies en su libro desde la perspectiva, además, de tres culturas nacionales: Francia, Inglaterra y Alemania. Yo quisiera referirme, más modestamente, a las "afinidades electivas" entre literatura y sociología en el caso concreto de Max Weber.

Pero antes, una palabra sobre las "afinidades electivas". Lo he elegido como título porque lleva en sí impreso un hilo conductor que une las tres culturas: la científica, la literaria y la sociológica. Como es bien sabido, la idea de "afinidades electivas" es utilizada por primera vez en 1775 en el tratado de química titulado "De attractionibus electivis". Aquí Torbern Bergman, químico sueco, utiliza el término para referirse a las combinaciones químicas en que dos elementos fuertemente unidos se disocian de una manera necesaria en presencia de un tercero que ejerce sobre uno de los dos una mayor atracción o afinidad que la ejercida en la primera combinación.

Goethe, como científico, se interesa por el tema y lo convierte además en un tema literario al publicar en 1809 su novela titulada precisamente *Die Wahlverwandschaften* (*Las afinidades electivas*). Aquí Goethe aplica el concepto a las relaciones humanas. Así, en el capítulo IV de esta novela, el capitán, tras explicar la utilización química del concepto, hace la siguiente generalización:

"Imáginese una A íntimamente unida con una B, sin poderse separar ni por muchos medios ni por mucha fuerza; imáginese una C que tiene esa misma relación con una D; ponga en contacto ambas parejas: A se precipitará sobre D y C sobre B,

sin que se pueda decir quién abandona antes a quién, ni quién se ha vuelto a unir antes al otro".²

A continuación, el contertulio aplica esta generalización al caso concreto de las relaciones entre los cuatro protagonistas de la novela. Y toda la obra es una reflexión sobre el conflicto entre el amor matrimonial, institucionalizado, y la pasión incontrolada y desbordante: una afinidad mayor rompe necesariamente y con una fuerza demoníaca irresistible una unión anterior.

Por último, Max Weber traslada el tema desde la literatura a la sociología en uno de los puntos fundamentales de su argumentación sobre la ética protestante. Aquí las "Walhverwandschaften" se convierten en la clave de bóveda explicativa de las relaciones entre la ética del protestantismo ascético y el capitalismo. O, generalizando, disertando sobre las ideas y la sociedad. Es el momento en que Weber quiere desmarcarse de las interpretaciones mecanicistas e idealistas. Rechaza una interpretación economicista que pretenda explicar la Reforma protestante como una necesidad de la evolución histórica debida a transformaciones de orden económico. Pero también reniega de la tesis doctrinaria que quiere entender el capitalismo como un mero producto de la Reforma. Y ahora hace su aparición la idea que Goethe había tomado prestada de la química de su tiempo. Dice Weber:

"Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, "*afinidades electivas*" entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional".³

Weber no aplica el concepto sólo al caso de la ética protestante, sino también a las relaciones más generales entre ideas y sociedad. Las ideas son "afines" a las necesidades de los individuos y los grupos que las mantienen. No se puede pensar

² J. W. von Goethe: "*Las afinidades electivas*" (trad. José Ma. Valverde). Barcelona. Icaria, 1984, pág. 58.

³ Max Weber: "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*" (trad. Luis Legaz Lacambra). Barcelona. Península, 1909, pág. 107.

cualquier cosa, sino que el pensamiento requiere una “estructura de plausibilidad” que lo haga creíble. Sólo podemos mantener ciertas ideas en el contexto de la vida de un grupo y de sus intereses vitales. Pero, por otro lado, no hay una determinación estricta. Tenemos la posibilidad de “elegir”, de entre todas las ideas “afines” a una situación histórica o a una posición social, aquélla o aquéllas que queremos realizar.

Así pues, el concepto de “afinidades electivas” atraviesa las tres culturas: surge en la química, es redefinido literariamente para analizar la química de los afectos humanos y, por último, es trasladado a la sociología para explicar literariamente las relaciones, no siempre claras, entre el pensamiento y la realidad social.

Pienso que las relaciones entre sociología y literatura son bastante complejas. Hay influencias mutuas claramente reconocibles, pero también existen, a veces, caminos paralelos e incommunicados. En más de una ocasión ha habido interpretaciones sociológicas y literarias de una época que han coincidido plenamente y que, sin embargo, han permanecido en la ignorancia mutua. Sociología y literatura son, pues, dos registros diferentes de análisis de la realidad social que pueden influirse mutuamente, pero que también, y por desgracia es lo más frecuente, pueden ignorarse.

Quisiera ejemplificar en torno a la obra de Max Weber tres formas de “afinidades electivas” entre estas dos culturas. En primer lugar, lo que podríamos llamar *descubrimientos independientes*: *La ética protestante* de Weber y *Los Buddenbrook* de Thomas Mann. Ambas obras tratan el tema de las relaciones entre ética protestante y desarrollo del capitalismo. Podemos afirmar que Thomas Buddenbrook no es sólo un concreto burgués alemán, sino el símbolo del burgués moderno sobre quien escribe en la misma época Max Weber. Es el “tipo ideal” del “ético productivo”, sobrecargado y sobreentrenado, que trabaja hasta el agotamiento y sujeta su vida a un método, convirtiendo su tiempo en tiempo de trabajo, impulsado por el ideal ascético del deber profesional e impulsando, a su vez, el desarrollo del capitalismo.

Los Buddenbrook novela las experiencias personales y familiares de Thomas Mann, como él mismo reconoce. La obra gravita sobre esa experiencia vivida y no sobre las tesis mantenidas por los sociólogos coetáneos. En esa trabajosa

obra de autoinvestigación literaria y política que es “Consideraciones de un apolítico” escribe Thomas Mann:

“Atribuyo alguna importancia a la constatación de que he sentido e inventado completamente por iniciativa propia, sin lectura alguna, por comprensión directa, la idea de que el hombre de trabajo capitalista moderno, el *bourgeois* con su *idea ascética* del deber profesional, es una criatura de la ética protestante, del puritanismo y del calvinismo, y sólo *a posteriori*, poco tiempo atrás, he advertido que esa misma idea había sido simultáneamente pensada y expresada por pensadores eruditos. Max Weber en Heidelberg, y tras él Ernst Troeltsch, trataron acerca de “la ética protestante y el espíritu del capitalismo”, y esta idea se halla llevada a su mayor expresión en la obra “*Derbourgeois*”, de Werner Sombart, aparecida en 1913, la cual interpreta al empresario capitalista como síntesis del héroe, del comerciante y del burgués”.⁴

Cuando Thomas Mann se pregunta por el antecedente común a la sociología y a la literatura en esta serie temática “calvinismo, burgués héroe”, llega a una conclusión: el *intermediario Nietzsche*. Sin la obra de Nietzsche, ni el novelista habría podido ver la figura de su héroe tal como la vio, ni el sociólogo hubiera llegado a su principio teórico protestantismo-capitalismo. De esta manera, Thomas Mann admite explícitamente la influencia de Nietzsche en su obra. Por otro lado, el trasfondo nietzscheano de bastantes planteamientos de Max Weber está suficientemente analizado y probado. Pero tal vez haya que buscar la raíz de la coincidencia entre el literato y el sociólogo no en la filosofía de Nietzsche, sino en la obra de Goethe y en la propia experiencia vital de Weber y Mann. Sociología y literatura expresan, en claves culturales diferentes, las vivencias del autor en su propia sociedad.

En segundo lugar, la *influencia de la sociología en la literatura* podría rastrearse siguiendo la huella de los motivos weberianos en la obra posterior de Thomas Mann. Se podrían comprobar fácilmente estas huellas en “Doktor Faustus”, en “La muerte en Venecia” y en “José y sus hermanos”. Para esta obra, Mann leyó y anotó profusamente el ensayo de Weber

⁴ Thomas Mann: “*Consideraciones de un apolítico*” (trad. León Mames). Barcelona. Grijalbo, 1978, págs. 164-165.

sobre el judaísmo antiguo. Pero no quisiera extenderme más por este camino. Prefiero analizar la influencia de Weber en la literatura en otro caso más difícil: *el caso Kafka*.

Se trata de una influencia indirecta de Max Weber a través de su hermano Alfred Weber sobre Kafka. Y precisamente en el tema que constituye, a mi juicio, el *leit-motiv* fundamental de la obra literaria de Kafka: la obsesión burocrática, el absurdo de este sistema de organización social que se ha impuesto de una manera inevitable en todas las facetas de la vida, ahogando la espontaneidad e impidiendo la libertad.

La relación entre Alfred Weber y Kafka es sencilla de aclarar: Kafka obtiene el 18 de junio de 1906 el grado de Doctor en Derecho con una tesis dirigida precisamente por Alfred Weber, quien poco tiempo antes había sido llamado a la Universidad alemana de Praga como catedrático de "Economía Política". Pero la relación no termina aquí, sino que trasciende lo académico y llega al campo literario. Alfred Weber publica un largo artículo en "Die neue Rundschau" en 1910, titulado "Der Beamte" ("El funcionario"). Pues bien, este artículo es el precedente directo de una de las narraciones más alucinantes de Kafka: "In der Strafkolonie" ("En la colonia penitenciaria") publicado en 1919. De esta manera es posible establecer "afinidades electivas" entre los hermanos Weber y Kafka en el tema de la burocracia. La cara oscura del proceso de burocratización es analizada en dos registros diferentes: el *literario* y el *sociológico*. Hoy, cada vez que nos acercamos al funcionamiento real de la burocracia, acabamos calificándola de "kafkiana". Pero también podríamos llamarla "weberiana", haciendo así justicia a la crítica sociológica que ambos hermanos realizan.

Debido a que Max Weber es tenido, y con razón, como el principal teórico de la racionalidad burocrática se hace necesario recordar su crítica amarga y desesperada. En este tema aparece una vez más el doble rostro de Jano que Weber poseía. Si, por un lado, realiza una exposición aséptica, neutral y objetiva del "tipo ideal" de burocracia, por otro, hace una crítica despiadada e intenta poner límites al proceso de burocratización. Me voy a referir sólo a uno de los textos de Max Weber fundamentales para mi argumentación. Se trata de su famosa intervención de 1909 ante la Asamblea del Verein für Sozialpolitik. Aquí, Max Weber, tras declarar su total acuerdo

con su hermano Alfred en la crítica a la burocracia, acaba comparando a ésta con un gran *aparato mecánico* cuyo avance incontenible es imposible de frenar.

Esta comparación con la máquina es muy significativa. Para Max Weber, la burocracia mantiene su eficacia gracias a la jerarquía administrativa que regula todos los asuntos objetivamente, con precisión y “sin alma”, precisamente como una máquina. De esta forma “la superioridad técnica del mecanismo burocrático es tan indiscutible como la superioridad de las máquinas sobre el trabajo manual”. Como engranajes de esta maquinaria, Weber describe la tendencia a aferrarse a un puestecillo para escalar inmediatamente el siguiente, la tendencia conservadora a considerar a la burocracia como una fuerza neutral y superior a los intereses de clase o partido y la pasión por ser “hombres de orden”. Estos tres engranajes contribuyen a mantener el buen funcionamiento de la maquinaria. Pero, según Max Weber, se trata de buscar qué “debemos oponerle a tal mecanismo para dejar libre a una pequeña parte de la humanidad de esta parcelación del alma, de este dominio absoluto del ideal de vida burocrático”.

En su artículo sobre el funcionario, Alfred Weber hace un análisis histórico del proceso de burocratización y una dura crítica de aquellos que quieren ver el “espíritu del tiempo” en el espíritu muerto y vacío del aparato y mecanismo burocrático. Describe cómo se levanta un monstruoso *aparato* en nuestras vidas, que posee la tendencia a invadir esferas de la existencia hasta entonces libres y naturales para encerrarlas en departamentos y subdepartamentos. Un aparato que posee el veneno de la esquematización y mata todo lo que le es ajeno, individual y vivo.

“Es un *aparato* singular- dijo el oficial al explorador, y contempló con cierta admiración el aparato, que le era tan conocido”.⁵

Así comienza Kafka su relato “En la colonia penitenciaria”. El aparato burocrático weberiano se ha transformado literariamente en una máquina de tortura y exterminio. Todo

⁵ Cfr. Max Weber: Intervención en la Asamblea del Verein für Sozialpolitik en Viena, 1909. Fue de verse en el 2º vol. de la edición castellana de los “*Escritos políticos*”. México. Folios ediciones, 1982, págs. 464-469.

el que haya leído el relato recordará la pormenorizada y “kafkiana” descripción del aparato que hace el oficial ante la indiferencia del explorador. El artefacto ha sido diseñado por el antiguo comandante de la colonia penitenciaria para escribir sobre el cuerpo del condenado, con sangre y hasta la muerte, la disposición que ha violado. Por ejemplo, las palabras que van a ser inscritas en el cuerpo del condenado allí presente son: “Honra a tus superiores”. Ante las preguntas del explorador-visitante, el oficial -juez y ejecutante de la sentencia al mismo tiempo- describe otro proceso judicial “kafkiano” cuyo principio fundamental es éste: la culpa es siempre indudable.

Pero corren malos vientos en la colonia penitenciaria. El procedimiento judicial y el método de castigo son ahora defendidos sólo por el oficial, que se ha convertido en sostenedor de la tradición del antiguo comandante y en jefe de mantenimiento de un aparato que apenas funciona por falta de presupuesto. Después de un intento fracasado de convencer al explorador para que se ponga de su parte y defienda la santa y justiciera tradición, el oficial ocupa el lugar del condenado y se ejecuta a sí mismo en la máquina. Pero ésta también acaba destruyéndose por su mal funcionamiento.

“El rostro del cadáver del oficial era como había sido en vida; no se descubría ninguna señal de la prometida redención; lo que todos los demás habían hallado en la máquina, el oficial no lo había hallado; tenía los labios apretados, los ojos abiertos con la misma expresión de siempre, la mirada tranquila y convencida y, atravesada en medio de la frente, la punta de la gran aguja de hierro”.⁶

La relación entre el ensayo “Der Beamte” y la narración corta “In der Strafkolonie” no es sólo metafórica ni se basa sólo en la continuidad de la idea del aparato. Como Astrid Lange-Kirchheim se ha ocupado de demostrar fehacientemente, hay una coincidencia temática, un solapamiento y paralelismo estrecho entre el ensayo sociológico de Alfred Weber y el relato literario de Kafka ⁷. Es más, “El funciona-

⁶ Kafka: “*En la colonia penitenciaria*” (trad. J. R. Wilcock). En la edición de Alianza “*La condena*”. Madrid, 1984 (8a. ed.), pág. 143.

⁷ Astrid Lange-Kirchheim: “Franz Kafka: ‘In der Strafkolonie’ und Alfred Weber: ‘Der Beamte’”. En *Germanisch-Romanische Monatschrift. Segunda época*. Vol. 27, 1977, págs. 202-221.

rio” es una fuente directa de “En la colonia penitenciaria”.

Por último, analizaré la *influencia de la literatura en la sociología* a partir de las relaciones entre Goethe y Max Weber. Quisiera mantener la tesis, un tanto atrevida, de que gran parte de los elementos teóricos que configuran los hallazgos fundamentales de la sociología weberiana son variaciones sobre temas de Goethe. Me parece que una relectura de Weber en clave goethiana sería sumamente interesante y, que yo sepa al menos, está todavía por hacer.

Esto es particularmente cierto en “La ética protestante”, donde Goethe aparece de una manera explícita en los puntos fundamentales de la argumentación. Ya me he referido antes al concepto de “afinidades electivas”, clave para explicar las relaciones entre conocimiento y realidad social.

En las últimas páginas de *La ética protestante*, donde Weber expone de una manera más clara su propia postura personal, surge de nuevo Goethe.

“A decir verdad, la idea de que el trabajo profesional moderno posee carácter ascético no es nueva. Es lo mismo que quiso enseñarnos Goethe desde la cima de su profundo conocimiento de la vida, en los “Wanderjahren” y en la conclusión del Fausto, a saber: que la limitación al trabajo profesional, con la consiguiente renuncia a la universalidad fáustica de lo humano, es una condición del obrar valioso en el mundo actual, y que, por tanto, la “acción” y la “renuncia” se condicionan recíprocamente de modo inexorable; y esto no es otra cosa que el motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués (supuesto que, efectivamente, constituya un estilo y no la negación de todo estilo de vida). Con esto expresaba Goethe su despedida, su renuncia a un periodo de humanidad integral y bella que ya no volverá a darse en la historia, del mismo modo que no ha vuelto a darse otra época de florecimiento ateniense clásico”⁸

Como el propio Weber reconoce, la idea central de “La ética protestante” tiene contraída una gran deuda con Goethe.

Pero no acaban aquí las afinidades. En 1810 y 1817 Goethe lee la autobiografía de Franklin, que deja una huella clara en sus “Wanderjahren”. Pues bien, son también las obras de Franklin (*Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos, Consejos a un joven comerciante*) las que Weber toma

⁸ Max Weber: “*Ética protestante...*” ed. cit., págs. 257-258 (Subrayado mío).

como ejemplo del “espíritu del capitalismo”, de esa “filosofía de la avaricia” cuyo ideal es el hombre honrado digno de crédito y, sobre todo, la idea de una obligación por parte del individuo frente al interés -reconocido como fin en sí- de aumentar su capital.

También el tema weberiano de las consecuencias imprevisas de la acción (tema que germinará más tarde en la teoría funcionalista de Merton) tiene una honda raigambre goethiana. Las consecuencias no previstas de la acción se imponen sobre las intenciones de los individuos y así, por ejemplo, el ascetismo actúa como aquella fuerza “que siempre quiere el bien y sin embargo origina necesariamente el mal”. En otros ensayos de sociología de la religión también aparece Goethe. Así, por ejemplo, al final del ensayo sobre el confucianismo, Weber compara al confuciano con el viejo Fausto en su relación con la magia.

Por otro lado, se ha señalado frecuentemente (Winckelmann, Bobbio) que los tipos puros de dominación legítima-tradicional, legal y carismática- tienen su fuente de inspiración en el pensamiento de Goethe. Este señala en los “Wanderjahren” tres etapas de la cultura occidental que representan tres formas simbólicas: Sitte, Vernunft, Glaube (costumbre, razón, creencia).

Y en los escritos políticos, los temas goethianos del “daimon” y del pacto con el diablo resuenan también constantemente. La política es un lugar de lucha irreconciliable entre “demonios” contrapuestos, entre diversas cosmovisiones. “El mundo está regido por los demonios y quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo”⁹.

Esta es, desde luego, un recuento superficial de las “afinidades electivas” entre Goethe y Weber. Una exposición más detallada de las relaciones entre estos dos autores me sobrepasa en estos momentos, ya que sería necesario un mayor conocimiento literario y sociológico. Espero poder hacerlo en el futuro o, al menos, que estas páginas sirvan para transmitir la antorcha y que otro la lleve más lejos.

⁹ Max Weber: “*La política como vocación*”, En la edición de Alianza “*El político y el científico*” (trad. Francisco Rubio Llorente). Madrid, 1984 (8a. ed.), pág. 168.

MANUEL OLIMON

Luces de la Nueva España

Obra poética dedicada a San Pedro de Sor Juana Inés de la Cruz

1. Invitación al gozo.

INVITACION al gozo quieren ser estas palabras, que tratarán de enlazar, en un acercamiento al microcosmos que fue la vida novohispana de la segunda mitad del siglo XVII, una labor gigantesca en el campo de las letras —la de Sor Juana Inés de la Cruz— y un punto minúsculo dentro de ella: el tema de San Pedro, más central de lo que pudiera parecer en una cultura en la que lo cotidiano y familiar se entretreja más fácilmente que hoy con lo serio y sublime.

La vida colonial puede ser observada desde muy distintos puntos de vista, y quienes de unos años para acá han venido poniéndole adjetivos, muchas veces sin apreciación real y profunda, han ido prodigándolos no muy positivos ni afectuosos: una sociedad reprimida, una alternancia de frustraciones y miedos, una opresión persistente de las conciencias... en pocas palabras, un momento triste y oscuro del que ha sido mejor salir.

Lejos de mí está aplicar sin crítica el “todo tiempo pasado fue mejor” para calificar ese “teatro mexicano” colonial donde se desarrollaban sucesos, se charlaba, se enseñaba, se aprendía y se amaba, pero también está lejos la concordancia con quienes sólo pueden ver males y negruras en esa etapa no tan lejana de nosotros como a veces sentimos: tres siglos en la existencia de una nación y sobre todo de la humanidad son apenas un leve suspiro. La Nueva España nos pertenece tanto, nos es tan íntima a nuestros querer y búsquedas, como la herencia prehispánica.

El tema de estas líneas —que bien podría titularse por sus

límites tan pequeños un microtema— nos permitirá apreciar una muestra sencilla y en instantes exquisita de lo que la agudeza del ingenio, la inspiración de una mujer sin par y la apertura de todos a lo que trasciende la realidad humana pudo lograr. Para utilizar un símil de la arquitectura, apreciaremos una moldura, un capitel, un solo friso, de un enorme retablo barroco. La palabra adquiere alas cuando se hace poesía y la poesía es siempre dintel de lo divino. Sor Juana nos hace pasar por él con el gozo de quien tiene en la mano más respuestas que preguntas, más esperanza que quebrantos, más luz que tinieblas. Este tema pequeño, pero inspirador como una aldea remota o una flor silvestre, nos abrirá la puerta de la maravilla toda del Universo. Pensando se resuelven problemas, admirando se ama.

2. *San Pedro en la Nueva España.*

Puede llamar la atención que al entrar en contacto con la obra de Sor Juana, nos encontremos con ocho composiciones dedicadas a San Pedro, pues pocos vestigios quedan de una devoción que, según esos indicios, pudo haber sido relevante. Tal vez no lo fuera tanto, y sobre todo no tan cercana al pueblo común, y por ello poco puede encontrarse hoy que haya permanecido.

Una revisión del período de 1650 a 1684 de la “Imprenta en México”, de Don José Toribio Medina, catálogo de los impresos de la época¹ nos da el número de seis sermones en la fiesta de San Pedro: dos predicados en la Iglesia de la Santísima Trinidad de la Ciudad de México², uno en la Catedral Metropolitana³, otro en la Catedral de Puebla⁴, uno en Antequera

¹ Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, II (1601-1684), Santiago de Chile 1909.

² Matías de Santillán, *Sermón panegírico en la fiesta que al Príncipe de los Apóstoles, San Pedro hizo su Congregación eclesiástica fundada en la Iglesia de la Santísima Trinidad...* Viuda de Bernardo de Calderón, México 1659 (Medina 344, n. 864) Isidro SariNana y Cuenca, *Sermón del gloriosísimo Príncipe de la Iglesia San Pedro...*, Juan de Ribera, México 1683 (Medina, 564, n. 1294).

³ Felipe Galindo, *Oración Evangélica del gran príncipe de los apóstoles San Pedro...*, Juan Ruiz, México 1670 (Medina, 425, n. 1024).

⁴ Francisco Florencia, *Sermón que predicó... En la Santa Iglesia Catedral de la ciudad de los Angeles a la solemne festividad del Príncipe de los Apóstoles, Nuestro Padre San Pedro...*, Francisco Rodríguez Lupercio, México 1680 (Medina, 520, n. 1205).

(Oaxaca)⁵ y uno más en Querétaro⁶. Antes del aquí señalado como más antiguo, se imprimió en la Ciudad de México, un pequeño libro de 34 páginas en octavo titulado *Suma de las reglas y constituciones de la Congregación de Nuestro Padre San Pedro, fundada en la Iglesia de la Santísima Trinidad desta (sic) ciudad de México*⁷. Esta Congregación formada por clérigos seculares y algunas otras similares (se conoce la de Querétaro) sin duda fomentaron este culto a “Nuestro Padre San Pedro”, que no deja de apuntar cierta emulación de los clérigos diocesanos ante los fundadores que, con tanta solemnidad, eran celebrados por los miembros de las órdenes religiosas. Feliz emulación, habrá que decir, pues nos legó estas obras de Sor Juana y algunas otras del género. Don Alfonso Méndez Plancarte consigna, en la línea de los villancicos a San Pedro, la existencia, en la época, de estos: *Chanzonetas de San Pedro*, anónimas, cantadas en la Catedral Metropolitana de México en 1654⁸; los *Villancicos*, del Pbro. Bachiller Diego de Ribera, en México, 1673⁹, los de 1685 del Capitán Alonso Ramírez de Vargas¹⁰, los cantados en Puebla en 1686 de Fray Nicolás Ponce de León¹¹, y los del Pbro. Bachiller Gabriel de Santillana para la solemnidad petrina de 1688 en México¹².

3. *La Catedral iluminada*¹³.

La luz ha acompañado desde la más remota antigüedad el culto religioso. Se iluminaban de fuego las noches mayas, las “teorías” éticas se poblaban de antorchas encendidas en el

⁵ Baltazar González de Olmedo, *Sermón que predicó en la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Antequera, Valle de Oaxaca... a la celebridad del glorioso apóstol Príncipe de la Iglesia, Nuestro Padre San Pedro*, Juan de Ribera, México 1680 (Medina, 521s, n. 1209).

⁶ Juan de Robles, *Sermón que predicó... Días del Príncipe de los Apóstoles Nuestro Padre San Pedro en fiesta que celebró su Ilustre y Venerable Congregación en la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro...* Francisco Rodríguez Lupercio, México 1681 (Medina 534, n. 1233).

⁷ Viuda de Bernardo Calderón, México 1650, (Medina 284, n. 716).

⁸ Alfonso Méndez Plancarte, *Estudio Liminar*, en: Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, II: *Villancicos y letras sacras*, Fondo de Cultura Económica, México / Buenos Aires 1952, XXXVI.

⁹ XXXVII.

¹⁰ XXXVIII.

¹¹ XXXIX.

¹² XLI.

¹³ Título utilizado por Méndez Plancarte en el final de su *Estudio liminar*, LXX.

camino a los templos, en la costa bizantina del Adriático italiano brillaba como un ascua de oro San Apolinar "in Classe" cuando en ella se celebraba la Eucaristía con la multitud de luces en el altar, de velas en las manos de los fieles... Así brillaron también las catedrales mexicanas, festivas y alborozadas en cantidad de ocasiones.

Esta luz se acompañaba del canto y éste recibía siempre su poder y su encanto de la poesía, que bien puede ser grave y llena de seriedad o saltarina y gozosa, casi irreverente.

Contra lo que pudiera pensarse, la trasmisión de un mensaje vivo y alegre no era ajeno a nuestras Catedrales, y un ejemplo fueron los "villancicos", composiciones de carácter aldeano, pastoril, que se intercalaban con los salmos y las lecturas bíblicas de los maitines, o rezo del oficio nocturno. Méndez Plancarte los describe como "ciertos sonecillos de infantil alborozo y gracia folklórica"¹⁴, profundos en su mensaje, pero especialísimos en su expresión. Vaya una muestra, de estos versos de Sor Juana que, acompañados de música que hoy llamaríamos "afroantillana" fueron cantados en la solemnidad de la Inmaculada Concepción en la Catedral de México en 1676. Finge un diálogo entre un negrito y la música castellana:

“Acá tamo tolo
Zambio, lela, lela
que tambié sabemo
cantaye las Leina.
¿Quién es? - Un negliyo.
— ¡Vaya, vaya, fuera,
que en fiesta de luces,
toda de purezas,
no es bien se permita haya cosa negra!
— Aunque Neglo, blanco
somo, lela, lela,
que il alma rivota
blanca sá, no prieta...”¹⁵

Algunas veces el villancico es culto y el tallado del verso pulido y fino, como en éste, también de la musa mexicana.

¹⁴ *Estudio liminar*, XXXIV.

¹⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras*, II, 26s.

cantado en la misma Catedral Metropolitana en 1686, durante la festividad de la Asunción.

