

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

17

ELÍAS TRABULSE *Los orígenes intelectuales de la
Revolución Francesa*

AGUSTÍN ZAVALA *La misión de la Filosofía en Merleau-Ponty*

SILVIA ARGÜELLO y RAÚL FIGUEROA *México en la lucha
por su independencia*

JOSÉ ANTONIO CRESPO *Racionalidad política de la democracia*

JUAN MANUEL SILVA *La fuerza de las ideas*

FRANCISCO PRIETO *Ignacio Solares: Nostalgia del
padre-nostalgia de Dios*

ANTONIO MARINO *La hermenéutica de Nietzsche*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

verano 1989

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

17

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

ESTUDIOS

filosofía/historia/letras

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

17

verano 1989

Rector: Javier Beristain

Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez

Director: Julián Meza

Consejo editorial: Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba,

José Ramón Benito, Carlos de la Isla, Ignacio Díaz de la Serna,

Antonio Díez, Raúl Figueroa, Luz Elena Gutiérrez de Velasco,

Carlos Mc Cadden, Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco,

Nora Pasternac, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Jefe de redacción: Alberto Sauret

ESTUDIOS aparece en primavera, verano, otoño e invierno.

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

Precio del ejemplar: \$5,000 M.N. D.F. Extranjero: 8 dls. U.S.A.

Suscripción anual (4 números): \$20,000 M.N. D.F.,

\$25,000 M.N. interior de la República, 30 dls. U.S.A.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo 1, San Ángel
01000 México D.F.
Tels. 550-93-00 ext. 320 y 328

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J. R. Anaya Rosique

Distribución: Difesa (locales cerrados e interior de la República)

Amado Paniagua 47-bis, Col. Moctezuma

15500 México, D. F. Tels. 784-66-96 784-67-22 762-28-13

Promoción y publicidad: Carlos Francesconi

Administración: María Elena Trejo

Tipografía en láser y formación Cuícatl Ediciones

Gral. Gómez Pedroza núm. 13, Col. San Miguel Chapultepec 11850

México, D.F. Tél: 271-22-39

Formación negativos, impresión, acabado y encuadernación.

Multidiseño Gráfico S.A.

Oaxaca núm. 1, San Jerónimo Aculco, México, D.F. C.P. 01000

Tel: 6-52-52-11

Índice

EDITORIAL

TEXTOS

Elías Trabulse
Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa 9

Agustín Zavala
• *La misión de la Filosofía en Visible e invisible de Merleau-Ponty* 25

Silvia Argüello y Raúl Figueroa
México en la lucha por su independencia 51

José Antonio Crespo
Racionalidad política de la democracia 69

Juan Manuel Silva
La fuerza de las ideas 77

Coloquios y conferencias

Francisco Prieto
Ignacio Solares: Nostalgia del padre-nostalgia de Dios 85

Antonio Marino
La hermenéutica de Nietzsche 99

NOTAS

José Manuel Orozco
El discurso de la repetición y la melancolía 109

Javier Rabasa
El privilegio de la materia embrionaria humana 117

RESEÑAS

Joseph Hodara
Peter Gay, Freud, a life for our time 135

Jorge Hernández
Luis González y González, Todo es historia 138

Alberto Sauret
Frank Kermode, Formas de atención 139

ELÍAS TRABULSE*

Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa

1. *La influencia de las ideas en los acontecimientos históricos*

Uno de los más interesantes problemas al que se enfrenta un historiador del siglo XVIII es el de evaluar la influencia que ejerció la filosofía de la Ilustración en ese gran acontecimiento que fue la Revolución Francesa, ya que es indiscutible que fueron los postulados teóricos de dicha filosofía los que dieron el impulso revolucionario al hecho histórico que echó las bases políticas, sociales y económicas de la democracia moderna. Hasta tal punto es importante esta corriente de pensamiento que a ella debemos atribuir las luchas libertarias que hace dos siglos emprendieron por su emancipación los Estados Unidos, Iberoamérica y diversos países de Europa; y aún hoy, en nuestros días, constituye el fundamento del debate por la democracia en gran parte del orbe. Y es que la filosofía del Siglo de las Luces desde Montesquieu hasta Rousseau es una filosofía de la acción, que llevó a sus seguidores de 1789 a realizar en la práctica lo que los ilustrados habían propuesto como teoría susceptible de ser aplicada a la realidad. Esto ha llevado a sus detractores a desvirtuar su verdadero carácter reformador y a ver en la Revolución que originó, un fenómeno histórico caótico y fracasado que condujo a la descomposición social y al despotismo político.

Ciertamente el tema es controvertible, como sucede siempre que se quiere evaluar el papel de las ideas en los fenómenos históricos. En el caso específico de la Revolución Francesa ha sido práctica habitual de los historiadores atribuir en gran medida sus orígenes a causas tales como el desorden financiero de la monarquía, el caos ministerial, la hostilidad de los parlamentos contra el poder central, los propósitos de reivindicación de la nobleza, el ascenso de la burguesía o la pobreza en la que vivía parte de la población. Sólo en forma esporádica se intenta ir más allá de los

*Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

hechos y penetrar en las bases intelectuales que socavaron el orden establecido y condujeron primero al desafío y luego a la revolución.

Esto se explica si consideramos que las ideas pertenecen, por así decirlo, al orden de los movimientos telúricos subterráneos: en un principio lentos, imperceptibles, intangibles, invisibles, que de repente salen a la superficie en forma violenta y provocan los sacudimientos sociales que abren una nueva época. Es en este momento en que las ideas, al chocar con la realidad, se transforman profundamente, sobre todo al ser adoptadas y puestas en vigor por hombres de acción, primero como tentativas de reforma y luego como actos abiertamente revolucionarios. Es, como decía José Ortega y Gasset, el momento en que las ideas se vuelven creencias, es decir artículos de fe. Dejan de pertenecer al dominio de la razón para penetrar en el del sentimiento y la emoción. La fuerza revolucionaria de una idea transformada en creencia es enorme aunque con frecuencia el pueblo, actor de las revoluciones, no conoce la idea original que hizo surgir las creencias que lo llevan a acciones heroicas o incluso a la muerte. No es necesario haber entendido un libro o incluso haberlo leído para recibir, por caminos que desconocemos, su influencia profunda. Frases de Voltaire, Rousseau o Diderot actuaron en 1789 como puntas de lanza de muchos de los revolucionarios que desconocían su origen.

Entre 1715 y 1789 este proceso telúrico ocurrió en Francia. Al principio el movimiento fue lento, las ideas se difundieron primero entre las capas cultas de la sociedad, y luego, desde 1750 el "espíritu filosófico" penetró también, y con mayor rapidez, en casi todos los niveles de la sociedad, de tal forma que en 1789 bastaron unos cuantos elementos coyunturales para provocar el sacudimiento político y social. Ciertamente esas ideas sólo pudieron fructificar en un medio propicio y con el apoyo de un gran sector de la opinión pública francesa. En esto estriba el éxito de las ideas ilustradas, en que supieron canalizar el descontento y el deseo de cambio de los más disímiles sectores de la población, desde el campesino hasta el aristócrata. Ahora bien, no es fácil determinar el grado de influencia de las ideas ilustradas en el proceso revolucionario pues ante la realidad concreta sufrieron transformaciones de forma, más no de fondo.

En qué medida estuvo la Ilustración presente en los debates de la Asamblea Constituyente, en la Convención Nacional, en la ejecución de Luis XVI o en el Terror es cosa que no conocemos y acaso nunca conoceremos con precisión. Más aún, muchos de

los acontecimientos de la Revolución no parecen a primera vista surgidos de las ideas de los ilustrados. ¿Cómo conciliar a Robespierre con *La nueva Eloísa*, esa larga novela sobre la virtud y la fidelidad escrita por Juan Jacobo Rousseau? Sin embargo el responsable de las matanzas de septiembre confesó que era su libro de cabecera. El contraste es sorprendente, sin duda, pero este caso no es excepcional: las ideas ilustradas transformadas en "máquinas de guerra" operaron el cambio.

2. *Las ideas de la Ilustración francesa*

Son diversos y múltiples los elementos que configuraron la filosofía de la Ilustración, y no deja de ser un poco temerario tratar de condensar en pocas páginas lo que fue uno de los más vigorosos movimientos intelectuales de toda la historia. Hagamos, sin embargo, un intento de aproximación.

La Revolución Francesa tuvo como uno de sus antecedentes a otra revolución que no por silenciosa fue menos profunda y trascendental: la Revolución Científica del siglo XVII. En efecto, gracias a los trabajos de Galileo, Descartes, Bacon, Newton y de muchos otros se configuró una idea del cosmos apoyada en un cuerpo sólido de leyes matemáticamente demostrables. El mundo físico pudo ser explicable en términos cuantitativos. La mecánica newtoniana era la síntesis científica más completa elaborada por el hombre y la más perfecta manera de explicar los fenómenos naturales.

Este inmenso logro llevó al ser humano a tomar conciencia —como en ninguna otra época de la historia— de sus potencialidades para dominar la naturaleza por medio de conocimiento científico. El mundo físico podía ser transformado en beneficio del hombre. La naturaleza, que en la cosmología medieval era objeto de contemplación, podría ser ahora, gracias a la tecnología derivada de las ciencias, un objeto de dominio y explotación que permitiera al hombre un mayor bienestar.

Esta entronización del conocimiento científico indujo a los sabios y pensadores del Siglo de las Luces a considerar como verdaderos sólo los hechos y las teorías que podían ser verificadas o demostradas por métodos científicos cada vez más rigurosos.

El elemento medular de esta actitud era la confianza absoluta en la Razón humana como el único instrumento para comprender la realidad. La racionalidad de un hecho sea de la naturaleza que fuere era el criterio para juzgar si era verdadero o falso. Diderot expresó con claridad el ideario de la época cuan-

do escribió: "Pensamos que el mayor servicio que se les puede hacer a los hombres es enseñarles a utilizar su razón, para que así puedan tener por verdadero solamente lo que han verificado y comprobado." El cosmos estaba estructurado en forma racional y el orden y la armonía de sus leyes así lo probaba.

No fue difícil para los pensadores del siglo XVIII dar el paso siguiente: pasar del mundo de las ciencias al mundo moral, o sea del estudio de la física y la astronomía al de la política y la sociedad, y pretender que el mismo orden y armonía que existía en aquéllas podía y debía también existir en éstas. La razón humana era capaz de revelar ese orden del mismo modo que había develado a los científicos los secretos de la naturaleza. Era entonces necesario crear una ciencia de la sociedad, de la política y de la economía, que estuviera regida por leyes tan rigurosas como las de la física.

Pero esto no era tan sencillo. Largos siglos de tradiciones y costumbres habían creado estructuras sociales, instituciones políticas y relaciones económicas absurdas y opresivas que eran rechazadas por la razón por estar basadas en la superstición, el miedo y la explotación. Lo que la ciencia medieval había sido para la ciencia moderna, así la sociedad del presente debía ser para la sociedad del futuro: el paso de las tinieblas, el oscurantismo y la servidumbre, a la luz, la razón y la libertad.

Fue de esta manera como los ilustrados franceses percibieron con claridad lo que debían destruir para, después, sobre sus ruinas, levantar la nueva sociedad. Leyes, instituciones y hábitos debían ser modificados a fondo y para ello la mejor arma de que dispusieron fue la crítica histórica, ya que fue en el estudio del pasado donde encontraron el origen de todos los males que padecía la sociedad de su época, a saber, la desigualdad social, el despotismo monárquico y el fanatismo religioso. Su crítica histórica caló hondo cuando denunciaron como cuestionables el derecho divino de los reyes, los fueros del clero y de la nobleza y la autoridad de la religión revelada. Era, en suma, una cruzada tendiente a reformar —y si era necesario a destruir— un orden para erigir otro, dictado por la razón. La incredulidad, sea en el campo que fuere, caracteriza al pensamiento ilustrado. Su fe en la razón tuvo como fundamento, paradójicamente, el escepticismo más radical. En D'Argenson, Chamfort, Morelly, Diderot, Voltaire, D'Holbach, Condillac, Helvetius, y en otros más, incluidos novelistas como Laclos y Sade, encontramos ese profundo espíritu crítico que los llevó a atacar, sin consideraciones para las tradiciones venerables y los convencionalismos, todo el

edificio de la sociedad en que vivían, desacralizar lo sagrado y desmitificar las autoridades y los poderes establecidos.

Su principal punto de ataque fue la religión institucional pues en ella encontraron el origen de la superstición y el fanatismo en el que estaba hundido el pueblo llano. La religión era, según ellos, el falso consuelo de los oprimidos, de aquéllos que al no poder esperar nada de esta vida ponían sus esperanzas en la otra. Muchos siglos de cristianismo tiránico habían reprimido y aun atrofiado su razón con creencias absurdas y con supersticiones sin número.

Sin el menor respeto a la fe tradicional de una Francia que desde Clodoveo había dado santos y mártires, los deístas y ateos del Siglo de las Luces inundaron la tierra de Juana de Arco, la heroína de las revelaciones y las voces que había salvado a Francia, de libelos satíricos y de pasquines difamatorios, de libros de teología natural y de coplas irreverentes contra el clero, los sacramentos y la Escritura sagrada. Casi no hubo punto de la religión que autores como Voltaire no pusieran en la picota primero de la duda y luego del sarcasmo. Su *Diccionario Filosófico*, ese monumento a la impiedad, fue el evangelio de una generación irreverente. Su poema *La Doncella*, donde ridiculizaba a Juana de Arco, circulaba manuscrito, y fue la charla obligada de los salones de enciclopedistas y librepensadores de mediados del siglo. El mismo Voltaire, en su guerra contra "la infame", que así calificaba a la religión cristiana, emprendió ya en la vejez la redacción de una obra titulada *La Biblia al fin explicada* donde destruía en medio de sarcasmos todos los versículos del Génesis tachándolos de fábulas ridículas. Ciertamente a la lucha contra el cristianismo no le fue ajena la represión y la censura, pero estos filósofos supieron bien encubrirse en el anonimato y en los falsos nombres. No hubo artimaña que no emplearan para hacer imprimir y difundir sus escritos. La Francia del siglo XVIII vio cómo la religión de sus padres era atacada en el seno de su cultura, es decir desde dentro de ella misma. Este fenómeno sin precedentes en cuanto a la intensidad de la contienda, explica el que durante las horas más sombrías de la Revolución se haya llegado a extremos de persecución religiosa que no habían sido contemplados en Europa desde la época del Imperio Romano.

Al actuar de esta manera los filósofos franceses del XVIII debilitaron hasta tal punto la estructura de la religión institucionalizada que muchos clérigos y abates pasaron a sus filas y desde ahí atacaron al poder eclesiástico al cual servían. Pero, además, vulneraron seriamente a una institución que había sido

aliada de la monarquía por cientos de años. La ancestral alianza entre el trono y el altar fue puesta en entredicho con lo que ambas formas de autoridad se vieron necesariamente cuestionadas.