“Sube al cielo gloriosa
 en el Solio de luces argentado,
 la Virgen más graciosa
 que absorto mira el escuadrón alado,
 pues el blando Favonio con que vuela
 mide ligero cuanto Apolo anhela...
 ...Ya del carro brillante
 deshecha en ojos una y otra rueda,
 de hito en hito constante
 mira al rostro de la que mejor Leda
 el pecho roba al Jove más Sagrado,
 que en Ella su poder tanto ha mostrado”¹⁶.

El juego entre la luz y la sombra, lo transparente y lo tenebroso, está presente en ambos ejemplos, ecos del mensaje evangélico y del triunfo de la Luz sobre las tinieblas en el mundo y en el corazón del hombre: “Dios es luz, en El no hay tiniebla alguna” (1, Jn, 15): “Ustedes son hijos de luz e hijos del día” (1, Tes, 5,5).

Los villancicos novohispanos son, para Don Marcelino Menéndez y Pelayo, “Un curioso documento para la historia de las costumbres coloniales” y, me parece, son indicios con su fusión de estilos y de procederes según las distintas razas y culturas que se entremezclaban en el México de entonces, de una fusión social más amplia y real de lo que se expresa tantas veces.

En las Catedrales era el pueblo el que participaba, pueblo formado, en el caso de la ciudad de México, por los mestizos de la Candelaria de los Patos, por los indígenas de Tlatelolco y también por la Audiencia, el Protomedicato y la Universidad. No la tradición católica, sino el jansenismo y la “Ilustración” apagaron las luces, aristocratizaron el saber y consideraron menos propia la convivencia social entre las clases.

Excepto uno, el primero y especie de síntesis del material, todos los textos de Sor Juana a los que aquí haré referencia, pertenecen a este género, peculiar y digno de conocimiento, del

¹⁶ *Obras*, II, 303.

villancico. Sólo abriré un postigo, para asomarnos a los de San Pedro: la apertura de la puerta mayor nos llevaría a un mundo todavía sin explorar. Alfonso Méndez Plancarte inició sin duda esta exploración en 1952 en sus eruditas notas a las *Obras Completas* de la poetisa; merece ser continuada y ojalá algún día alguien lo haga; será un bien para todos.

4. *El romance a San Pedro.*

Una suave, pero al mismo tiempo nítida penetración psicológica caracteriza la lírica de Sor Juana Inés de la Cruz. Todas las fibras de su interior vibran al contacto con el impulso de los gozos y las tristezas humanas. Del dolor —sin duda experimentado en muchas formas por ella misma— hace profundos y pedagógicos análisis en muy diferentes lugares de su obra poética.

Este romance a San Pedro toma como punto de partida el relato evangélico de la negación que él hace de su Maestro y el aviso que recibe, en el canto de un gallo, de su error y su culpa. De ahí pasa al aviso pedagógico, dirigido de manera principal a quienes ejercen la autoridad. Freno a la posible soberbia, templanza en la emisión de mandatos es el saberse frágil: la piedad temple a la justicia y el saberse reos hace benigna la mirada de los jueces. Ese “tiene del dolor noticia” es eco virgiliano; la *Eneida* afirma de la reina Dido: “Non ignara mali, miseris succurrere disco”: “no ignorante del mal, aprendió a socorrer a los necesitados”¹⁷ y tema recurrente de virtud cristiana: “... es un bien para nosotros ser vencidos”¹⁸. Cuando un ser irracional (en el caso el gallo) es instrumento de un anuncio, pone a la razón en camino de humildad.

Leamos el mensaje de Sor Juana (fragmentos):

“Del descuido de una culpa,
un gallo, Pedro, os avisa:
que aun lo irracional reprende
a quien la razón olvida...”

¹⁷ *Eneida* I, 630. Cf. Alfonso Méndez Plancarte, nota 55, 16, Sor Juana, *Obras*, I, 451.

¹⁸ León Magno, Sermo 9, *In Nativitate Domini*. Cf. Id., nota 260, 23-4, II-397.

Examen fue vuestra culpa
 para vuestra Prelacia,
 que peligra de muy recto
 quien de frágil no peligra...
 Tímido mueve el impulso
 de la mano compasiva,
 quien en su castigo propio
 tiene del dolor noticia...
 Así templan vuestros ojos
 con la piedad la justicia,
 cuando lloran como reos
 los que como jueces miran"¹⁹.

¿No invita a un examen, a un verse primero a sí mismo, antes de juzgar a otros? ¿No avisa a magistrados, a jueces y prelados a ser más humanos, más justos? Esta devoción a Pedro una razón tenía para los grandes: espejo para mirarse, trazo a continuar; no es indigno "peligrar de frágil"; podrá llegar a serlo "peligrar de muy recto".

5. *De la humildad a la grandeza.*

Dos juegos de villancicos sorjuanescos, pues cada uno consta de ocho, los de las fiestas de Pedro de 1677 y 1683 son considerados de segura autoría suya por los críticos. En ambos queda retratada de cuerpo entero su sensibilidad y su consonancia con la múltiple cultura de su tiempo. Sólo me referiré con alguna amplitud al primero.

Uno de los elementos fundamentales del universo para los antiguos, el aire, adquiere protagonismo desde el comienzo del primer grupo de villancicos: las aves, el viento, ayudan a cantar... Sor Juana invita primero a un exultante gozo, después a una quieta y serena reflexión:

“¡Serafinos alados, Celestes jilgueros,
 templad vuestras plumas, cortad vuestros ecos
 y con plumas y voces aladas,
 y con voces y plumas templadas,
 cantad, escribid de Pedro los hechos!...
 Reducir a infalible

¹⁹ *Obras I*, 165.

quietud, del viento inquieto las mudanzas,
 es menos imposible
 que de Pedro cantar las alabanzas,
 que apenas reducir podrán a sumas
 de las alas Querúbicas las plumas”²⁰.

El cálamo de la poetisa se recata, pero se atreve:

“...¿Si a decir las sabidas no acertamos,
 cómo podré cantar las que ignoramos?
 Poner Pedro la planta
 adonde Cristo la cabeza puso,
 misterio es, que adelanta
 el respeto que el Cielo nos impuso:
 pues de besar el pie Cristo se precia
 a Pedro, por cabeza de la Iglesia”²¹.

¡Delicioso manejo de las contradicciones!: Pedro crucificado con la cabeza abajo según la tradición. Jesús, en la cena postrera, con la cabeza baja, lavó los pies de Pedro, el que era recibido en audiencia por el Papa besaba su sandalia: triple lección de humildad. Tal evocación no puede dejar de llevarnos a una obra pictórica poco conocida pero profundamente expresiva de Miguel Angel: la “Crucifixión de Pedro” de la Capilla Paulina en el Vaticano, orientada por un texto de San Pablo grabado en latín en la pared frontal: “Mihi enim vita Christus est, et mori lucrum”: “Para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia”. (Fil. 1,21)

Una comparación entre Roma pagana y cristiana, constituye el centro de los villancicos citados: Pedro funda de nuevo Roma con distinta y espléndida gloria. Juana de Asbaje utiliza “métrica de romance español y latín intachable y aun primoroso”²². La leyenda del fratricidio en el inicio de la antigua Roma queda replanteada con la muerte de Pedro en ella: “el trofeo de la Cruz/que ilustra corona trina” hace alusión a la tiara de los Papas, sucesores de Pedro en la sede Romana:

“Ille qui Romulo melior

²⁰ II, 44s.

²¹ II, 45.

²² Alfonso Méndez Plancarte, nota 245, *Obras*, II, 381s. 381.

Urbem condidit invictam,
et omnium terrarum urbium
fecit ut esset Regina...
...per quem Universi Caput
meliori titulo dicta,
Crucis erigit trophaeum
corona decorum trina”.

“Aquel que mejor que Rómulo
fundó (otra vez) la Urbe invicta
y la hizo Reina de cuantas
ciudades el Orbe admira...
...por quien Cabeza del Orbe
con mejor título dicha,
alza el trofeo de la Cruz
que ilustra Corona trina”²³.

Una figura que mira al cielo y al fuego y la luz de las
estrellas, culmina la idea, dándole espléndido sitio de patrono
y padre a Pedro glorificado:

“Caelesti accensus ab igne
Lux apparet peregrina
et nova lucida Stella
divino fulgore micat
Sydere Julii fulgentior,
lumina inter matutina,
quas ante rexerat terras,
luce respicit benigna”.

“Encendido en fuego célico,
Luz se muestra peregrina,
y nueva Estrella luciente
con divino fulgor brilla
Más que el lucero de Julio,
entre lumbres matutinas
destella, y las tierras que antes
rigió, con dulce luz mira”²⁴.

²³ *Obras*, II, 49. Traducción de A. Méndez Plancarte, 381.

²⁴ *Obras*, II, 50, 382.

La "dulce luz" sin duda, de sus ojos probados por las lágrimas.

De la gravedad latina, pasa nuestra musa a la ensalada popular, el juego festivo e ingenioso entre personajes tomados de la gente que está en todas partes, con sus virtudes y sus defectos. Leo algunos trozos.

"En el día de San Pedro,
por grandeza de sus Llaves,
como es fiesta de Portero,
se da la entrada de balde.
Con aquesta ocasión, pues,
entraron a celebrarle
de lo mejor de los barrios
multitud de personajes"²⁵.

El mestizo de los barrios de la ciudad, valentón y animado, macho, pero capaz de compasión y ternura se dibuja en fino retrato psicológico:

"Hoy es el Señor San Pedro
que fue la Piedra de Cristo,
y allá en el Huerto, orejano
se hizo de piedra y cuchillo.
Y no fue mucho milagro
que mostrase tantos bríos,
pues del barrio de San Juan
se dice que era vecino.
Cobró con aquesto fama
de tan valiente y temido
que le ayunan las vigili-
as hasta sus amigos mismos...
Estuvo preso una vez
con tan cercano peligro,
que librarse de la muerte
fue milagro conocido.
Esto fue en su mocedad,
que después fue Dios servido
que murió como un Apóstol,
mas sin dejar el oficio"²⁶.

²⁵ *Obras*, II, 56.

²⁶ *Obras*, II, 56s.

Un remate precioso pone en su lugar cierta vana erudición de sacristanes y estudiantes, unida a veces a la cobardía:

“Mezcló Romance y Latín,
por campar, a lo estudiante,
en el mal Latín lo gallo,
lo gallina en buen romance...

Luego que *Petrus negavit*,
este Gallo con su treta,
le empezó a dar cantaleta:
continuo Gallus cantavit.

Si sic a Pedro, *qui amavit*
le fue, ¿qué será de mí?

—¡Qui-qui-riqui!²⁷.

Y termina:

“Estos fueron los Maitines,
sin ponerles ni quitarles;
si no tuvieron elogios,
no carecieron de *Laudes*”²⁸.

6. *Criatura es el hombre de agua y fuego.*

De entre las cinco series de Villancicos que, por sólidas consideraciones, Méndez Plancarte calificó de “atribuibles” a nuestra monja jerónima, separaré partes de dos singularmente bellas por sus exquisitas comparaciones entre la vida de la naturaleza y el interior del hombre.

Quienes asistieron a la “Santa Iglesia Catedral de la Puebla de los Angeles” a los “Maitines que se cantaron” en la fiesta “del gloriosísimo Príncipe de la Iglesia, el Señor San Pedro en 1690”²⁹ se encontraron con este “estribillo exquisito”³⁰ en que el gemido de la paloma, el canto que es llanto de la tortolilla, simboliza la compunción del corazón de Pedro, hecho infante, abierto al reino —“si no se hacen como niños”— una vez consciente de la negación. El despunte de la aurora y su

²⁷ *Obras*, II, 59.

²⁸ *Laudes*, en castellano *alabanzas*, nombre también de la hora que sigue a los maitines en el canto del oficio. *Obras*, II, 59.

²⁹ *Obras*, II, 316.

³⁰ Alfonso Méndez Plancarte, nota LXI, *Obras*, II, 508.

itinerario —sin duda llevado adelante por el corazón humano— hacia el llanto o la risa, es tema del “Siglo de Oro” español; Calderón dice en *Eco y Narciso*: “Salió otra aurora, no sé / si a llorar o a reír”³¹. La petrina negación es representada por dos estupendas figuras: el náufrago bajel y el castillo que va a la ruina.

“Cuando perlas de risa
 llora la Aurora,
 dime tú, Totolilla,
 ¿por qué lo gimes arrulladora?
 —Porque, porque yo me lo sé;
 más óyeme tú, que yo lo diré.
 Velero un bajel rizaba
 apenas del mar la espuma,
 tan presumida de pluma
 su jarcia, que le volaba;
 duro escollo, a quien le lava
 con témpanos de cristal,
 mar aleve, el pie fatal
 escalinándose en él,
 en trozos sembró el Bajel:
 naufragio que el Cielo llora...
 Bien volaba y mal se vía,
 esclarecido almenaje
 que de airón o de plumaje
 a un Castillo le servía:
 un temblor que sacudía
 los montes como una pluma,
 dio con el Castillo en suma
 por el suelo y bien se ve
 que Pedro el Castillo fue:
 estrago que el Cielo llora”³².

La caída de Pedro en el lago de Tiberíades³³ y su negación en el “castillo” del Sumo Sacerdote³⁴ están poetizadas en estos versos con maestría singular.

³¹ *Eco y Narciso*, II. Méndez Plancarte, ib.

³² *Obras*, II, 319s.

³³ Cf. Mt 14, 28-30.

³⁴ Cf. Mt 26, 69-75.

Casi un arrebató místico es el feliz conjunto de un movidísimo estribillo y las no menos felices coplas que parecen jugar a una lid entre el fuego y el agua de los villancicos a San Pedro cantados en la Angelópolis en 1680.

La volátil, nerviosa y bella mariposa —la dulce pero frágil vocación de Pedro— se acerca al fuego —fuego real de las nocturnas fogatas en la casa de Caifás, fuego invisible de la tentación—; sólo el agua —fuerza bautismal, primigenia— puede salvar el caso. Una figura de la tradición prehispánica, no tenida en cuenta por Sor Juana, la contradictoria “Mariposa de Obsidiana”, podría haber hecho aquí su papel:

“¡Que se abrasa, señores,
la Mariposa!
¡Ay Jesús, que se quema
y el aire sopla!
—¿No la veis cómo huye?
Ya se remonta.
¡Mariposa parece
lo que es Paloma!...
Al agua, al agua, Pedro,
que es cosa misteriosa,
tener siempre en el agua
las medras tan dichosas.
Guardaos, guardaos del fuego,
a cuya luz dudosa
errasteis el camino
errasteis la derrota.
¡Llorad, divina Piedra!
¡Volad, mansa Paloma
al pecho del Esposo,
al nido de su roca!³⁵

“Hijo de la paloma” era el nombre original de Pedro. La voz del Amado del Cantar de los Cantares, dice:

“Levántate, amada mía,
hermosa mía y ven...
Aparecen las flores en la tierra,
el tiempo de las canciones ha llegado,

³⁵ *Obras*, II, 267s.

se oye el arrullo de la tórtola
 en vuestra tierra...
 Paloma mía, en las grietas de la roca,
 en escarpados escondrijos,
 muéstrame tu semblante,
 déjame oír tu voz..."³⁶.

7. *Los versos cultos y los populares.*

Dos series de villancicos, ambas compuestas para la Catedral de México y sus festividades a San Pedro en años sucesivos, 1691 y 1692, ocuparán por último nuestra atención. Tendré en cuenta especialmente el contraste entre los versos cultos y los populares en ellos, que marcan no una contradicción sino una doble línea de seguimiento estético.

Una singular belleza que asciende y desciende del cielo al sufrimiento humano y de éste a Pedro, llena el primer villancico de 1691. Es claro el sabor gongorino y pareciera estar también presente el llamado de Fray Luis de León: "y dejas Pastor santo a tu grey en este valle hondo, oscuro". La alusión a la Roma eterna está patente también.

Expresa Sor Juana Inés:
 "¡Pastor que en la alta Cumbre
 apacentando estrellas,
 huellas, huellas
 de la celeste cumbre
 los resplandores puros,
 Signos, Planetas, Trópicos, Coluros!
 ¿Por qué al sangriento robo
 expuestas las ovejas
 dejas, dejas,
 del fiero hambriento lobo,
 faltando en tu cuidado
 la honda, el redil, el silbo y el cayado?...
 Del Tíber las orillas
 que buscaron tus plantas
 tantas, tantas
 publican maravillas

³⁶ Cant 2, 10b, 12, 14a.

que ya son sus espumas
 historias, relaciones, libros, plumas...
 ¡Oh Clavero sagrado,
 Pastor siempre benigno,
 digno, digno
 de que nuestro cuidado
 lleve por ti los vientos
 de afectos, voces, plumas, instrumentos!"³⁷.

Y viene la vena popular que hace sonar los instrumentos,
 en abigarrado y no necesariamente armonioso equipo:

—“¡Qué bien la Iglesia mayor
 le hace fiesta a su Pastor!
 Oíd los repiques, veréis como dan:
 ¡Tan tan, talán, tan, tan!
 Oíd el clarín:
 ¡Tin, tin, tilín, tin, tin!
 —Mejor suena la trompeta;
 el sacabuche y corneta,
 el órgano y el bajón.
 —¡Jesús, y qué confusión!
 Con los repiques que dan
 templar no puedo el violín”³⁸.

Extraordinaria muestra de culteranismo son las coplas que acompañan al primer villancico de la Catedral Metropolitana de 1692. La luz, el vuelo, la palabra y el agua clara, se unen para cantar las glorias del apóstol fundador de la cátedra romana: “Ave de Jove” o de Júpiter, da a entender su cercanía con la Trinidad, “Pajaro de luz, cual otro de Patmos” hace alusión a que Pedro quiso hacer su nido: —“hagamos tres tiendas”— en el Tabor, cuando la trasfiguración, “mansión de Apolo” o del sol, en ese momento³⁹.

“Ave de Jove, del Trino
 trisulcas bebe las luces,
 del sol de Justicia rayos,

³⁷ *Obras*, II, 330-332.

³⁸ *Obras*, II, 339s.

³⁹ Cf. Mt 17,1-4. A. Méndez Plancarte, nota LXXV, *Obras*, II, 518.

en el Padre de las lumbres...
“Pájaro de luz, cual otro
de Patmos allá en las cumbres,
del Tabor, excelso nido,
mansión de Apolo construye”...
“Rayo de luz penetrara
líquido cristal, que fluye
al pisarlo, si no hiciera
su respeto que se turbe...”⁴⁰.

La ensalada final, la toma de nuevo con el gallo y haciendo juegos de palabras y trayendo a colación hechos de la vida colonial como la prohibición de las peleas de gallos por el Arzobispo Aguiar y Seijas advierte: “Con el gallo no se juegue”, aunque de hecho juega y hace de él un “fiambre”, es decir una comida fría. Se contestan dos coros:

“1. Pues allá va otro platillo
de fiambre ¿Qué tal señores?
¿No estará manido el gallo
aun hasta los espolones?
2. Con el gallo no juegue
que perderse gana,
que ya es cosa maldita
y descomulgada.
1. A los gallos no juego
que de veras se habla.
2. ¡Pero aqueso es friolera
muy desmelazada!
1. Por lo frío no pierde
que es toda su gracia.
2. ¡Jesús, cosa tan fría!
1. ¡Señor, calentarla!
2. ¡Nada tiene de ingenio!
1. ¿No ve la cabeza?
2. ¡Frigidísima cosa!
1. Que no tiene falta.
2. Acabar bueno fuera.
1. Pero en ensalada,

⁴⁰ *Obras*, II, 343.

lo más malo es de todo.

2. ¿Qué?

1. ¿Qué? Que se acaba”⁴¹.

El Padre Alfonso Méndez Plancarte, al comentar este último verso, “que se acaba”, añade: “Y aquí también *se acaba* este volumen de los *Villancicos* de nuestra Musa, que ella coronaría clásicamente con su *Laus Deo*”⁴². Su pluma no se mojó más en el tintero para escribir villancico alguno de su ingenio.

8. “*Esta sí se lleva la flor...*” y la rosa⁴³.

Difícil es hoy, aunque menos, es cierto, que en el siglo XIX, hablar y pasar ante nosotros muestras de la época barroca. Sinónimo casi de argumento abstruso, de caso complejo, de pérdida de tiempo y concepto perdido, había sido este adjetivo o también sustantivo de *barroco*.

Ha sido, no obstante, una obra barroca ante la que hemos estado y, siento, hemos percibido una luz, no una sombra opaca. Un alma católica y colonial, nos ha puesto en contacto con el gozo, con el placer de la vida, no con la tensión doliente. Esta alma, femenil y enclaustrada, ha liberado, sin duda, no oprimido, nuestro espíritu. Y solamente cuando se es libre se puede entrar en hermosa comunión con el Universo. Esta es la vía del existir cristiano, fiesta de la vida en medio de un campo de muerte. Extraña que haya quienes, todavía, confundan estos caminos y puedan considerarlos sombríos, lugar “de nulo placer y mucho dolor”.

Los festivos días de San Pedro en las viejas catedrales, que aún están todas en pie, están más cerca de nosotros de lo que pensamos: “Aquellos festivales del espíritu —los de viejas calendas que arrastró el mudo río de Heráclito— duran aquí vivientes y diamantinos. La Musa los bañó con su rocío de Juvencia. Esta Iglesia Mayor sigue —aún y siempre— ilumi-

⁴¹ *Obras*, II, 353.

⁴² Nota LXXXII, 72, *Obras*, II, 523.

⁴³ “Esta sí se lleva la flor...” Título usado por Alfonso Méndez Plancarte en su *Estudio liminar*. *Obras*, XLVI.

nada y canora. "*Janua patet, sed magis cor*": "Las puertas están abiertas, pero más el corazón"⁴⁴.

Hablando de Sor Juana, la inspirada, e imaginando un certamen poético, donde el premio número uno es la "flor natural", bien podemos decir de ella: "esta sí se lleva la flor"... ¿y la rosa? Esta última, y sé que con ello ningún mexicano sentirá mínima ofensa, vaya para la Virgen de Guadalupe:

"La compuesta de flores Maravilla,
divina Protectora Americana,
que a ser se pasa Rosa Mexicana,
apareciendo Rosa de Castilla"⁴⁵

⁴⁴ A. Méndez Plancarte, *Estudio Liminar. Obras*, II, LXXI.

⁴⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, *Soneto.sagrado* 206, *Obras*, I, 310.

LOUIS PANABIERE

El “nacionalismo” no es un humanismo*

LA primera observación esencial que ha lugar a propósito de Cuesta en el tema tan controvertido del nacionalismo, es la constatación de una contradicción entre su obra y los juicios hechos sobre el escritor. En efecto, es clara para un pretendido “descastado” la insistencia recurrente en sus escritos sobre el problema de las relaciones entre el hombre y la nación. La indiferencia o el encogimiento de hombros en este campo, como es el caso de algunos intelectuales, habrían podido ser significativos de una oposición refractaria a esta problemática. No es así en absoluto. A lo largo de la obra crítica de Cuesta, sea en los dominios de la literatura, arte, hechos sociales o política, se plantea siempre el problema de la cultura nacional; y no es que se plantee para ser negado o rechazado, sino para ser colocado en una óptica diferente de la del Estado. De ahí ha surgido el malentendido o contrasentido en torno a su obra, ya que para Cuesta se trata de definir la mejor manera de adecuar la cultura mexicana y el mexicano en función de una idiosincrasia fundamental y no de necesidades políticas. Para él, el “*Nacionalismo cultural*” propuesto por el Estado es lo contrario justamente de una *verdadera cultura nacional*. La nacionalidad, la identidad original de una cultura no deben injertarse a un proyecto estatal, sino ser la expresión del hombre en un contexto determinado, en el curso de una historia que lo envuelve. La cultura nacional es un hecho humanista, es decir, la posibilidad de surgimiento de un fenómeno humano, un factor de existencia, de separación constitu-

* Este texto es la segunda y última parte de Saber y Poder en Jorge Cuesta, cuya primera mitad publicamos en el número anterior.

tiva. Por el contrario, el “Nacionalismo cultural” es un signo negativo, antihumanista en la medida en que somete al hombre a normas culturales impuestas, sustituidas alrededor de hechos culturales arbitrariamente seleccionados. Ser mexicano no es revestirse con la imagen estereotipada de la nostalgia precolombina o de los “insurgentes” antiespañoles. Ello equivaldría a retomar las máscaras que la Revolución había dado la posibilidad de quitarse. Ser mexicano es definirse no por el pasado o por mitos impuestos, sino por una situación “aquí y ahora”, que incorpora todos los elementos del mexicano *contemporáneo*. Constituir una Cultura nacional y constituirse a través de ella no significa encerrarse en imágenes prefabricadas, regresar al claustro materno, sino por el contrario liberarse, romper los moldes del pasado o del pensamiento recibido. Una vez más, reencontramos el eje conceptual del “desarraigo” al que seguimos la pista en todos los niveles del pensamiento y de la vida de Cuesta. El mexicano, para él, se caracteriza precisamente por una tradición de oposición a todas las etapas de su historia, en la época precolombina, en la colonial y en la historia moderna bajo el Porfiriato: He ahí la verdadera tradición nacional:

“De aquí que hasta ridículas aparezcan muchas de las tentativas por dotar a México de un arte y una literatura nacionales”.²⁵

Por lo demás, la promoción de un Nacionalismo cultural por el Estado es una enajenación en la medida en que este nacionalismo es una copia de impulsos nacionalistas europeos. Estos tienen tal vez su razón de ser al reposar en un sustrato de arraigo, de tradiciones constitutivas, de necesidad de reforzamiento de un imaginario que podía diluirse, o para Francia o Alemania, hasta de un afán de revancha:

“Se entiende mejor el problema si se considera el carácter histórico de los nacionalismos europeos que no han correspondido tan sólo a una voluntad política de los Estados, sino que se han encontrado provistos de un contenido tradicional en todos los órdenes de la cultura”.²⁶

A partir de la historia de México, es preciso de entrada

²⁵ Ibid., p. 215.

²⁶ Ibid., p. 214.

plantearse la cuestión, para no dejarse llevar por elaboraciones artificiales inconvenientes: “¿Es México una verdadera nación?(...) el nacionalismo es una idea europea que estamos empeñados en copiar”.²⁷

Así pues, por debajo de la apariencia de originalidad, la preocupación nacionalista no sería sino otro intento de imitar países extranjeros. Al reflexionar detenidamente sobre ello, el razonamiento no es tan paradójico como parece y Cuesta lo demuestra en diferentes pasajes de su obra. La forma cambia, pero el fondo del proyecto es exactamente el mismo:

“Las obras nacionalistas no han logrado otra cosa que imitar servilmente a los nacionalismos de Europa”.²⁸

El uso del adverbio “servilmente” traduce bien la voluntad de Cuesta de existir fuera de los modelos europeos: por sí mismo. Es ahí donde se encuentra la verdadera cultura identitaria, porque es necesario observar que la época en la cual se ubica Cuesta representa la cima de los excesos del Nacionalismo en los Estados europeos. De ahí también surge un malentendido sobre la admiración que Cuesta sentía por Julien Benda. No se trataba del hechizo de un espíritu, sino de constatar un encuentro en la medida en que Benda denunciaba el fenómeno nacionalista europeo como un peligro para el libre ejercicio del pensamiento lúcido. En el primer número de la revista que fundó en 1932, *Examen*, Cuesta tradujo, a guisa de editorial un texto de Benda y es revelador que los periodistas mexicanos hayan creído que se trataba de un seudónimo. En ese artículo, aparece en primer plano la constatación de una fiebre nacionalista, apasionada, no razonada:

“El gran aumento de poder que ha encontrado el sentimiento nacional en estos cincuenta años:(...) estas pasiones son primero el movimiento contra los judíos, segundo el movimiento de las clases propietarias contra el proletariado, tercero el movimiento de los autoritaristas contra los demócratas... el antisemitismo, el capitalismo y el autoritarismo han ganado hoy un poder completamente nuevo gracias a su unión con el nacionalismo”.²⁹

²⁷ Ibid., p. 212.