El ataque contra la religión tuvo además otro cometido: erradicar de los grupos no privilegiados la idea de una vida en el más allá, con lo que los impulsaron a buscar en esta vida lo que era dudoso que encontrarán en la otra.

Simultáneo a su ataque contra la religión los ilustrados denunciaron la irracionalidad de la estructura social que contradecía visiblemente el orden de la naturaleza al exhibir sus injusticias. Era necesaria una reforma social, aunque pocos de entre ellos creían que debía hacerse en forma violenta. Algunos predijeron una revolución, pero ninguno vio en el futuro un reinado del Terror.

La premisa de la que partieron era una figura retórica no sólo verdadera sino también convincente: el hombre es bueno al nacer, la sociedad lo corrompe y lo hace malo. Es pues necesario estudiar cuáles son los elementos que hacen nociva a la sociedad y eliminarlos. De esta forma las voces que se habían levantado contra la autoridad religiosa entre 1750 y 1770, comenzaron, desde aproximadamente este año y hasta la Revolución, a impugnar los derechos de la nobleza hereditaria y la injusta estructura jerárquica de la sociedad. Los más radicales se atrevieron incluso a criticar el derecho divino de los reyes que, según ellos, carecía de fundamento ético e histórico.

A menudo se ha dicho que los filósofos del siglo XVIII se preocuparon sólo en destruir sin poner nada en lugar de lo que habían tan cuidadosamente demolido. Esta aseveración no es del todo exacta. Ciertamente, como ya dijimos, su pensamiento fue eminentemente crítico y escéptico y sus ataques a la religión y a la estructura política y social de su época tenía como finalidad la destrucción de la primera y la reforma de la segunda. Pero esta actividad crítica no se hubiera llevado a cabo de no estar animada de una profunda convicción, impregnada de optimismo, sobre lo que podría ser el futuro de la humanidad. No deja de ser una extraña paradoja que el Siglo de las Luces y de la Razón haya sido también un gran siglo de la fe. Pero no de la fe al modo cristiano, sino de la fe en una idea que con altibajos ha llegado hasta nuestros días: la idea del progreso.

En efecto, la idea básica, la concepción teórica más notable que nos legó la Ilustración —la idea que hace de ésta una Cosmología— es la creencia de que todos los seres humanos pueden alcanzar aquí, sobre esta tierra, un estado de perfección que hasta

entonces sólo se había creído posible, dentro del pensamiento occidental, para los cristianos en estado de gracia, y sólo después de su muerte. Este fue el corolario de todo el ideario ilustrado: el hombre era perfectible y por lo mismo susceptible de alcanzar la felicidad en un paraíso terrenal y no celestial. Era lo que Carl Becker denominó "la ciudad de Dios del siglo XVIII"; una ciudad utópica edificada en la tierra para la felicidad de todos los hombres ya liberados de todos los yugos de la ley, la sociedad, la religión y la autoridad que los habían asfixiado durante siglos. Y la felicidad del género humano estaba cerca, tan cerca que muchos de los ilustrados creyeron poderla ver antes de morir. De lo que para ellos significó ese gran acto de fe vivificante dio cuenta Saint-Just, el joven revolucionario francés quien ante la Convención afirmó, con una simplicidad engañosa, lo que fuera el credo de toda una época: "la felicidad —dijo— es una idea nueva en Europa". Nosotros, a doscientos años de distancia, ya sabemos los peligros que encierra esa promesa nunca cumplida.

3. Francia a la hora de la Revolución

La Revolución Francesa no es fácil de explicar únicamente en términos de crisis económica y social. Esta interpretación ya resulta, hoy en día, incompleta y hasta cierto punto superficial ya que desde hace más de un siglo han salido a la luz datos que la contradicen. De hecho desde la obra clásica de Alexis de Tocqueville los historiadores han señalado que las condiciones socio-económicas de Francia en 1788 no permitían suponer como inminente el estallido de una revolución. Más aún, según la historiografía reciente era un país próspero y en proceso de expansión. Los datos confirman esta aseveración.

Francia había visto aumentar su población de 19 a 27 millones de habitantes en poco menos de un siglo, y en 1789 era el país más poblado de Europa. Sus ciudades estaban unidas por una excelente red de carreteras, puentes y canales. Poseía zonas industriales con un fuerte índice de crecimiento, como eran los astilleros de Burdeos, las manufacturas de seda de Lyon y las textiles de Rouen, Sedan y Amiens. Su industria metalúrgica era importante debido a las innovaciones tecnológicas que la habían transformado desde hacía algunos años. Además una parte de la población campesina había logrado, poco a poco, ser propietaria de sus tierras. En 1787 el comercio exterior había alcanzado los 1153 millones de francos, cifra que no fue superada hasta el año de 1825. El tráfico colonial de la marina mercante francesa era

uno de los más activos de Europa, sobre todo en especies y azúcar llevadas de sus colonias. La banca francesa era la más importante del viejo continente, ya que sus transacciones financieras ascendían a la mitad de todos los movimientos realizados por la banca europea.

La situación económica de Francia en el alba de la Revolución era como la de otros países de Europa que tenían un aceptable índice de crecimiento económico. Los sectores pobres y marginados de Francia eran incluso menores en número que los existentes en otras naciones. Pero esta miseria existía y con su sola existencia hacía visible la injusticia social que prevalecía. La indignancia en que vivía una parte de la población de este país, más rico que muchos otros, contrastaba fuertemente con la opulencia de los grupos privilegiados, particularmente la aristocracia y el alto clero. Y fue este contraste el que despertó la indignación popular y en el momento coyuntural apropiado provocó el estallido. Fue un acto de toma de conciencia popular que en poco tiempo involucró no sólo a las clases miserables sino también a la burguesía media e incluso a la nobleza de menor rango.

Ahora bien, la condición de posibilidad de esa toma de conciencia popular fue la difusión de las ideas de los ilustrados franceses en grandes sectores de la población. Fue la hora de triunfo de la propaganda filosófica que había logrado erosionar el orden de cosas existentes, hasta el punto de provocar un levantamiento popular que en pocos meses se transformó en una revolución. Al señalar las injusticias de una sociedad no apegada a la razón y por ello antinatural, los ilustrados agudizaron en los hombres el sentimiento de agravio, pues los enfrentaron sin velos a los conceptos de justo y de injusto, y al hacer esto los invitaron a participar del festín de la vida y de la felicidad general que llegaría al cambiar el orden de cosas existentes. Sus escritos propagandísticos hicieron que la idea del progreso, una mera teoría filosófica, se transformara en la creencia en el progreso, es decir en un motor para buscar el cambio. De no existir esa premisa que prometía un paraíso terrestre es difícil pensar que un pueblo próspero hubiera quebrado como lo hizo las estructuras de la sociedad. Los filósofos propusieron el paradigma y el pueblo lo llevó a la práctica.

4. El debate sobre la Revolución

Una de las características de los primeros días de la Revolución Francesa fue el optimismo ilimitado que despertó en una gran

parte de la nación francesa. Incluso algunos intelectuales afirmaron que en lo sucesivo ya no habría historia pues la meta ya había sido alcanzada. El pasado era el penoso camino, sembrado de luchas y de sufrimientos, que había culminado con una toma de conciencia generalizada tendiente a cambiar la sociedad y a crear aquí el paraíso; y, como es obvio, el paraíso no tiene historia. De alguna manera el pasado con sus horrores había sido vencido y sólo pertenecía al recuerdo. En una célebre página el ilustre marqués de Condorcet, uno de los apóstoles de la idea del progreso, resumió este optimismo generalizado con las siguientes palabras que merecen ser transcritas:

Todo lo que nos rodea proclama que hemos llegado a una de las mayores revoluciones de la especie humana. ¿Hay algo más idóneo para iluminarnos sobre lo que debemos esperar de esa revolución, para procurarnos una guía segura en medio de estos movimientos, que un estudio de las revoluciones que precedieron y prepararon ésta? El estado actual de la ilustración humana nos garantiza que esta revolución será una revolución feliz.

A los pocos meses de haber escrito esto, Condorcet, acosado por los radicales, moría en una prisión de las afueras de París. La Revolución había dado un vuelco y comenzaban algunas de las páginas más negras de la historia de Francia. "La mesa de un largo festín que terminó en patíbulo", escribió Victor Hugo medio siglo más tarde. Fue el momento en que la razón ilustrada pareció abandonar a la Revolución con sus turbulencias políticas y sociales dejando en su lugar a las pasiones, a los resentimientos y a las venganzas, en suma a la irracionalidad. ¿Cómo conciliar las ideas de tolerancia, benevolencia y humanidad de los ilustrados con las matanzas de campesinos vandeanos, con las masacres de septiembre o con la época del Terror? Desde hace dos siglos los franceses han polemizado en torno a este fenómeno histórico, prueba evidente de que la Revolución Francesa sigue siendo un asunto vivo y controvertible, que contrasta notablemente con otros sucesos históricos semejantes que han sido ya investidos con la veneración indiferente que se otorga al pasado muerto y enterrado.

Uno de los primeros en señalar la influencia de las ideas ilustradas en la crisis social que afectaba a Francia fue un inglés, Edmund Burke, quien en 1790 publicó su célebre obra titulada *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, en la cual mostró con

elocuencia el abismo que separaba a las ideas que habían provocado la revolución de los actos que ésta perpetraba contra la dignidad humana. Las ruinas de Francia, afirmó en esa obra, son el monumento "triste pero instructivo" de las ideas temerarias y devastadoras surgidas de un período de paz y tolerancia. El sombrío cuadro que pintaba de la Revolución era la prueba evidente de que ésta ya había entrado en colisión con el mundo europeo y que sus anhelos de reforma no iban a quedar ceñidos a las fronteras de Francia. Pero además, abrió el debate sobre la influencia de las ideas ilustradas sobre la Revolución, debate que perdura hasta hoy. Así, desde los primeros decenios del siglo XIX historiadores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Tocqueville, Taine, Renán y Maurrás, y filósofos como Augusto Comte, se mostraron hostiles al "espíritu de 1789", o al menos a las consecuencias que surgieron de ese espíritu. Su argumentación contra la Revolución tenía como apoyo tres elementos básicos: 1o. La Revolución fue dañina para Francia. Fue de hecho, por sus resultados, un fracaso histórico. 2o. La Revolución fue el producto de las ideas corruptoras de los ilustrados franceses que se habían dejado influir por las teorías de autores extranjeros como Locke, Rousseau o los deístas ingleses. 3o. El espíritu revolucionario estaba envenenado por las utópicas teorías de los filósofos que pensaban que el mismo tipo de normas que se utilizaban en las ciencias se podía aplicar a la sociedad, lo que era manifiestamente erróneo.

A lo largo de los años estos argumentos surgidos básicamente de los círculos conservadores y revisionistas que han querido ver en la Revolución Francesa un fracaso, han sido desmentidos por la investigación histórica. La Revolución fue de origen puramente francés y la influencia que se ha querido ver de autores extranjeros ignora que el espíritu crítico es una de las más profundas características del alma francesa. En efecto, desde Montaigne hasta Voltaire, pasando por Pierre Bayle, Fontenelle y muchos otros, el escepticismo racionalista fue siempre uno de los elementos constitutivos del pensamiento filosófico de los dos siglos que anteceden a la Revolución. Por otra parte no fue privativo de Francia aplicar el método científico a los problemas económicos, sociales y aun políticos. El Siglo de las Luces está lleno de tentativas de este tipo, sólo que siempre provinieron de arriba, es decir fueron obra del Despotismo ilustrado.

A la Revolución Francesa no hay que juzgarla, hay que comprenderla. Para los espectadores del siglo XVIII fue una obra titánica por el sacudimiento social que provocó; para nosotros fue

ciertamente un momento estelar de la historia humana que, visto a la luz de los sucesos revolucionarios de los siglos XIX y XX, adquiere otras dimensiones. Sin embargo, sea cual fuere la opinión que tengamos de ella, es evidente que representó el fin de una época. La Revolución debe ser medida tanto por lo que logró como por las resistencias extraordinarias que abatió. El Antiguo Régimen de Francia no hubiera sido nunca transformado únicamente por las reformas jurídicas que se propusieron en los Estados Generales. Era un edificio demasiado imponente, poderoso y cerrado y, además, dueño de la fuerza, como para ser modificado a fondo sólo con argumentos legales. En esto estriba la discordancia, percibida por los críticos de la Revolución, entre la benevolencia de las ideas ilustradas y la brutalidad de los hechos revolucionarios. Y es que los filósofos franceses del siglo XVIII no vieron que sus ideas pondrían en marcha una maquinaria de tal naturaleza que permitiría desafiar la fuerza de la monarquía francesa y liquidarla, sustituyéndola por otro tipo de poder.

5. *El legado de 1789*

El 4 de agosto de 1789 la Asamblea Constituyente francesa votó la supresión de los derechos feudales y de las justicias señoriales, la redención de los diezmos y tributos a los señores, la abolición de todos los privilegios, el establecimiento de la justicia gratuita y la admisión de todos los franceses a todos los empleos. Ese fue el final del Antiguo Régimen social en Francia. La Asamblea pudo entonces reconstruir la sociedad sobre nuevas bases. Decidió colocar a la cabeza de la Constitución una exposición de los principios generales sobre los cuales se fundaría el nuevo orden. Esta fue la célebre *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, votada el 26 de agosto de 1789. Se compone de diez y siete artículos y fue puesta "bajo los auspicios del Ser Supremo". Quedaban así establecidas las garantías individuales apoyadas por un gobierno constitucional. Pero esta *Declaración* fue también el advenimiento de la igualdad ante la ley, sin la cual la libertad no sería sino un privilegio más de los poderosos. Para los franceses de 1789 libertad e igualdad eran inseparables: dos palabras para una sola idea.

La nación quedaba, por así decirlo, fundada de nuevo, apoyada en la libertad de sus habitantes y en la igualdad de sus derechos. Por consenso voluntario de sus ciudadanos la nación francesa se proclamaba una e indivisible. El 14 de julio de 1790 se declaraba un estado federado en el cual sus habitantes eran libres y

autónomos para elegir su destino. Ésta fue una de las más originales aportaciones de la Revolución.

Por otra parte, los hombres de 1789 nunca pretendieron que su idea de los derechos del hombre y del ciudadano quedara reservada sólo para los franceses. Los revolucionarios concibieron la libertad y la igualdad como derechos naturales de la humanidad. Imaginaron que todos los pueblos emularían su ejemplo e incluso soñaron con el momento en que todas las naciones, ya liberadas, podrían reconciliarse las unas con las otras en una paz universal.