²⁸ Ibid., p. 215.

²⁹ Cuesta, Jorge “Las pasiones políticas”, traducción de un texto de Julien Benda, en *Examen*, No. 2, México, septiembre 1932, p. 5.

El sentido de la denuncia de estos nacionalismos es claro: son reaccionarios, opresivos y peligrosos para la libertad de pensamiento, al estar sometidos a intereses de Estado. Esos hombres, en Europa, se enajenan en "pasiones" políticas que los ciegan y reducen a la función de instrumentos:

"Inmensas colecciones de hombres que parecían exentas de esos movimientos despiertan a los odios raciales, al régimen de los partidos, al espíritu nacional en cuanto es voluntad de humillar a otros hombres".³⁰

Los intelectuales se vuelven cómplices de esos intereses económicos y de opresión, traicionando su misión de análisis y de lucidez:

"Obvia profundización considerable de las pasiones nacionales se ve en que los pueblos encuentran un significado a sentirse a sí mismos, no sólo en su ser material, fuerza militar, posesiones territoriales, riqueza económica, sino en su ser moral. Con una conciencia antes nunca vista (que los hombres de letras avivan fuertemente) cada pueblo se empuña a sí mismo y se erige contra los otros en su lengua, en su arte, en su literatura, en su filosofía, en su civilización, en su "Cultura". El patriotismo es hoy la afirmación de una forma de alma contra otras formas de alma".³¹

Europa se sirve de los intelectuales para recuperarlos poniéndolos como un arma al servicio de los intereses políticos. El análisis muestra que ese papel de los intelectuales es posible también en México y Cuesta desea denunciar el peligro que ello significa, en su traducción de Benda:

"Nuestro siglo habrá sido propiamente el siglo de la organización intelectual de los odios políticos. Será uno de sus grandes títulos en la historia moral de la humanidad... el antisemitismo, el pangermanismo, el monarquismo francés, el socialismo no son únicamente profesiones de fe políticas: defienden un modo particular de moralidad, de inteligencia, de sensibilidad, de literatura, de filosofía, de concepción política".³²

Después de ello, ¿puede afirmarse que Cuesta, a través de

³⁰ Ibid., p. 3.

³¹ Ibid., p. 4.

³² Ibid., p. 6.

Benda, “traiciona” a su país y la búsqueda de su “nacionalidad”? Si vuelve los ojos a Europa es precisamente en este caso, para denunciar el peligro de modelo posible, al observar en el fenómeno nacionalista el riesgo de la regresión, del aniquilamiento anticonstitutivo. Ese nacionalismo cultural ha de proscribirse en México, porque en Europa vemos cómo es la marca de un *egoísmo*, lo contrario de un impulso colectivo.

“El egoísmo nacional no solamente no deja, por ser nacional, de ser egoísmo, sino que se vuelve egoísmo “sagrado”(…) las pasiones políticas son realismo de una calidad particular y que no interviene poco en su fuerza: son realismo divinizado”.³³

Esta forma de nacionalismo es un egoísmo sacralizado, y es, al mismo tiempo, una nueva y peligrosa forma de orgullo:

“Mientras que el sentimiento nacional, cuando no era ejercido apenas sino por los reyes o sus ministros, consistía sobre todo en el apego a un interés (deseo de territorios, de ventajas comerciales, de alianzas provechosas), puede decirse que en la actualidad, experimentado (al menos continuamente) por las almas populares, consiste en su mayor parte en el ejercicio de un orgullo. Todo el mundo convendrá en que la pasión nacional, en el ciudadano moderno, está hecha menos de la adhesión a los intereses de una nación-intereses que discierne mal, cuya percepción exige una formación de que carece, que no trata de tener- que del orgullo que tiene por ella... El sentimiento nacional, al volverse popular, se vuelve sobre todo orgullo nacional, susceptibilidad nacional... chovinismo”.³⁴

Ciertamente no se trata, como algunos han querido entenderlo, de un desprecio por el pueblo, sino de la conciencia de una nueva forma, extremadamente peligrosa para el pueblo, de la utilización orgullosa del sentimiento nacional: compensación psicológica negativa que permite someterlo mejor en torno al “pan y circo”, esencialmente desmovilizador.

Este nacionalismo cultural es también una regresión y, consecuentemente, un elemento conservador, reaccionario al pie de la letra. Cuesta nunca se cansó de decirlo y a propósito de él, para rehabilitarlo de alguna manera, José Emilio Pacheco denunció su “Casticismo”:

³³ Ibid., p. 7.

³⁴ Ibid., p. 5.

“El nacionalismo es un casticismo. Exalta lo peculiar y se vuelve un movimiento conservador al pretender la exclusividad y excomulgar toda orientación renovadora, todo esfuerzo que busque lo universal. Ahora como en la época de Cuesta, el nacionalista suele ser un solipsista, un ser que se niega a la participación en un mundo cada vez más independiente”.³⁵

Esta concepción de Cuesta la esclareció Plumyéne a propósito del nacionalismo francés y se asocia a la transformación de un instinto de vida en instinto de muerte:

“El instinto de muerte, en la sombría perspectiva de Freud es el movimiento regresivo que, al encaminar al ser vivo hacia este lado de sí mismo, lo arrastra hacia la paz del primero y último sueño: morir, dormir, tal vez soñar... En cuanto a la agresividad, es también el instinto de muerte, pero esta vez extrovertido, desviado de mí para dirigirse contra un objeto, en un movimiento ofensivo a través del cual el impulso destructivo no se ejerce sobre otro mas que para, en definitiva, ahorrarse a uno mismo”.³⁶

Este análisis nos parece semejante en todos sus puntos al que realizaba Cuesta. El nacionalismo cultural, en efecto, era para él o regresión o agresividad, dos formas diferentes pero convergentes de autosupresión, olvido de sí mismo, en el límite dos maneras de “enterrarse”, como lo dice Plumyéne:

“Colectividad narcisista, es decir, sin líbido como objeto, replegada sobre sí misma hasta enterrarse viva en sus profundidades”.³⁷

Enajenación, imitación, conservadurismo, orgullo, egoísmo, regresión y narcisismo, otras tantas connotaciones morales negativas que hacen del nacionalismo cultural una especie de “casticismo” más castrador que creador, antihumanista al quedar sometido a necesidades económicas o patrióticas.

Por otro lado, aun considerado desde el ángulo de su valor económico, el nacionalismo es igualmente negativo, por-

³⁵ Pacheco, José Emilio, “Jorge Cuesta y el Clasicismo Mexicano”, en *Revista de la UNAM*, abril 1965, p. 27.

³⁶ Plumyéne, Jean, “Nationalisme et instinct de Mort”, art. cit., p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

que lo único que hace es levantar barreras y obstáculos al desarrollo.

“La idea de que debemos tener, igual que las naciones genuinas, una economía nacional, se ha revelado particularmente ruinosa, creando barreras para la importación de capitales más baratos que el capital “nacional”.³⁸

Además del aspecto negativo desde la perspectiva de la moral, este nacionalismo ni siquiera se justifica en la práctica y, por donde quiera que se le vea, es un espejismo retrógrado y una falsificación:

“La nacionalidad como causa de una falsificación... el principio de la nacionalidad mexicana no será una forma capaz de eficiencia creadora mientras sea una pura capacidad de imitación”.³⁹

Porque es la *creación* del mexicano, en la expresión de una cultura auténtica, lo que preocupa a Cuesta. Lejos de aislarle de la realidad nacional, no quiere que esta realidad se aleje de ella misma, de lo que la constituye en su dinamismo, en su manera de ser, contra las normas impuestas, su propia institución. Por ello, en el análisis que hace de su sociedad civil, Cuesta no propone modelos extranjeros, sino que trata de extraer los particularismos sociales para ver cómo pueden ser verdaderamente asumidos por lo mexicano, de una manera “nacional”. En su época, nadie mejor que él estudió y se esforzó en comprender el hecho social mexicano en su contexto, con el fin de poder obtener enseñanzas constitutivas de lo que es un hombre, existente en función de su sociedad.

A partir de estos análisis sociales en su obra, deseamos tratar de definir mejor lo que puede ser la conciencia nacional de Cuesta, es decir, no un slogan o un programa político, sino la reflexión de un hombre sobre su identidad.

Las Normas, la Institución y el Individuo

Vimos ya que la formación de una unidad en torno a la nacionalidad cultural era en México un hecho institucional.

³⁸ Cuesta, Jorge, “Poemas y Ensayos”, ed. cit. p. 215.

³⁹ *Ibid.*, p. 216.

Apuntamos también cómo, entre 1928 y 1940, el fenómeno esencial en México era el de la institucionalización en todos los ámbitos.

Ahora bien, hay un problema fundamental para el intelectual cuando se encuentra frente a la institución: debe ponerse en guardia contra la cosificación, las ideas heredadas, la postulación de su actividad crítica. La institución, inherente a cualquier sociedad, establece y define normas y estructuras. ¿Deben estas normas ser marcas impuestas o representar un consenso social? En este último caso, ¿dónde está el consenso social y cómo definirlo sin arbitrariedad?

Pensamos que Cuesta tuvo el mérito de plantear el problema desde su base, es decir, desde el establecimiento de la "Normalidad", o sea, cierto número de valores que reflejan las necesidades y la naturaleza de un conjunto social. Sin restarle peso a la problemática del "Espíritu de las Leyes", cabe subrayar que la ley debe ser la mejor forma de regir los deseos individuales dentro de un marco determinado. De la dialéctica entre el deseo individual y la ley en la ciudad debe nacer el hombre social. El teatro griego nos lo ha enseñado y los románticos alemanes, particularmente Hölderlin, nos lo han recordado. Creemos haber encontrado en Cuesta esa preocupación por buscar la adecuación entre dos términos que sería peligroso confundir: La norma debe emanar de los deseos individuales codificados y no lo contrario, el individuo no debe ser la emanación del Código preestablecido. A propósito de Díaz Mirón, Cuesta hace bien la distinción:

"Cuando un alienista define las características de un temperamento antisocial, la sociedad que toma como referencia es un ser exento de anormalidad en virtud de la misma definición... de este modo se identifica a la sociedad con la ley... se confunde la salud de la sociedad con la salud del individuo, como si fueran una y la misma cosa... la sociedad no me parece de ninguna manera un absoluto patológico".⁴⁰

Se creería estar leyendo a Michel Foucault y sus análisis sobre la historia de la locura, en donde la red legislada de vigilancia que utiliza la sociedad para estructurar al individuo anuncia "la muerte del hombre". El intelectual, también para

⁴⁰ Ibid., P. 341.

Cuesta es aquel que debe combatir el carácter cosificado de la forma, aunque para ello deba pasar por “diablo” o loco, es decir, aquel que se opone a una “providencia divina” o a una “razón de Estado”, como instituciones normativas que excluyen el deseo individual.

“Utilizar la semejanza poeta-loco no para dar un sentido poético de la demencia y despertar la sospecha tradicional de que se debe a la presencia de un dios”.⁴¹

Hay que utilizar, como lo preconizaba Rimbaud, la imagen del poeta y del loco, no por desafío gratuito, sino para mostrar el surgimiento de un deseo al margen de la normalización, de la “serie”. De la dialéctica entre el Instituyente y el Instituído puede nacer la realidad inalienable de un hombre social.

En México, después del estallido revolucionario, la Institución canalizaba todo a través de normas y había que estar alerta para que las leyes correspondieran a los hombres, al multiplicarse y aplicarse, como hemos visto, conforme a criterios morales más que de acuerdo con criterios sociales. El examen atento de comportamientos sociales era necesario y fértil en enseñanzas. Cuesta se dedicó de cuerpo entero a hacerlo y supo observar y analizar los “signos” de la evolución sociológica que aparecen en la actitud cotidiana de los individuos a partir de los mitos contemporáneos. Sería fácil encontrar en él una premonición de lo que harán más tarde Roland Barthes en sus “Mitologías” o Baudrillard en “Una crítica de la economía política del signo”.⁴² En un texto no incluido en la recopilación de Capistrán y Schneider, y destinado a la publicidad de muebles de acero fabricados por su amigo Ruiz Galindo, Cuesta hace un análisis del sistema de la moda, mediante una suerte de psicología social, demostrando cómo el hombre contemporáneo puede revelarse al elegir los “signos” de su entorno. Manejando el sentido del mueble de acero, muestra la ideología subyacente del hombre contemporáneo, la transparencia de una nueva mentalidad que define a un hombre no con respecto a sus raíces tradicionales sino en función de su exis-

⁴¹ Ibid., p. 207.

⁴² Cfr. nuestro artículo. “Design y Deseo”, El Universal, septiembre 1979, México.

tencia elegida "aquí y ahora". No se trata de revestir al mexicano con el ropaje uniforme de una imagen dada, sino de descubrirlo en su vida actual:

"El mueble de acero significa que estamos revolucionando profundamente la concepción capitalista de la sociedad. Cuando entro a una habitación decorada con muebles de acero, por severos que éstos sean, siento definitivamente muerto el ascetismo burgués que hacía de la vida individual del hombre un simple eslabón, un simple engrane de la estructura mecánica de la sociedad, reemplazable a voluntad. No me siento allí el esclavo, sino el amo".⁴³

Cuesta sabe ver en el nuevo contexto del hombre la significación de los símbolos de su modificación en sus relaciones con la sociedad. La utilización del mueble de acero representa para él una nueva forma de poesía, una suerte de venganza del hombre contra la industria. El siglo XIX ha querido ser funcional, útil y ha subordinado el individuo al rendimiento. El hombre del siglo XX ha superado esa sumisión haciendo poesía de lo que era únicamente funcional y útil. No puede uno dejar de pensar en la utilización artística contemporánea que se da en las esculturas, particularmente, de la estética de la industria.

"En la última mitad del siglo pasado, el criterio de utilidad se hizo valer como el fundamental de la existencia humana civilizada. Todo se quiso medir con él. ¡Qué lejos estaba la civilización burguesa de pensar que su ciencia era una poesía!... Nosotros ponemos ahora en jaque a la utilidad pensando en una utilidad poética, es decir, que hable a la imaginación".⁴⁴

Es pues mediante el análisis de la expresión del individuo social en sus comportamientos, más visiblemente anodinos como Cuesta busca definir un hombre vivo y no resucitar el estereotipo de un modelo del pasado. No es que tengamos el prurito de considerarlo sistemáticamente como un precursor, pero es evidente la analogía con los análisis sociológicos contemporáneos.

Por otra parte, siguiendo con la analogía, hay un campo

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

de la institución social muy importante hoy en día en todas partes y que plantea un problema especialmente agudo en México: el de la condición femenina. Demasiado se ha estudiado el "machismo" mexicano para que sea útil volver sobre él, pero si conviene subrayar el análisis que sobre el machismo hace Cuesta para destacar el valor de su pensamiento con respecto a su país, él a quien se consideró como "destacado". No sería difícil constatar que pocos problemas sociales importantes de México escaparon a su análisis, con excepción del problema agrario y en ello hubo razones personales conflictivas para explicar su silencio. El de la condición femenina llamó fuertemente su atención y se le evoca en varias ocasiones en diferentes artículos, bajo diferentes aspectos que dan fe de un análisis pleno de lucidez.

El primer hecho que denuncia va muy de acuerdo con su eje conceptual: es el de la sumisión. Sabemos que la "emancipación" fue su preocupación mayor y la condición de la mujer mexicana le daba un ejemplo evidente de dependencia. En México, escribe, el hombre exige de la mujer que sea fiel a la imagen que él tiene de ella (ejemplo perfecto de imaginario instituido).

"De la mujer, y de sus obras literarias, el hombre espera también el respeto y la admiración de la que él siente, no de la que siente la mujer... Sor Juana Inés de la Cruz es juzgada, ineludiblemente, masculina, propia de un marimacho; pues Sor Juana Inés no se da a la mujer como objeto, no se contempla a sí misma con los ojos del hombre, no obedece a la "psicología de la mujer".⁴⁵

La mujer debe someterse a la imagen de un objeto en la mirada del hombre, ella no puede existir por ella misma; de otra manera, traicionaría lo que ella debería ser, o sea, una cosa, y la iniciativa le está prohibida en una sociedad definida por el hombre:

"En la sociedad que el hombre gobierna, una mujer espiritual resulta hombruna, y un hombre espiritual afeminado".⁴⁶

Este privilegio del pensamiento se le niega a la mujer y,

⁴⁵ Cuesta, Jorge, "Poemas y Ensayos", ed. cit. p. 205

⁴⁶ *Ibid.*, p. 203.

paradójicamente, en un contexto en el que la afirmación del hombre se apoya en la fuerza física, en la "valentía", la actividad espiritual femenina, consecuentemente "débil", es naturalmente sospechosa. La mujer no puede, no debe producir más que niños y su status la confina al gineco. Cuesta observó bien y denunció con inteligencia la arbitrariedad social de una institución que limita al individuo:

"En las actividades espirituales se han distinguido mucho más hombres que mujeres. Esto no significa sino que ha sido más fácil para los hombres eludir el yugo del sexo opuesto; y no prueba, en una sociedad gobernada por el hombre, que la mujer es más naturalmente sumisa, sino que está más socialmente sometida".⁴⁷

La desigualdad no es pues natural, sino social y esa denuncia sirve para transformar un hecho social transgrediendo más que constatándolo simplemente como un fenómeno genérico. El ejemplo es significativo de una tarea que pretende definir una identidad modificando los componentes opresivos más que elaborando un acta de registro o un listado. Cuesta desea vencer la resistencia del macho a aceptar el valor creador de la mujer fuera de los límites que el varón le marca:

"Es penoso para el hombre admitir que una mujer intelectual sea norma de todas las mujeres... hasta los más distinguidos intelectuales masculinos no se libran de sentir repugnancia por la mujer intelectual".⁴⁸

No se trata, por consiguiente, de levantar un censo de las normas para "forjar patria", sino de analizarlas para formar un mexicano capaz de utilizar su conciencia para definirse mejor transformándose. Esta ontología se finca, una vez más, en el dinamismo y no en la normatividad tradicional. La sociedad no debe ser un lugar en donde los individuos vienen a fundirse en una ley, sino que debe representar por el contrario un conjunto de marcos morales que el hombre debe arrastrar para hacer nacer la realidad de su deseo. La nacionalidad cultural no es una priori, sino una realidad por construir en el enfrentamiento del deseo individual contra la cosificación de los con-

⁴⁷ Ibid., p. 203.

⁴⁸ Ibid., p. 205.

ceptos. De esta dialéctica debe nacer el individuo verdadero, el que transgrede la norma y se instituye como “diferente” y, por tanto, como existente en la dimensión que él mismo se ha dado.

No se trata de un precepto anarquista, sino de la necesidad de un obstáculo para ser. Las normas sociales tradicionales no son el enemigo, sino las pruebas necesarias mediante las cuales el individuo se constituye oponiéndose a las leyes congeladas del lenguaje y del mundo:

“La sociedad no soporta que en la poesía exista una fascinación más poderosa que ella, y soporta todavía menos que esta fascinación se ejerza sobre la mujer”.⁴⁹

Después de haber demostrado el fundamento social de la desigualdad entre el hombre y la mujer, Cuesta denuncia las causas históricas, entre las cuales la religión es para él, sin contexto, la más importante:

“La propia Iglesia ha sido quien se ha encargado de someter a la mujer, oponiéndose a la santidad rebelde de la castidad, la santidad sumisa del matrimonio, que es, esta última, la sustitución que el hombre emplea para asegurarse de la incompetencia intelectual de la mujer”.⁵⁰

La religión, a través de la mitología por ella instituida, ha hecho de la mujer esencialmente un ser de carne sometido al deseo del hombre y, con ello la ha condenado, por la dicotomía de la carne y del espíritu, a no pensar y, por ende, a someterse y a no existir por ella misma:

“El fondo de esta idea (machismo intelectual) probablemente no se manifiesta sino en el deseo masculino de que la mujer no sea espiritual... pues se resiste el hombre a que el espíritu se apodere de la mujer, porque se resiste a despojar a sus sentidos de ella”.⁵¹

La condición femenina de sumisión y, por tanto, de inexistencia es el fruto de la sensualidad. Cuesta, queriendo reha-

⁴⁹ Ibid., p. 208.

⁵⁰ Ibid., p. 204.

⁵¹ Ibid., p. 202.

bilitar el espíritu, no podía aceptarlo y la mujer se convierte así en el símbolo del oprimido, del explotado, del sometido. En esta concepción vemos aparecer en filigrana la necesidad de rebelarse por el libre ejercicio del espíritu; necesidad para la mujer y para el artista más que para cualquier otro individuo, porque lo que permite la sumisión es la exaltación de la materia a expensas del pensamiento:

“Nunca se ha dejado de ridiculizar y despreciar vulgarmente a los sabios, a los artistas, a los ascetas, que privan a la sociedad de la sumisión carnal”.⁵²

No por ello, habría que creer que Cuesta condena la carne como lo hace la religión; la condena en la medida en que se la utiliza para obstaculizar las actividades creadoras y emancipadoras del espíritu. La sensualidad extrema es servidumbre; la mujer, símbolo de la sensualidad es, en consecuencia, servil; Margarita Urueta, escritora mexicana, es para él, el símbolo de la liberación espiritual. El artículo que Cuesta le dedica ha de entenderse como una rehabilitación ontológica que debería abarcar a quienes se liberan de modelos sociales para construir en su lugar nuevos con plena conciencia, mediante la demostración del ejercicio de su poder espiritual:

“Se le ha exigido siempre la sumisión y se le ha negado la capacidad de rebelarse. Las mujeres rebeldes han sido juzgadas masculinas, marimachas, infieles a su condición de mujeres. Y, *puesto que el espíritu es una rebeldía*, no se ha tolerado socialmente que existan mujeres espirituales”.⁵³

No es posible ser más explícito: la mujer mexicana, en su condición, es el ejemplo de la sumisión, de la integración a una imagen social de la cual debe liberarse mediante la expresión espiritual de su existencia. Debe ser ella un modelo de ontología semántica, ya que no existirá verdaderamente sino por el sentido que se dé a sí misma.

Los estereotipos sociales, los que el nacionalismo cultural quiere imponer y consolidar, son consecuentemente reducciones del hombre y éste carecerá de identidad mientras no pueda

⁵² Ibid., p. 203.

⁵³ Ibid., p. 202, el subrayado es nuestro.

transgredirlos él mismo, en la afirmación de su personalidad.

Otra sustitución normativa que limita al hombre es la cadena artificial representada por el matrimonio, reflejo de la cosificación social del individuo. Cuesta no dejó de denunciar su carácter mutilador:

“Con el fin de conservar su forma la sociedad moderna imagina el matrimonio por amor, y de aquí que se sobrecarga el significado de éste con todo aquello que la desintegración de la familia como unidad económica deja flotante y sin cohesión... Cada vez se manifiesta con más intensidad, sobre todo en los países protestantes, la insuficiencia de la ilusión romántica de una parte, y de otra la unidad biológica y social del matrimonio”.⁵⁴

La ambigüedad de los “vínculos” del matrimonio le parece reflejar el difícil compromiso entre las leyes sociales y los deseos; el hecho de imponer un marco constitucional a un impulso vital limita su libre desenvolvimiento, esclerzándolo, cosificándolo.

En resumidas cuentas, podríamos decir que para Cuesta la definición de una cultura nacional debe comenzar por un análisis del funcionamiento estructural de una sociedad. Este análisis se sitúa primeramente en el presente, en la realidad cotidiana que significa el individuo en un momento determinado. La realidad identitaria y cultural del mexicano debe nacer de la toma de conciencia de los fenómenos sociales con los cuales o contra los cuales el individuo debe afirmar su originalidad transformando la sumisión enajenante a la norma de aceptación de la expresión de su deseo de expresarse. La nación, adhesión a una norma común, debe estar constituida por un consenso de individuos y no por una serie de estereotipos a los que esos individuos tendrían que conformarse. Este movimiento es inverso al propuesto por el Estado y es contrario al mismo al poner en lugar de la existencia nacional por sumisión la identidad nacional por transgresión existencial.

Cuesta, sin embargo, para su concepción de la nacionalidad mexicana, no se limita al análisis de las expresiones contemporáneas del mexicano, de las definiciones de una conciencia necesaria, sino que completa el análisis sincrónico con el dia-

⁵⁴ Ibid., p. 74.

crónico, al considerar el sustrato histórico y tradicional sobre el cual debiera sustentarse eventualmente la nacionalidad mexicana. El Estado en su voluntad de unificar las conciencias y los seres en torno a la idea de Nación, considera que es preciso llevar a cabo un retorno a las raíces que las diferentes colonizaciones han recubierto. Se quiere hacer creer que México se ha perdido y que es necesario reencontrarlo regresando a los orígenes. Pero ¿existe verdaderamente un regreso a los orígenes? ¿Existe verdaderamente una fuente cuyo caudal fue cortado y que simplemente se trataría de descubrir y restablecer como un hilo de Ariadna en el "Laberinto de la soledad"?

JULIAN MEZA

Modernos y postmodernos: novedad y repetición

SOLO quiero exponer brevemente algunas consideraciones sobre el tema de la modernidad y la postmodernidad.

1. Me pregunto, en primer término, si es pertinente hablar de postmodernidad en un país donde todavía se aspira a la modernidad.

2. Respondo a mi pregunta:

Aun cuando México no ha llegado a apoyar firmemente sus pies en el suelo de la modernidad o quizá precisamente por esto mismo, tal vez tenga algún sentido hablar aquí de postmodernidad.

3. Existe la opinión más o menos generalizada de que las sociedades modernas (incluidas las que no lo son del todo, como México) atraviesan una época de crisis* que, paradójicamente, se prolonga.

4. Esta crisis recibe diversas denominaciones.

Para los optimistas es una crisis coyuntural (fundamentalmente económica) y, por lo tanto, pasajera.

Para algunos marxistas es una crisis (también fundamentalmente económica) del sistema capitalista.

La crisis es sólo moral, a juicio de los moralistas.

Es crisis de la imaginación y de la capacidad creativa de los hombres, en opinión de críticos y estetas.

Con la crisis se asiste puntualmente al cumplimiento de las profecías, señalan los apocalípticos.

Es el principio del fin o el cumplimiento cabal de la decadencia de Occidente, según los catastrofistas.

* *Momento decisivo* en un asunto de importancia (Corominas).

Es una crisis generalizada de valores, en opinión de algunos escritores, artistas y filósofos.

Es el fin de los tiempos modernos, dicen los postmodernos.

5. Llámese como se llame, parece haber consenso en la existencia y aun en la amplitud de la crisis.

6. No hay consenso en cambio en cuanto al momento en que se inicia.

Para unos la crisis se remonta a la época en que se inicia la "desvalorización de los valores supremos" consignada por Nietzsche.

Para otros, como Husserl, la crisis hunde sus raíces en el inicio de la Edad Moderna, con Galileo y Descartes; cuando se impone la unilateralidad de la ciencia europea que reduce el mundo a mero objeto de investigación técnica y matemática.

Para otros más es consecuencia de lo que Heidegger llamaba el hundimiento en "el olvido del ser".

7. Tampoco hay consenso en los remedios para aliviar la crisis, si es que los hay, pues tampoco se propone seriamente remedio alguno.

8. Hasta hace aproximadamente unos quince años las soluciones que repetidamente se solían proponer a la crisis eran con frecuencia:

La superación del capitalismo con el socialismo.

El desarrollo de los países llamados subdesarrollados.

El crecimiento económico.

El progreso material de las sociedades; y en menor medida:

La vuelta a la naturaleza.

O el refugio en las religiones orientales.

9. La mayoría de estas soluciones tenían su fundamento en las reiteradas claves de la modernidad:

Las ideologías del progreso, el desarrollo, el crecimiento, el bienestar material.

10. Además de los fracasos del progreso, de las dificultades del desarrollo, de los desequilibrios del crecimiento y del descrédito del socialismo, la degradación ecológica, el incremento de la población y la amenaza nuclear han hecho que, desde hace más o menos una década, sean cada vez más raros y aun extravagantes los que todavía creen en algunas de esas soluciones (sobre todo en los países más modernos, pues en los

menos modernos la seducción de la repetición, que sigue siendo percibida como novedad, no se ha esfumado del todo).