La *Declaración de los Derechos del Hombre* es la encarnación de toda la Revolución. El largo conflicto que sacudió a Francia desde 1789 hasta 1830 fue en esencia un largo debate sobre ese documento fundamental que es el resumen de todo el movimiento ideológico francés del siglo XVIII. Muchos de los ilustrados participaron en su elaboración a pesar de haber ya desaparecido del escenario cuando se levantó el telón del drama revolucionario. En ese documento convergieron los ideales de varias generaciones y en su momento y, aún ahora, representa el sumario de los anhelos de la civilización occidental.

A través de los siglos el mundo de Occidente, configurado por la herencia grecorromana y por el judeocristianismo había canalizado sus esfuerzos, en medio de múltiples vicisitudes, hacia la liberación de la persona humana. El cristianismo apoyó la libertad del individuo para que éste pudiera trabajar en paz por la salvación de su alma. Sin embargo, de los siglos XVI al XVIII muchos pensadores dirigieron su mirada a problemas más terrenales. El humanismo y el racionalismo impulsaron al hombre a deshacerse de las cadenas que lo ataban al más allá y a convertirse en el señor de la naturaleza. Por diferente y aún opuesta que nos pueda parecer esta doctrina con respecto a la del cristianismo, es evidente que ambas promulgaban la dignidad de la persona y exigían respeto por ella, ya que le reconocían al hombre derechos naturales que no podían nunca prescribir, y le asignaban a la autoridad del Estado la única finalidad de proteger esos derechos y a hacer de la persona humana un sujeto digno de ellos. El cristianismo había prometido la salvación para todos sin distinción de raza, idioma o nación. La filosofía occidental posterior al Renacimiento reconoció esta unidad de la humanidad; mantuvo viva la idea, únicamente la secularizó. Estos principios llegaron hasta la *Declaración de los Derechos del Hombre* donde se establece que el individuo libre y autónomo es el fin supremo de toda organización social y del estado, y que no deben existir distinciones entre las razas humanas.

A lo largo de doscientos años la *Declaración* ha sido objeto de diversas críticas y objeciones. Se la ha acusado sobre todo de ser una mera abstracción alejada de la vida real, pues algunos de los derechos que proclama son un ideal difícilmente alcanzable. Además no toma en cuenta las circunstancias particulares de cada país, sus hábitos, costumbres y tradiciones, así como las situaciones de crisis económica o política, e incluso de guerra, situación extrema en la que el estado debe limitar por la fuerza los derechos individuales.

Todas estas críticas carecen de valor ya que la *Declaración* no es un código legal, sino un principio moral. Su naturaleza es ética no jurídica pues no está pensada ni organizada de acuerdo con los principios de la legislación positiva. La regla fundamental que la anima es no hacer a otro lo que no desearíamos que otro nos hiciera; y éste es un principio moral que delega en la ley, que puede variar con las circunstancias la tarea de determinar en cada caso particular la aplicación de esa norma moral. Esto lo percibieron con claridad los revolucionarios de 1789, pues en el mes anterior a la proclamación de la *Declaración de los derechos del hombre* debatieron los alcances y el significado de lo que sabían bien que no era un código legal sino un ideal a ser realizado, es decir una directriz ética aplicable a todos los pueblos.

Otro tipo de crítica que le ha sido hecha a la *Declaración*, sobre todo en nuestros días, es la de que favoreció a una clase, la burguesía, a expensas de las otras, lo que ha conducido inevitablemente a conflictos sociales. En efecto, la *Declaración* enumera la propiedad entre los derechos del hombre. Más aún, aunque no está mencionada explícitamente, la libertad económica se deduce del espíritu de algunos de sus principios, lo que ha permitido que se le acuse de alentar sin control el desarrollo del capitalismo y favorecer la lucha de clases entre los dueños del capital, es decir de la propiedad, y el proletariado.

Aquí debemos señalar que los constituyentes de 1789 tenían ante sus ojos a una sociedad en los albores del capitalismo moderno y en la cual el incremento en la capacidad productiva aparecía como el correctivo esencial e imperativo para aliviar la pobreza y la carestía. Los pobres y los marginados aparecen una y otra vez en los debates de la Asamblea y a ellos estuvieron dirigidas muchas de las reformas, pues representaban la prueba palpable de la sociedad injusta que había sido cancelada. Algunos miembros de la Asamblea afirmaron, en la línea de Juan Jacobo Rousseau, que la democracia no es compatible con una excesiva desigualdad económica, y que era el deber de la comunidad

señalar esas diferencias y corregirlas por medio de la ley. De esta forma la libertad económica proclamada por los *Derechos del Hombre* no es la libertad concedida a unos pocos para explotar a la mayoría, sino la expresión clara de que es la ley la que debe restringir los derechos de los propietarios en favor de las clases pobres.

Esto nos conduce a un punto esencial para comprender los alcances de la *Declaración*: el de las diversas interpretaciones que es posible hacer de ella y que pueden justificar actos incompatibles con su espíritu. Los hombres de 1789 señalaron con claridad que los ciudadanos investidos con el poder de gobernar deben enfrentar sus responsabilidades y procurar el bienestar social suprimiendo los abusos por medio de la ley.

Nada revela mejor el profundo carácter moral de la *Declaración* que el hecho de que exige del ciudadano y del legislador conducta íntegra, espíritu crítico, patriotismo en el más estricto sentido del término, respeto a los derechos de los demás y un profundo apego a la comunidad, es decir, espíritu cívico. "El alma de la República —escribió Robespierre en 1792— es la virtud, amor al país y el más amplio espíritu de generosidad que permita sacrificar todos los intereses particulares al interés general".

De esta forma, ese magno documento que es la *Declaración de los Derechos del Hombre* proclama la libertad pero no lo hace como una invitación a la indiferencia o al ejercicio irresponsable del poder, y tampoco promete el bienestar sin esfuerzo. Su simple lectura nos permite ver los altos designios que los constituyentes de 1789 se propusieron difundir entre todos los hombres; designios que exigen, en alto grado, espíritu cívico y espíritu de sacrificio, ambos destinados a lograr una sociedad más humana.

La *Declaración de los Derechos del Hombre* nos hace comprender que es más difícil vivir como hombres libres que como esclavos; lo que explica que desde hace dos siglos muchos hombres hayan preferido abdicar de su libertad antes de afrontar los deberes y las responsabilidades que entraña ser un ciudadano íntegro de un país libre.

Y es que la libertad y la igualdad proclamadas por la Revolución Francesa en su gran momento son, aún en la actualidad, dos ideales a alcanzar. El año de 1789 ha adquirido en el mundo entero el valor de un inmenso símbolo, capaz de rejuvenecerse en cada generación, ya que el código moral que surgió en esos primeros momentos de entusiasmo revolucionario es y será una de las más grandes expresiones de la historia del espíritu humano.

Bibliografía Sumaria

Cassier, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Doyle, William, *Des origines de la Revolution Francaise*, Paris, Calmann Levy, 1988.

Furet Francois y Mona Ozouf, *Dictionnaire Critique de la Revolution Francaise*, Paris, Flammarion, 1988.

Gauchet, Marcel, *La Revolution et les droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1958.

Lefebvre, George, *The Coming of the French Revolution*, Tr. de R. R. Palmer, Princeton, Princeton University Press, 1947.

Martin, Kingsley, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century. A Study of Political Ideas From Bayle to Condorcet*, Londres, Turnstile Press, Ltd., 1954.

Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Revolution Francaise, 1715-1787*, Sixième Edition, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.

Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.

Valjavec, Fritz, *Historia de la Ilustración en Occidente*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1964.

AGUSTÍN ZAVALA*

La misión de la filosofía y el problema de
la carne en *Visible e invisible*
de M. Merleau-Ponty

A. PROYECTO

Merleau-Ponty nos ofrece una manera de filosofar que abre dimensiones desconocidas hasta entonces en la filosofía occidental. Nos dice: "Lo que llamamos carne no tiene nombre en ninguna filosofía".¹ Pero antes de presentarnos una filosofía que "quiere llevar a la expresión las cosas mismas desde el fondo de su silencio",² es necesario examinar aquellas posibilidades que se le ofrecían y lo que Merleau-Ponty piensa de ellas. Es necesario ver dentro de qué marco quiere filosofar Merleau-Ponty.

1. *Problemas*

Podemos decir que hay una primera zona en que vemos los problemas a que una tarea así se enfrenta. Estos problemas son tres, como tres modalidades de llegar a las cosas mismas en el pensar occidental:

a) La ciencia. La ciencia busca lo objetivo: "lo objetivo es lo verdadero"³ y se mueve en los parámetros de la medición, el orden de hecho y sus variables que definen una posición a los entes, y "las relaciones posibles entre objetos dentro de ese orden".⁴ Pero esta aproximación a las cosas no es lo vivido: "la ciencia comienza por excluir todos los predicados que les tocan a las cosas por

*Centro de Estudios de las Tradiciones, de El Colegio de Michoacán.

¹Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, NRF, Editions Gallimard, 1964, p. 193. A menos de que se indique otra cosa, todas las referencias

son a esta obra, por eso solamente se anotarán las páginas. Las traducciones son mías.

²*Ibid.*, p. 18.

³*Ibid.*, p. 31.

⁴Cfr. p. 31.

nuestro encuentro con ellas".⁵ Esta exclusión es provisional y luego se reintroduce lo excluido como "caso particular de las relaciones y de los objetos que para ella definen el mundo".⁶ Sin embargo, por una parte, "la ciencia está enraizada en la pre-ciencia"⁷ y, por otra, aún maneja una trasposición de categorías de una filosofía anticuada: "el físico continúa considerándose Espíritu Absoluto frente al objeto puro",⁸ aún tiene una "ontología del *Kosmotheoros* y de su correlativo el Gran objeto".⁹ La ciencia ya ahora se ve llevada, por una parte, a una manera de ver en la que 'objetivo' y 'subjetivo' son reconocidos como dos órdenes constituidos a la carrera en el interior de una experiencia total cuyo contexto es necesario reconstruir con toda claridad¹⁰ y, por otra, la ciencia en su modalidad actual "es extraña a la cuestión del *sentido* de ser".¹¹ Es, por lo tanto, incompleta y no ofrece la posibilidad de realizar la filosofía a la manera de Merleau-Ponty. Frente a la ciencia "el mundo percibido está más acá o más allá de la antinomia" de sujeto y objeto¹² y por esto la tarea es "primeramente saber qué sea un 'mundo',"¹³ y "reexaminar la definición del cuerpo como objeto puro".¹⁴

b) La filosofía reflexiva. "Por la conversión reflexiva, percibir e imaginar ya no son sino dos maneras de *pensar*".¹⁵ Sin embargo, esto no niega que la filosofía reflexiva sea interrogación. Por el contrario, "la interrogación filosófica y la explicitación resultante, la filosofía reflexiva las practica en un estilo que no es el único posible".¹⁶ "La reflexión... aclara todo menos su propio papel",¹⁷ de allí que la filosofía reflexiva no sea una buena alternativa frente a la misión de la filosofía. Ni aún la duda cartesiana, que se mueve dentro de la reflexión, soluciona los problemas, ya que "o bien la duda no es sino un despedazamiento y oscuridad, y entonces no me enseña nada —o si me enseña algo, es que es deliberada, militante, sistemática... es el orden de los actos, dentro del cual ya quedo para siempre encerrado".¹⁸ Como otra posibilidad tenemos la aprehensión de esencias. Pero la esencia es una invariante dentro de un orden y "nada nos garantiza que toda experiencia pueda ser expresada en variantes esenciales".¹⁹ De allí surgen varias dificultades: "por la reflexión el *yo* perdido en sus percepciones se reencuentra al reencotrarlas como pensamien-

⁵ p. 31.⁶ *Ibid.*⁷ p. 33.⁸ p. 32.⁹ p. 35.¹⁰ p. 38.¹¹ p. 33.¹² p. 41.¹³ p. 47.¹⁴ *Ibid.*¹⁵ p. 49.¹⁶ p. 54.¹⁷ p. 55.¹⁸ p. 59.¹⁹ p. 70.

tos²⁰ y "la filosofía reflexiva reemplaza el 'mundo' por el 'entrepensar'",²¹ es decir, "la filosofía reflexiva transforma de un solo golpe el mundo efectivo en campo trascendental".²² Y así tenemos que "la filosofía reflexiva... es triplemente infiel a aquello que se propone esclarecer: al mundo visible, al que lo ve, y a sus relaciones con otros 'visionarios'".²³ Surge entonces la pregunta: "¿es necesario entrar en la reflexión?"²⁴ y la respuesta es: "lo que nos proponemos es tomar otra partida".²⁵ Para llegar a tener ese nuevo punto de partida es necesario examinar lo que hace posible "mi acceso por la reflexión a un espíritu universal".²⁶ Ya Husserl había reconocido que "toda reflexión es eidética y, por lo tanto, deja subsistir irreflejo el problema de nuestro ser y el del mundo".²⁷ Es necesario entonces aclarar "el entrelazamiento de mi vida con las otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles... el recorte de mi campo perceptivo con el de los otros... la mezcla de mi duración con otras duraciones".²⁸ Allí nos encontramos con que "ya no hay filosofía reflexiva sino ...un pensar en círculos... en una relación recíproca".²⁹ Esa relación recíproca se llama "apertura al mundo"³⁰ y la "visión bruta"³¹ trata de explicar esta "totalidad que está allá antes de que se sepa cómo y porqué".³² La "apertura al mundo" es la "situación total de que la filosofía debe rendir cuentas".³³ Esto para la filosofía reflexiva es un problema, porque "retrocede de este lado del mundo",³⁴ además "para la filosofía reflexiva es una dificultad inextricable comprender cómo una consciencia constitutiva puede poner otra igual a sí".³⁵ Se exige entonces una profundización: "una filosofía reflexiva, a menos de ignorarse a sí misma, se ve llevada a interrogarse sobre lo que la precede, sobre nuestro contacto con el ser en nosotros y fuera, antes de toda reflexión".³⁶

c) La filosofía negativa.³⁷ Aquí hay dos clases: la filosofía que piensa verdaderamente la Nada, y la filosofía que concibe al sí mismo "como negatividad y al mundo como positividad".³⁸ La primera "es también una filosofía del Ser",³⁹ la segunda es a la que Merleau-Ponty da principalmente atención como tercera posibilidad. Ahora bien, en este segundo sentido, la filosofía es

²⁰ p. 68.

²¹ p. 67.

²² p. 68.

²³ p. 62.

²⁴ p. 69.

²⁵ p. 67.

²⁶ p. 74.

²⁷ p. 71.

²⁸ p. 74.

²⁹ pp.56-57.

³⁰ p. 57.

³¹ p. 58.

³² p. 65.

³³ p. 74.

³⁴ p. 75.

³⁵ p. 90.

³⁶ p. 104.

³⁷ p. 290.

³⁸ p. 78.

³⁹ p. 80.

negativa como negación de un yo, una negación que nace de la "definición del ipse de adherir a una situación de hecho o de sostenerla como su unión con el Ser".⁴⁰ El "para sí" es pensado como pureza negativa⁴¹ y mediante él "se busca comprender el hecho de que reconozca semejantes".⁴² La subjetividad entonces "es nada y a la vez está en la presencia inmediata del, o en contacto con, el mundo".⁴³ Pero ya allí "no hay interacción... no somos del mismo orden. Yo permanezco junto a mi propio centro extraño al ser de las cosas".⁴⁴ Podemos decir que la filosofía negativa presenta como problemas principales desde el punto de vista de la filosofía a que apunta Merleau-Ponty:

I) La absoluta alteridad de la nada y el ser. Aquí rige la fórmula "el Ser es, y la nada no es",⁴⁵ así "la nada y el ser son siempre absolutamente otros"⁴⁶ y "la intuición del ser es solidaria con algo así como la neguintuición de la nada".⁴⁷ Aquí el problema lo describe Merleau-Ponty de la siguiente manera: en la filosofía del negativo la analítica del ser y de la nada "por principio los opone, los define como exclusivos uno del otro, pero si son opuestos absolutos, no se definen por nada que les sea propio; si uno es negado ya el otro está allí; cada uno de ellos no es sino la exclusión del otro y nada impide, en suma, que intercambien sus papeles: sólo permanece el corte entre ellos; de una y otra parte, aún cuando sean alternativos, componen juntos un solo universo del pensar, ya que cada uno de ellos no es sino su retroceso ante el otro".⁴⁸ Ahora bien, "esta apropiación por el pensar de un ser inmediato y de una nada inmediata, esta intuición y esta neguintuición, son el retrato abstracto de una experiencia, y es sobre el terreno de la experiencia donde deben ser discutidas".⁴⁹

II) El otro me mira en mi nada y en mi ser. Si se discute sobre el terreno de la experiencia, la filosofía del negativo presenta la "experiencia de la visión... como aniquilación".⁵⁰ Esto se debe a que "mi negación fundamental no está completa a menos que ella misma no haya sido negada desde fuera y colocada, por una visión extraña, entre el número de los seres",⁵¹ y "la experiencia de la mirada de otro sobre mí no hace sino prolongar mi convicción íntima de no ser nada..."⁵² De allí que sea "necesario que el otro

⁴⁰ pp. 90-91.⁴¹ p. 100.⁴² *Ibid.*⁴³ p. 104.⁴⁴ p. 78.⁴⁵ p. 120.⁴⁶ p. 98.⁴⁷ p. 78.⁴⁸ p. 104.⁴⁹ p. 105.⁵⁰ pp. 105-106.⁵¹ p. 89.⁵² *Ibid.*⁵³ p. 110.

sea mi negación o mi destrucción".⁵³ Sin embargo, ya allí la subjetividad es un "ser solipsista" que es "ya en sí el otro absoluto que él deviene para consigo con la aparición del otro".⁵⁴ "Ver es no ser y lo que es visto es el ser".⁵⁵ Cuando la subjetividad es nada entonces es una subjetividad que ve; pero cuando el que ve es visto, ese "visionario puro, viene a ser, por una catástrofe ontológica, cosa vista".⁵⁶ La subjetividad que era nada es sorprendida en su ser: por esto "la mirada del otro... me envuelve por completo, ser y nada".⁵⁷ Entonces "siento en la superficie de mi ser visible que mi volubilidad se amortigua, que me torno carne, y que al cabo de esta inercia que era yo hay ...un otro que no es una cosa".⁵⁸ El otro significa entonces "una de las formas empíricas del deslizamiento hacia el Ser".⁵⁹ Viene entonces a hacerse presente el problema de si el otro es realmente mi negación.⁶⁰

III) El otro y la relación. "El otro *nace de mi costado* por una botadura o un desdoblamiento",⁶¹ "filosóficamente no hay experiencia de otro";⁶² por esto "una filosofía rigurosa de la neguintuición explica los mundos privados sin encerrarnos allí a nosotros".⁶³ El otro es un desconocido, "no hay una percepción del otro por mi parte; bruscamente mi ubicuidad de visionario es desmentida, me siento visto y el otro es este X que está allá, y que necesito pensar bien para explicar el cuerpo visible que de pronto siento tener".⁶⁴ "La vida del otro, tal como él la vive... es una experiencia prohibida, es un imposible".⁶⁵ Pero allí hay un gran problema: "Si verdaderamente el otro es el otro, es decir, un Para Sí en el sentido fuerte en que yo soy para mí, *es necesario que nunca lo sea a mis ojos*, es necesario que este otro Para sí nunca caiga bajo mi mirada, es necesario que no haya percepción de otro, es necesario que el otro sea mi negación o mi destrucción".⁶⁶ Pero "el problema del otro es un caso particular del problema de los otros, la relación con alguien está siempre mediada por la relación con un tercero... si el acceso a otro es entrada a una constelación de otros... es difícil sostener que el otro sea, sin más, la negación absoluta de mí mismo".⁶⁷ Viene por otra parte a establecerse un "sistema de cuatro términos: mi ser para mí, mi ser para otro, el para sí de otro y su ser para mí... hay intersección de mi universo con el de otro".⁶⁸

⁵⁴ p. 89.⁵⁵ p. 107.⁵⁶ p. 115.⁵⁷ p. 102.⁵⁸ p. 89.⁵⁹ p. 101.⁶⁰ p. 113.⁶¹ p. 86.⁶² p. 100.⁶³ p. 89.⁶⁴ p. 119.⁶⁵ p. 110.⁶⁶ p. 111.⁶⁷ p. 113 nota.⁶⁸ p. 111.

IV) No hay intermundo. Al haber intersección entre mi universo y el de otro se establece "un sistema de perspectivas parciales, referidas a un mismo mundo en el cual coexistimos y donde ellas se recortan".⁶⁹ El otro tiene "el poder de descentrarme, de oponer su centración a la mía" porque somos "dos entradas hacia el mismo Ser".⁷⁰ En un mundo que "es principal y esencialmente visual"⁷¹ el otro "no puede verme, a mí el invisible, más que porque los dos pertenecemos al mismo sistema del ser para sí y del ser para otro".⁷² En una filosofía rigurosa de la neguintuición "no hay, hablando con propiedad, intermundo".⁷³

V) Ambivalencia. "La 'neguintuición' de la nada es la actitud filosófica que pone la reflexión y la espontaneidad en una cierta equivalencia".⁷⁴ Ahora bien, "si una filosofía del negativo es a la vez fijación de esencias y coincidencias con lo vivido, esto no es por azar, inconsecuencia o eclecticismo, sino porque la espontaneidad consiste en ser en el modo de no-ser y la crítica reflexiva [consiste] en no-ser en el modo de ser, y porque estas dos relaciones forman un circuito que somos nosotros".⁷⁵ Pero cuando "la nada y el ser son siempre absolutamente otros... realmente no se unen sino que sólo se suceden más rápido que el pensamiento".⁷⁶ Así la filosofía de la negatividad no se puede asir "justamente porque el *nichtiges Nicht* no es y el 'hay' se reserva a un ser sin mezcla, positivo y pleno".⁷⁷ Ahora bien, la nada y el ser "son la misma cosa en dos contradictorios=ambivalencia".⁷⁸ Por eso cuando la dialéctica "quiere formularse de una vez por todas, sin resto, enunciarse como doctrina, hacer su propio total ... la negación es llevada al absoluto, viene a ser negación de sí misma... y el movimiento dialéctico deviene identidad pura de los opuestos, ambivalencia",⁷⁹ allí "el pensar deja de acompañar o de ser el movimiento dialéctico, lo convierte en significación, tesis, o cosa dicha y por ese mismo hecho cae en la imagen ambivalente de la Nada que se sacrifica para que el Ser sea y del Ser que, desde el fondo de su primacía, tolera ser reconocido por la Nada".⁸⁰ La dialéctica así *hablada* y no practicada viene a ser "potencia de ser, un principio explicativo",⁸¹ se olvida de ser "pensar de situación, pensar en contacto con el ser... y de ser autocrítica",⁸² y se olvida también de que "toda *tesis* es idealización".⁸³

⁶⁹ p. 114.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ p. 115.

⁷² *Ibid.*

⁷³ p. 90.

⁷⁴ p. 93.

⁷⁵ p. 119.

⁷⁶ p. 98.

⁷⁷ p. 119.

⁷⁸ p. 98 nota.

⁷⁹ p. 127.

⁸⁰ pp. 127-128.

⁸¹ p. 128.

⁸² p. 126.

⁸³ p. 129.

"Al invertir las posiciones de la filosofía reflexiva... la filosofía del negativo se va de paso"⁸⁴ por olvidarse de que "por principio, una filosofía del negativo no puede partir de la negación 'pura', ni hacer de ella el agente de su propia negación".⁸⁵ De esta manera las tres posibilidades, ciencia, filosofía reflexiva y filosofía del negativo, son rechazadas como soluciones al problema del proyecto filosófico. En realidad no sólo la filosofía del negativo sino también las otras dos, hacen "imposible aquella *apertura al ser* que es la fe perceptiva".⁸⁶

2. La fe perceptiva

Hay una "fe que es común al hombre natural y al filósofo desde que abren los ojos",⁸⁷ pero cuando se trata de articularla "se entra a un laberinto de dificultades y de contradicciones".⁸⁸ Se le llama fe "precisamente porque es... una adhesión que se sabe más allá de las pruebas, no necesaria, tejida de incredulidad, amenazada a cada instante por la incredulidad".⁸⁹ Es "fe" y no "saber",⁹⁰ es una "paradoja".⁹¹

Esa fe tiene sus exigencias. Las más notables que apunta Merleau-Ponty son cuatro:

a) La percepción "entra en las cosas":⁹² "la fe perceptiva... nos aseguraba... acceder a las cosas mismas",⁹³ la "convicción de ir a las cosas mismas".⁹⁴

b) La percepción "se hace de este lado de [mi]... cuerpo":⁹⁵ "La fe perceptiva... nos aseguraba... llegar a" la percepción "mediante el cuerpo".⁹⁶ "La percepción emerge del receso de un cuerpo".⁹⁷

c) La fe perceptiva está "convencida de tener que habérselas con una totalidad confusa donde todas las cosas están juntas... y que denomina *mundo*",⁹⁸ tiene la "convicción de que... hay un mundo".⁹⁹

d) La fe perceptiva expresa "nuestra experiencia... de habitar el mundo por nuestro cuerpo".¹⁰⁰

Sin embargo, aquí existe el problema de que las dos primeras exigencias o convicciones "coexisten sin dificultad" en el uso dia-

⁸⁴ p. 121.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ p. 122.

⁸⁷ p. 18.

⁸⁸ p. 18.

⁸⁹ p. 48.

⁹⁰ p. 49.

⁹¹ p. 53.

⁹² p. 23.

⁹³ p. 51.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ p. 23.

⁹⁶ p. 51.

⁹⁷ p. 24.

⁹⁸ p. 91.

⁹⁹ p. 51.

¹⁰⁰ p. 48.

rio, pero si son "reducidas a tesis y enunciados, se entre destruyen y nos dejan en la confusión".¹⁰¹ La tercera exigencia parece "no abrirnos al mundo sino sellándonos en la serie de nuestros eventos privados".¹⁰²

Con la filosofía reflexiva, la percepción viene a ser "el pensamiento de percibir cuando es plena o actual".¹⁰³ También la filosofía negativa "hace imposible esta *apertura al ser* que es la fe perceptiva".¹⁰⁴ De aquí que Merleau-Ponty declare igualmente incompletas ambas filosofías: "No hay apertura al ser para una filosofía del pensamiento y de nuestros pensamientos inmanentes, pero tampoco la hay para una filosofía de la nada y del ser, porque tanto en un caso como en el otro, el ser es lejano, a distancia".¹⁰⁵

"Es necesario comprender la percepción como... pensamiento interrogativo que deja ser al mundo percibido más que posarlo, delante del cual las cosas se hacen y se deshacen en algo así como un resbalo, de este lado del sí y del no".¹⁰⁶ La fe perceptiva es "todo aquello que se ofrece al hombre natural en original dentro de una experiencia-origen con el vigor de lo que es inaugural y presente en persona según una vista que es para él última y que no sabría concebirse más perfecta o más próxima..."¹⁰⁷ Lo que se da en esa experiencia-origen es "la experiencia del ser bruto".¹⁰⁸

3. *El ser bruto*

Sin embargo, respecto a esa experiencia que es fe perceptiva,¹⁰⁹ ¿cuál es la misión de la filosofía? Hablando en términos generales podemos decir que Merleau-Ponty después de criticar la filosofía como fijación de esencias, da tres características de lo que él considera la filosofía y en ellas delinea la misión de la filosofía. Las tres son parte de una sola visión de la filosofía. Pero antes vamos primero a ver un poco de lo que nos dice acerca de la fijación de esencias.

La fijación de esencias como búsqueda del *quid sit* viene a ser tal cuando la "cuestión común de *an sit*"¹¹⁰ no desemboca en ninguna parte. Pero "por la cuestión *quid sit*, más bien que por la duda, la filosofía logra desprenderse de todos los seres porque les cambia el sentido".¹¹¹ El cambio de sentido les viene del hecho

¹⁰¹ pp. 23-24.

¹⁰² p. 51.

¹⁰³ p. 50.

¹⁰⁴ p. 122.

¹⁰⁵ p. 122.

¹⁰⁶ p. 138.

¹⁰⁷ pp. 209-210.

¹⁰⁸ p. 209.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ p. 144.