11. Desde entonces, todo Occidente, pero también el Este parecen sumergirse cada vez más en el pesimismo, la apatía, el desencanto, el nihilismo pasivo.

12. Ciertamente, ha habido reacciones en algunas sociedades que partieron al reencuentro con la esperanza. Polonia se movilizó ejemplarmente en busca de la solidaridad humana presente, pero su ejemplaridad aún no ha tenido porvenir.

13. Como una especie de desencuentro con el pesimismo y la apatía se abandonan los conceptos claves de la modernidad y se fragua la postmodernidad. Esta se autodefine (Vattimo, Lyotard) no como un intento por superar o ir más allá de la modernidad, sino como una voluntad por salirse de sus cauces, por desertar de las vías de acceso a un supuesto porvenir e intentar una especie de reencuentro genealógico con el pasado para reanudar el hilo de la tradición espiritual ética, estética, política y social de Occidente.

No se trata de preparar así algo nuevo y mejor, sino de hallar un efecto reparador en esa misma tradición espiritual.

14. Debido a la unilateralidad de los caminos que eligió en el pasado, Occidente malogró o dejó de explorar otros caminos; abandonó y olvidó otras posibilidades; dejó de escuchar llamados que, tal vez, aún puede escuchar.

15. ¿Es esta una propuesta postmoderna?

No lo sé. Es probable que no. Pero independientemente de cómo se le llame quizá no sea del todo impertinente.

16. Aun si no hemos concluido la modernidad y las propuestas postmodernas se consideran "neoconservadoras" (Habermas) no estará por demás explorar otros caminos, recordar otras posibilidades, escuchar otros llamados.

17. Seguramente nada de esto cambiará al mundo, ni servirá para conjurar la amenaza nuclear, pero tal vez sea la única manera de reanudar el vínculo con el pasado espiritual de Occidente, que ha sabido renacer cada vez que se ha visto moralmente amenazado y se ha convertido así en un legado permanente.

18. Concluyó:

Este legado cultural de Occidente no lo constituyen los gestos elementales de lo cotidiano que son el Disneylandia de la cultura, sino las grandes creaciones del espíritu, la vida en

relación con el pensamiento que, más allá de las singularidades culturales y de las edades de Occidente, no concluyen, se detienen o se interrumpen en ninguno de sus poetas, filósofos y novelistas, que desde Homero, Tales y Esquilo, pasando por Dante, Shakespeare, Descartes, Cervantes y Pascal, hasta Octavio Paz, Michel Foucault y Milan Kundera son contemporáneos de todos los hombres.

ANNA MURIA

Agustí Bartra

D ICESE que el poeta nace, no se hace. Bien, pero nadie realmente ve al poeta en el recién nacido: es tan sólo un ignorado embrión de poeta. La gestación de éste durará años; en el caso de Agustí Bartra, veinticinco por lo menos, los que transcurrieron desde que un nuevo ser humano de ricitos rubios y ojos de un azul clarísimo fue dado a luz en un hogar de la Rambla de Barcelona, muy cerca de las aguas mediterráneas, hasta que él mismo se dio luz como escritor, en 1934. Ya iniciaba la jugosa madurez poética cuando llegó a México. Este fue su segundo nacimiento. El poeta trasterrado nace dos veces. También requiere su tiempo esta nueva gestación: la obra que se ha desarrollado en idóneo paisaje anímico no puede surgir de súbito saturada de otro ambiente y vestida con otro lenguaje. A pesar de que los catalanes tenemos como segundo idioma el castellano, Bartra escritor no había hecho nunca obra de creación más que en su lengua materna. Sin embargo, no tardó muchos años en ceder a la compulsión de crear en español, en mexicano. Su primera obra en este territorio espiritual fue el vasto poema (vastitud de alcance en todos sentidos) concebido por la fascinación del prodigioso mito de Quetzalcoátl, publicado bajo este título, *Quetzalcoátl*, por el Fondo de Cultura Económica en 1960, libro ya hoy inhallable y en espera de reedición. También directamente en español produjo las obras narrativas *Cristo de 200,000 brazos* y *Démeter*, el poema *Marsias y Adila*, las autobiográficas *Elegías de Ecce Homo* y la novela de ambiente mexicano *La luna muere con agua*. A esas producciones se unen, para formar un volumen de trabajo impresionante, las versiones de su obra catalana publicadas en México, sus colaboraciones en la prensa, sus lecturas públicas

y sus numerosas traducciones de la literatura universal. A toda esa copiosa labor pertenecen las piezas inéditas que ofrecemos en este número de ESTUDIOS: dos disertaciones pronunciadas una en homenaje a León Felipe y otra a Pablo Neruda, y una entrevista que tiene más bien carácter de autobiografía.

Demasiado allegada a él por nuestros cuarenta y tres años de unión, una obligada modestia me impide exteriorizar todos los juicios elogiosos de la obra bartriana que se formulan en la sinceridad de mi hondura, pero sí puedo decir que son indudablemente de notable valor las prendas de su creación que Bartra donó a México. Además de dos hijos hoy también creadores.

AGUSTI BARTRA

Presencia y ausencia de Pablo Neruda*

T ODAVIA, al referirnos a Pablo Neruda, hay que levantar la voz, ponerla en vilo, y al mismo tiempo enlutarla y ponerla en sordina. En cierto modo, hablaré de él con la voz a media asta, arriada, y con un retumbo de sollozo. Porque el poeta cumplió su residencia en la tierra y todos nos repartimos el pan de su Canto General...

El mismo poeta Neruda nos lo dice al confesarnos que ha vivido, al darnos sus Memorias truncas: "Tal vez -dice- viví en mí mismo; tal vez viví la vida de los otros". No sabemos hasta qué punto Pablo Neruda no pudo, o no supo vivir en sí mismo, pero estamos seguros de que se fundó en palabras y en hombre, de que se instauró, por decirlo a la manera de Hölderlin, de que logró la instauración del ser mediante la palabra. En el sentido del ser, pues, Neruda *se vivió*, lo cual no solamente no impide sino que implica que también vivió la vida de otros. En los mejores momentos de su poesía -que son muchos- supo que nunca lo permanente es creado por lo pasajero. En el holocausto de sus últimos días, Neruda debió sentir, una vez más, que "cuando el poeta se queda solo consigo mismo en la suprema soledad de su destino, entonces elabora la verdad como representante verdadero de su pueblo" (Heidegger), cosa que, dicha en versos de Hölderlin, sería:

¿Y para qué poetas en tiempos aciagos?

Pero son, dices tú, como los sacerdotes sagrados del dios del vino, que erraban de tierra en tierra, en la noche sagrada.

* Disertación de Agustí Bartra pronunciada en la Universidad de Guadalajara (México) en el acto celebrado a la memoria de Pablo Neruda en el primer aniversario de su muerte (1974).

Neruda tuvo una muerte creadora: una muerte en acto, un retorno a la tierra que había habitado poéticamente. Pablo Neruda, en su poesía, supo ir del *solo* inicial al unánime *coral*, de las oscuras provincias de su ensimismamiento solitario y triste a la *Reunión bajo las nuevas banderas*, poema que marca su tránsito hacia la Tierra prometida y carnal del hombre.

Pensando tal vez en Neruda, o en el tipo de poeta que representó, escribí hace algunos meses un casi Credo sobre la poesía. Decía, y digo: “Me siento comprometido con el sufrimiento individual y social del hombre, me opongo a la historia que aplasta al niño y a la hoja; me duele la boca cosida ante los fetiches de los poderes ciegos y destructores; soy un solidario de los mineros que cavan en las galerías del alma; escucho la retórica de las briznas de hierba; pongo mi diestra sobre el corazón de la fulgurante metáfora con el fin de *tocar* el ritmo de las bodas de la realidad y la fantasía; protejo la primera flor de almendro contra el viento de las hambrientas banderas; y con el corazón, con mi alma y mi espíritu estoy comprometido con la libertad humana”. El reino de Neruda fueron los cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra...

Redundaré, y no me importa, en afirmar la categoría telúrica del espíritu y la poesía de Neruda. Toda su obra está penetrada por la presencia y la fascinación de la tierra. Aunque él lo hubiera aceptado a regañadientes, Neruda, en su vida y su poesía, parece confirmar las ideas de Heidegger sobre la tierra y el hombre en ella. Para el filósofo alemán, “la tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo. Al establecer la obra un mundo, hace la tierra... La obra hace a la tierra ser una tierra...”. Aunque antípodas, Neruda y Heidegger, pues éste es especialmente el filósofo del ser-para-la-muerte y Neruda es el desentrañador para la vida, tienen de común el concepto de que “la tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultante de ella misma”. Y más evidente es aún en Neruda el concepto existencial de que “el mundo y la tierra son esencialmente distintos entre sí y sin embargo nunca están separados. El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo... El mundo intenta, al descansar en la tierra, sublimar a ésta”. Por ahí llega Neruda a la creación de lo verdadero. La tierra-mundo puede así identificarse con la mujer-amor, como

en los dos primeros y admirables versos de su obra de juventud
20 poemas de amor y una canción desesperada:

Cuerpo de mujer, blancas colinas, muslos blancos, te pareces al mundo en tu actitud de entrega.

Neruda es el desocultante y el evidenciador del ser del mundo y de la tierra. Con su verbo taladra la dura roca de la realidad y se desata la deslumbradora y viva esencia de lo que verdaderamente es, de lo patente abierto por el espíritu, y que en el mismo espíritu. Neruda hace del lenguaje un acontecimiento tierra-mundo. Donde con más evidencia y esplendor y emoción se percibe esto es en el canto titulado *Alturas de Macchu Pichu*, del *Canto general*, tal vez la más alta cumbre de toda su vasta obra. En estas Alturas nerudianas está entrañado y desentrañado el destino, el misterio y el fulgor de la tierra. Es aquí donde Neruda se instaure en el triple sentido heideggeriano: ofrenda, funda y comienza. Es el momento cenital del *Canto*, al menos así lo creo yo, en que muere lo habitual y se abre la corola de la creación autenticada por el ser de la verdad. Y el mundo se llena. Y la fraternidad abraza. Y puede pedir:

Sube a nacer conmigo, hermano.

Dame la mano desde la profunda zona de tu dolor
diseminado...

Y terminar el canto así:

Dadme el silencio, el agua, la esperanza.

Dame la lucha, el hierro, los volcanes.

Apegadme los cuerpos como imanes.

Acudid a mis venas y a mi boca.

Hablad por mis palabras y mi sangre.

En algún lugar de su obra Neruda ha dicho que él no tiene historia, sino tierra. Una de las *tierras* que conoció y amó fue México, donde le conocí en 1941. En su *Memoria*, (hago un inciso aquí. Mi primer regreso a México fue hace poco, el 26 de abril de este año, y el libro que me acompañó en el avión era *Confieso que he vivido*, que había aparecido en Barcelona tres días antes, en el Día del Libro. Me complace pensar que mi ejemplar fue el primero “que llegó a México, a América”)... Así, a 12.000 metros de altura, leía:

“México con su nopal y su serpiente, México florido y espinado, seco y huracanado, violento de dibujo y de color, violento de erupción y creación, me cubría con su sortilegio y luz sorpresiva... Vagué por México, corrí por todas sus costas, sus altas costas acantiladas, incendiadas por un perpetuo relámpago fosfórico... México, el último de los países mágicos; mágico de antigüedad y de historia, mágico de música y de geografía. Haciendo mi camino de vagabundo por esas piedras azotadas por la sangre perenne, entrecruzadas por un ancho hilo de sangre y de musgo, me sentí inmerso y antiguo, digno de andar entre tantas creaciones inmemorables...”

Un día, quince o veinte poetas mexicanos festejaron a Neruda con un paseo en barca por los canales de Xochimilco. Uno de aquellos poetas, después de numerosos tequilas, se empeñó, para rendirle deferente homenaje, en que Neruda disparase al cielo con su hermosa pistola. En seguida, otro colega sacó rápidamente la suya, dio un manotazo a la de su vecino e invitó al poeta chileno a que disparase con su arma. “Al alboroto -nos dice Neruda- acudieron los demás rapsodas, cada uno desenfundó con decisión su pistola, y todos las enarbolaron alrededor de mi cabeza para que yo eligiera la suya y no la de otros. Aquel palio movedizo de pistolas que se me cruzaban frente a la nariz o me pasaban bajo los sobacos, se tornaba cada vez más amenazante, hasta que se me ocurrió tomar un gran sombrero típico y recogerlas todas en su seno, tras pedírselas al batallón de poetas en nombre de la poesía y de la paz. Todos obedecieron, y de ese modo logré confiscarles las armas por varios días, guardándoselas en mi casa. Pienso que he sido el único poeta en cuyo honor se ha compuesto una antología de pistolas”.

Creo que Pablo Neruda escribía con palabras hambrientas porque él mismo estaba hambriento de palabras. Una voracidad insaciable. Una abundancia amazónica. Juan Ramón Jiménez, que no le quería, dijo que su poesía era elefantiásica. Enjambres de palabras lo rodeaban siempre y en todas partes. Palabras con las que afirmaba que, puesto que Dios había muerto, el hombre tenía que crear el reino de la tierra. A la Nada oponía lo lleno a él, que era un poeta de la plenitud. Iba, Neruda, de lo espeso cotidiano al corazón que habita en el rayo. Celebraba una liturgia cósmica, se entregaba a un ceremonial de las imágenes y los sentidos, cantaba la

tragedia y el honor del hombre de su siglo. “Todo lo que usted quiera, sí señor -dijo una vez-, pero son las palabras las que cantan, las que suben y bajan... Me posterno ante ellas... Las amo, las admiro, las persigo, las muerdo, las desvisto... Son tan hermosas que las quiero poner todas en mi poema... Las agarro al vuelo, cuando van zumbando, y las atrapo, las limpio, las pelo, me preparo frente al plato, las siento cristalinas, vibrantes, ebúrneas, vegetales, aceitosas, como frutas, como algas, como ágatas, como aceitunas...”. De su plato infinito, las infinitas palabras nerudianas invadían el cosmos, lo abrían como se abre una sandía. Allí estaba todo: ríos, cielos, estrellas, faunas y floras, caballos luminosos, huracanes de diamante, corolas, trigos comunales, lágrimas, risas, el celo terráqueo, el hilo y el puño, la tierra que se llama Juan, millones de lámparas, los peces, los panes, los surcos, los oficios, las banderas, las águilas, el héroe y el niño, el sexo, las aves, el sudor, la guerra, la paz, el sol y la luna... y en el centro, él mismo, como un Buda coronado de flores mediterráneas y australes, enarbolando una bandera seminal...

Murió en olor de palabra. El final de sus *Memorias*, dice: “Escribo estas rápidas líneas para mis memorias a sólo tres días de los hechos incalificables que llevaron a la muerte a mi gran compañero el presidente Allende. Su asesinato se mantuvo en silencio; fue enterrado secretamente, sólo a su viuda le fue permitido acompañar aquel inmortal cadáver... Aquel cadáver que marchó a la sepultura acompañado por una sola mujer que llevaba en sí misma todo el dolor del mundo, aquella gloriosa figura muerta iba acribillada y despedazada por las oalas de las ametralladoras de los soldados de Chile, que otra vez habían traicionado a Chile”. El caía nueve días después. Dos cadáveres “llenos de mundo”.

Pablo Neruda viene volando

Tuteador del mundo, te ha mirado el ojo calcáreo,
y los párpados de la tierra han recibido tu caída,
y de eco en eco chillan las más jóvenes montañas.
Un peso terrible aplasta el tallo de tu patria,
interminables lenguas de fúnebre harina
lamen la sombra enrejada de los negros sillones
y los tristes regimientos despiertan en los muros
de las auroras trágicas los enjambres de la bala,
mientras la sal se rasga en las olas alzadas,
viajan las cucharas hacia el dolor de las copihuas
y el toro clandestino sube a las cordilleras
una guitarra blanca...

Hablo de ti, Neruda, a las marchitas hierbas,
al almendro que espera su futuro de estrellas,
a la mar que recuerda los pies de tu viaje,
porque tu voz vivía de salobre magnolia,
de altas mujeres marinas destrenzadas y desnudas
y del largo vuelo abierto de la gaviota heráldica.
Y hablo de ti, Pablo, a la ausente golondrina,
esparzo tu nombre de centella en el aire de la tarde
y lo grabo con pistilo amarillo en el silencio del alma.
¡Huérfanas de ti, qué tristes se deshilan las lluvias!
Locomotoras grises, tus sollozos pastan,
gastados de beso y de ira.

Te me acercas, veloz, vestido de cerezo
como un dios ensangrentado que mi mano busca.
Desde el corazón de la ceniza, desde tu embudo negro,
sé que murmuras aún, de noche y sin estrellas,
el breve secreto del trigo que quiere ser campana.
Enemigo de la arruga, gran padre seminal
de tu verbo paquidérmico, ¡oh ven, entre las rocas,
a pronunciar tu sermón de hombre que cree en el árbol!
Con corazón sin medallas, tráeme la Cruz del Sur:

déjala sobre el Carro, siémbrela en nuestro rincón,
y haz estallar el ruido de tu risa
de velas magallánicas.

Ven con llanto forestal y dulce gemido de corza,
hermano de la ternura solar y taciturna,
destructor de columnas, huésped de la materia
coronado de halcones y rosales meteóricos.
Ven. Hay que hablar todavía, con las manos y la boca,
de cómo, entre nosotros, hemos de rehacer todo el hombre
y dar un corazón de alondra a la noche que late.
Aún tienes los dedos empolvados de polen.
Ven. Leeremos juntos lo que el viento
sencillamente escribe sobre las altas piedras.
He de subir a tu cara el congregado incendio
de la amapola tenaz.

Vivo en medio del invierno, y ya ves que te recuerdo,
amigo de un año de México y de un exilio joven;
vivo en medio de este canto las raíces y la espuma
que juntos compartimos en la dulce luz náhuatl,
y alzo el ramo de madrepora que tú me diste un día.
Y mientras vienes volando a golpes de ola seca
envuelto con sonidos de cometa y palmera,
aliso tierra vieja para tus altas mieses,
para tus ígneos huesos de lloviznada música,
y empuño la caracola, la hoz y la granada.
Porque entre el amaranto hemos de hablar del hombre
que se arma en el rocío.

Tú también vienes volando como el Alberto Rojas
Jiménez de tu terrestre residencia.
Vienes volando dentro de la tierra como un río de cadenas.
Vienes volando, vienes volando, padre del verso innúmero
que cerealmente llama a horizontes y ventanas.
Vienes volando, Pablo abierto, negativa de tumba,
afónico de tanto grito de azucena cabizbaja.
Más allá del vinagre y los tristes notarios,
hecho fénix furioso de febril cabalgata,
vienes volando, vienes volando hacia el vino de los orígenes,
hacia espigas que inclinan su peso enamorado
en mi corazón lacustre.

¡Vienes volando! Cae el hombre. Y siempre ardes, poeta
que atraviesas la niebla por el puente del apio.
Te digo que vienes volando: no quiero que te vuelvas
para contemplar con tu boca tanta sombra de uniforme.
Vienes, vienes volando, hacia el rayo románico
y el ángel acostado de unos pirineos de sueño.
Vienes volando, amoroso, pesado de cumbre volcánica,
con alas de hacha jaspeadas de aurora.
Más arriba, más abajo, entre floridas núbiles,
martillos, mimosas, estrellas, cantos ferroviarios,
vienes volando empujando la lantísima troica
del sol de todos los pueblos.

Vienes volando haciendo silbar tus hondas sinfónicas.
Canta un pájaro. Nocturno. Vienes volando. Baja. Escucha.
Vienes volando. Tu sombra entra con rumor de vida
en la erguida retama. Deja el vuelo entre los tréboles
y vamos a compartir el pan y el plenilunio.
Vienes llorando. ¡Oh hermano en las lanzas unánimes!
Vienes lloviendo elegía e hilada herencia,
mientras te quitas la armadura rayada de desastres.
Siéntate en esa piedra, no de tropiezo: de espera.
La noche ya descubre tu próxima desnudez:
seguiremos escribiendo, debajo del olivo,
las tablas de la luz...

Homenaje a León Felipe en sus ochenta años

Aquí estamos, con corazón unánime, en numerosa familia republicana y fraternidades mexicanas, para honrarnos honrando, en acto de presencia, a un hombre, León Felipe, que cumple altura de años y anchura de obra. Simple delegado -por amigo y por hombre también de palabra- ofrezco en nombre de todos el homenaje a nuestro poeta: el espíritu que aquí preside, la representación de *El juglarón*, por la Compañía del Teatro Popular Independiente, dirigida por Lorenzo de Rodas, y luego Ofelia* encarnará una voz ante la cual no hay ningún sordo aquí. Pero antes... escuchadme:

León Felipe dijo una vez que llegó al templo nacional de la Poesía española cuando se apedreaba en las calles a los últimos sacerdotes simbolistas. Llegó tarde, y cansado, y por unos extraños atajos pedregosos. No entró por la puerta tradicional ni por los boquetes que abrían en las viejas paredes una cuadrilla de jóvenes poetas revolucionarios, allá por los años 1918-20. El nos dice que en realidad no era más que un vagabundo sin casa, sin credo y sin escuela, que andaba perdido por los cafés y por las calles de Madrid. Y yo digo que ya era el hombre prometeico que podía decir: "Lloro, grito, aúllo, blasfemo... luego existo".

La poesía de León Felipe casi no tiene nada que ver con la palabra jerarquizada. Diríase que es una poesía que odia a las palabras, simple material de honda para él, alucinado pastor de la justicia, hombre de raíz y de llanto, de lo que se hunde en la tierra y de la lágrima que socava. Poeta con la conciencia grávida de destrucciones y de apocalipsis, voz de incendios, ha caminado sin embargo sobre el hilillo de luz de la estrella de los nacimientos y ha procurado convencerse de que hay amaneceres. Como el Viento, la gran metáfora de su poesía, no sabemos de dónde viene y él, nos diría, no va a ninguna parte: toda ida es un regreso, y todo regreso un salario de sombra que hay que pagar a la luz.

* La actriz española Ofelia Guilmain

Como español, sin embargo, León Felipe heredó de la trágica angustia de Quevedo, de la rabia demoledora y visionaria de Goya y de las imágenes del aquellarre social de Gutiérrez Solana. Se le ha comparado a menudo con Walt Whitman. La semejanza, creo yo, es superficial y limitada únicamente a dos coincidencias externas: individualismo como afirmación de libertad y torrencial impulso. Whitman todavía pudo considerar a la democracia como valor determinante de cohesión solidaria en el momento germinal de la nación a que pertenecía, y cantó la alegría de la vida con acentos adámicos. Fue un poeta de auroras. León Felipe, en cambio, es un poeta mordido de sombras, un épico de los símbolos (¡Dadme un símbolo -podría decir- y levantaré la conciencia!) y es como el buhonero metafísico de su propio dolor de vivir en un mundo sin inocencia. O mejor: es como el Viento convertido en un errante Edipo lleno de enigmas sin respuesta y guiado por una Antígona roja: la Canción rota.

Sí, una tremenda nostalgia de la inocencia desgarrar el espíritu de León Felipe y forma el núcleo central de donde brota mucha de su poesía a pleno pulmón, a plena llaga, a plenos odres de sollozos. Lo hubiera dado todo León Felipe para poder ser un mesías de la esperanza solar del hombre sobre la tierra, y hasta durante algún tiempo esperó la aurora profunda "entre una blasfemia y una oración podrida".

En *Ganarás la luz*, León Felipe se identifica reiteradamente con dos mitos cuyo valor es antagónico y confirma la dicotomía de su espíritu: Jonás y Prometeo.

"¿Soy yo el Jonás español? ¿Seré yo el recién nacido? ¿El que acaba de dejar las entrañas? Por eso he dicho que tal vez me llame Jonás. Y que acaso este libro es la aventura de Jonás: la *noche oscura*, su estancia en la ballena, la vida del hombre en el infierno".

Opuesto a Jonás, mito del regreso a los orígenes, a la matriz primordial, se levanta el de Prometeo, el héroe que desafió a Zeus y robó el fuego para los hombres.

"Abro la puerta roja de mi pecho para dar de beber a las estrellas, y la sangre mía que se llevan es la savia por donde voy ascendiendo al elevado reino de la luz".

De esta experiencia, para el León Felipe de *Ganarás la luz*, hombre cuyo espíritu está de bruces sobre su corazón, donde le hereda... habrán de salir los principios de la nueva poesía del futuro, la poesía prometeica de la llama, que será una épica social. Así, el hombre de las profundidades -Jonás- el rebelde sangrante de las cimas -Prometeo- y el poeta, sacerdote de los mitos, serán juntos los codificadores del mundo. Esto es lo que nos importa. Luego el poeta, en su infinita libertad, irá viviendo caídas y ascensiones, podrá sentirse "un hombre con un grito de estopa en la garganta y una gota de asfalto en la retina". ¿Vence Jonás o vence Prometeo? Sabemos una cosa: el hombre que anhela ganar la luz es que ya la lleva en su propia alma.

La has ganado, León Felipe, y no para ti solo. En la cornamenta de tu *Ciervo* puede enroscarse la serpiente de la sombra, pero si no hubiera luz, no la veríamos... Y luego nos quedas tú, la proximidad viva del hombre que amamos, del amigo que llega a casa a vernos con sus ternuras y sus ausencias, y se sienta junto al fuego envuelto en su capa de viento invisible o que vemos alejarse por una arbolada avenida de la ciudad de México, con su lento andar de pastoreo cósmico y su rostro de Ecce Homo invadido de primavera...

León Felipe: en nombre de todos te digo una última palabra: nuestro, nuestro, nuestro. Como la libertad de cabeza roja, tú y tu obra seguís andando, andando, León Felipe nuestro, andando...

1964

Agustí Bartra: en busca de la dimensión trágica*

¿Algunos datos biográficos?

¡Oh no, no! ¿Datos sobre mí mismo? De ninguna manera. De eso, querido Fernando, se cuidan los diccionarios, y no es cuestión ahora de entrar en competencia con ellos. Hay que dar a los diccionarios lo que es de los diccionarios. Saludémoslos, desde lejos. No me pidas que me equivoque sobre, o contra, mí mismo. Por otra parte, como sabes muy bien, mi esposa Anna publicó hace un par de años su *Crónica de la Vida de Agustí Bartra*, empezada el mismo día en que me conoció en Roissy-en-Brie, en 1939, después de haber salido yo del campo de concentración de Agde. La *Crónica* es mucho más que un libro de información sobre un hombre: es una obra de amor. Nunca escribiré mis *Memorias*: no podría ser el administrador de mis recuerdos, y cuando se trata de mis vivencias, es decir, de las imágenes esenciales del alma, la poesía se sirve de mí. Tal vez podría escribir de mi infancia luminosa y feliz de niño pobre, y de la casa de la familia en el Guinardó primero y luego en la Rambla de Sabadell. De mi infancia en Sabadell destacaría dos cosas: un baúl y la bocina de un fonógrafo. Un día descubrí en el desván de la casa un baúl lleno de libros de mi padre: Salgari, Guimerá, Haeckel, Amichatis, Víctor Hugo, etc. Pero el libro que siempre he recordado fue de una tal baronesa de Wilson. No tengo la menor idea acerca de qué trataba la obra y nunca he descubierto ningún rastro de la misteriosa baronesa de Wilson. Pero aquella noble de capa caída (porque se hospedó durante cierto tiempo en la modesta pensión que mis padres regentaron en la Rambla de Santa Mónica de Barcelona, donde nací) cuyo retrato constaba en el libro, se parecía, como descubrí más tarde, a Selma Lagerloff, -una de las iluminaciones de mi adolescencia, como Máximo Gorki- y era dueña de un tesoro: poseía 365 relojes. En los

* Entrevista a Agustí Bartra hecha por un alumno de doctorado de la Universidad de Maryland (EE.UU.) como trabajo académico, en octubre de 1969. Hasta ahora inédita.