¹¹¹ p. 145.

que "las esencias son este sentido intrínseco... (que es) el sistema de todo lo que es posible ante la mirada del espectador puro".¹¹² El espectador puro lee el sentido y "la filosofía vendría a ser esta misma lectura del sentido llevada a su término, ciencia exacta, la única exacta".¹¹³ Pero "la esencia no es *la* respuesta a la cuestión filosófica, la cuestión filosófica no la hace en nosotros un espectador puro".¹¹⁴ La fijación de esencias no es la cuestión última por tres razones: I) La esencia es un "in-variante" y la "esencialidad de la esencia es medida exactamente por el poder que tenemos de hacer variar la cosa. Una esencia pura... no puede resultar más que de un ensayo de variación total".¹¹⁵ II) Una esencia pura "exigiría un espectador mismo sin secretos, sin latencia",¹¹⁶ pero al mismo tiempo "tendríamos que tomar tal distancia respecto a ella que la pusiera toda entera bajo nuestra mirada",¹¹⁷ y entonces quizá ya no sería experiencia. III) Hay un saber "que está por debajo de la esencia": el saber que responde a la pregunta; "¿de dónde tenemos la hipótesis, de dónde sabemos que hay alguna cosa, que hay un mundo?"¹¹⁸ Ese saber "es la experiencia de la cual la esencia forma parte y a la cual no envuelve".¹¹⁹ Por esto "sería un error definir la filosofía como búsqueda de esencias o como fusión con las cosas y los dos errores no son muy diferentes".¹²⁰

Las tres características de la filosofía en la visión de Merleau-Ponty son:

a) Interrogación sin presuposiciones.¹²¹ Debe por tanto quitar las verdades establecidas¹²² y vencer la tentación de "construir la percepción a partir de lo percibido" y de "construir nuestro contacto con el mundo a partir de lo que este contacto nos ha enseñado sobre el mundo".¹²³ Tampoco debe introducir en la descripción "conceptos salidos de la reflexión".¹²⁴ Por esto mismo no es una simple espera de una significación que vendría a colmarla";¹²⁵ por el contrario, "es propio de la interrogación filosófica retornar sobre sí misma, preguntarse qué es preguntar y qué es responder. Esta pregunta al cuadrado, una vez hecha, no se borra jamás".¹²⁶ Allí se puede ver "la interrogación como rela-

¹¹² *Ibid.*¹¹³ p. 144.¹¹⁴ p. 147.¹¹⁵ p. 149.¹¹⁶ *Ibid.*¹¹⁷ pp. 149-150.¹¹⁸ p. 147.¹¹⁹ *Ibid.*¹²⁰ pp. 168-169.¹²¹ p. 207, 314.¹²² p. 207.¹²³ *Ibid.*¹²⁴ p. 209.¹²⁵ p. 160.¹²⁶ *Ibid.*

ción última con el Ser y como órgano ontológico".¹²⁷ La filosofía como interrogación, "no puede consistir sino en mostrar cómo el mundo se articula a partir de un cero de ser que no es nada, es decir, en instalarse sobre el bordo del ser, ni en el para Sí ni en el en Sí, en la juntura, allí donde se cruzan las múltiples *entradas* del mundo".¹²⁸ No presupone "ninguna de las 'condiciones' físicas o fisiológicas que limitan la percepción para el sabio", "ninguno de los postulados de una filosofía sensualista o empírica", y finalmente "ninguna definición de una 'primera capa' de experiencia".¹²⁹ La filosofía es una interrogación que es "cuestión-saber que por principio no puede ser sobrepasada por ningún enunciado o 'respuesta', y por tanto, quizá el modo apropiado de nuestra relación con el Ser... que... está silenciosamente detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones, y aun detrás de todas las cuestiones formuladas..."¹³⁰ Lo único que admite esta interrogación sin presuposiciones, es lo que ella ha visto "surgir de nuestra experiencia del ser bruto".¹³¹

b) Retorno a la fe perceptiva. "La percepción como encuentro con las cosas naturales está en el primer plano de nuestra investigación... como arquetipo del encuentro original: imitado y renovado en el encuentro con el pasado, lo imaginario, la idea. Qué será nuestra interrogación misma y nuestro método, no lo sabemos desde antes".¹³² Este retorno a la fe perceptiva nos presenta dos características: I) la filosofía es "reconquista del ser bruto o salvaje"¹³³ y el ser bruto es "objeto de la filosofía";¹³⁴ II) "la filosofía es la fe perceptiva interrogándose sobre sí misma".¹³⁵

c) Construcción humana que lleva al habla. "El Ser es aquello que exige creación de nuestra parte para poder tener su experiencia"¹³⁶ y "la filosofía, precisamente como 'Ser que habla en nosotros', expresión de la experiencia muda de por sí, es creación".¹³⁷ Pero "se trata de una creación evocada y engendrada por el *Lebenswelt* como historicidad operante, latente, que la prolonga y da testimonio de ella".¹³⁸ Sin embargo, el "paso del mundo mudo al mundo hablante"¹³⁹ sólo se efectúa mediante la "palabra operante"¹⁴⁰ y es reversible con el silencio¹⁴¹ y con el significado y la significación.¹⁴² Sólo en esa reversibilidad se encuentra la unión de

¹²⁷p. 162.

¹²⁸p. 314.

¹²⁹p. 209.

¹³⁰p. 171.

¹³¹p. 209.

¹³²p. 210.

¹³³p. 139.

¹³⁴p. 138.

¹³⁵p. 139.

¹³⁶p. 251.

¹³⁷p. 250.

¹³⁸p. 228.

¹³⁹p. 202.

¹⁴⁰*Ibid.*

¹⁴¹p. 171.

¹⁴²p. 202.

los puntos de vista de Husserl (filosofía como restitución del poder de significación) y de Paul Valéry (el lenguaje, como voz del mundo, no necesita restitución de su poder de significación), y esta reversibilidad viene a ser una "verdad última".¹⁴³ Sólo la "lógica en acción"¹⁴⁴ es capaz de seguir esta reversibilidad y llevar al habla al mundo mudo; ese llevar al habla es la dialéctica. Por esto Merleau-Ponty nos dice, "es necesario sustituir la intuición del ser y la neguintuición de la nada por una *dialéctica*... el pensar dialéctico es aquél que admite relaciones recíprocas o interacciones... las implica en el movimiento y no las sobrevuela".¹⁴⁵

De esta manera tenemos una visión del proyecto y misión de la filosofía que Merleau-Ponty nos presenta. Vamos ahora a ver el segundo punto: su realización.

B. REALIZACIÓN

Ciertamente no podemos decir que en *Visible e Invisible* tengamos ya una realización de la filosofía proyectada; por el contrario, como nos lo muestra el estado del manuscrito y las Notas de Trabajo, el escrito de Merleau-Ponty nos abre avenidas que no recorre, apunta a un horizonte al cual apenas si entra. Nos queda entonces abierta la posibilidad de organizar *una manera* de realizar y presentar algunos problemas a los cuales aún no ofrece solución. Por esto lo que se escribe en esta segunda parte es un esquema de *una* posibilidad entre otras muchas.

1. La dialéctica: hiperdialéctica.¹

a) Sus características. En cursos de los jueves (1955-56), "La filosofía dialéctica", ya Merleau-Ponty había resumido algunas de las definiciones de la dialéctica:

El pensar dialéctico ha sido definido. 1) Como pensar de contradictorios. Es decir, que no admite entre ellos ni la conciliación relativista, ni aquella identidad por equívoco sobre la que juega la 'mala dialéctica'... La noción hegeliana de *negación de la negación*... es la fórmula de toda contradicción operante... es el pensar dialéctico mismo, como fecundidad de la contradicción... Nosotros lo hemos acercado a la noción moderna de la

¹⁴³ pp. 203-204.

¹⁴⁴ p. 137.

¹⁴⁵ p. 123.

¹ p. 129.

trascendencia, es decir, de un ser por principio distante, frente al cual la distancia es una lazo, y con el cual no se tendría coincidencia en esa distancia. Aquí y allá, la relación de sí para consigo pasa por fuera, el inmediato exige la mediación, o aún más, hay una mediación por sí"... 2) Como pensar 'subjetivo'. El pensar dialéctico se desarrolló antes de la filosofía reflexiva y... toma como problema su propio comienzo... Se puede decir, sin embargo, que la dialéctica es pensar 'subjetivo' en el sentido que Kierkegaard o Heidegger han dado a la palabra: no hace reposar al Ser sobre sí mismo sino que lo hace aparecer ante alguien, como respuesta a una interrogación... En lo que tiene de más negativo la subjetividad tiene necesidad de un mundo y en lo que tiene de más positivo el ser tiene necesidad de un no-ser que le circunscriba y determine. Por esto, el pensar dialéctico invita a una revisión de las nociones ordinarias de sujeto y objeto"... 3) Como pensar circular. Porque no quiere sacrificar ni lo irreflexionado ni lo reflexionado, uno al otro, el pensar dialéctico parece ante sus propios ojos como desarrollo al mismo tiempo que como destrucción, de lo que era antes que ella, e igualmente sus conclusiones guardan en sí mismas todo el progreso que ha llevado hasta allí. La conclusión no es realmente sino la integración de los pasos anteriores. El dialéctico es siempre un 'emprendedor' [*commençant*]... la dialéctica ha sido siempre una *experiencia* del pensar, es decir, un caminar en el curso del cual aprende, aun cuando lo que aprende haya ya estado allí, 'en sí', antes que ella y que la dialéctica no sea sino su paso al ser para sí...²

Luego la caracteriza como pensar negativo.³ En los cursos de los lunes (1955-56), "Textos y comentarios sobre la dialéctica", nos dice: "La leyenda de Zenón nos muestra el paso de un pensar que denuncia escándalos lógicos en nombre del ideal de la identidad, a un pensar que por el contrario acoge la contradicción como movimiento del ser; de una dialéctica habladora y 'ventrílocua' a la verdadera dialéctica".⁴ Podemos decir que las tres primeras características las conserva Merleau-Ponty como características de su propia dialéctica, hasta cierto punto.⁵ Así nos habla de un "pensar en círculo",⁶ un pensar en el que reflexión e irreflexión están en "relación recíproca... y en el que el fin está

²M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, NRF, Gallimard, 1968, pp. 78-80.

³*Résumés...*, p. 82.

⁴*Résumés...*, pp. 85-86.

⁵*Le visible et...* cfr. pp.

120, 124-126.

⁶p. 56.

⁷p. 57.

en el comienzo y el comienzo está en el fin".⁷ Hay una cuarta característica que Merleau-Ponty apunta en *Visible e Invisible* cuando nos habla de la "dialéctica como pensar de situación, pensar en contacto con el ser".⁸ Respecto a las características de la dialéctica el pensamiento de Merleau-Ponty no apunta mucho cambio en las Notas de Trabajo y allí no vemos prácticamente ninguna referencia que le añada algo nuevo. Sin embargo, como vimos al final de la sección anterior, la filosofía lleva al habla el mundo mudo dentro de la dialéctica. Una dialéctica tal que "si se quiere guardar su espíritu, es necesario, ni siquiera nombrarla".⁹ Ésta puede ser considerada como una quinta característica de la dialéctica de Merleau-Ponty. Por esto la dialéctica está ligada al lenguaje.

b) El lenguaje. La tarea del filósofo no es un trabajo de escribano que "se queda en trabajo de lenguaje más que de pensamiento"...¹⁰ Por esto en repetidas ocasiones Merleau-Ponty habla del silencio del filósofo¹¹ y nos dice "el filósofo habla, pero esto en él es una debilidad, una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio, y unirse dentro del Ser con una filosofía que ya allí está hecha".¹² Por esto, si habla tiene que ser "un lenguaje de coincidencia, una manera de hacer hablar a las cosas mismas".¹³ Este hacer hablar a las cosas mismas, el habla de las cosas mudas es el *logos*.¹⁴ Este *logos* es al mismo tiempo silencio,¹⁵ es lenguaje operante,¹⁶ es lenguaje-cosa,¹⁷ es habla de las cosas mudas,¹⁸ es palabra pensante,¹⁹ es realización en el hombre,²⁰ es igualmente Ser bruto²¹ y fe perceptiva.²² Por esto, como se verá después, la filosofía de Merleau-Ponty "se tiene... en el cruce de las avenidas".²³

2. La nueva ontología: ontología perceptiva

La ontología de Merleau-Ponty es *fe perceptiva*, es una "apertura al ser"²⁴ que mantiene al Ser bruto como su horizonte,²⁵ es una "búsqueda de la visión 'salvaje' del mundo"²⁶ y es dialéctica. De esta manera nos dice: "Nuestro punto de partida... será...: hay

⁷p. 57.

⁸p. 126.

⁹p. 126.

¹⁰*Résumés, cursos de* 1952-53, p. 40.

¹¹Cfr. *Résumés, cursos de* 1958-59, p. 156.

¹²*Le visible et...*, p. 166.

¹³p. 167.

¹⁴p. 168.

¹⁵p. 171, 230.

¹⁶pp. 201-202.

¹⁷p. 168.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹p. 229.

²⁰p. 328.

²¹p. 264.

²²Cfr. pp. 223-224.

²³p. 212.

²⁴Cfr. p. 77.

²⁵p. 136; cfr. p. 250.

²⁶p. 236.

ser, hay mundo, hay *algo*; en el sentido fuerte en que el griego utiliza *to legein*, hay cohesión, hay sentido".²⁷ Por esto vamos primeramente a analizar algunas nociones fundamentales para luego ver los dos elementos principales de esa ontología.

I) *Lebenswelt*. "Hacemos una filosofía del *Lebenswelt*, nuestra construcción (en el modo de la 'lógica') nos hace reencontrar este mundo del silencio".²⁸ "El *Lebenswelt* como historicidad operante".²⁹ Pero hay una indicación de que Merleau-Ponty pensaba en parte modificar esta visión, ya que nos dice que "el *Lebenswelt* es subjetivo".³⁰ Por eso el programa de "desvelamiento del Ser salvaje o bruto por el camino de Husserl y del *Lebenswelt* al cual se llega" queda todavía como problema,³¹ porque "la reconquista del *Lebenswelt* es la reconquista de una *dimensión* dentro de la cual las objetivaciones de la ciencia guardan ellas mismas un sentido y dentro de la cual deben ser comprendidas como *verdaderas*..."³² Frente al *Lebenswelt*, Merleau-Ponty nos habla del "mundo perceptivo" en el sentido del Ser en Heidegger,³³ un ser como "Wesen (verbal)".³⁴ Cuando ese mundo es interrogado, "no nos preguntamos si el mundo existe, sino que nos preguntamos qué sea para el mundo existir".³⁵ Por esto "la filosofía no es ruptura con el mundo, no es coincidencia con él, pero tampoco es alternancia entre ruptura y coincidencia... Nos ha parecido que la tarea era describir estrictamente nuestra relación con el mundo... como simple apertura; es por la apertura por lo que podemos comprender el ser y la nada".³⁶ "La filosofía no busca pues analizar nuestra relación con el mundo, *deshacerla*...; pero tampoco se termina con una constatación inmediata y global del Ser..."³⁷

II) Ser. "Lo que finalmente amerita el nombre de ser... es... el sistema de perspectivas que introduce [en el horizonte del ser 'puro'] que el ser integral es..."³⁸ pero este sistema de perspectivas tiene como puntos de referencia los dos elementos principales de la ontología de Merleau-Ponty que veremos más adelante. Es un "ser de indivisión", principio de la ontología, y puede describirse como un "espacio topológico".³⁹

III) Cosa. En el "Anexo" nos habla Merleau-Ponty de "la cosa y alguna cosa".⁴⁰ "Si buscamos qué quiere decir para nosotros 'la

²⁷p. 121

²⁸p. 224.

²⁹p. 228.

³⁰p. 239.

³¹p. 237.

³²p. 236.

³³p. 223.

³⁴p. 228.

³⁵p. 130.

³⁶p. 135.

³⁷p. 136.