últimos tiempos no pagaba la pensión con dinero, sino con relojes... Ahora hablemos de la bocina de fonógrafo. Mi padre era a la sazón representante en Sabadell de las máquinas de coser Wertheim y, en la tienda, vendía además fonógrafos y discos. Un atardecer de invierno me mandó a un encargo: entregar una bocina de fonógrafo a una dirección que me apuntó en un pedazo de papel. La calle se encontraba en un barrio obrero, cerca del río Ripoll. Con la enorme corola de hojalata al hombro, me perdí en un barrio que conocía poco. Había caído la noche. Un poco asustado, me detuve a descansar junto a un muro muy bajo, rodeado de sombras. De pronto, apoyé la bocina sobre el muro, acerqué los labios a la embocadura y grité mi nombre con todas las fuerzas de mis pulmones, una y otra vez: ¡Agustíiiiiiii...! Estaba como fascinado y me temblaban las piernas. Muchos años después comprendí que aquella noche por primera vez había gritado mi ser, con un inconsciente anhelo de afirmación. No recuerdo si pude entregar mi flor de hierro. Siempre que podía escapaba al campo. Me fascinaban las hormigas, las bellotas, los girasoles y los perros.

¿Qué factores han influido sobre el escritor Agustí Bartra?

Los seres y las cosas. Haber vivido a la intemperie, entre hermanos, y haber escuchado el canto de las savias y de la sangre. A veces sé que me ha ayudado el deseo de convertir aquella corola de hierro de mi infancia en un clarín solitario que convoque la solidaridad dispersa. Ha sido también un factor benéfico mi salud, a prueba de las lentejas de una guerra y dos campos de concentración. Haber sabido salir de lo terrible sin hacer del odio una profesión y, en cambio, haber podido vivir en las convicciones y fulgores del amor. En cierta manera escribí mi novela, *La luna muere con agua* para poder llegar a la palabra final.

—¿Cuál es, Agustí?

—Aurora.

¿Podrías decirme algo sobre tu método de trabajo?

Difícilmente. Porque no tengo método. El trabajo creador, para mí, representa una lucha a brazo partido para forzar

las esperas. Si el árbol del espíritu no se sacudiera, nunca caería la fruta. Pocas veces las palabras se apoderan de mí: he de ir a buscarlas a sus escondrijos y sacarlas con el látigo. "Chillen, putas", dijo de ellas Octavio Paz. Pero a veces también sucede que acuden como las bestias sumisas que rodearon a Orfeo. Voy siempre lleno de imágenes, visiones, ideas, proyectos, intuiciones confusas, misterios fragmentados, etc. que, cuando he terminado una obra, empiezan a agitarse dentro de mí hasta el momento en que uno de ellos se adelanta y, al escogerme con su poder, rechaza a la disponibilidad a todos los demás. Cuando empiezo una obra, mi único método es no soltar la presa, aunque vencerla me cueste tres mil noches de encarnizamiento. Cada obra exige una lucha distinta. Tardé veinte años en lograr la versión definitiva de las elegías que componen mi *Ecce Homo*, que tienen ochenta páginas impresas; *La luna muere con agua* fue escrita en un año y medio y *Cartel para los muros de mi patria* fue el canto de un mes. Siempre oscilo entre la fluencia y el estallido, entre las voces y las presencias, entre el latido y el rigor...

¿Cuál de tus obras consideras más lograda?

La que nunca podré escribir. Pero puedo decir algo de mis preferencias. Tengo una particular ternura por *Cristo de 200.000 brazos*. Es tal vez una especie de fidelidad a una circunstancia extrema e histórica que me marcó para siempre. Allí estaban Marsias y Calibán. Sigo enamorado de *Démeter* y de tres o cuatro figuras más de *Odiseo*, que escribí en los Estados Unidos hace veinte años. En algunos cantos de *Marsias* y *Adila* me encuentro con las sangres profundas en vilo. *Ecce Homo* y *La luna muere con agua* contienen, creo yo, más que cualquiera otra obra mía, trabajo triunfante en la dimensión trágica.

¿Qué crees que debe ser la novela?

La Musa de la Novela, la última en aparecer, es la más popular de todas. Tiene algo de lo que fue vencido por ella: la épica. Aunque es evasiva, tiene mil rostros. Es también la más ambiciosa de todas. Lo quiere todo, y en los últimos cincuenta años hasta ha intentado, y en parte ha logrado, anexionarse a

la poesía lírica (Joyce y Proust son dos ejemplos europeos; Faulkner, de los Estados Unidos; Alejo Carpentier y García Márquez, de la América Latina). La poesía, como venganza, trata de anexionarse el espíritu de la prosa (ciertos aspectos del realismo histórico de Neruda).

La novela de nuestro siglo, la que rompe con el gran realismo del siglo pasado (Balzac, Stendhal, Tolstoi) no solamente tiende a una captura total del mundo y el alma, sino que desea ser el espectador de su propia creación y experimenta fáusticamente dentro de sus propios experimentos. El estilo se inclina ante la voluntad del mito y de la magia. Si Cortázar mitifica lo psico-tráfico de sus criaturas enajenadas, hay en él una crispación sombría que proviene, diría yo, de Dostoievski. Creo que la novela actual debe su existencia a sus encuentros con lo vital social; la poesía exige lo esencial del ser existente. Alguien ha dicho que en la *Divina Comedia* la política es tan fundamental como la teología. La poesía quiere bajar al ágora y gritar el coloquio dramático de la historia. Pero Saint-John Perse escribe una épica interior donde lo telúrico se trenza con una simbología anónima de la historia universal. Ningún poeta podría escribir hoy un poema de movimiento exterior como *The Charge of the Light Brigade*, de Tennyson. Que yo sepa, no existe ningún poema importante que cante la belleza de una batalla de tanques. Marinetti, con su belicismo de superman grotesco, sólo consiguió en sus poemas de exaltación guerrera una estridencia de chatarra.

¿Cómo debe ser la novela de nuestro tiempo? No sé... Tal vez dura y compleja (Nietzsche puso en boca de Zaratustra esta frase: "Os doy una ley: haceros duros". Y recordemos que Don Segundo Sombra dice a su aprendiz de hombre: "Hacete duro, muchacho"). Tal vez de oleaje que abraza lo que asalta. ¿Peligros? Claro que los hay. Por encima de todo, creo que ha de evitar la rigidez del centurión y los dogmas del psicoanalista. Macondo es cósmicamente cotidiano. El humo de la pipa de Maigret se confunde y se mezcla con la sonrisa flotante del gato de Alicia, del gato que empieza a hacerse invisible comenzando por la cola. Una cosa es cierta, creo yo, sobre lo que debe ser una novela: ha de responder a las tres preguntas capitales: ¿Quién?, ¿Dónde? y ¿Cómo?; y conservar de alguna manera aquella virtud de interés y tensión que poseían los que narraban hechos o fábulas cerca de las protectoras hogueras, rodea-

dos de sombra o de fieras. Habían vivido y sabían su oficio.

¿Cuál es la misión del poeta en relación con el público?

La misión del auténtico poeta sólo está comprometida con el hombre, con los trabajos y los días del hombre. La poesía moderna, fundamentalmente lírica, no tiene público, sino lectores individuales. A veces, ciertos grandes poetas tienen a todo un pueblo al norte, al sur, al este y al oeste de su alma. Cuando Neruda escribe sus *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* se dirige a las dos muchachas, cuyo amor había perdido, y a sí mismo. Tenía veinte años, y aquellos poemas reflejaban su crisis sentimental. Escribió una obra melancólica y estética, de emoción primaria. Diez años después, termina *Residencia en la tierra*, infinitamente superior a los *Veinte poemas*. El poeta había pasado de la melancolía a la desesperación existencial. Ahora bien: circulan, se han impreso más ejemplares (1.000.000) de los *Veinte poemas* que de *Residencia en la tierra*, que ha tenido, sin embargo, una influencia decisiva y profunda no solo en los países de habla española, sino por sus desembocaduras en la poesía del mundo.

El poeta sólo acata sus propios pensamientos y sentimientos. Se ha desvanecido la ilusión de que grandes cambios sociales podrían crear una importante poesía de raíz popular apta para millones, equidistante del sermón y el folleto político. La poesía que Antonio Machado escribió durante la guerra civil española, para responder a la magnitud heroica de su pueblo en aquellos años terribles, es floja, forzada. Pero el fusilamiento de García Lorca lo afectó profundamente, su persona se sintió directamente alcanzada, y de ese dolor íntimo surgió un poema emocionante. El poeta auténtico es siempre un hombre rico de emociones e intuiciones que más que de *con-vencer* trata de *con-mover*. Transmuta y transfiere. Es una praxis del alma, como he dicho en otra parte. El canto personal puede transformarse en un evangelio del hombre. "Me afano por la luz que canta, no por ambición ni pan", dijo Dylan Thomas. Un son que convoca puede hermannarnos. Un poema escrito en la soledad puede ser una inmensa compañía para una inmensa mayoría. En unas notas sobre mi *Ecce Homo* digo que "en la lengua del poeta no

pesan bueyes muertos. Arada lengua. El canto lo hace y lo cambia: su verdad profunda le ha sido dada no de una inspiración, sino más bien de una aspiración en la cual la voz *sólo* colabora. La verdad es mito y el mito es verdad... La poesía llena lo que penetra: vierte en la entraña la misión de la primavera, el peso de lo eterno y la madurez del astro. Todo amor quiere la pureza de su desnudez". Y otra cosa: no se puede tocar música de Beethoven, por ejemplo, golpeando con una cuchara la chatarra de un cementerio de automóviles.

Se habla mucho de la crisis de la literatura española actual. ¿Cuál es tu opinión?

No creo en tal crisis. No es una literatura *en crisis*, sino *de crisis*. Que no es precisamente lo mismo. ¿Puede hablarse de crisis de la poesía española en lengua castellana cuando hay un poeta como Vicente Aleixandre que, a los setenta años, publica sus bellos e intensos *Poemas de la consumación*? Y Aleixandre no es una figura aislada: hay José Hierro, Blas de Otero, Eugenio de Nora, José Angel Valente, Carlos Bousoño y otros que aseguran vigencias hondas y palpitantes. En la novela: Delibes y Ana María Matute. En Cataluña, por otra parte, Pere Calders publica sus cuentos completos y prosigue creando; en el ensayo y la crítica avanzada descuellan Joseph N. Castellet, Joaquim Molas y Joan Fuster; entre la constelación de poetas, mencionaré a Gabriel Ferrater y Francesc Vallverdú, con su realismo histórico grávido de sentido trascendente.

¿Cuáles son las diez palabras que te gustan más?

Estoy enamorado de todas. Son el honor del hombre, dijo Valéry. En estos momentos prefiero las diez siguientes: esperanza, hombre, mujer, tú, fuego, tierra, lluvia, amor, verdad, aurora. Y pongamos una más: justicia.

Notas

JAN PATULA

Sombras de Stalin

EL ESTALINISMO con todos sus derivados semánticos ha llegado a ser más un invectivo en la lucha política y en las discusiones ideológicas que un concepto preciso para designar la realidad concreta en la URSS en los años 1924-1953 y en los países de Europa central y oriental en el periodo de la posguerra de 1945-53. Es un tema en sí indagar en profundidad sobre el por qué este deslizamiento semántico del campo de lo real a la esfera "simbólica" con una connotación netamente negativa. Parece sostenible la tesis que ello obedeció a que el fenómeno real del estalinismo había sido desacreditado a tal grado que en su consecuencia perdió toda la identificación positiva de un grupo social e incluso de personas individuales. Recordemos que el sucesor de Stalin en la dirección del partido comunista soviético condenó durante el XX Congreso del PCUS el abuso del poder del "Gujá Infalible" al revelar bajo el manto de "culto a la personalidad" toda una serie de crímenes cometidos o inspirados por él.

El fenómeno análogo se observa con el fascismo, aunque éste sufrió el colapso primero en los campos de batalla durante la Segunda Guerra Mundial y después en las mentes humanas. También en este caso se reveló a la opinión pública mundial la monstruosidad del sistema, lo que dio como resultado la desaparición de la ideología fascista capaz de movilizar a vastos sectores de la sociedad. El fascismo se ancló en la conciencia social como el sinónimo de lo excesivamente autoritario, intolerante de normas y conductas sociales e individuales y recurrente a la violencia como medio de imponer su voluntad. En síntesis, el término "fascista" se volvió un estereotipo para designar a una persona con tendencias reales o supuestas de tipo autoritario, empleándose como un insulto.

En ambos casos, la mutación semántica no debe impedir u opacar una investigación seria, basada en fuentes y testimonios directos con el fin de esclarecer y profundizar en el conocimiento de

lo real. Además, la memoria colectiva de los pueblos debería estar sensible a cualquier tentación e intentos de imponer las soluciones de tipo fascista o estalinista. Puede ser tanto más cuanto sea mejor informada no sólo de los actos criminales sino de todo el engranaje del sistema y de los recursos sutiles y complejos que explotan para llegar y mantenerse en el poder. En el caso del fascismo abunda la investigación empírica y teórica y hoy día se cuenta con una inmensa publicación de todo tipo al respecto. No es una exageración el afirmar que una biblioteca universitaria no podría albergar el alud de libros científicos, testimonios, documentos y revistas sobre el tema.

En cuanto al estalinismo, la investigación seria y documentada que se hace en la URSS y en los demás países del bloque soviético se encuentra apenas en su fase inicial. Cabe señalar entre paréntesis que las obras literarias, cinematográficas y teatrales se han ocupado mucho más del tema recreando el ambiente, las formas de vida y sufrimiento, la idiosincrasia prevaleciente en aquellos años. Pienso, en concreto, en la aportación artística en Polonia, Hungría en las últimas tres décadas y en la URSS recientemente. Esta ausencia de una investigación científica sobre el estalinismo se debe principalmente a la falta de materiales confiables que podrían constituir la materia prima para tal investigación. En primer lugar, hay que constatar que los archivos soviéticos y en otros países de las "democracias populares" siguen siendo cerradas, excepto casos muy contados, a los historiadores profesionales. En segundo lugar, hay muy escasos testimonios, biografías y diarios de los dirigentes políticos de aquella época. En tercer lugar, resulta de poca utilidad, salvo propósitos específicos, por ejemplo en el estudio del lenguaje político, utilizar los discursos oficiales, los comunicados de prensa y los artículos de análisis en aquellos años para el conjunto de los países comunistas. El rasgo común de todos esos materiales radica en emplear el estilo impersonal, seco, de poco contenido real y de abundancia de figuras retóricas, en cuya consecuencia se crea en el lector la impresión del carácter monolítico de los aparatos del poder. Con estas observaciones me refiero al estudio de la clase política, respecto a sus maneras de pensar, las mentalidades y las preferencias personales de la élite del poder en la era estaliniana.

La aparición del libro: TERESA TORANSKA-ONIDES ESTALINIENS POLONAI S'EXPLIQUENT, Flammarion, París, 1986, pp. 380; llena en parte el espacio vacío en esta materia y, por ende, contribuye a comprender mejor la idiosincrasia del grupo dirigente estaliniano en Polonia y, como lo tratamos de comprobar más adelante, también de la mentalidad de los altos mandos en otros países del bloque soviético.

La obra que nos sirve para dilucidar la mentalidad estaliniana consiste en la traducción del polaco de una serie de entrevistas con los

principales protagonistas del nuevo régimen implantado en Polonia en 1944-45. La idea de interrogar acerca de su papel, las circunstancias del momento, las relaciones mutuas entre diferentes aparatos del poder y las personas que se encontraban entonces en la cima de ellos, incluyendo a los personajes y órganos soviéticos y de otros países de Europa del Este, nació en 1980. Recordemos que en este año se creó en Polonia una coyuntura muy favorable a recuperar el pasado inmediato, esclarecer los puntos oscuros y las manchas blancas, principalmente de la época inicial de Polonia Popular. Junto con el ascenso del sindicato "Solidaridad" y una vasta movilización social surgió la avidez por conocer la genuina historia del país, sobre todo de las tradiciones democráticas, así como de los periodos y los temas más ocultos. Originalmente la idea de entrevistar a los sobrevivientes de alto rango estalinistas fue patrocinada por una casa editorial oficial y tal vez por esta razón ellos accedieron a hablar de su pasado con una joven periodista. Sin embargo, cuando el manuscrito de las conversaciones fue entregado en 1984 para su publicación, la casa editorial, como era de esperarse, se negó a editarlas, ya que el ambiente cambió entretanto de manera muy radical: el estado de guerra, la suspensión y disolución de "Solidaridad" y otras organizaciones sociales, el retorno de la censura, etc., etc. Entonces, una editorial clandestina recogió el texto publicándolo en 1985 como la sensación del año. En el año siguiente aparecieron ediciones en inglés, francés, alemán, sueco, holandés, sólo para hablar de las que tuvimos en manos o pudimos tener noticias.

La edición francesa conserva el título del libro en original polaco "Oni", que significa "Ellos". Con eso, los promotores de edición desearon poner de relieve el sesgo de la idiosincrasia popular polaca que así suele denominar a los detentores del poder para distinguir el "nosotros", la sociedad civil, privada de tener sus representantes ejerciéndolo. Cabe añadir que esta división dicotómica se ahondó aún más en los tormentosos tiempos de 1980-81 y los años siguientes. Las confesiones de los protagonistas estalinianos polacos, arrancadas a veces bajo presión de citas comprometedoras y de revelaciones de otras fuentes, no cambiaron esencialmente la relación entre ambas partes, pese a la defensa o justificación de la política seguida en la posguerra y el papel desempeñado por dichos protagonistas. Pero de ello hablaremos en seguida.

El libro puede leerse en dos niveles que se relacionan íntimamente: como una contribución a la historia contemporánea de Polonia y como un valioso testimonio esclarecedor de los mecanismos del poder, de las mentalidades de la élite gubernamental en todo el bloque soviético. En el primer caso, el texto representa una verdadera mina de datos, muchos de ellos desconocidos a la opinión pública nacional e internacional. En este sentido, se pueden recons-

truir los resortes ocultos en la toma de decisiones en los momentos claves de la vida nacional, las diferentes opciones que se planteaban en el momento dado y la elección de una línea política determinada. Más allá de los recuerdos de los convivios y los antagonismos personales y grupales se despeja el cuadro bastante complejo del ejercicio del poder en Polonia.

Dado que esta élite gubernamental se había formado durante varios años de antes y durante la Segunda Guerra Mundial en la URSS y que compartía el mismo ideal del sistema socio-político a construir que los comunistas soviéticos y de otros países, las entrevistas con los estalinistas polacos de entonces resultan reveladoras para la forma de pensar y actuar de los dirigentes comunistas en muchos otros países en esta época. Tanto más, que el movimiento comunista de entonces ostentaba ser homogéneo como nunca antes ni después. Las organizaciones internacionales comunistas en aquellos años, la Tercera Internacional y la Kominform, sirvieron de hecho de vehículo para el sometimiento de las organizaciones comunistas nacionales a los designios de Moscú, a la política personal de Stalin, que había impuesto por fuerza en la URSS, y al movimiento comunista internacional. Hoy en día se sabe por las revelaciones de los dirigentes comunistas que Stalin había logrado moldear a su imagen y semejanza al conjunto del movimiento comunista, recreando hasta los últimos detalles a los pequeños Stalins en cada país a costa de purgas y represiones.

Esta sumisión voluntaria o impuesta a los caprichos de la “Locomotora de la Historia”, tal como fue llamado pomposamente Stalin, se extendió a los dirigentes comunistas del rango de Dimitrof, Togliatti y a los viejos bolcheviques sobrevivientes de las purgas de 1936-38.

Para la mentalidad estaliniana es sintomático el hecho de que sólo uno de los entrevistados, S. Staszewski, responsable de prensa en el Comité Central, rompió definitivamente con su pasado, reconociéndose como apóstata de la doctrina y la praxis comunistas que califica:

“Es el poder de una minoría sobre la mayoría. Un reordenamiento social hecho contra la voluntad de la población. La obligación de profesar la doctrina oficial considerada como la única justa y obligatoria para todos. Una intolerancia total hacia otras concepciones sociales y políticas. En fin, el comunismo es el sinónimo de la privación de la libertad, privación de las libertades cívicas fundamentales y la supresión para los ciudadanos de la posibilidad de decidir su destino y el destino de la sociedad en la cual viven” (p. 159)

Por su parte, los restantes dignatarios entrevistados consideran el poder de las “democracias populares” como el de la clase obrera

que “dispone de los medios de producción y que tiene a su Partido. La participación obrera en el gobierno se manifiesta en la acción del Partido” (p. 31). No se trata —tal como lo dice explícitamente la entrevistada J. Minc, la directora de la agencia noticiosa en la época estaliniana— de que toda la clase obrera gobierna, puesto que tal esquema habría correspondido con la visión anarquista, totalmente opuesta a la doctrina leniniana. Según esta última, y en boca de la señora Minc, el partido debe ser:

“La vanguardia obrera que gobierna; dicho de otra manera, un cuerpo seleccionado, el más combativo, entre los obreros miembros del Partido, de los representantes de los sindicatos y de los consejos obreros” (p. 31)

Otro aspecto trascendental de la mentalidad estaliniana se ubica en la legitimación del poder comunista. J. Berman, el número dos en el régimen de Polonia de entonces y encargado en el Buró Político de la ideología, la educación, la cultura, la propaganda, la política exterior, la seguridad estatal, incluyendo la supervisión de la policía política, responde de modo tajante a la pregunta si el poder del partido comunista se había apoyado sobre el consenso mayoritario de la sociedad, al afirmar:

“No había cuestión, como tampoco la hay, entregar el poder. Ahora tampoco podemos organizar elecciones libres, mucho menos en este momento que hace 10 ó 20 años, porque las perderíamos” (p. 286)

El derecho a acceder al poder y ejercerlo de manera exclusiva por parte del partido comunista deriva de que sólo él y ninguna otra fuerza pudo haber encontrado a finales de la Segunda Guerra Mundial la aceptación de la dirección soviética, de Stalin concretamente. Esta oportunidad histórica habría legitimado —en la opinión del principal ideólogo estaliniano en Polonia— al partido comunista a adueñarse del poder:

“Ahora puedo constatar una cosa: somos nosotros, los comunistas que hemos salvado a Polonia de lo peor. Sin nosotros, sería hoy día un Ducado de Varsovia (alusión a la restitución muy fragmentada de Polonia en 1806 por Napoleón-J.P.) un país truncado, un pequeño Estado en Europa central con posibilidades del desarrollo extremadamente limitadas si no inexistentes” (p. 290)

A pesar de la simbiosis ideológica de los comunistas polacos con los soviéticos, las relaciones entre ambos no se caracterizaron únicamente por la cordialidad. Aplicando los procedimientos psicoanalíticos se podría desenredar tal vez la actitud amor-odio que casi todos los dirigentes estalinianos polacos manifestaron hacia sus homólogos soviéticos. Por un lado, reconocieron como decisivo el papel de la URSS en la “liberación” de Polonia del yugo nazi y en la implanta-

ción del nuevo sistema, calificándolo “casi una copia fiel del modelo soviético” (p. 152). Pero por otro lado, los entrevistados revelaron sus esfuerzos de liberarse un poco de la aplastante tutela soviética, de defender los intereses nacionales frente a las presiones de la directiva soviética en cuestiones como: disminuir la entrega gratis del carbón, impedir el desmontaje de fábricas y equipos ferroviarios en los territorios ex-alemanes que habían sido entregadas a los polacos en virtud de los acuerdos internacionales, retardar la colectivización forzada del campo, mantener hasta cierto grado la tolerancia religiosa y de la Iglesia católica, diluir el imperio empobrecedor de la doctrina del realismo socialista en la vida cultural, dilatar los procesos-shows contra los supuestos “derechistas y nacionalistas”, así como retardar las ejecuciones de penas de muerte, etc.

La razón profunda de seguir el doble juego con la cúpula soviética proviene de la naturaleza misma del sistema y de las condiciones históricas que estuvieron en el origen de la toma del poder por los comunistas polacos. La lealtad e identificación total de los gobernantes polacos de entonces con la URSS no excluyó la percepción de una autonomía relativa para su país. Al menos así lo presentan los sobrevivientes estalinianos polacos. ¿Lo hacen para mejorar su imagen o realmente empeñaban sus esfuerzos en defender en lo posible intereses nacionales polacos? La respuesta definitiva sólo pueden darla los documentos comprobatorios de los archivos. La incógnita sigue en pie, no tanto por la natural desconfianza de los polacos hacia sus dirigentes de entonces como por las noticias, seguramente filtradas de los círculos del poder, según las cuales el mismo B. Bierut, el número uno del régimen, habría sugerido a los soviéticos adoptar el himno nacional soviético como el himno oficial polaco y, en otra ocasión, habría propuesto convertir a Polonia en una república soviética. Según la misma fuente no escrita, Stalin, por su realismo político, habría rechazado tal oferta, considerándola ridícula.

Pero hay que creer como cierto el profundo malestar de los dirigentes polacos en esta época que habían sentido por la constante intromisión de los asesores soviéticos en todos los aparatos del poder, especialmente en el ejército, cuyo jefe supremo había sido el mariscal Rokosowski, un ruso de origen polaco, y en las filas de los temibles servicios de seguridad, calcados según el modelo de la tristemente célebre NKWD. Aparte de los asesores soviéticos instalados desde el principio del régimen, los aparatos del poder de la URSS habían tenido a su disposición toda una red de agentes y soplones polacos cooptados a su servicio ya antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Algunos habían llegado incluso a ser miembros del Buró Político, la máxima instancia del poder. El sentido común nos indica que en esos casos el descontento de los directivos polacos es explicable por el rechazo natural de verse supervisados constante-

mente y, sobre todo, por ver amenazada su integridad física e incluso la sobrevivencia personal. El testimonio de Berman es muy conmovedor y acertado, tanto más que él había vivido esta experiencia en carne propia y había tenido información abundante al respecto.

En síntesis, las entrevistas de T. Toranska con estalinistas polacos es un documento excepcional no sólo por la riqueza de datos y vivencias personales sino por las revelaciones acerca de los mecanismos del poder y la idiosincrasia de los cuadros dirigentes en aquella época en Polonia y en otros países del bloque soviético, ya que el proceso era similar en esta franja de Europa. Ellos mismos lo admitieron y no hay razón para no creerles en este aspecto porque los estudios sobre el tema lo comprobaron desde hace mucho tiempo.

Al estar en la cima del poder, los estalinistas creyeron firmemente en la inevitabilidad del proceso histórico, en el carácter progresista del sistema implantado y, por consiguiente, en el papel sumamente positivo desempeñado por ellos en altos puestos de responsabilidad política. Esta convicción los hizo inmunes a las noticias que les llegaban en la noche del estalinismo de la desaparición física de sus compañeros y familiares, de las detenciones arbitrarias de personalidades de la resistencia antinazi, de la guerra civil española, etc. En las entrevistas recordaron aquellos momentos llenos de terror como el precio que había que pagar por el "progreso" y las "transformaciones socialistas". Asimismo, reconocieron 30 años después que se habían cometido "errores" y "abusos" en el ejercicio del poder que habían arrojado "saldos negativos de este periodo". Pero en el balance global de aquellos años prevalecen en su sentir los logros positivos.

El cuadro de la mentalidad colectiva del "hombre estaliniano" que se desprende de las confesiones de altos dirigentes comunistas polacos de aquella época se asemeja al prototipo del "hombre unidimensional" de Marcuse, con algunas notables diferencias de matices propias del sistema instaurado. Los estalinistas de entonces eran en el fondo sus constructores y, a la vez, víctimas de él. A lo largo de las entrevistas se puede reconstruir como de rompecabezas la figura mental del hombre estaliniano más allá de los rasgos físicos y ésta se condensa en la preponderancia ideológica por encima de cualquier otra consideración ética, en el desprecio de los intereses materiales y espirituales del pueblo, los que no coincidían con la línea trazada de antemano e impuesta por la fuerza, en la aceptación de la violencia institucionalizada como el medio para acallar a los enemigos reales y prefabricados, en la creencia en la infalibilidad de su política, en la negligencia de los altos costos sociales que su política cobraba. Pese a la constante movilización y la glorificación de las masas, persistió, en el fondo, una fosa de separación entre los dirigentes comunistas de entonces y las bases sociales, principalmente obreras, de las cuales

esos dirigentes supuestamente se reclutaban y las que ostentaban representar. Ello se hizo evidente cuando con la desaparición del "Maestro y Guía Universal" en 1953 (5 de marzo) desapareció también el terror que sustentaba el sistema.

Por todo el carácter documental que contiene el libro y la luz que arroja sobre el periodo escasamente conocido queda pendiente expresar los votos para que una editorial en la lengua española se interese por el texto y lo publique lo más pronto posible.

ANDRES LIRA

Vallarta internacionalista

DEBO DECLARAR mi atrevimiento al aceptar la tarea de hacer una presentación de este libro, pues no soy versado en Derecho Internacional Público. Cuando cursé la asignatura en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, me entusiasmé ante las posibilidades que ofrecía como reflexión sobre problemas capitales de la historia y la filosofía; pero no fui más allá de la lectura de dos libros de texto y de la presentación de un examen final decoroso.

Sin embargo, hace meses, cuando Rodolfo Vázquez me habló del libro de Antonio Gómez Robledo y del interés de algunos profesores del Instituto Tecnológico Autónomo de México en que hiciera una presentación —lo que en verdad agradezco como distinción que me he empeñado en merecer— vi la posibilidad de leerme— literalmente, leer para mí— otro libro de Gómez Robledo y de disfrutar, como me ha ocurrido con otros escritos suyos, el gozo de una obra interesante por su contenido y apreciable por su buena hechura.

He leído obras de Antonio Gómez Robledo con gran gusto. Recuerdo la primera vez que me acerqué a su buena prosa castellana en 1958, cuando cursaba el último año de preparatoria. Miguel Mansur, nuestro profesor de Etica, nos hizo leer la *Etica Nicomachea* de Aristóteles. El profesor Mansur nos dijo entonces que adquiriéramos la versión de Antonio Gómez Robledo, porque como Gómez Robledo sí traducía del griego, tendríamos un texto español que recogía, con sabiduría y acierto, el pensamiento de Aristóteles. Luego, he podido disfrutar de sus traducciones de *La República*, de Platón; de *La Política*, de Aristóteles y, entrando ya en sus libros, *Sócrates y el socratismo*, *Meditación sobre la justicia*, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía* y el *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Todo en el mejor desorden posible, en ratos de ocio verdadero, cuando no he tenido que “informar” o “preparar clases”.

Notarán ustedes una confesión más grave aún que la hecha al principio: de la vasta obra internacionalista de Gómez Robledo no he mencionado libro alguno. Apenas y he consultado sus *Estudios internacionales*, su *The Bucareli Agreements and the International Law* y su *México y el arbitraje internacional*. Conocerlos bien hubiera servido para apreciar mejor su *Vallarta internacionalista*. Pero la entidad propia de éste, como de otros libros de Gómez Robledo, se me ha hecho patente en gratas horas de lectura de las que ahora quiero participar a ustedes.

Nos lo presenta el autor con modestia. Se trata de agrupar algunos textos de Vallarta poco conocidos, no por raros o inéditos, sino porque la merecida fama del Vallarta constitucionalista ha brillado sobre la del internacionalista. En efecto, según opinión autorizada de Héctor Fix Zamudio, fue Vallarta quien dio en sus votos como presidente de la Suprema Corte el verdadero carácter de juicio constitucional al juicio de amparo, afán que confirmó en otros estudios entre los que destaca su libro *El juicio de amparo y el Writ of Habeas Corpus* (1881).

La obra de Gómez Robledo, sin embargo, va más allá de la escueta presentación de testimonios. Al aportar en seis capítulos la introducción a seis textos de Vallarta y a uno de José María Gamboa, toma los asuntos tratados desde una perspectiva que destaca la vigencia del pensamiento de Vallarta en los problemas internacionales que afectaron y siguen afectando a México. No se trata de anacronismo ni de extrapolaciones; el autor se hace cargo del momento en que Vallarta emitió sus pareceres sobre tal o cual caso actuando como juez —el primero— como abogado consultor o como secretario de relaciones exteriores, da cuenta de los antecedentes que conforman el problema y de las implicaciones de éste en momentos posteriores en los que el pensamiento de Vallarta sigue proporcionando ejemplos de soluciones inteligentes e inspiradas en la justicia. Así, el Derecho, que en estricto rigor no se consideró como disciplina de las humanidades clásicas, cobra su relieve humanístico.

Esa potenciación del pensamiento de Vallarta destaca en el primer capítulo denominado "La cuestión del Petróleo". Se trata de la introducción al voto de Vallarta en el amparo promovido por Patrio Milmo contra el autor del juez de primera instancia de Monclova, por el cual declaró denunciabile la veta de carbón de piedra situada en el subsuelo de terrenos pertenecientes al quejoso. La corte, siguiendo los razonamientos de Vallarta, no amparó al quejoso en el pretendido derecho de propiedad del subsuelo, sólo otorgó la protección contra el acto del juez que sin previa indemnización para el propietario del predio dio al denunciante posesión del terreno superficial en que estaba la veta denunciada como complemento necesario, pues había de hacer allí las obras para la explotación del subsuelo.

Digo que se ve la potenciación del pensamiento de Vallarta, porque ni el asunto era en ese momento una cuestión de Derecho Internacional, ni tampoco tenía que ver con el petróleo. Pero el gran debate que en el ámbito internacional suscitó la cuestión del petróleo durante el presente siglo y que culminó con la expropiación de las compañías petroleras en 1938, se ilumina con los razonamientos que hiciera Vallarta en 1882; y viceversa, los razonamientos de Vallarta cobran actualidad ante ese problema internacional que, por fin, después de una historia denigrante se resuelve en 1938 cuando se aplica lo dispuesto en el artículo 27 de la Constitución de 1917.

¿Anacronismo? No creo. La actualidad del derecho tiene que definirse echando mano de la historia y así lo hizo Vallarta al trabajar sobre la interpretación del artículo 27 de la Constitución de 1857; para hacerlo tuvo que ver la cuestión del subsuelo sobre la base de una tradición jurídica ultracentenaria. El régimen de minas de la época novohispana fue invocado por Vallarta para mostrar que, como derecho propiamente mexicano, las ordenanzas de minería de 1783 no habían sido abrogadas por disposiciones dictadas en y para la Península Ibérica, según pretendía el quejoso; que era perfectamente posible reivindicar una tradición propia en el México del siglo XIX, que ya por esos años iniciaba un período de franco extrañamiento de su propio régimen en favor de compañías extranjeras. En efecto, más tarde, la ley de 1884, ley secundaria, se sobreponía a los textos constitucionales y sobre pretensiones basadas en esa y otras leyes secundarias se erigirían los reclamos de las compañías petroleras años después, vigente ya la Constitución de 1917, que tan claramente estableció el derecho directo de la nación en la propiedad del subsuelo. Una suprema corte maniatada por las ambiciones políticas de Obregón y de Calles, sancionaría los supuestos "derechos adquiridos" de las compañías petroleras y el remedio a esta situación tuvo que partir de un acto del ejecutivo, el decreto expropiatorio del 18 de marzo de 1938. Pero la argumentación en justicia y en derecho positivo estaba ya dada en el voto de Vallarta, quien se refiere a los minerales en general y, necesariamente, al petróleo como jugo de la tierra del subsuelo mexicano. De ahí la actualidad de este testimonio ponderado a la luz de la experiencia del siglo XX, que fue, por la calidad de los intereses que en esta se complicaron, una cuestión internacional. De ahí que Gómez Robledo nos hable, sin faltar a la verdad y a la justicia, de Vallarta y el petróleo como un capítulo del derecho internacional en la obra del *jaliscience*.

En 1892, un año antes de su muerte, Ignacio Vallarta elaboró, a petición del secretario de relaciones exteriores, un dictamen sobre las pretensiones de las autoridades eclesiásticas de Estados Unidos, quienes, con el apoyo diplomático de aquel gobierno, exigieron el pago de intereses vencidos de un capital que hacían proceder del

Fondo Piadoso de las Californias. Eran dos obispos confiados en el poder del gobierno estadounidense. Un fallo arbitral de 1875, a todas luces ilegal, sustentaba sus reclamaciones según lo hace ver Vallarta en su dictamen y lo aclara Gómez Robledo al hacer la historia de ese fondo pues si el capital no podía reclamarse por obispados erigidos mucho después de la separación de la Alta California, se reconocían, sin embargo los intereses supuestamente derivados de ese capital; el amaño tuvo éxito y en 1875 México fue condenado a pagar 904,700.79 pesos correspondientes a los intereses de mayo de 1848 a 1869 y, en 1892, se decidió que México debía pagar 43,050.99 pesos anuales.

Los vicios de la primera demanda y de la primera decisión fueron señalados por Vallarta al advertir tres razones sustanciales: 1a. *Tiempo*: La demanda original se refería a situaciones anteriores al 2 de febrero de 1848 y estaban, por lo tanto, fuera de la competencia de la Comisión Mixta de Reclamaciones constituida en 1868 y de cualquiera otra instancia, pues conforme a disposición expresa de los tratados de Guadalupe Hidalgo no se podrían reclamar actos anteriores a la firma de dichos tratados. 2a. *Persona*: La Iglesia Católica de la Alta California fue erigida en 1859, mucho después de la segregación de ese territorio, y, consecuentemente, no era sucesora o causahabiente de los derechos del obispado de California que desapareció en esas tierras en 1848, y 3a. *Materia*: La reclamación implicaba cuestiones de *soberanía* que no podían someterse a una comisión mixta avocada a resolver cuestiones de derecho privado.

Los razonamientos de Vallarta eran impecables y con base en ellos debieron rechazarse las pretensiones de los obispos sancionadas positivamente en 1892; pero lejos de ello, ya lo vimos, México fue condenado a pagar anualmente los intereses. Había, más que razones, fuerzas y presiones políticas que harían que el caso se revisara más tarde, en 1902, en la Corte Permanente de Arbitraje de la Haya, cuya sentencia estimó que el fallo de 1875 había sido cosa juzgada y, “consecuentemente obligó a México a pagar 1'420,682.67 pesos por anualidades vencidas por réditos del fondo piadoso, de 1869 a 1902, más una renta anual a perpetuidad de 43,050.99 pesos en moneda de curso legal en México”(p.44). Estos “intereses” se pagaron, salvo alguna interrupción en los años de la intervención, hasta 1967, cuando la cuestión se finiquitó por intercambio de notas diplomáticas.

Antonio Gómez Robledo explica, según apuntamos, los antecedentes del Fondo Piadoso de las Californias, cuya accidentada historia tiene que verse en relación con la historia de la evangelización y, particularmente, con la de la Compañía de Jesús, su expulsión en 1767, su posterior extinción y restablecimiento y con la historia de la política española y mexicana sobre los bienes de las llamadas tempo-

ralidades. De todo ello sale en claro el acierto del dictamen de Vallarta al que, sin embargo, Gómez Robledo reclama una posibilidad más que hubiera favorecido a México ante el tribunal de La Haya en 1902; pues Vallarta, pese a tener los elementos a mano, no impugnó la supuesta calidad de cosa juzgada que luego se atribuyó al fallo de 1875 y con base en lo cual México fue condenado al pago de intereses, según hemos comentado.

De 1890 son los dictámenes de José María Gamboa e Ignacio Vallarta sobre el abuso de aguas de los ríos Bravo y Colorado y sus afluentes, a los que introduce Gómez Robledo en el capítulo III del libro que comentamos. La fábula del lobo y el cordero es recordada con oportunidad para situar el hecho en la historia universal de la injusticia frente a la que se rebelaba México en sus reclamaciones.

José María Gamboa elucidó los derechos que asistían a México valiéndose del Derecho Romano, de la tradición que lo continúa en el Derecho Castellano de la Edad Media y en el Derecho Civil de su época; Vallarta, como buen *jus-publicista* que era, en el Derecho Internacional, desde Vattel a sus días; aunque debemos advertir que esa sustentación no es exclusiva, pues en el dictamen de Gamboa hay buen uso del Derecho Internacional y en el de Vallarta lo hay del Derecho Romano y del Civil. Sin embargo, el predominio del derecho privado en el primero y del público en el segundo hace comentar a Gómez Robledo que “no es aventurada la hipótesis de que los dos se hubieran dividido el trabajo, a tal punto que ambos son complementarios entre sí” (p.97).

Las posibilidades que ofrecía el derecho positivo en 1890 eran escasas, pues la historia empezaba apenas a registrar los efectos de abusos de alcance industrial —digámoslo así— que veríamos en años posteriores por aquellas tierras en que se ha hecho más patente la lejanía de Dios y la proximidad de los Estados Unidos. Pero la doctrina proporcionó a nuestros dos jurisconsultos buen cúmulo de ejemplos y de buenas razones para afirmar los derechos de México frente a la extracción de aguas que empobrecía el cauce de los ríos internacionales. Si la idea de quienes favorecían los intereses de los Estados Unidos era que esa extracción se realizaba en territorio norteamericano en los afluentes del río Grande y del río Colorado y en las partes del cauce de estos ríos que no eran limítrofes entre México y aquel país; y que, conforme a un mal entendido derecho, era potestad de los estadounidenses disponer de sus corrientes, Gamboa y Vallarta señalaron la calidad de éstas como “aguas internacionales”, que como tales debían conservarse y respetarse en beneficio de las naciones limítrofes.

La posición norteamericana que sancionaba el egoísmo brutal, se impondría años más tarde, en 1895, bajo el título de doctrina Harmon; pero el hecho estaba señalado en justicia y arreglos poste-

rios conformes con el Derecho Internacional, a partir de 1906 y que culminan en 1944 con el Tratado Internacional de Aguas, darían la razón a Gamboa y a Vallarta.

Voy alargando mucho, pues no he resistido la tentación de entrar en la descripción de hechos e ideas que el texto de Gómez Robledo y los documentos por él agrupados nos muestran incitándonos a la plática detallada. Prometo abreviar, sólo quiero destacar que en los dictámenes sobre el abuso de aguas se da una descripción que hace evidente el conocimiento angustioso de la realidad fronteriza, de esas sociedades afectadas en su habitat por hechos aparentemente locales, como la irrigación y las magnas obras de empresas norteamericanas, movidos por una potencia internacional a la que hay que someter, como condición para la sobrevivencia, al derecho.

Como ministro de relaciones exteriores, en 1878, hubo de actuar Vallarta en "La Defensa de Belice", según llama Gómez Robledo al capítulo IV, que introduce a la nota diplomática en que Vallarta rechazó los cargos que el gobierno de Gran Bretaña hacía al de México por el incidente del asalto que grupos mayas perpetraron al Orange Walk, y que los británicos pretendían hacer una cuestión internacional.

Tal es el incidente, suscitado años antes; el fondo es la historia del abuso que los súbditos británicos venían perpetrando al alegar derechos de políticos sobre tierras que, desde la dominación española, se les habían concedido en usufructo, bajo el pleno reconocimiento de la soberanía del monarca español y que debía corresponder a México como consecuencia de la declaración de independencia. Es una historia local que se complica en las líneas divisorias al grado de hacer confusos los derechos políticos de México y la Gran Bretaña, pero que Vallarta aclara en el plano de las relaciones diplomáticas aun a precio de hacer callar ciertos testimonios de episodios circunstanciales que pudieran entorpecer la visión de la historia diplomática, como fue el hecho del nombramiento que hizo Comonfort de un cónsul mexicano, que llegó a tener el exequatur de la reina Victoria, y de otro cónsul nombrado por Juárez en 1860 durante los difíciles momentos de su gobierno establecido en Veracruz.

Pero sea como fuere, la historia que hace Vallarta en su nota muestra cómo del usufructo de unas tierras se pasó arbitrariamente al desconocimiento de los derechos de México reconocidos por los británicos en documentos diplomáticos antes y después de la independencia de México. Bajo esa historia diplomática hay hechos repetidos desde la primera mitad del siglo XIX, que Vallarta trae a cuento; se trata de la provisión de armas que los británicos hacían a los grupos mayas para que se internaran en territorio mexicano, para que robaran y para beneficiarse con el comercio del botín obtenido

por los indígenas en esas correrías. El pretender que uno de los jefes disgustado con los británicos haya perpetrado el asalto de Orange Walk, actuando como general y por orden de las autoridades mexicanas, resultaba inadmisibles a la luz de tantas evidencias, como lo señala Vallarta en su nota. Gómez Robledo complementa la historia viendo hasta los mediados del siglo XVII, es decir, desde los orígenes del asentamiento británico en esas tierras cuando el filibustero Peter Wallace (de cuyo nombre, dice nuestro autor, se derivó el de Belice: Wallix-Valix-Belice; aunque hay otras versiones: Ixta-Balis=Camino blanco) se estableció allí para llegar a nuestro siglo, cuando la doctrina de la autodeterminación de los pueblos favoreció en 1981 la aparición de un Estado independiente miembro de las Naciones Unidas. En su relato Gómez Robledo ha hecho también una disertación histórica sobre los conflictivos límites de Belice, tanto con Guatemala como con nuestro país, pues un falso lindero —de historia cartográfica y pintoresca, más que de mediciones y estudios sobre el terreno— se estableció en 1882 sin que México pusiera a salvo sus derechos o lograra algunas ventajas, como sí lo hizo Guatemala.

El jurista que es Gómez Robledo saca buen provecho para hacer del “Memorandum de la Décima Conferencia del Secretario de Relaciones Exteriores y el Ministro de los Estados Unidos, Señor Foster”, del 23 de noviembre de 1877, un capítulo, el V de su libro, sobre el “reconocimiento de Gobiernos”.

La cuestión es ésta: al asumir Porfirio Díaz la presidencia de la República el 28 de noviembre de 1876, procura el reconocimiento de su gobierno, envía luego cartas autógrafas a los jefes de Estado de los países con los que México tenía o había tenido relaciones. Todos contestan positivamente, salvo el representante de Estados Unidos, quien se limita a “acusar recibo con un seco epígrafe *unofficial*, como para señalar el carácter personal de la respuesta”(p. 81). Las cosas se complican y Estados Unidos impone como condición para el reconocimiento muestras positivas de la buena voluntad de las autoridades mexicanas. Estas pruebas positivas eran, en realidad, exigencias impuestas a México: “la rectificación de la frontera fluvial, alterada por los caprichosos cambios del río Bravo; derogación de la ley que prohibía a los extranjeros adquirir bienes raíces en la llamada zona prohibida, o sea a cierta distancia de los límites internacionales; pago de daños causados por la revolución de Tuxtepec; la exención de los estadounidenses de los préstamos forzosos que en aquella época solían decretarse en situaciones de urgencia; y por último, pero no por cierto lo menor, la celebración de un tratado que permitiera a las tropas de Estados Unidos cruzar la frontera para internarse en nuestro territorio en persecución de indios salvajes, o en general de malhechores o merodeadores de que estaba infestada la zona fronteriza”(p. 83).

Condiciones inaceptables que Vallarta rechazó con firmeza pese a la situación crítica de la zona fronteriza, donde las cosas se pusieron color de hormiga cuando el enfrentamiento de las tropas de ambos países estuvo a punto de estallar en hecho de armas y en un conflicto internacional de proporciones mayores.

Gómez Robledo ha narrado el feliz desenlace de esos acontecimientos y ha señalado la trascendencia que en la doctrina del Derecho Internacional ha de atribuirse a la nota de Vallarta. Al confirmar el rechazo de condiciones dictadas por el gobierno de un país para el reconocimiento del de otro, advierte Gómez Robledo, Vallarta inició el camino de lo que en 1930 se definiría como la Doctrina Estrada; en la que, como es sabido, se corta por lo sano evitando el reconocimiento de gobiernos como condición de relaciones diplomáticas, pues el gobierno de México, según Genaro Estrada, Secretario de Relaciones Exteriores y hombre de letras, mantendría o retiraría a discreción, a sus representantes e igualmente aceptaría o rechazaría a los de otros Estados sin juzgar el derecho de otras naciones para mantener o sustituir a sus gobiernos.

Vallarta hablaba de reconocimiento de gobiernos y Estrada no lo hace, hay, pues, un abismo textual insalvable como lo ha hecho notar Moisés González Navarro argumentando contra la pretendida secuencia entre la nota de Vallarta y la doctrina Estrada. Gómez Robledo acepta la evidencia literal, pero advierte que no es la letra sino el espíritu lo que vincula la tesis de Vallarta con la doctrina Estrada, pues aquella insiste en que no hay que condicionar el reconocimiento de un gobierno al juicio del Estado que reconoce y ésta va en consecuencia al problema apuntado en esa tesis desechando lo que puede suscitar el condicionamiento, es decir, la idea misma del reconocimiento de gobiernos como principio de las relaciones diplomáticas.

Y yo me pregunto, ¿en cuántos textos de Vallarta no se advierte ese cuidado del juspublicista ante la delicada cuestión de la autoridad estatal? ¿No se podría, por ejemplo, ver en el ámbito del derecho nacional de una federación cuando en sus votos se hizo cargo, desechándola, de la tesis de la incompetencia de origen como condición de la procedencia de ciertos amparos? El jurista tiene aquí un campo abierto para varios capítulos de reflexión. Gómez Robledo nos ha dado, sobre un texto de Vallarta relativamente breve un amplio capítulo, mucho más amplio que el texto comentado al que dice que sólo hace una introducción.

Ocurre lo mismo con el penúltimo de sus capítulos, el relativo a la "Unión Hispanoamericana", que sirve de comentario a las instrucciones que el Secretario de Relaciones Ignacio Vallarta dirigió en 1878 a Leonardo López Portillo, ministro en Chile, Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador y Venezuela, para la firma de tratados con cada

uno de esos Estados a fin de lograr una unión de los países hispanoamericanos, con ánimo de cooperación frente a un país hostil por la situación fatal de Hispanoamérica.

Gómez Robledo muestra, apelando a la historia de la idea de la Unión hispanoamericana desde Tadeo Ortíz, cómo Vallarta, a través de medios prácticos y expeditos, como son los tratados internacionales con la cláusula de nación más favorecida, pensaba lograr esa unión sin entrar en la complicación de una organización compuesta por varios Estados soberanos.

Hasta esta parte el libro de Gómez Robledo nos ha llevado de ejemplo en ejemplo por el pensamiento jurídico internacional de Ignacio Vallarta, saltando de tiempo en tiempo y de personaje en personaje: el juez, de 1882 en el caso del amparo Patricio Milmo; el abogado consultor, en los dictámenes sobre el Fondo Piadoso de las Californias, en 1892, y en 1890, sobre las aguas de los ríos Bravo, Colorado y sus afluentes; para irse atrás en años y llegar al Secretario de Relaciones Exteriores en 1878 y su nota sobre Belice, en 1877 sobre la cuestión del reconocimiento de gobiernos y, volviendo al 78, sobre la manera práctica de lograr la unión hispanoamericana. No podemos lamentar ese desorden cronológico, pues cada texto es ceñido en su entidad propia por los capítulos —verdaderos estudios monográficos— introductorios. Además, hay una secuencia doctrinal desde el punto de vista del Derecho Internacional Público. Este ha sido el punto de partida y de llegada de nuestro autor al agrupar y comentar los textos de Vallarta.

Pero para el quisquilloso en materias de orden biográfico y temporal hay un último capítulo, el VII, sobre la “Vida de Vallarta”, donde los personajes que hay en las funciones que desempeñó el jurista encarnan en la biografía del jalisciense como hombre político y, hasta donde las fuentes de conocimiento lo han permitido, como hombre a secas.

Este es el capítulo que muchos, entre ellos yo, reclamamos como principio de la obra. Pero la verdad es que su situación va a tono con el propósito del libro —Vallarta internacionalista, definiendo problemas del derecho internacional— y el orden no altera la calidad ni la claridad del producto.

Además creo que hay un acierto, pues Antonio Gómez Robledo sobrepuso su carácter de jurista al orgullo de jalisciense, que aflora ya sin disimulo al rematar el libro con la biografía de su paisano. Y ya que estamos en materia de paisanajes diré que Antonio Gómez Robledo pertenece a una ilustre generación de jaliscienses ligada con otra generación de jaliscienses no menos ilustres, como la de José Arriola Adame, abogado, luego notario y siempre melómano y hombre de letras (más leídas y platicadas que escritas) con quien

Gómez Robledo se inició en el aprendizaje del Derecho Internacional allá en Guadalajara y sobre quien nuestro autor escribió una rememoración llena de gratitud el año de su muerte, 1962, en la revista *Abside*.

En torno a Arriola y a esa revista hay figuras de más o menos edad, pero igualmente fértiles en las letras mexicanas, como los zamoranos Gabriel y Alfonso Méndez Plancarte, los jaliscienses Agustín Yáñez y Efraín González Luna. En fin que el recuento nos llevaría por personajes, profesiones y carreras muy distintas, pero lo que a mí me ha impresionado es la cultura literaria y artística de la Guadalajara de los años veinte y treinta que luego habría de manifestarse en el destino de quienes convivieron allá y vivieron después en otros lugares. A algunos los he conocido, al que más traté fue al músico Jesús Estrada, y traigo esto a cuento porque en mis aficiones musicales solía don Jesús fomentar mi entusiasmo perdonando mis deficiencias técnicas y, lo que es más grave, faltas de conocimiento elementales. Pues bien, espero que Antonio Gómez Robledo favorezca mi entusiasmo ante sus obras y perdone las faltas que he cometido al apreciar ésta sobre *Vallarta internacionalista*.

JOSE GUADALUPE VICTORIA

De blasones y baluartes mexicanos

“México tuvo el ser de
su vida cristiana cuando
se le apareció María”.
Francisco de Florencia,
La Estrella del Norte.

Introducción

HACE POCO más de treinta años Pierre Francastel publicó su libro *Pintura y Sociedad*,¹ en el cual plantea los lineamientos de la disciplina que él mismo denominó sociología del arte. Uno de los puntos fundamentales en la interpretación de Francastel es que las obras de arte no deben ser estudiadas únicamente como símbolos, sino, ante todo, como objetos necesarios en la vida de los grupos sociales. Añade el autor que, en el caso de las pinturas, en ellas no sólo deben verse temas anecdóticos sino que más bien debemos indagar el mecanismo social e individual que las hace legibles y eficaces.² Por lo que se refiere a la arquitectura, cabe la posibilidad de estudiarla desde el punto de vista de quienes patrocinaron la construcción de los monumentos, a nivel individual o de grupo. Es decir que, así como puede hablarse de una *voluntad de forma*, es legítimo aludir a una *voluntad de patronazgo*, cuyo estudio necesariamente lleva al análisis de la ideología del individuo o grupo que patrocina la o las obras.³

La arquitectura novohispana ofrece innumerables ejemplos donde el papel del patrono fue de primer orden. Es el caso de los cuatro santuarios erigidos durante el siglo XVIII en la ciudad de México, que fueron considerados por sus contemporáneos como

¹ Pierre Francastel, *Peinture et Société. Naissance et destruction d'un espace plastique. De la renaissance au cubisme*, París, Denoël/Gontier, 1977, 362 p., ils.

² *Ibidem*, introducción.

³ Damián Bayón, *L'Architecture en Castille au XVI^e siècle. Commandes et Réalisations*, París, Editions Klincksieck, 1967, 300 p., ils. Del mismo autor véase el artículo titulado: "Lenguajes plásticos en la Castilla del siglo XVI". La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, n. 41, p. 37-64. San Juan, Puerto Rico, enero-marzo de 1963.

auténticos baluartes que la protegían; uno a cada viento. Santuarios que estuvieron dedicados a la Virgen María, bajo distintas advocaciones, y cuyas imágenes se convirtieron en blasones ilustres de México.