³⁸p. 111.

³⁹p. 262, 264.

⁴⁰Cfr. p. 212

Sckart; esse y "esse hoc, scilicet lapis", en Porl in *Op. Prop.* 3, pp. 166-167.

cosa', encontramos que es lo que reposa en sí mismo, que es exactamente lo que es, todo en acto, sin ninguna virtualidad ni potencia, que es por definición 'trascendente', fuera, absolutamente extraño a toda interioridad".⁴¹ Pero la cosa "es un nudo de propiedades... principio de identidad".⁴² Por esto "la identidad de la cosa misma, ese cierto asiento propio, de reposo en sí misma, esta plenitud y esta positividad que le hemos reconocido, exceden ya la experiencia, son ya una interpretación segunda de la experiencia".⁴³

IV) Sujeto. Antes de ser "espectador puro",⁴⁴ "soy un campo de experiencias donde se dibujan solamente la familia de las cosas materiales y otras familias, y el mundo como su estilo común; la familia de las cosas dichas y el mundo de la palabra como su estilo abstracto y descarnado de alguna cosa en general".⁴⁵ El sujeto verdadero es un "sujeto percipiente, como *Estar* tácito, silencioso..."⁴⁶ y es "sujeto hablante: ...sujeto de una *praxis*".⁴⁷ El verdadero sujeto es *Topológico*: es "campo...sistema jerarquizado de estructuras abiertas por un *hay* inaugural".⁴⁸

Vamos ahora a ver los dos conceptos fundamentales de esa ontología que tiene como horizonte al Ser bruto o salvaje; el "terreno extraño al que la interrogación propiamente dicha nos da acceso".⁴⁹ Estos dos conceptos fundamentales son:

a) El *inter* como reversibilidad. Podríamos quizá decir que la reversibilidad se basa en "la pertenencia de cada experiencia al mismo mundo...", a título de *posibilidades del mismo mundo*,⁵⁰ "variantes del mismo mundo",⁵¹ y difiere de la "reversión dialéctica".⁵² Sólo de esta manera se está en posición de descubrir el "entrelazamiento de mi vida con las demás, de mi cuerpo con las cosas visibles, ...el recorte de mi campo perceptivo con el de otros, ...la mezcla de mi duración con las otras duraciones".⁵³ Este *inter* es "enrollamiento",⁵⁴ es una inserción en la dehiscencia,⁵⁵ es empotramiento,⁵⁶ es crucero,⁵⁷ es círculo,⁵⁸ es reciprocación,⁵⁹ es cohesión,⁶⁰ es "como",⁶¹ es lazo,⁶² es juntura,⁶³ es "nudo",⁶⁴ por

⁴¹ p. 77.

⁴² p. 214.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ p. 148.

⁴⁵ p. 149.

⁴⁶ p. 254.

⁴⁷ p. 255.

⁴⁸ p. 292.

⁴⁹ p. 185.

⁵⁰ p. 65.

⁵¹ p. 65.

⁵² p. 204.

⁵³ p. 74.

⁵⁴ p. 191.

⁵⁵ p. 201.

⁵⁶ p. 227.

⁵⁷ p. 212.

⁵⁸ p. 188.

⁵⁹ p. 183.

⁶⁰ p. 157.

⁶¹ Vgr. "la carne como expresión", p. 190.

⁶² p. 195.

⁶³ p. 314.

⁶⁴ Cfr. p. 189.

eso Merleau-Ponty le llama "entrelazamiento".⁶⁵ Esta reversibilidad puede verse principalmente en tres aspectos:

I) Intercorporeidad. Son apenas algunas indicaciones las que tenemos de ella.⁶⁶ Nos habla del campo que podría abrirse "para una 'intercorporeidad'"⁶⁷ y que haría posible hacer con otros "la experiencia de un solo cuerpo ante un solo mundo..."⁶⁸ "Con la reversibilidad... lo que se nos abre es ...un mundo intercorporal..."⁶⁹ La intercorporeidad es el funcionar "con un cuerpo único",⁷⁰ es "transitividad de un cuerpo a otro",⁷¹ es decir, la "intercorporeidad en cuanto natural".⁷²

II) Intermundo. Merleau-Ponty hace notar que "en una filosofía rigurosa de la neguintuición... no hay, propiamente hablando, intermundo".⁷³ "El mundo sensible y el mundo histórico son siempre intermundos, ya que son aquello que, más allá de nuestras visiones, las hacen solidarias entre ellas y solidarias de las de los demás, [ya que son] las instancias a las que nos dirigimos desde el comienzo de nuestro vivir, [son] los registros donde se inscribe lo que vemos, para devenir allí cosa, mundo, historia".⁷⁴ El intermundo como mundo percibido, "está más acá o más allá de la antinomia" sujeto-objeto.⁷⁵

III) La carne. Este punto lo veremos después.

Sería quizás posible incluir también la noción de intersubjetividad pero no en el sentido husserliano, sino con una idea de la subjetividad,⁷⁶ en la que la diada yo-otro es una "fórmula insuficiente".⁷⁷

b) El *cruce* como reversibilidad nunca realizada. La reversibilidad es "siempre inminente y jamás realizada de hecho",⁷⁸ es un "robo incesante",⁷⁹ un "usurpamiento",⁸⁰ el "pliegue",⁸¹ una separación,⁸² es distanciamiento,⁸³ es "movida",⁸⁴ un *hiatus*,⁸⁵ abismo,⁸⁶ es "trascendencia" como "identidad en la diferencia".⁸⁷ Así nos dice, "nos paramos, como el hombre natural, en nosotros y en las cosas, en nosotros y en otro, en el punto donde por una especie de *cruce*, devenimos los otros y devenimos mundo".⁸⁸ "La

⁶⁵ p. 182.

⁶⁶ p. 226.

⁶⁷ p. 185.

⁶⁸ p. 186.

⁶⁹ p. 188.

⁷⁰ p. 268.

⁷¹ p. 188.

⁷² p. 222.

⁷³ pp. 89-90.

⁷⁴ p. 116.

⁷⁵ p. 41.

⁷⁶ p. 322.

⁷⁷ p. 274; cfr. nota p. 113.

⁷⁸ p. 194.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ p. 292.

⁸¹ p. 317.

⁸³ p. 166.

⁸² p. 194, 268.

⁸⁴ p. 194.

⁸⁵ p. 195.

⁸⁶ p. 180.

⁸⁷ p. 279.

⁸⁸ p. 212.

verdadera filosofía... es asir este cruce".⁸⁹ Como podemos ver en las Notas de Trabajo, este punto quizás iba a ser tratado con mayor amplitud: "el cruce",⁹⁰ "el cruce y reversibilidad",⁹¹ "tiempo y cruce".⁹² En el cruce encontramos varios conceptos que vamos a ver a continuación:

I) La nada como diferencia de idénticos.⁹³

II) Exterioridad-interioridad. Merleau-Ponty nos habla en repetidas ocasiones del aspecto exterior o "envoltura exterior"⁹⁴ y del aspecto interior o "armadura interior";⁹⁵ nos habla de "los horizontes exteriores e interiores".⁹⁶ Por otra parte, utiliza repetidas veces el concepto del *Ineinander*⁹⁷ o inmanencia mutua de Husserl.⁹⁸ Horizonte exterior e interior se los atribuye a Husserl⁹⁹ y es muy posible que en el futuro los hubiera considerado en el sentido de la sección "Tiempo y cruce".¹⁰⁰

III) Para-Sí Para Otro-En Sí. "La integración en sí-por sí, se hace, no en la consciencia absoluta sino en el Ser de promiscuidad".¹⁰¹ Sólo por la reversibilidad "hay paso del 'Para Sí' al Para Otro ...No hay Para Sí y Para Otro. Son el otro lado respecto al otro".¹⁰² La dicotomía Para Sí y Para Otro viene de la filosofía de la visión,¹⁰³ y "la verdad del En Sí-Para Sí sartreano es la intuición del Ser puro y la neguintuición de la Nada".¹⁰⁴ Pero Merleau-Ponty nos dice: "Tomo mi punto de partida allí donde Sartre hizo su punto de llegada, en el Ser retomado por el Para-Sí".¹⁰⁵

IV) Visible-Invisible. Merleau-Ponty se propuso ir más allá de la filosofía de la visión.¹⁰⁶ De allí que tomar simplemente visible e invisible como una dualidad¹⁰⁷ no resuelta, sea una equivocación.¹⁰⁸ Más bien, debe tomarse en el contexto del *inter* y el *cruce*. El hecho de que en las Notas de Trabajo este tema aparezca numerosas veces no sólo nos apunta al título del libro¹⁰⁹ sino principalmente a una reconsideración por parte de Merleau-Ponty del *cruce* y del *inter* para visible-invisible. Quizás podemos decir que esto se debe a que el tema está íntimamente ligado con el de cuerpo-carne que veremos a continuación. "Lo visible es... *presen-*

⁸⁹p. 252.

⁹⁰p. 268.

⁹¹pp. 316-319.

⁹²p. 321.

⁹³p. 316.

⁹⁴p. 194.

⁹⁵p. 195.

⁹⁶p. 173.

⁹⁷p. 226.

⁹⁸Cfr. *Résumés, cursos*

1958-59, "Posibilidad de la filosofía".

⁹⁹p. 195.

¹⁰⁰p. 321.

¹⁰¹p. 307.

¹⁰²p. 317.

¹⁰³pp. 111-112.

¹⁰⁴p. 118.

¹⁰⁵p. 290.

¹⁰⁶p. 112.

¹⁰⁷p. 200.

¹⁰⁸Cfr. p. 253.

¹⁰⁹pp. 239-

242, 296.

tación original de lo *no presente originalmente*... lo visible deja de ser un inaccesible si lo concibo, no según un pensar proximativo, sino como englobando, revestimiento lateral, carne".¹¹⁰ Lo invisible no es "otro visible 'posible', o un 'posible' visible para otro";¹¹¹ "Lo invisible está *allí* sin ser *objeto*, es la trascendencia pura, sin máscara óptica. Y los 'visibles' mismos también, a fin de cuentas, no están ellos mismos sino centrados sobre una red de ausencias".¹¹² "Todo visible es un invisible"¹¹³ no en el "sentido de una contradicción"¹¹⁴ sino que "hay que comprender que la visibilidad misma comporta una no-visibilidad... Lo invisible de lo visible. Ésta es su pertenencia a un rayo del mundo".¹¹⁵ La relación mundo-ser es la relación de "visible e invisible (la latencia), lo invisible no es otro visible ('posible' en sentido lógico), un positivo meramente *ausente*".¹¹⁶ El invisible no es "una negación en sentido lógico" o mero resultado del hecho de que "lo visible ha sido definido como dimensionalidad del Ser",¹¹⁷ no es resultado del "error filosófico total que es creer que lo visible es presencia *objetiva* (o idea de esta presencia)..."¹¹⁸ Por esto el vidente está "en cruce con" lo visible.¹¹⁹

Ciertamente los dos elementos principales de la ontología de Merleau-Ponty, *inter* y *cruce* vienen a apuntarnos a un camino de realización de su proyecto filosófico.¹²⁰ Antes de pasar al punto que aquí tomaremos como central en la presentación, es necesario notar que Merleau-Ponty en sus escritos nos da dos posibilidades, diferentes hasta cierto punto, para la contraparte del *inter*: nos da a veces "chiasma",¹²¹ cruce, y a veces "chiasme",¹²² que aunque tienen una sola palabra griega como origen (*xiasma*), en francés tienen dos usos un tanto diferentes, aun cuando las dos palabras signifiquen un cruzamiento.

3. La carne

"No hay nombre en la filosofía tradicional para designar" ésta.¹²³ "Lo que llamamos carne no tiene nombre en ninguna filosofía".¹²⁴ Por éstas y otras indicaciones, parecería que Merleau-Ponty apunta a la nueva visión que abre su ontología mediante las

¹¹⁰ p. 270; cfr. 272.

281, 286.

¹¹¹ p. 282.

¹¹² p. 283.

¹¹³ p. 300.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ p. 300; tema

husserliano,

ver p. 294.

¹¹⁶ p. 305.

¹¹⁷ p. 311.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ p. 314.

¹²⁰ p. 316, 328.

¹²¹ Vgr. p. 268.

¹²² Vgr. p. 172 ss.

¹²³ p. 183.

¹²⁴ p. 193.

dos características antes vistas. De allí que tenga que ser puesta como "un elemento... (en el sentido de *cosa general*) del Ser".¹²⁵

Pero cuando nos dice que "la reversibilidad que define a la carne existe en otros cuerpos"¹²⁶ y también al referirse a "este primer esbozo",¹²⁷ parece darnos una idea diferente de la carne.

Por esta razón vamos aquí a ver el punto de unión de lo visible y lo invisible,¹²⁸ que es carne del mundo,¹²⁹ carne de cosas¹³⁰ y carne nuestra.¹³¹

a) Carne del mundo. "La carne del mundo es el Ser-visto, i.e., un Ser que es preeminentemente *percipi*, y por el cual se puede comprender el *percipere*".¹³² El mundo visto es la nueva definición del vidente.¹³³ "La carne del mundo, (el '*quale*') es indivisión de este Ser sensible que soy yo, y de todo lo demás que se siente en mí..."¹³⁴ Esta carne no debe ser pensada "a partir de las substancias —cuerpo y espíritu, porque entonces sería unión de contradictorios",¹³⁵ sino como una "textura".¹³⁶ No es ni substancia, ni materia, ni representación, ni espíritu.¹³⁷

La carne es "enrollamiento de lo visible sobre el cuerpo vidente, de lo tangible sobre el cuerpo tocante".¹³⁸ Es una Visibilidad, una generalidad de lo Sensible en sí, es anonimato innato del Mí-mismo,¹³⁹ es punto donde visible y vidente se reciprocán, donde ya no se sabe ni quién ve ni quién es visto,¹⁴⁰ es el "medio formador del sujeto y el objeto",¹⁴¹ es un "elemento... del Ser", una "facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho",¹⁴² "es una noción última... pensable por sí misma".¹⁴³ "La carne como expresión... (es) punto de inserción del hablar y el pensar en el mundo del silencio".¹⁴⁴

La carne del mundo es "preñez"¹⁴⁵ y "no se explica por la carne del cuerpo" sino que "es por la carne del mundo por lo que se puede a fin de cuentas comprender el propio cuerpo".¹⁴⁶ Sin embargo, "mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo"¹⁴⁷ y "esta carne de mi cuerpo es participada por el mundo... mi cuerpo... es el punto nulo de todas las dimensiones del cuerpo".¹⁴⁸ Por esto "la carne de las cosas ya nos habla de nuestra carne, y de la

¹²⁵p. 184.

¹²⁶p. 189.

¹²⁷p. 185.

¹²⁸Cfr. p. 199.

¹²⁹p. 192.