La figura de María, bajo distintas advocaciones o formando parte de otros temas, llegó a este lado del Atlántico desde el momento mismo de la Conquista, paulatinamente adquirió importancia y en la época barroca conoció una auténtica apoteosis. Todos los habitantes de Nueva España, sin importar su condición social o preparación intelectual, rindieron culto a la Madre de Dios; así lo prueban la plástica, la literatura y otras manifestaciones artísticas.

Los Baluartes de México

Ahora bien, puede decirse que estamos ante un mismo tema con muchas variantes. En esta ocasión sólo habremos de ocuparnos de una de esas variantes; o sea cuatro advocaciones marianas que favorecieron el desarrollo de un patronazgo y un mecenazgo que rebasó el ámbito meramente artístico. Nos referimos a las imágenes de *Nuestra Señora de Guadalupe*, *Nuestra Señora de los Remedios*, *Nuestra Señora de la Piedad* y *Nuestra Señora de la Bala*.

Aunque en las cuatro se puso de manifiesto la voluntad "divina", una de ellas no fue realizada por "mano humana", o sea el lienzo de la Virgen de Guadalupe.

Rasgo común en dos de esas imágenes es que su culto fue fomentado por el clero secular; mientras que las otras dos estuvieron a cargo de órdenes religiosas: los dominicos y la orden hospitalaria de San Juan de Dios.

En orden de importancia hay que referirse a Nuestra Señora de Guadalupe: a partir de su aparición en diciembre de 1531 se desarrolla un incipiente patronazgo sin mayor trascendencia, el cual continuó durante la primera mitad del siglo XVII y corrió paralelo al esfuerzo de varios "intelectuales" por fomentar el culto a la Virgen. Esos "evangelistas de Guadalupe", en expresión de Francisco de la Maza, con sus escritos influían, por una parte, en el encargo de obras de arte: retablos, pinturas e imágenes de bulto; pero sobre todo en la construcción del santuario.⁴ Por otra parte, fomentaban el espíritu piadoso de los grupos sociales novohispanos, especialmente de criollos e indígenas. Al finalizar el siglo XVII el país estaba atestado de imágenes de la Guadalupana. De modo que Fernández de Echeverría y Veytia pudo escribir décadas más tarde: "y no es menos la multitud

⁴ Francisco de la Maza, "Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano". *Cuadernos Americanos*, a. VIII, n. 6, p. 163-189. México, noviembre-diciembre de 1949.

de templos que se le han dedicado desde entonces en todas las ciudades y pueblos más principales del reino: pero es incomparablemente mayor el número de altares, pues apenas hay iglesia tanto en las ciudades y poblados de ellas, como en los pueblos en que no hay más de una, donde no hay altar dedicado a esta sagrada imagen, y en la mayor parte de ellas pintadas las apariciones”.⁵

Sin embargo, fue en el santuario de la antigua Tepequilla donde los criollos novohispanos de la ciudad de México invirtieron sus esfuerzos de todo género. Era una necesidad de mostrar y mostrarse a sí mismos el favor con que el cielo los había “premiado”. La iglesia -la quinta según Echeverría y Veytia- fue dedicada en 1709 y, dice el mismo autor, “está situada a la misma falda del cerro del Tepeyac, de norte a sur, a este viento la puerta principal, y está mirando a México. Otras dos puertas tiene de igual arquitectura en el mismo medio de los costados oriente y poniente, correspondientes a la bóveda mayor o cimborrio. Su fábrica interior es de tres naves, sostenidas de ocho columnas, cuatro por banda, sobre las cuales y las paredes de su cuadrilongo asientan quince bóvedas. De éstas la del medio se eleva más que todas, formando el cimborrio o media naranja, y las otras cuatro de la misma nave del medio aunque más bajas que el cimborrio, se elevan más que la de los costados. Debajo de la última bóveda de la banda del norte en la nave del medio, está el altar mayor y presbiterio, y en la penúltima de la misma nave por el lado del sur, se ha fabricado el coro para los canónigos de la Colegiata: entre las cuatro columnas que la sostienen y desde allí al presbiterio, corre la crujía. Todo lo restante de la fábrica está perfectamente ajustado a las medidas del arte, cuyos cuatro ángulos rematan por fuera en cuatro torreones ochavados de dos cuerpos, de uniforme arquitectura que la hermosean mucho”.⁶

Al santuario concurrían los habitantes de México y sus alrededores y cada uno a su manera rendía culto a la Virgen Morena; pero de modo especial los indios, quienes, dice fray Francisco de Ajofrín, “apenas hay día en que no concurren (al santuario) muchos pueblos de indios a ofrecer algún donecillo a su madre. Llevan sus danzas de inditos e inditas, vestidos a su usanza con vistosos plumajes, y al son del arpa, violines, rabeles y otros instrumentos bailan delante de su

⁵ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Baluartes de México. Descripción Histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros, y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades*, por el lic. D., obra póstuma, dada a la luz el R.P. Fr. Antonio María de San José, carmelita descalzo, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1820, 89 p.

⁶ *Ibidem*. Informaciones acerca de la construcción del santuario en el siglo XVIII pueden verse en: Delfina López Sarrelangle, *Una villa mexicana del siglo XVIII*, México, UNAM, Imprenta Universitaria, 1956.

Reina con arte y concierto aquellas danzas antiguas, tan inocentes como devotas".⁷

El culto a Nuestra Señora de los Remedios tampoco tuvo gran importancia durante el siglo XVI, aunque no faltaron intereses -especialmente del clero secular, quizá motivados por varios particulares- para erigir un santuario en el sitio requerido por la Virgen misma, en la cima del cerro de Totoltepec, también en las goteras de México, al poniente. Según Cayetano de Cabrera y Quintero, desde 1575 se colocó la imagen en una iglesia nueva, "acabada perfectamente, y con casi los adornos que hoy tiene; bien que techada como se practicaba entonces, de maderas, y esculpida techumbre, que después, sufriendolo las primeras paredes, que acaso se hicieron bastantemente fuertes a este intento, se labró, y edificó de bóveda..."⁸ Añadiremos que en esa iglesia hubo unas pinturas al pincel de Alonso de Villasaña donde se daba cuenta del magnífico portento, o sea la aparición de la Virgen*.

Nuestra Señora de los Remedios -como la Guadalupana- aunque se apareció a un indígena, gozó de la devoción de los españoles. Por eso resulta conmovedor el empeño de criollos como Cayetano de Cabrera y Quintero quién señala que si para su tiempo -mediados del siglo XVIII- existían dos santuarios importantes cerca de México, era porque la Virgen quiso tener dos recompensas por los favores que había hecho a los indígenas a quienes se había aparecido y a sus respectivos parientes que sanaron por su intercesión. Esa doble recompensa no era sino "dos templos, y dos casas que fuesen la de la salud para todos; la de Guadalupe, donde se apareció para darla; y la de los Remedios, donde se quiso aparecer para aplicarlos, y donde como en oficina de arcanos mezclando los que habían traído de la Europa, los templó y ajustó a nuestro clima, uniéndolos o haciéndolos uno, con los que ya en flores, y sus quintaesencias había alambicado en Guadalupe, y los que como antes a los Indios, quiso franquear aquí a los españoles, poniéndolos como en botica para todos, en la casa de sus remedios, que es muy suya, por serlo el suelo de esta tierra, y más porque se la ingenió y mandó hacer, a su otra imagen, a la que con franqueza de indiana, no sólo labró casa, cuando por conquistadora, y venida de España estaba (como suelen decir) por los suelos, sino que quiso alternar con ella su poder para

⁷ Fray Francisco de Ajofrín, citado por Francisco de Florencia, *op. cit.*

⁸ Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México... para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazahuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, edición facsimilar con un estudio histórico y una cronología de Víctor M. Ruíz Naufal, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1981, 546 p.

* Federico Gómez de Orozco, "Las pinturas de Alonso de Villasana en el Santuario de Los Remedios". *AHE*, v. IV, n. 14, 65-96. México, 1946.

nuestro bien, y salud especialmente cuando la combatiessen pestilencias".⁹

Menos importante que los santuarios de Guadalupe y de Nuestra Señora de los Remedios, fue el que los dominicos fundaron al sur de la ciudad de México, conocido con el nombre de Nuestra Señora de la Piedad, a la vera del río del mismo nombre. Ahí, dice Francisco de Florencia en su *Zodiaco Mariano*, "se venera una imagen de María Santísima al pie de la Cruz teniendo en sus brazos el difunto cuerpo de su bendito Hijo Jesús, con el título de Nuestra Señora de la Piedad".¹⁰ La imagen fue traída de Europa por encargo de un religioso y al llegar a México se cayó en la cuenta de que la mano divina se había puesto de manifiesto en ella; por eso, añade Florencia, "desde entonces pues creció más la devoción con la Sagrada imagen de la Piedad: la cual muestran los mexicanos en las frecuentes visitas de la Cuaresma, y con más frecuencia los sábados. Hacen allí sus novenas, ofrecen sus limosnas y mandan decir misas a honra de la Señora".¹¹

El papel de María como intercesora de causas difíciles quedó probado una vez más en cierto pueblo de los alrededores de México cuando un agraviado esposo trató de asesinar a su infiel esposa, quien se acogió a la protección de una imagen de María, siendo ésta el blanco del tiro disparado por el airado cónyuge. Que la imagen (de bulto) no sufriera daño mayor fue considerado como prueba irrefutable de la inocencia de la esposa. A partir de ese momento la imagen empezó a recibir culto bajo el nombre de *Nuestra Señora de la Bala*, misma que se llevó a la iglesia del Hospital de San Lázaro, al oriente de la ciudad de México, atendido por religiosos de San Juan de Dios.

Ahí recibía particular devoción "de todos, y que son muchos los beneficios, que hace Dios por medio de esta Santa Imagen".¹² El mismo Padre Florencia registra varios de los milagros por ella obrados y dice que algunos fueron pintados y colocados en el santuario. No resistimos el deseo de mencionar uno: "Hallábase una mujer muy afligida, porque sintiendo acerbísimos dolores de parto, no podía dar a luz la criatura. Encomendose muy deveras a Nuestra

⁹ Cayetano de Cabrera y Quintero, *op. cit.*

¹⁰ Francisco de Florencia, S. J., *Zodiaco Mariano*, en que el sol de Justicia Christo con la salud en las alas visita como signos, y casas propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados a los cultos de su SS. Madre por medio de las más célebres, y milagrosas imágenes de la misma señora, que se veneran en esta América Septentrional, y reynos de la Nueva España, obra póstuma del Padre Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesús, reducida a compendio, y en gran parte añadida por el P. Juan Antonio de Oviedo de la misma Compañía.... México, Nueva Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755. 328 p.

¹¹ *Ibidem*, p. 82-83.

¹² *Ibidem*, p. 83-84.

Señora de la Bala, y parió luego dos gemelos, el uno vivo y el otro muerto. Alentada la mujer con el primer favor, suplicó a la Virgen, que pues por su medio y poderosa intercesión había parido, perfeccionase el beneficio dando vida al niño difunto. Ella lo pidió, y la Virgen, que todo lo puede, lo hizo: y para testimonio y memoria se colocó en el Santuario pintada la maravilla. Otros muchos prodigios pudieran referirse, si no hubiera habido grande omisión y descuido en escribirlos".¹³

Llegados a este punto podemos darnos cuenta de la importancia que había adquirido la figura de María, a mediados del siglo XVIII, tanto en la literatura como en la plástica. Sobre todo en la ciudad de México y particularmente en el caso de la Virgen de Guadalupe y de Nuestra Señora de los Remedios.

Llama la atención ver cómo durante casi un siglo el culto a María -su representación plástica y el consiguiente patronazgo que se desarrolló- fue imponiéndose en la población novohispana. En el caso de México se procuró poner la ciudad bajo su protección, como lo prueban las obras que hemos citado con anterioridad. Así, es bastante significativo que Mariano Fernández de Echeverría y Veytia haya titulado a su libro *Baluartes de México. Descripción histórica de las cuatro milagrosas imágenes de Nuestra Señora que se veneran en la muy noble, leal, e imperial ciudad de México, capital de la Nueva España, a los cuatro vientos principales, en sus extramuros, y de sus magníficos santuarios, con otras particularidades...*¹⁴ Aunque la obra no haya sido publicada sino en 1820, es evidente que su autor supo transmitir el sentimiento de sus conciudadanos en el sentido de ver a México protegido, por sus cuatro costados, por la figura de María. ¿Qué ciudad como México podía sentirse más segura de contar con la protección divina? Por eso desde fecha tan temprana -1531- María había visitado a México y dejado -el ayate juandieguino- prueba de su voluntad para ser venerada en tierras del Anáhuac; especialmente en un santuario. No en balde se pudo decir más tarde que "nunca hizo algo parecido con otra nación".

Sin embargo, el enojo de María y de su Divino Hijo se puso de manifiesto en la gran peste que asoló a México entre 1736 y 1738. El nefasto *matlazahuatl* mermó como nunca a la población capitalina, al grado de que ningún esfuerzo humano parecía calmar la ira divina. ¿Qué mejor escudo para defenderse que la misma Virgen en sus distintas advocaciones? Y tal escudo, para regocijo de propios y extraños, funcionó. Por intercesión de María, México recuperaba la calma. Fue entonces cuando se le encargó a don Cayetano de

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *op. cit.*

Cabrera y Quintero que escribiera su *Escudo de armas de México... para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazahuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*.¹⁵ Libro a mitad de camino entre un tratado de medicina y apologética sagrada es, sobre todo, testimonio prístino de cómo María consolidaba su papel arquetípico del arte barroco novohispano.

La literatura mariana, especialmente guadalupana, se acrecentaba día con día, y rebasaba el ámbito capitalino; de modo que el jesuita Juan Antonio de Oviedo, en 1755, pudo publicar la obra póstuma de su compañero de religión, el Padre Francisco de Florencia, o sea el *Zodiaco Mariano, en que el Sol de Justicia Christo, con la salud en las alas visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados a los cultos de s.s. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España*.¹⁶

Así, Nueva España gozaba de la protección divina, gracias a la intercesión de María, cuya presencia real se manifestaba en los santuarios donde se le rendía culto. Desde Yucatán y Guatemala, hasta los territorios del Septentrión, y de costa a costa, se sucedían los templos dedicados a María; por consiguiente el número de retablos e imágenes se multiplicaban también.

Y aquí conviene hacer un paréntesis para referirnos a otro célebre santuario, cuyos orígenes guardan gran semejanza con el de Guadalupe de México; no es otro sino el dedicado a Nuestra Señora de Ocotlán, en las afueras de Tlaxcala. Ahí también se apareció la Virgen a un indígena, pidió se le erigiera un templo y a éste se asoció un pozo de agua santa. El resultado fue un suntuoso conjunto arquitectónico del siglo XVIII que protege celosamente a la añosa, aunque triste, ciudad de Tlaxcala. Sí, la capital de la antigua república no podía ser menos que México y por eso no faltó quienes le "inventaran" su arquetipo mariano y patrocinaran la construcción del santuario.

Ahora bien, Tlaxcala no fue la única ciudad que quiso tener su baluarte mariano, aunque no estuviera contiguo a ellas sino en sus inmediaciones. Podemos citar unos cuantos casos tomados al azar: Toluca -el de Tecajic- San Luis Potosí, Aguascalientes, Zacatecas y Guadalajara donde María, desde Talpa, Zapopan y San Juan de los Lagos brindaba y brinda consuelo a sus hijos.

¹⁵ Cayetano de Cabrera y Quintero, *op. cit.*

¹⁶ Francisco de Florencia, *op. cit.*

Conclusión

Como es fácilmente comprensible, la religiosidad y la piedad de los fieles novohispanos propició el desarrollo de distintas empresas artísticas, tanto dentro de la iglesia como entre los particulares, variando, por supuesto, la calidad de las obras. En el caso de la construcción de los santuarios se llamó a los más importantes artistas, aunque desafortunadamente no conocamos sus nombres pues, tal como señaló hace algunos años Elisa Vargas Lugo, lo importante en esa época era dejar constancia de quién costeara la obra y a cuánto ascendía la inversión.¹⁷

Cierto que una investigación documental cuidadosa podría indicarnos algún nombre de artistas importantes. En el caso del Santuario de Guadalupe de México, al menos, sabemos que intervinieron en sendas obras del conjunto —la **Basilica** y la **capilla del Pocito**— dos de los más afamados arquitectos novohispanos: Pedro de Arrieta y Francisco Guerrero y Torres.

Un último punto a considerar dentro de esta breve exposición se refiere a la trascendencia en tiempo y en espacio que logró la figura de María. Esta continuó siendo por varias décadas el punto de unión de los grupos sociales de Nueva España. Fue una especie de aglutinante de esa población heterogénea; sobre todo en su advocación de Guadalupe. La prueba más palpable de esta afirmación es el hecho de que Hidalgo, al momento de iniciar la revolución de Independencia la tomara como bandera y que el grito de guerra fuera: ¡Viva la Virgen de Guadalupe! En contrapartida los españoles de la ciudad de México, al saber que los insurgentes se acercaban a México, nombraron generala del ejército realista a la Virgen de los Remedios.

El triunfo fue para los criollos, apoyados por indios y castas, y por consiguiente la Guadalupana confirmó su papel protector hacia el antiguo Anáhuac, de ahí en adelante denominado República Mexicana. El arquetipo sobrevivió con mayor fuerza y rebasó el ámbito nacional cuando fue declarada, casi al finalizar el siglo pasado, Reina de México y Emperatriz de las Américas. El patronazgo se extendía y los encargos artísticos se multiplicaron a medida que avanzaba nuestro siglo.

¿Y qué pasó con Nuestra Señora de los Remedios, Nuestra Señora de la Piedad y Nuestra Señora de la Bala? Alguien ha escrito que a nuevos mundos, nuevos santos; y parafraseando podríamos decir que a nuevas realidades políticas, nuevos símbolos: siendo aquéllos tres santuarios sostenidos por españoles, al salir éstos de México el culto a tales imágenes disminuyó considerablemente. Lo anterior, unido a otros acontecimientos ocurridos en el país, como la Nacionalización de los Bienes del Clero, dio por resultado la pérdida

incluso de las imágenes. ¿Quién se acuerda ahora de Nuestra Señora de la Bala o de Nuestra Señora de la Piedad? Esos dos escudos cumplieron con su papel pero se perdieron. De los cuatro baluartes que protegían a México sólo dos quedan en pie: Guadalupe y Los Remedios, llevándose la palma el primero.

Sin embargo, los cuatro cumplieron con su papel. Dicho en otras palabras, antes que símbolos fueron objetos -lugares- necesarios para la vida del virreinato. Nueva España vivió, pues, bajo el signo de María.

Reseñas

Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, *Historia Gráfica de México* Nos. 0 y 1, 1er. Fascículo del Vol. 4. Coordinador general Enrique Florescano, Eds. INAH y Fascículos Planeta, México, 1987; N^o 0, 12 pp., N^o 1, 16 pp. (ISBN 986-22-0292-2. ISBN 986-22-0293-0).

¡Ya llegó la decepción que faltaba! Nos parecía a nosotros —al mundito que se interesa en la historia gráfica y quizá al “gran público” a quien va dirigida esta manera de contar el pasado— que el INAH iba a producir la obra maestra de esa naciente disciplina. Con los recursos económicos y humanos de esa institución, con la colaboración de historiadores de la talla de Enrique Florescano y Héctor Aguilar Camín y con el acceso —tan importante en México pues depende tanto de relaciones personales y políticas— a las grandes colecciones públicas, esperábamos mucho de la *Historia Gráfica de México*.

Nuestras esperanzas se fundaron no sólo en el equipo que el INAH había formado para esta serie, sino también en algunas obras recientes de historia gráfica. Por un lado, libros como *El poder de la imagen y la imagen del poder* y *Jefes, héroes y caudillos: archivo Casasola* habían demostrado una seriedad muy poco vista antes en ese campo. Por el otro lado, si las series subvencionadas por el gobierno que habían aparecido anteriormente tenían sus tropezones —la lamentable pobreza gráfica de *Memoria y olvido: Imágenes de México* y el oficialismo de *Así fue la Revolución Mexicana* y de *Biografía del poder*— por lo menos entendían que un primer paso hacia un cierto rigor consistía en documentar las imágenes que usaban. Obviamente, sin tal documentación no se puede hablar ni siquiera de un “catálogo de ilustraciones” —algo que los coordinadores de *Historia Gráfica de México* evidentemente “olvidaron”.

No esperábamos que esta serie editada por el INAH y Editorial Planeta fuera la versión definitiva —falta demasiado trabajo de investigación en archivos públicos y privados para poder soñar en eso— pero sí esperábamos que esos distinguidos historiadores llevarían a esta tarea la misma disciplina, el mismo profesionalismo, el mismo empeño que han mostrado en sus investigaciones históricas sobre fuentes escritas. A mi parecer, una historia gráfica necesariamente debe empezar con investigaciones sobre el material gráfico, pero suponiendo que tal propósito no se lleve a cabo por lo menos debería existir una relación dialéctica entre la investigación gráfica y la escrita, alguna señal de que se está haciendo una verdadera *historia gráfica*. Desgraciadamente, por lo que se puede ver en los primeros

dos fascículos, no ha habido ninguna investigación gráfica real, y menos una investigación a fondo.

En su presentación nos dicen que van a proporcionar “una documentación gráfica sin precedentes.” (p.8, No. 0) ¿Pero, qué es lo que nos ofrecen? En primer lugar, fotos conocidas de memoria que perdieron hace mucho su capacidad de mover o hacer pensar al público: Díaz y su gabinete; Villa, Zapata y la silla presidencial; el motín fuera de la fábrica “Río Blanco”. En segundo lugar, fotos copiadas de libros, un hecho evidente por su enorme grano y su pésima calidad. En tercer lugar, fotos en las que no se ve lo que ostensiblemente están tratando de probar con el pie, como en la foto de la página 9 (4:1) que quiere mostrar una ejecución pero —¿quién sabe?— lo que se ve son unos soldados en el primer plano y unos árboles en el fondo. Junto con esas imágenes borrosas van descripciones abstractas que invitan al público a entrar en generalizaciones vacuas. En lugar de usar la *particularidad* de la foto histórica para *presentar* la especificidad de la fracción de segundo que embalsama, las fotos aquí sirven —otra vez— para *representar* y para *ilustrar* generalidades históricas.

El impacto de la foto histórica reside, en gran medida, en su capacidad para despertar en su público el sentimiento de cómo sería estar en ese contexto. Eso no se puede hacer con fotos conocidas hasta el hartazgo, fotos copiadas de libros, fotos mal seleccionadas y fotos mal acompañadas con pies inadecuados. Se requiere de una investigación de fuentes primarias, seria y profunda, para llevar al público imágenes frescas, inéditas y específicas. El lugar más obvio para empezar tal investigación —sobre todo para el INAH— es su propia Fototeca en Pachuca. Es impresionante la riqueza de su material, la calidad de sus copias, y los conocimientos del personal que trabaja ahí. También se puede uno dar cuenta de que tiene una gran cantidad de material inédito y de valor excepcional que no ha sido publicado en los volúmenes de Casasola o en cualquiera otra serie posterior. Por las fotos de los primeros dos fascículos de *Historia Gráfica de México* se ve que no se molestaron en hacer investigaciones en su propio archivo, a pesar de lo que sostienen en su lista de créditos.

La falta de una investigación real de imágenes se hace evidente también en el uso excesivo de pinturas en el fascículo I del volumen 4, donde casi la mitad de las imágenes son cuadros o detalles de murales conocidos hasta el aburrimiento. Mientras las pinturas son fundamentales para contar la historia gráfica de las épocas anteriores al siglo XX, su utilización en un periodo donde existen recursos fotográficos sin límite crea más problemas de los que resuelve. Así, en lugar de la objetividad que prometían en la presentación, este uso de pinturas nos aleja más de la realidad histórica que la foto. Obyia-

mente, nos hubieran podido mostrar la *visión* de Siqueiros, Orozco, o Rivera de la historia mexicana —siempre y cuando el historiador se centrara en el estudio del *discurso* de esas imágenes, analizando su sintaxis estética en lugar de usarlas para describir y representar hechos históricos. Esto sí sería un aporte relevante y útil. Pero no es ese su interés aquí; la reproducción de ese material nos deja —en una frase clave de Nietzsche— “bobeando ante pensamientos que otros han pensado.” Lejos de ponernos en un contacto sensual con el pasado a través de la frescura de imágenes inéditas —recuperadas por una investigación rigurosa— nos encontramos frente a “más de lo mismo.”

Evidentemente, los coordinadores pensaron que la receta de hacer historia gráfica era fácil: empiezas con una base de dinero fuerte, añades el prestigio del INAH y de unos historiadores conocidos, lo mezclas bien con la investigación de unos jóvenes a quienes si bien les falta la experiencia en investigación gráfica compensan su carencia con energía y la necesidad de trabajar. Es una historia gráfica como mole de lata; rápido pero insustancial y, en este caso, carísima porque llegará a costar ¡más de 200,000 pesos! Aunque el “gran público” tiene que abrir latas de vez en cuando, siempre prefiere el mole de la abuela, hecho con experiencia, tiempo y cariño. La historia gráfica es una forma de contar el pasado que apenas se está definiendo, que se está cocinando lentamente y empieza a tomar los sabores de la mezcla del rigor de la disciplina histórica y de la técnica moderna. En lugar de ofrecernos una verdadera historia gráfica, esta serie nos ofrece simplemente otra historia ilustrada, y estamos —tanto los historiadores gráficos como el “gran público”— hartos de ese refrito tan banal y aburrido. Los historiadores que coordinaron esta *Historia Gráfica de México* nos habían enseñado a esperar tanto de ellos —de su disciplina, de su rigor, de su investigación— que es una lástima que no esperaran un poco más de sí mismos... y de las posibilidades de una verdadera historia gráfica.

JOHN MRAZ

Glucksmann, André. *Descartes c'est la France*, Ed. Flammarion, París, 1987, 296 pp. ISBN: 2-08-064990-6.

De frente a algunos de los problemas más inquietantes de nuestro tiempo André Glucksmann interroga a René Descartes en el trescientos cincuenta aniversario del *Discurso del método*. ¿Es legítimo este recurso?

Sin siquiera interrogarlo, Aristóteles hizo *su* Platón. La escolástica inventó *su* Aristóteles. Al margen de sus juicios se enjuicia a Kant. Material o inmaterial, el Espíritu de Hegel planea sobre el siglo XX.

¿Qué pretende Glucksmann con *Descartes c'est la France (Descartes es Francia)*? ¿Se trata de una vuelta al pasado (= a las fuentes, al verdadero saber) como la que practicó el Renacimiento y practican aún sus herederos cuando descubren las insuficiencias filosóficas del presente? Ciertamente no.

He aquí la pregunta que Glucksmann hace a Descartes: ¿Cómo hacer filosofía después de Auschwitz sin ceder al nihilismo ambiente ni recurrir al beato optimismo de antaño?

Ante todo, responde Glucksmann desde la perspectiva de la Francia cartesiana, hay que tener respeto por *todos* los muertos de todos *nuestros* holocaustos, y no tener la osadía de hablar en nombre de *algunos* de ellos. Para esto es preciso interrogar a la parte del verdugo que llevamos dentro y aceptar, cartesianamente, que tanto las más grandes como las más pequeñas almas son capaces de los más grandes vicios y de las más grandes virtudes.

Contra lo que se pretende a menudo, no nos habríamos salvado si hubiésemos sido *verdaderos* kantianos, cristianos o socialistas. Se trata, entonces, de saber cómo acostumbramos conducirnos con aquellos que no son como nosotros.

Decir que si todo el mundo fuese bueno no habría mal sobre la tierra es, con el debido respeto, una tontería que no conduce a ningún lado, pues hubo Auschwitz y no es imposible que éste se repita en medio de la inadvertencia general.