¹³⁰p. 246.

¹³¹p. 192.

¹³²p. 304.

¹³³p. 108.

¹³⁴p. 309.

¹³⁵p. 193.

¹³⁶p. 192.

¹³⁷pp. 183-184

¹³⁸p. 191.

¹³⁹p. 183.

¹⁴⁰*Ibid.*

¹⁴¹p. 193.

¹⁴²p. 184.

¹⁴³p. 185.

¹⁴⁴p. 190.

¹⁴⁵p. 304.

¹⁴⁶*Ibid.*

¹⁴⁷p. 302.

¹⁴⁸*Ibid.*

del otro",¹⁴⁹ y "la Tierra como *arché primordial* pone en evidencia la *historia primordial carnal*".¹⁵⁰

b) Nuestra carne. Nuestra carne es "emblema concreto de una manera de ser general",¹⁵¹ por esto no puede sin más tomarse como "cuerpo objetivo".¹⁵² Por esto mismo, "esta carne que se ve y que se toca no es toda la carne, ni esta corporeidad masiva, todo el cuerpo".¹⁵³ Ahora bien, "cuando hablamos de la carne de lo visible... queremos decir... que el ser carnal que tiene varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de una cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del cual nuestro cuerpo, el sintiente sensible, es una notable variante..."¹⁵⁴ Aquí tenemos el paso de la carne en general a nuestro cuerpo. Por esto la carne es también "*Leib*".¹⁵⁵ La carne como "carne de nuestro cuerpo"¹⁵⁶ nos muestra *en escala*, en una cierta dimensión,¹⁵⁷ esa "manera de ser general"¹⁵⁸ a la que apunta Merleau-Ponty.

En la dimensión del cuerpo estesiológico, cuerpo de cinco sentidos¹⁵⁹ se retoman los puntos principales de la filosofía de Merleau-Ponty: la percepción (cfr. fe perceptiva), el habla, la reversibilidad y el cruce.

La percepción no es ni "el cuerpo en el mundo y el vidente en el cuerpo", ni "el mundo y el cuerpo dentro de vidente";¹⁶⁰ no es ni una visibilidad primera que ve los '*quale*' y las cosas, ni una visibilidad segunda que ve líneas de fuerza y dimensiones,¹⁶¹ sino que se apunta a "una misma corporeidad o visibilidad en general".¹⁶²

El cuerpo estesiológico es un "ser sonoro",¹⁶³ y aunque estoy "siempre *del mismo lado* del cuerpo",¹⁶⁴ y "oigo mi vibración desde dentro",¹⁶⁵ cuando "me siento bastante cerca del otro... casi asistito... al terrible nacimiento de la vociferación".¹⁶⁶ En la estructura del mundo mudo del cuerpo "se da ya toda posibilidad de habla".¹⁶⁷

Sin embargo, el cuerpo estesiológico, por ser carne, "es pasivo-activo (visible-vidente), masa en sí y gesto";¹⁶⁸ de hecho, nos muestra la reversibilidad y el cruce. En este sentido el ejemplo de

149. p. 246.

150. p. 312.

151. p. 194.

152. p. 313.

153. p. 189.

154. p. 179.

155. p. 309.

156. p. 200.

157. p. 280, 234.

158. p. 194.

159. p. 192.

160. p. 182.

161. p. 195.

162. *Ibid.*

163. p. 190.

164. p. 326.

165. p. 190.

166. *Ibid.*

167. p. 203.

168. p. 324.

la mano que toca a la otra¹⁶⁹ que se repite una y otra vez, viene a mostrarnos los "dos segmentos de un solo recorrido circular",¹⁷⁰ la inserción recíproca de cuerpo sentido y cuerpo sintiente.¹⁷¹ Allí tenemos la intercorporeidad en que hay un círculo: tocante-tocado, vidente-visible y recíprocamente; hay una inscripción: de lo tocante en lo tocado, del vidente en lo visible y recíprocamente; hay propagación: de intercambios a todos los cuerpos del mismo tipo y del mismo estilo.¹⁷²

El *cruce* lo tenemos en que "lo tocante no es nunca exactamente lo tocante",¹⁷³ "la unión tocante-tocado se hace por el Pensamiento o Consciencia: el Pensamiento o Consciencia es *Apertura* de una corporeidad al... Mundo o Ser".¹⁷⁴ Sin embargo, Merleau-Ponty nos ofrece la solución, para el caso del cuerpo, en que las manos "pertenecen a un solo espacio de consciencia",¹⁷⁵ en que es "un solo hombre el que toca... mediante sus dos" manos,¹⁷⁶ y en que las manos son "manos de un mismo cuerpo".¹⁷⁷ Mi cuerpo es un "cuerpo sinérgico" y tiene una "unidad pre-reflexiva y pre-objetiva".¹⁷⁸

4. Problemas de realización a escala de nuestra carne

Merleau-Ponty enraza su filosofía en un aspecto poco conscientizado dentro de la filosofía occidental: la carne no había sido tomada como tema de reflexión filosófica a ese nivel. Precisamente por eso, hay algunos problemas que Merleau-Ponty no estuvo en posición de vislumbrar, aun cuando no podamos decir que se haya encaminado en dirección equivocada.

Quiero aquí solamente presentar algunos problemas en relación con el cuerpo estesiológico-carne nuestra (que llamaremos aquí cuerpo-carne), que Merleau-Ponty no parece haber llegado a conscientizar. Estos problemas ciertamente desde un punto de vista de "lo natural es ya perfecto", no se presentan. Sin embargo, la manera ordinaria de ser cuerpo-carne del hombre occidental y del hombre oriental nos llevan a ver la necesidad de explicitar la *dualidad* que choca con la no-dualidad a que Merleau-Ponty quiere conducirnos.

Todos damos por sobreentendido que el cuerpo humano *tal co-*

¹⁶⁹ p. 24, 182,
185, 209, 307, etc.

¹⁷⁰ p. 182.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² p. 188.

¹⁷³ p. 307.

¹⁷⁴ p. 308.

¹⁷⁵ pp. 185-186.

¹⁷⁶ p. 186.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

mo se vive es ya perfecto y capaz aún de ser base de un des-velamiento del "Ser Salvaje" como lo piensa Merleau-Ponty. Pero allí hay un aspecto de inconsciencia en la filosofía occidental frente al cuerpo.

Al empezar la práctica de todo deporte, aun cuando estemos sanos, no por eso nuestro cuerpo está "en forma". Aun cuando pueda mover los dedos rápidamente en el teclado de una máquina, eso no me da una seguridad en los matices por presión digital en el teclado de un piano. Quizá la ciencia que busca la "objetividad" fue la primera en percatarse de la subjetividad ocasionada por la presencia *de bulto* del observador. Pero aún allí queda sin analizar una gran área de la corporalidad humana. Una filosofía que quiere poner también al cuerpo-carne como base de un des-velamiento del Ser bruto, con mayor razón tiene que conscientizar estos problemas. Por esto mismo tenemos que ver algunas de las características que ese cuerpo generalmente tiene y que no abandona en el vivir diario por no hacer del *vivir diario* su *camino*.

Tanto orientales como occidentales viven en la vida diaria:

a) Un cuerpo que se pone tieso en presencia de otro. En cuanto alguien nos lo haga notar nos daremos cuenta de ello; sin embargo, ordinariamente no estamos conscientes de esto. Lo podemos observar en muchos animales, especialmente en el gato y el perro a los que se les eriza el pelo, los caballos tienen contracciones musculares (especialmente de los tejidos subcutáneos), el gallo pone tieso el cuello, etc. Nuestro cuerpo también reacciona igual y se pone tieso en presencia de otro. Hay en ello ya un establecimiento de dualidad, un choque con el aura ajena, una carga bioeléctrica que ocasiona tensión muscular. En casos extremos produce agitación, dilatación o contracción vascular, atragantamiento salival, contracciones intestinales, etc. Un cuerpo ajeno causa nerviosismo. "Presentimos" un cuerpo ajeno por la carga bioeléctrica que induce en nosotros. Pero ese "presentir" difiere de la "auditividad dermal" de un cuerpo entrenado. Es una diferencia, se dice, de "estado" corporal, de "condición". Pero hay allí algo más profundo que eso y que sólo se conoce en la experiencia del "soltar el cuerpo y la mente" de la experiencia Zen, en el "morir al hombre viejo", o en el "morir con Cristo y resucitar con Cristo" del cristianismo.

b) Un cuerpo que no está igualmente conscientizado en todas sus partes. Esto quiere decir que vivimos esencialmente nuestra vida en partes conscientes y partes inconscientes de nuestro cuerpo. Hay por esto también allí dualidad. Basta con sentarse ante

un órgano para darse cuenta de ello; basta con entrenar un poco cualquier arte marcial para darse cuenta de que hay partes del cuerpo que en la vida diaria no ocupamos. Sin embargo, aquí no se habla de una apropiación intelectual de una carne, no es el problema de una "incorporación" en el sentido de dos elementos constitutivos: carne y consciencia, que tengan que unirse. Más bien, el hecho de que así se vea ordinariamente el problema nos apunta a un estado de dualidad en que generalmente al crecer se va habituando el cuerpo. Gran parte de la publicidad, mercadeo, etc. en representaciones visuales se dirigen a esta región no conscientizada de la humanidad. Pero aquí no se habla de una cierta destreza, sino de un desarrollo de las facultades ordinarias. Algunos deportes favorecen el desarrollo de unas, otros el de otras. Asimismo al escribir alfabetos y al escribir caracteres chinos el tipo de movimientos que conscientemente se tienen que hacer difiere. Ciertamente del grado en que el cuerpo está "despierto" en sus facultades ordinarias depende también su integración como cuerpo humano. Al hablar de ese "despertar", no sólo hacemos referencia a las partes móviles del cuerpo sino también a aquéllas que no se mueven hacia el exterior. Por otra parte, no hablamos de una preocupación mórbida por el cuerpo, o de un narcisismo a la *n* potencia.

c) Un cuerpo que es alternativamente pasivo y activo. Si podemos interpretar de alguna manera el llamado "deseo corporal", el cuerpo que conoce el deseo carnal, aquí es donde lo podemos hacer. Aquí está también el *hiatus*, *cruce*, que Merleau-Ponty no logró sino apuntar en sus escritos.¹⁷⁹ Con un cuerpo así las palabras aquéllas, "el espíritu está pronto pero la carne es débil" no logran entenderse sino en un sentido de una dualidad cuerpo-psi-que, o cuerpo-alma; que después metafísicamente trata de borrarse como quien tapa un hoyo ontológico. Un cuerpo que alternativamente es pasivo y activo está sumergido en su facticidad y en una temporalidad cronométrica. Un cuerpo que alternativamente es pasivo y activo, y aún aquél que sin dejar de serlo logra en un salto mortal activamente ser pasivo, no logran descifrar el "no me toques" de Jesucristo.¹⁸⁰ Por estar envuelto en la dualidad de lo activo y lo pasivo es un cuerpo que en las artes marciales aún no es capaz de llevar sobre sí la carga emocional que en el piano se expresa a través de la sonoridad de teclado, dedos, cuerdas y pedales; en una palabra, aún está fraccionado, como lo veremos ahora.

¹⁷⁹ pp. 172 ss.

¹⁸⁰ Jn 20:17.

d) Un cuerpo que se vive esparcido multidireccionalmente. Quien ha tratado de hacer levantamiento de pesas viene a darse cuenta de que el levantamiento se efectúa no sólo por la potencia muscular, y que al principio hay una pérdida de energía que se escapa en direcciones distintas a la del levantamiento. Un luchador, boxeador, pitcher, golfista o karateka, conforme progresa en su entrenamiento va logrando disminuir esa pérdida por lateralidad. Es una situación corporal equivalente a una difusión multidireccional de vitalidad. Hay allí una dualidad de la que el movimiento en esos casos viene a hacernos conscientes. Un cuerpo así aún no es capaz de imprimir en la forma del carácter chino aquella coloración especial de la tinta que fluye en un pincel y que marca un punto decisivo en la evaluación de la caligrafía. Aún no es capaz de una buena caligrafía. Un cuerpo así aún no es capaz de comprender, sólo de repetir el levantamiento de un dedo. Aún no es capaz de comprender la respuesta de Jesús ante Pilato y en consecuencia interpretará el comentario sobre esto que San Pablo hace¹⁸¹ sólo como una ausencia de mancha o culpa, una irreprochabilidad de la conducta en sentido legal. Un cuerpo así aún no es capaz de seguir las instrucciones de Takuan;¹⁸² ni aún es capaz de respetar el principio aquél de "máxima eficiencia con mínimo de gasto de energía".

e) Un cuerpo empeñado en la lucha por la supervivencia. Ciertamente es un cuerpo natural que en ningún momento se separa de su *habitat* si no es por la actividad consciente; pero como ya vimos, es un cuerpo de dualidad que comparte la dualidad generación-muerte de una visión de la naturaleza. No sólo eso, es un cuerpo que se apropia la vida como un derecho y teme la muerte como su máximo enemigo. No es un cuerpo que pueda ver y vivir el horizonte vida-muerte-resurrección si no es en un refugio de vida; escoge un rincón en ese horizonte y se apega a él. De ahí que un cuerpo así, originalmente tienda a una existencia "generativa". Por ser cuerpo de dualidad lleva una vida en un nivel diferente de la consciencia: es un cuerpo salvaje empeñado en la lucha por la supervivencia. La esencia de su existir es supervivencia —esa es la constante que le anima. De allí que analizado a fondo el proyecto de Merleau-Ponty, en la dimensión cuerpo-carne, queda fundado sobre una dualidad aún no conscientizada. Es un cuerpo-carne de combate, no de paz.

¹⁸¹I Tim. 6:13.

¹⁸²Takuan Zenji, *Fudo-chi shin-myō roku*.

CONCLUSIÓN

La resolución del problema cuerpo-carne como realización a escala del proyecto filosófico de Merleau-Ponty podría encontrar una solución como la que ahora brevemente expresaremos así:

La posibilidad misma de la experiencia del Ser-Bruto se marca por un CAMBIO en mi manera de SER CUERPO y en la VIDA DE MI CARNE.

Para resumir, en la visión de Merleau-Ponty "la filosofía no es un léxico, no se interesa en la 'significación de las palabras', no busca un sustituto verbal del mundo, no lo transforma en cosa dicha, no se instala en el orden de lo dicho o de lo escrito... Quiere llevar a la expresión a las cosas mismas desde el fondo de su (i.e. de las cosas) silencio".¹⁸³

Si la interpretación aquí presentada es correcta, podría servirnos de base para una posible aproximación al pensamiento del "padre de la filosofía japonesa moderna", Nishida Kitaro. Esta aproximación habría de tomar en cuenta que:

a) quizá en la historia de la filosofía es con Merleau-Ponty con quien se plantea más agudamente el problema de la corporalidad;

b) en Merleau-Ponty el problema de la corporalidad está encuadrado en el problema más general de la experiencia y manifestación del Ser Bruto;

c) el problema de la corporalidad está referido a una dialéctica: en esa dialéctica el "entre" y el "cruce" juegan un papel semejante a las Reglas de Transformación para el caso de Nishida;

d) el rechazo de la separación sujeto-objeto;

e) el entrelazamiento existencial de los seres;

f) el sujeto verdadero concebido como un campo; y principalmente

g) el papel central de la corporalidad tanto en la filosofía de Merleau-Ponty como en la de Nishida Kitaro.