¿A qué Dios encomendarse cuando no se quieren cerrar los ojos frente a los horrores del momento? Tal vez al Dios de Descartes, puesto que no es un Dios bueno. Ciertamente, su Dios hace el bien, pero para esto no tiene un esquema que guía Su acción. Tampoco modela a Sus criaturas de acuerdo con una matriz ni Su sustancia del Bien se esparce por todas partes. Por lo tanto, el Dios de Descartes no nos inspira y en cada lugar y momento hay que inventar, imaginar, pensar.

Siguiendo a Descartes, que a su vez sigue a Montaigne, Glucksmann nos recuerda:

“Dado que nuestras ideas del bien son estrictamente municipales (a cada quien su dios o su ausencia de dios) es sobre la ausencia universal de soberano Bien que llegaremos a entendernos” (p. 18).

Se trata, pues, de abarcar menos con la vista y de pensar con mayor precisión. Descartes quiso conocer al género humano *en*

sus catástrofes. A partir de la guerra vislumbró lo peor. Así,

“(…) comienza con la decepción querida y organizada a fin de evitar la sorpresa al final de la pista” (p. 22).

O mejor aún:

“Hace caer y girar al universo en una duda laberíntica despiadada, de la que conserva el dominio” (p. 22).

Nuestro origen cercano no es la Guerra de los Treinta Años, que fue terrible. En nuestras proximidades están Auschwitz, Hiroshima, los integristas de cualquier signo. Ser hoy cartesiano es, entonces,

“(…) descubrir la humanidad por el lado de su adversidad, por su capacidad no de sufrir sino, también, de construir, administrar, tolerar Auschwitz” (p. 22).

No hay que preguntarse por qué sufre la humanidad, sino ¿por qué hace sufrir?

Se afirma que antes del advenimiento de los tiempos modernos el mundo europeo era Uno. No es exacto. Las sociedades de entonces proponían convicciones diversas, con mucho ímpetu. Se había querido agrupar todo en torno al Uno, pero se había fracasado.

La Francia de Descartes es la de la gran crisis. El nihilismo estaba en todas partes. Los moralistas y los fabricantes de hogueras también. Descartes no se lanza al vacío, pero tampoco lo niega. Su apuesta es precisa: ahonda el abismo sin ceder al vértigo y su nihilismo no es pensado sino como una etapa obligada en toda búsqueda de uno mismo. Con sencillez, Descartes se prohíbe la presunción.

El programa cartesiano es simple: controlar el nihilismo en nosotros y fuera de nosotros. Contra el escepticismo esgrime la duda, sin querer detentar alguna sabiduría superior:

“La duda no devela una verdad sino a condición de ser una verdadera duda” (p. 31).

Apaciblemente y sin acrimonia, Descartes anuncia la separación de la religión y de la filosofía: la divinidad escapa a nuestros criterios humanos; no estamos en el secreto de los dioses. Y el hombre no es, entonces, otra cosa que el yo que se piensa en su individualidad, en su soledad y aun fuera de su existir. Y precisamente por esto ese francés que es la Francia la abandona sin remordimientos, sin conciencia de culpa, tranquilamente y sin falsa modestia:

“Si un hombre vale más él solo que el resto de su ciudad no tendría razón de querer perderse por salvarla” (p. 42).

Mediante esta operación intelectual Descartes desliga al individuo de las redes del idilio amoroso, pues mientras

“(…) este sublime sentimiento regula el orden de las cosas un individuo no puede preguntarse si vale más que toda una ciudad” (p. 43).

Y sin embargo, Descartes es Francia, pues

“(…) la retirada holandesa de un pensador voluntariamente expatriado puede probarse como más decisiva que la agitación en la corte, en los salones y en la Academia francesa naciente” (p. 61).

Con su duda Descartes corta el cordón umbilical y, en lo sucesivo, el bien y el mal se vuelven asuntos individuales, privados. Descartes es Francia, puntualiza Glucksmann,

“(…) si Francia existe como idea, fuera de la imagen, fuera del rostro.... irreductible a los vapores del folklor, sin un temblor cómplice con las efímeras uniones sagradas ni el afán de la cohesión a cualquier precio” (p. 67).

No obstante la ceguera de los reformadores del entendimiento la frase inaugural del *Discurso del método* no es la Marsellesa filosófica de la burguesía.

“La sensatez (o la razón o el sentido común) es la cosa mejor repartida del mundo” es una sentencia incompleta si no se percibe la ironía, advierte Glucksmann, que encierra el “pues” que la continúa y, al mismo tiempo, la matiza:

“(…) pues cada uno piensa estar tan bien provisto de ella que aun aquellos que son los más difíciles de contentar en cualquier otra cosa no tienen nunca la costumbre de desearla más de lo que la tienen”.

Y ciertamente es así, pues quién es aquél que con convicción diría: “A mí no me asiste la razón”; o: “Carezco de suficiente sentido común”; o simplemente: “Soy un insensato”. Cartesianamente, es de dudar que haya alguien así. Y por esto mismo no le falta razón a Glucksmann cuando dice:

“En ningún lado falta la razón, pues jamás se muestra su ausencia; quererla es tenerla y aquel que parece totalmente desprovisto de ella ¡cree poseerla por completo! (p. 113).

A la manera de Rabelais y de Montaigne, Descartes ironiza, con razón, sobre las pretensiones racionales de aquellos que se imaginan que basta con la claridad para ser racionales y, peor aún, emitir un juicio final.

Con Glucksmann se vuelve a poner en movimiento

“(…) ese caballero francés que partió a muy buen paso” (Péguy).

JULIAN MEZA

Claude Lévi-Strauss, *Mito y Significado*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1986, 101 pp. (A.B. 12): ISBN: 950-40-0017-7.

De modo sencillo, ameno y, por momentos, confesional, el célebre antropólogo discurre aquí sobre temas que lo han ocupado en 50 años de investigación y envejecimiento, en capítulos que conservan el tono cálido de su presentación original, como conferencias para la Universidad de Toronto en 1977.

Comenta que su orientación hacia la antropología y luego al estudio de las elaboraciones míticas han estado marcadas por la búsqueda de algún tipo de orden detrás de la complejidad y aparente desorden. “En mi opinión es absolutamente imposible concebir significado sin orden”. Sostendrá que la ciencia sólo cuenta con dos maneras de proceder: es reduccionista o es estructuralista. Mientras que el reduccionismo consiste en explicar los fenómenos por otros más simples, el estructuralismo fundamentalmente trata de hallar elementos invariables bajo las diferencias superficiales, es la búsqueda por desentrañar lo que hay de común en un variado conjunto de códigos. Procede sistemáticamente a ordenar para significar, que es traducir lo expresado a otro lenguaje, es decir, a diferente nivel de significación. Entiende que el estructuralismo en el campo de las humanidades es una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido realizando desde siempre y que su línea de pensamiento puede seguirse claramente desde el Renacimiento hasta nuestros días.

El modo de pensar mitológico se comporta según el principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, actitud contrapuesta a la del pensamiento científico, que avanza por etapas, según lo puntualizara Descartes, dividiendo los problemas en partes. La separación tajante entre la ciencia y el pensamiento mitológico se consuma durante los siglos XVII y XVIII —especialmente con Bacon, Descartes y Newton— al considerarse ilusorio el universo aparente, en tanto que real el de las propiedades matemáticas, continúa diciendo Lévi-Strauss. Para agregar que, esta etapa de divorcio entre los datos de los sentidos y el pensamiento científico, sin duda necesaria para la autoconstitución de éste, tiende a ser superada en la medida que la ciencia moderna parece estar capacitada para progresar no sólo en su línea tradicional.

La ciencia, cuya perspectiva fue meramente cuantitativa hasta el siglo pasado, ha comenzado a reincorporar muchos aspectos cualitativos de la realidad. Esta tendencia ha permitido entender el contenido de verdad de muchas cuestiones del pensamiento mitológico, antes despreciadas como absurdas y carentes de significación. Mas el estadio alcanzado contemporáneamente por el pensamiento científico posibilita entender que en realidad no existe divorcio entre mitología y ciencia. Pondrá como ejemplo el que, cuando la idea de las operaciones binarias, en las que se basa la cibernética, se convirtió en concepto familiar pudieron ser comprendidos la propiedad y el significado de ciertos mitos.

Asimismo, hoy podría reconocerse que música y mitología son hermanas generadas por el lenguaje que siguen caminos diferentes. Mientras que la música destaca aspectos sonoros, la mitología subraya los del significado, ambos presentes en el lenguaje. Composiciones construídas como sonatas, sinfonías o cualquier otra forma no habrían sido propiamente creadas desde la música, sino que con ellas inconscientemente serían reproducidas estructuras míticas. Como ejemplo dirá que puede demostrarse que la fuga, tal como fue concebida en tiempos de Bach, es la representación vívida del desarrollo de determinados grupos de mitos. Como si al inventar las formas que le son propias, la música redescubriese estructuras que ya existían a nivel mitológico...

Luego de advertir que está muy lejos de reducir la cultura a la naturaleza, afirma que ésta posee órdenes susceptibles de aparecer, desde el punto de vista formal, en los niveles de cultura. El desarrollo de su pensamiento en esta línea lo conduce a concluir que entre la vida toda y el pensamiento no existe un hiato absoluto, como lo sostuviera el dualismo filosófico del siglo XVIII. El contenido espiritual de la obra quizá alcanza su tenor más alto, cuando al cabo de una exposición exprese: "Si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y

todos los demás seres vivos (no sólo los animales sino también las plantas) por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquélla que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar". Palabras que nos remiten a las que dijera en otra ocasión: "Algún día el último problema de las ciencias del hombre consistirá en devolver el pensamiento a la vida".

ALBERTO SAURET

Fe de Erratas

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

Págs. 45, 46 y 52

Dice:
cultural

Debe decir:
cultual

Pág. 97

1976

1987



LOTERIA NACIONAL PARA LA ASISTENCIA PUBLICA

*Recaudando Millones
para Buenas Acciones!*



Vuelta

LIBROS

NOVEDADES PRIMAVERA 1988

SEVERO SARDUY
Nueva inestabilidad

EDUARDO LIZALDE
Tabernarios y eróticos

DAVID BRADING
Profecía y mito
en la historia de México

OCTAVIO PAZ
Primeras letras

MILAN KUNDERA
El arte de la novela

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Febrero, 1988

445

◆ José Luis Martínez:

Las revistas hispanoamericanas

◆ Alfonso Reyes o la diplomacia de las letras

◆ Pérez Tamayo ◆ Meyer ◆ Velasco León:

Hacia la nueva Universidad

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
Apartado postal 70 228, 04510 México, D.F. Tels: 550-5559 y 548-4352

Suscripción
 Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de \$ 15, 000.00 (quince mil pesos 00/100 moneda nacional)
 Adjunto cheque por la cantidad de 80 Dlls. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)

Nombre

Dirección

Colonia

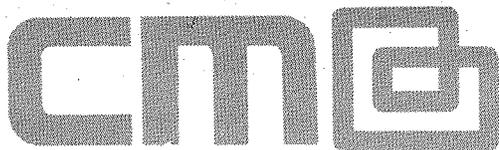
Ciudad

Estado

País

Teléfono

HABLEMOS DE DINERO



CUENTA MAESTRA CREMI

La forma más ágil de ganarle al dinero

La Cuenta Maestra Cremi es un paquete de servicios integrado a través de una chequera, que le ofrece a personas como usted, una eficiente administración de su dinero. Además de:

Atractivos rendimientos

Nuestros expertos financieros invierten sus recursos donde a usted mejor le convenga, para lograr así resultados seguros y redituables en su inversión.

Máxima liquidez

Usted puede disponer de su dinero fácilmente, con sólo girar un cheque por la cantidad requerida y hacerlo efectivo en cualquiera de las sucursales de Banca Cremi.

Un administrador profesional manejando su dinero

Mientras usted dispone de su dinero con absoluta liquidez, Cuenta Maestra Cremi, por medio de un especialista se ocupa de generarle atractivos intereses, al mismo tiempo que le administra sus pagos.

Cuenta Maestra Cremi.

La forma más ágil de ganarle al dinero.

 **BANCA CREMI**



Suscríbese a

PROCESO

para suscribirse

Llene, recorte y envíe el cupón adjunto

Precio de suscripciones

Distrito Federal e Interior de la República	• \$ 50,000.00 — seis meses • \$ 100,000.00 — un año	
E.E.U.U.	• 120.00 Dls. — un año	
Centro y Sudamérica	• 800.00 Dls. — un año	
Europa, África, Asia y Australia	• 400.00 Dls. — un año	

1) Teléfono(s): 559-78-82, 559-78-86
2) Recorte el cupón adjunto, llénelo y envíelo en un sobre cerrado con un giro o cheque a nombre de:

*Comunicación e Información, S.A.
Fresas 13,
México 08210 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 _____

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, Platicidad, Durabilidad, Impermeabilidad y Resistencia

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

ALGUNOS USOS

Materiales

MOSAICOS
TERRAZOS
TEJAS
CELIAS
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.
Legunas, Oax.

ANTHROPOS

REVISTA DE DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA DE LA CULTURA

1981	Autor/ Tema monográfico	Documentación monográfica	Informes y documentación	1984	Autor/ Tema monográfico	Documentación monográfica	Informes y documentación
N° 1	Faustino Corderón (ed. sum.)	El pensamiento biológico evolucionista. Múltiple	Fuentes de información y documentación (1)	N° 33-34*	Extraordinario-4 Fernando Cabrer	MARK EN ESPAÑA, 100 AÑOS DESPUÉS Biología. Textos universitarios	La biología en España La sociología en España
N° 2	Juan Carlos Onetti	Narrativa española contemporánea en lengua castellana. 1975-1980	Fuentes de información y documentación (2)	N° 35	Salvador Gilmer	Sociología del conocimiento	La sociología en España
N° 3	X. Robert de Ventós (apogeo)	Libros para el tiempo de ocio. -Hobbies- y arte libre	Fuentes de información y documentación (2)	N° 37-38*	F. Rodríguez Adrados	Filología clásica. Textos univ.	Filología clásica en España
N° 4	Eugenio Trias	Libros para el tiempo de ocio. Libros para viajar por España	Fuentes de información y documentación (4)	N° 39-40*	Extraordinario-5 Rafael Alberti	Premio Nacional de Narrativa y Poesía 1983. Los premios ÁMBITO LITERARIO de Narrativa y Poesía 1984	Ciencias de la información en España (1)
N° 5	Antoni Jodrigar (apogeo)	C.O.U. Libro de texto	La historiografía hispana	N° 41-42*	Manuel Martín Serrano	Ciencias de la información. Textos univ.	Ciencias de la información en España (1)
N° 6	Número especial (apogeo)	CENTENARIO DE PABLO PICASSO (1881-1973)		N° 43	Joaquín Yriza Luaces	Iconografía e iconología. Textos univ.	Hist. del arte en España (2)
N° 7	Juan Ramón Jiménez	Filología hispánica. Textos universitarios	La filología hispánica (1)	N° 44	Fraances de B. Moll	Leitografía castelana (1)	La leitografía en España
1982				1985			
N° 8	Ramón Tamames	Economía y ciencias empres. Text. univ.	La filología hispánica (y 2)	N° 45-46-47**	Extraordinario-6 Miquel Siguan	PABLO IGLESIAS. EL SOCIALISMO EN ESPAÑA Psicología	La psicología en España (1)
N° 9	J.D. García Bacca	Filología. Textos universitarios (1)	La filología en España (1)	N° 48	José Ferrater Mora	Ética. Cuestiones éticas y ciencia actual	La ética en España (1)
N° 10	C. Esteva Fabregat	Filología. Textos universitarios (2)	La filología en España (2)	N° 49	Antonio Machado	Psicanálisis: textos bíblicos	La psicología en España (2)
N° 11	Horacio Capel	Geografía. Antropología. Textos univ.	La filología en España (y 3)	N° 51	Nicolás Caparrós	Estética. Estética y manismo	La estética en España (1)
N° 12	J. Rodríguez Delgado	Medicina. Textos universitarios	Ciencias médicas en España	N° 52	A. Sánchez Vázquez	Historia de las religiones. Fenómeno religioso. Teología de la Liberación	La religión en España (1)
N° 13	Edgar Morin	Sociología. Textos universitarios	Ciencias sociales en España	N° 53-54*	Raimundo Panikkar	Historia de las religiones. Fenómeno religioso. Teología de la Liberación	La religión en España (1)
N° 14	Extraordinario-1	OCTAVIO PAZ		N° 55-56*	Extraordinario-8 Ernesto Sábatro	Premio Cervantes 1984	
N° 15	Emilio Lledó	Filosofía del lenguaje. Textos universitarios	C.M. Ramo: 35 años de publicaciones	1986			
N° 16-17*	Extraordinario-2 DE CH. DARWIN (1809-1882)	EL DARWINISMO EN ESPAÑA. EN EL 1.º CENTENARIO DE LA MUERTE Aportación innovadora de Faustino Corderón y la teoría evolucionista		N° 57	Andrés Ortiz-Osés	Antropología hermenéutica. Hermenéutica simbólica	Hermenéutica simbólica
N° 18	Victor García Hoz	Ciencias de la educación. Textos univ.	Cienc. de educ. en España	N° 58	Luis Gómez Mesa	Historia del cine español	El cine en España
N° 19	A.E. Pérez Sánchez	Historia del arte. Textos universitarios (1)	Hist. del arte en España (1)	N° 59	Manuel Gálvez-Pelayo	Historia de las ideas políticas	El derecho en España
N° 20	José M. López Piliro	La ciencia en la España de los siglos XVI y XVII	Revistas de historia de la ciencia, medicina y física	N° 60-61*	Juan Goytisolo	La novela española contemporánea (1)	
1983				N° 62	Elias Diaz	Filosofía jurídica, ética y poética	Ciencias soc. en España (2)
N° 21-22*	José L. Abellán	Introducción al pensamiento español contemporáneo (siglo XX)	20 n.º de -Anthropos. Boletín de información y Documentación-	N° 63	José Albina Cloa	Medicina hipocrática	Medic. hipocrática en España
N° 23	Mariano Yela	Psicología. Textos universitarios		N° 64	Fernando Montero	Fenomenología	Actividad cultural y científica del pueblo gallego (1)
N° 24	J.A. González Casanova	Ciencias políticas. Textos universitarios	Las cienc. pol. en España (1)	N° 65	Castelo	Los movimientos sociales en Galicia	
N° 25*	Extraordinario-3 ÁMBITO LITERARIO, OTRA ETAPA	LUIS ROBALDO, Premio Cervantes 1982. LA COLECCIÓN de J. Jiménez Lozano, Leonardo Gajdy, Jordi Ruyó		N° 66-67*	Extraordinario-9	GONZALO TORRENTE BALLESTER. Premio Cervantes 1985	
N° 26-27*	J. Sabater Pi	Biología (y sus rel. con otras ciencias del comportamiento del ser vivo)	La biología en España	1987			
N° 28	Josep Martorell	Arquitectura y urbanismo. Text. univ. (1)	Arquitect. y urb. en España	N° 68	José Alcina Franch	Etnohistoria de América	
N° 29-30*	LECTURA DE MARK, POR J.D. GARCÍA BACCA. J.D. García Bacca. Una lectura trascendental de la obra y del pensamiento de Marx. Una reconstrucción de Marx. 1. Análisis y comentarios			N° 69	Ramón Sanjo	Estructura y dinámica del delirio	
N° 31-32*	LECTURA DE MARK, POR J.D. GARCÍA BACCA. J.D. García Bacca. Una lectura reanunciadora de la obra y del pensamiento de Marx Una reconstrucción de Marx. 2. Textos y notas (Antología temática)			N° 70-71*	María Zambrano	Teoría literaria contemporánea	
				N° 72	Marta Anújar	Narrativa española del siglo	
				N° 73	Carlos Bousoffo	Teoría literaria contemporánea	
				N° 74-75*	Fernando Pires	Antrofolia: historia, pensamiento y datos	
				N° 76	R. Canal Huespar	Antropología filosófica y teoría de la cultura	
				N° 77	Carlos Paris	Anarquismo. Creación cultural	
				N° 78	Federico Uribe	Antropología filosófica y teoría de la cultura	
				N° 79	Extraordinario-10	ANTONIO BUERO VALLEJO. Premio Cervantes 1986	

TARJETA DE SUSCRIPCIÓN Y PEDIDO

ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura

Marque con una X en la casilla el material que desea recibir

ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura Precios con IVA incluido (6%)

Precios por ejemplar hasta el núm. 56 inclusive:

Núm. servicio, N.º 56 370 Ptas.

Núm. doble, N.º 56 860 Ptas.

Núm. triple, N.º 56 1.025 Ptas.

Precios por ejemplar desde el núm. 57 inclusive:

Núm. servicio, N.º 57 575 Ptas.

Núm. doble, N.º 57 950 Ptas.

Precios suscripción:

N.º 8 a 20 inclusive (1982) 3.280 Ptas.

N.º 21 al 32 inclusive (1983) 3.075 Ptas.

N.º 33 al 44 inclusive (1984) 3.375 Ptas.

N.º 45 al 56 inclusive (1985) 3.075 Ptas.

N.º 57 al 67 inclusive (1986) 4.537 Ptas.

Deseo suscribirme a **ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura** para el año 1987

España 5.846 Ptas.

Deseo recibir información general de la editorial

ANTHROPOS, Editorial del Hombre
C/ Encr. Granados, 114, entlo. 08008 Barcelona - España
Tel.: (93) 217 25 45

Nombre y apellidos _____

Domicilio _____

Localidad _____

C.P. _____ Provincia _____

Teléfono _____

Enviado _____

Departamento _____

N.º Tarjeta de crédito _____

Del _____ al _____ de _____

Fecha validez tarjeta _____

Siervase remitirme las obras marcadas con X cuyo pago realizaré:

Contra reembolso

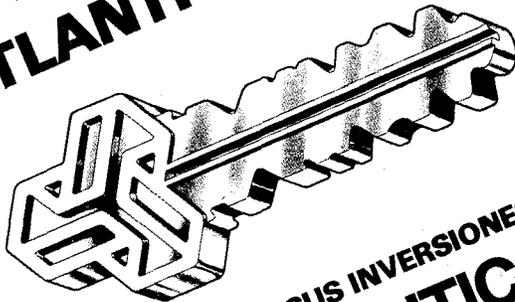
American Express Diners Eurocard Mastercard Visa

INSTITUCIONES: _____ FIRMA OBLIGATORIA

Transferencia

N.º copias factura _____

**EN EL
ATLANTICO ESTA ...**



**LA LLAVE MAESTRA DE SUS INVERSIONES:
CUENTA ATLANTICO**

Banco del Atlántico, tiene para Usted la llave maestra que abre todas las posibilidades financieras, para que su inversión obtenga la máxima rentabilidad y la liquidez que usted necesita.

La Cuenta Atlántico es la llave maestra que protege su patrimonio con la tradicional seguridad de la Banca Mexicana.

Haga de la Cuenta Atlántico
La llave maestra de sus inversiones.



BANCO DEL ATLANTICO
todo un océano de posibilidades

lea

La Jornada

Un diario a la medida de su tiempo



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

suscríbese ahora

518-1764

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

Nombre: _____

Teléfono: _____ Ext: _____

Dirección: _____

Colonia: _____

Delegación: _____ C.P.: _____

Entre calle: _____ y _____

ADJUNTO CHEQUE

GIRO BANCARIO

EDITORIALES • ECONOMÍA • JUSTICIA • CULTURA • ESPECTACULOS • DEPORTES

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



**EN MEXICO
TENEMOS LA FUERZA**

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

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



**45 Banco
Internacional**
La alta responsabilidad de ser útil

CNBS OFICIO No. 601-II-36797 290896

CIENCIA POLITICA

Revista Trimestral para América Latina y España

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

CONSEJO EDITORIAL

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

EDITOR-FUNDADOR

Tito Livio Caldas

UNA PUBLICACION DE



TIERRA FIRME EDITORES S.A.

Calle 90 No. 20-49. Apartado 89299

Téls. 236-1317, 218-4024 / 4025;

Télex: 42213 CAFARCO; BOGOTA, Colombia

VALOR SUSCRIPCIONES

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

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

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



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

CONTRA EL RACISMO



Odette Guitard

APARTHEID

¿Qué es exactamente el apartheid?

¿Cuál es su doctrina? ¿Cuáles son las razones de su existencia?

Esta historia del *apartheid* describe sus orígenes, su puesta en práctica y los trágicos conflictos que ha provocado.

De venta en librerías de prestigio.



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México se transforma
unomásuno ha dado cuenta
 del cambio

unomásuno
 México, df., viernes 11 de septiembre de 1987 año X 3540 director general: manuel boerra soceta

EU debe compartir riqueza y libertad: el Papa ante Reagan **Pide Romero Kothnek investigar el uso de fondos**
 Teme el CT un crack financiero por la especulación en la Bolsa

Por fluctuaciones en los CAP, bajó ayer 13 mil 485 puntos
 J. Antonio López / Luis Alcaraz Pacheco

Debe replantearse su actividad, propone el síndico de la SBCF
 Juan Guzmán G.

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

D. CNC: la lejanez de las discusiones del grupo disminuye la política económica
 Demanda replantear la alianza campesino-Estado
 Manuel Gutiérrez Moreno

Dentro y fuera los crecidos la confianza en México: DEM

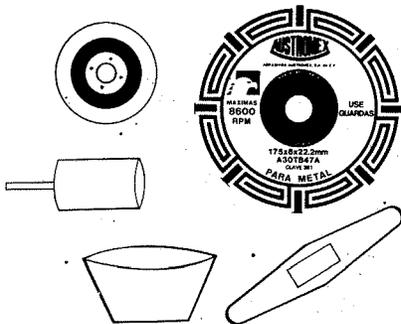
Riesgo y certezas de Héctor Cordero
 Eduardo Cordero

Amasados en 600 mil toneladas la importación de productos del agro

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

trecientos pesos

MAS DE 30 AÑOS SIRVIENDO A LA INDUSTRIA MEXICANA



AUSTROMEX®

ABRASIVOS

DISCOS CORTADORES
PUNTAS MONTADAS
DISCOS DE DESBASTE
RUEDAS ESMERILADORAS
LIMAS AFILADORAS
RUEDAS DE DIAMANTE

ABRASIVOS ESPECIALES S.A. DE C.V.
BLVD. M. DE CERVANTES SAAVEDRA 432
TEL.: 557 19 66 11500 MEXICO, D.F.

ediciones era

CUADERNOS POLITICOS

51

LA UNIÓN SOVIÉTICA:

BORIS KAGARLITSKY
MAX HAYWARD
S. OKADA / L. ABALKIN
MIJAIL GORBÁCHOV

MARÍA DARAKI

DEL PALACIO DE INVIERNO A LA PERESTROIKA



FOUCAULT Y EL AMOR GRIEGO

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

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

ESTUDIOS

en librerías de la Ciudad de México:

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

CUPON DE SUSCRIPCION (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE
ASOCIACION MEXICANA DE CULTURA A. C.
POR LA CANTIDAD DE

SUSCRIPCION 4 NUMEROS		COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO	
<input type="checkbox"/> \$ 12,000.00 Distrito Federal	<input type="checkbox"/> \$ 15,000.00 Interior de la República Mexicana	<input type="checkbox"/> \$ 4,000.00 M.N. República Mexicana	<input type="checkbox"/> 8 Dls. USA. Extranjero.
<input type="checkbox"/> 30 Dls. USA Extranjero			
<input type="checkbox"/> Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm.	Números deseados		
<input type="checkbox"/> Renovación desde Núm. hasta Núm.	1	2	3
	4	5	6
	7	8	9
	10		

Nombre _____
Apellido Paterno Materno Nombre

Ocupación _____ Dirección _____

Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____

Ciudad _____ Edo. _____ País _____

Teléfono _____ Matrícula ITAM No. _____

ITAM