¹⁸³ *Le Visible et...* p. 18.

SILVIA ARGÜELLO* y RAÚL FIGUEROA**

México en su lucha por consolidar su independencia

Advertencia

Este artículo tiene como característica el haber sido elaborado en buena parte, sobre la base de fuentes primarias con el propósito de contextualizar y enriquecer los acontecimientos y con el fin de proporcionar a los alumnos del curso de *Historia Socio-Política de México**** un acercamiento a la historia de las relaciones internacionales de México con tres potencias que jugaron un papel determinante en la etapa de su consolidación como Estado.

Los alumnos suelen acercarse a este tema con prejuicios por su complejidad y aridez. En alguna forma les asiste la razón ya que la bibliografía que existe o bien es muy especializada, en algunas ocasiones partidista, prolija y de difícil comprensión dada la multitud de acontecimientos que se entrelazan en este período.

Los documentos aquí mencionados en parte los hemos extraído de una investigación anterior nuestra, que ya ha sido publicada; así como de la tesis doctoral de Raúl Figueroa Esquer: *España ante la guerra entre México y los Estados Unidos, 1845-1848*, presentada en la Universidad Complutense de Madrid el 3 de julio de 1987. En esta investigación el autor manejó y analizó extensa documentación hasta ahora desconocida, existente en varios archivos españoles y británicos.

Introducción

Este tema es importante dentro del programa de estudios, pues resulta ineludible su inclusión y análisis, dado que no es posible comprender el surgimiento, los avatares y la tardía consolidación

*Coordinación del CCH, UNAM.

**Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

***Del programa impartido por el Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

del Estado Mexicano —1867— sin tener los conocimientos, al menos fundamentales, que nos permitan analizar la diversidad de conflictos y situaciones: diplomáticas, financieras, expansionistas, así como la intrusión en la política interna mexicana de las potencias que se analizan.

La forma en que la clase política mexicana hizo frente a estos problemas, marcará el futuro de las relaciones en épocas posteriores. Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos tenían diversos intereses y por lo tanto diferentes políticas hacia México.

Este artículo, pues pretende en forma apretada y sintética ofrecer una exposición de los hechos más relevantes de las relaciones de México con dichas potencias entre los años 1821 y 1854.

Podemos apuntar que estos países y el tipo de relaciones que establecieron con México tuvieron diferentes objetivos. Francia buscaba apoderarse del mercado interior y del comercio sunuario. Gran Bretaña la colocación de sus capitales y el cobro de onerosos réditos al gobierno de México. Estados Unidos acrecentar su territorio a costa de nuestro país.

En las siguientes líneas trataremos de exponer cómo cada uno de estos proyectos se llevaron a la práctica. Con el fin de hacerlo didáctico y accesible se estudia en apartados diferentes cada una de las potencias que nos ocupa.

Francia

Las relaciones entre el México independiente y Francia tienen ya, hacia la época en que iniciamos nuestra exposición una larga historia. Haciendo un esfuerzo de síntesis anotaremos que desde 1808, año de la invasión de España por Napoleón, éste demostró un claro interés por la colonia de Nueva España, sin duda influido por la leyenda de la riqueza mexicana propaganda en los círculos europeos por el barón Alexander Von Humboldt.¹ Si bien el tratado que firmó el corso con Godoy por el cual se le cedía la soberanía de Nueva España no tuvo efecto a causa de la sublevación que hiciera el pueblo español y por la actitud fidelista de las autoridades coloniales. Ante esto, Napoleón se transformó en el adalid de la independencia mexicana.²

Ahora bien, cuando México obtiene su independencia en 1821, Francia fue uno de los primeros países que entraron en re-

¹Jacques Penot, *Primeros contactos diplomáticos entre México y Francia, 1808-1838*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1975.

²*Ibidem.*

laciones informales con México, a partir de 1824. Dos años más tarde es uno de los primeros en ordenar que fuesen admitidos en sus puertos los barcos de nuestro país. De manera informal y provisional se celebró el 8 de mayo de 1827 un acuerdo recíproco relativo al comercio y a la navegación; mas no es hasta 1830 en que se llega al reconocimiento formal de nuestra Independencia.³ Francia es presionada especialmente por sus intereses comerciales, pues será el país que se muestre más exigente que ninguna otra nación al negociar el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación. Esta actitud prepotente impidió que durante este período se firmase el ansiado tratado de comercio.

Francia pretendía la firma de dicho tratado para situarse, al igual que Gran Bretaña, en calidad de "Nación más favorecida". No obstante, el desarrollo del comercio francés —especialmente el de menudeo— fue extraordinario en México, sus comerciantes coparon ramos que habían sido abandonados por los españoles exiliados. Además se introdujeron en una serie de actividades del comercio de lujo o suntuario: importación de mobiliario, perfumería, cosméticos, alta moda femenina.

En otro orden de cosas, pero que también nos ilustran sobre las actividades de los franceses en México, cabe señalar que sus hábiles artesanos adquieren prestigio en este país: peluqueros, cocineros, reposteros y modistas, con lo que llegó México a ocupar el cuarto lugar entre la clientela de Francia.⁴

Varias administraciones mexicanas tomaron medidas para prohibir el comercio al por menor de parte de los extranjeros, ésta fué la causa profunda que motivó el conflicto de 1838-1839 entre México y Francia. Si bien estaba enmascarado por una serie de reclamaciones realizadas por súbditos franceses, entre las cuales destacaba la indemnización que reclamaba un pastelero de Tacubaya, de ahí que la voz popular diese el nombre de "Guerra de los pasteles" al conflicto que estalló en marzo de 1838.

El día 21 de este mismo mes, el barón Deffaudis presentó un *ultimátum* y al no ser satisfecho, Veracruz es bloqueado a partir del 16 de abril por el capitán de navío Bazoche. Siete meses dura este bloqueo que causó graves daños al comercio de la República, por lo que el 17 de noviembre se reúnen en Jalapa para negociar, el ministro de Relaciones Exteriores de México, Luis G. Cuevas y el contralmirante Baudin. Este último, exigía además del pago

³Carlos Bosch García, *Problemas diplomáticos del México independiente*, México, El Colegio de México, 1947.

⁴Penot, *op. cit.*

de las reclamaciones fijadas en 600,000 pesos; 200,000 adicionales, para cubrir los gastos de la expedición naval, y también la firma del tratado comercial. En esto último nuestro ministro fue intransigente, lo cual provocó la ruptura de las negociaciones. La palabra una vez más la tendrían los cañonazos frente a Veracruz.

Esta guerra se prolongó del 27 de noviembre de 1838 al 9 de marzo de 1839. En diciembre de 1838, arribó a Veracruz el ministro plenipotenciario de Gran Bretaña, Richard Pakenham con una escuadra más poderosa que la francesa. Pakenham declaró que venía a ofrecer sus buenos oficios como enviado de Su Majestad Británica, no obstante estas declaraciones, resultaba claro que si no se avenían los franceses de grado, emplearía la fuerza para obligarlos a negociar, ya que Gran Bretaña era el país más perjudicado por el bloqueo francés.

En estas condiciones, Baudin se vió precisado a firmar un tratado de paz y una convención; el primero fijaba las condiciones para el cese de hostilidades y la convención determinaba que México pagaría los 600,000 pesos, para satisfacer las reclamaciones francesas.⁵

En conclusión, México pagó religiosamente la suma estipulada que fue entregada al gobierno de Luis Felipe de Orleáns. Dicho gobierno después de descartar las reclamaciones fraudulentas de sus propios súbditos, tuvo un remanente de 200,000 pesos, lo cual es prueba irrefutable de que la causa real del conflicto no fueron las reclamaciones tan abultadas de los súbditos franceses, sino la firma de un tratado comercial favorable a Francia.⁶ Nunca se firmó.

Un año más tarde Luis Felipe, nombró ministro de Francia en México al barón Alleye de Cyprey. Su estancia de seis años se redujo a una larga y cansada relación de disputas y reyertas con las autoridades de nuestro país. Desde su llegada a Veracruz hizo alardes, presentándose con un barco sobrecargado de equipaje y exigiendo el mismo recibimiento dispensado al primer enviado diplomático de España: don Angel Calderón de la Barca.⁷

Ya en la ciudad de México, entró en contestaciones con el gobierno de Anastasio Bustamante por una cuestión de proto-

⁵Antonio de la Peña y Reyes, *La primera guerra entre México y Francia*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1928.

⁶José Bravo Ugarte, "El conflicto con Francia de 1829-1839", *Historia Mexicana*, 8, v. II, Núm. 4, México, El Colegio de México, abril-junio, 1953, pp. 477-502.

⁷Desp. 18. De ACB al P.S.D.E. México, 15 de febrero de 1840, RDHM, I, 31-33. Véase las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este trabajo.

colo: con motivo de la consagración como arzobispo de México, de don Manuel Posada y Garduño.⁸ El secretario de la Legación, conde Breteuil, también se vió involucrado en un escándalo con el dueño de una fonda. En 1842 el barón se vió inmiscuido en una reyerta con el prefecto de Policía por el lugar que ocupaba su coche en el Teatro de Nuevo México.⁹

Todo esto le valió la fama de atrabiliario, no sólo ante las administraciones mexicanas, sino ante el propio Cuerpo Diplomático acreditado en este país.

La conducta del barón era causa de tirantez de las relaciones, en una sociedad como era la de la ciudad de México en la década de los cuarentas del siglo pasado, que daba una importancia que ahora quizás no tendrían a esos detalles nimios.

El caso fundamental es que el tantas veces citado tratado de comercio seguía en su *impasse* diplomático, que como hemos dicho era la razón fundamental de las tensas relaciones, no así las bravuconadas como la acaecida en mayo de 1845, cuando el capitán de una corbeta francesa, estuvo a punto de bombardear por motivos insignificantes el puerto de Mazatlán.¹⁰

Así llegamos a los desafortunados sucesos que tuvieron lugar ese mismo mes en la ciudad de México, en un baño de caballos conocido como "Las delicias". Causa pasmo, si no risa, relatar que por motivos banales (que los criados del barón de Cyprey, se negasen a pagar el importe del baño de un caballo) acudiensen al lugar de los hechos, el propio barón armado con pistolas y acompañado por miembros de la Legación, iniciándose una seria disputa. A resulta de la misma, el barón fue conducido preso a la Ciudadela y puesto inmediatamente en libertad. El nuevo Secretario de la Legación francesa, Goury du Roslan, resultó con heridas de consideración en la reyerta.¹¹

Aunque chusco, todo este suceso era grave en atención a la calidad de inmunidad diplomática del ministro de Francia, ocasionando protestas y un intenso intercambio de notas diplomáticas,

⁸ Desp. 48. De ACB al P.S.D.E. México, 2 de junio de 1840. RDHM, I, 72-77.
Desp. 57. De ACB al P.S.D.E. México, 29 de junio de 1840. RDHM, I, 99-108.

⁹ Desp. 85. De ACB al P.S.D.E. México, 25 de Septiembre de 1840. RDHM, I, 148-151. José Bravo Ugarte, *Historia de México*, Tomo III, v. II: *Relaciones Internacionales, Territorio, Sociedad y Cultura*, 3a. ed., México, Jus, 1982, p. 62.

¹⁰ Desp. 78. De SBC al P.S.D.E. México, 28 de junio de 1845. AMAE. Leg. 1648. *Courrier des Etats Unis. Organe des Population Franco-Américaines*. Vol. XVIII, Núm. 56. Nueva York, 8 de Julio de 1845.

¹¹ Una buena parte de la documentación relacionada con este hecho fue pu-

pues el barón quiso que todo el Cuerpo Diplomático acreditado en México tomara parte en el asunto. Es de destacar la actitud mediadora del ministro de España, Salvador Bermúdez de Castro, para resolver este embrollo.¹²

No obstante, el barón de Cyprey se vió envuelto en otro escándalo más grave, si cabe. El 30 de septiembre atacó físicamente delante de numeroso público asistente al Teatro Nacional a don Mariano Otero, prestigioso periodista que había escrito un artículo en su contra a propósito de hecho anterior.¹³ Esto provocó la ira de los habitantes de la ciudad de México y el barón se vió forzado a abandonar esta capital el 9 de octubre. La consecuencia de estos infaustos sucesos fue la ruptura de relaciones entre México y Francia. El propio Bermúdez de Castro quedó como Encargado de Negocios de Francia en México.¹⁴

Esta situación, aunada a la actitud de americanofilia por parte de Francia durante la desastrosa guerra entre México y los Estados Unidos (1846-1848), ocasionaron —como lo ha demostrado en su tesis doctoral Raúl Figueroa Esquer— que la neutralidad francesa durante dicha contienda se pueda considerar de tipo hostil.

"Resumiendo la posición francesa, podemos afirmar que la Monarquía de Julio, demostró en más de una ocasión sus deseos de hegemonía sobre los débiles gobiernos de México: inflando las reclamaciones de los súbditos franceses con aquel país, tomando una actitud primero indiferente y luego rayana en la hostilidad hacia México ante su desventurada guerra con los Estados Unidos, incluso propiciando intrigas monárquicas. Una fácil comparación nos llevaría a parangonar la política de Luis Felipe con la de Napoleón III, hacia México, no, el primero carecía del idealismo napoleónico en defensa de la 'raza latina' en América. El comportamiento de la monarquía orleanista hacia México parece una

blicada por don Antonio de la Peña y Reyes: *El barón Alleye de Cyprey y el baño de las delicias*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1926.

¹² Desp. 121. De SBC al P.S.D.E. México, 27 de Septiembre de 1845. AMAE. Leg. 1648.- RDHM, III, 209-211.

¹³ Desp. 136. De SBC al P.S.D.E. México, 27 de Octubre de 1845. AMAE. Leg. 1648. RDHM, III, 224-230. Asimismo, aunque en forma más sintética también François Guizot fue informado del incidente por Bermúdez de Castro. *Vid.* Desp. 3. De SBC a Guizot. México, 27 de octubre de 1845. RDHM, IV, 144-145.

¹⁴ Los compiladores de la obra RDHM han publicado como Apéndice Documental en el Vol. IV la mayor parte de la correspondencia generada por Bermúdez de Castro con el Ministerio de Negocios Extranjeros de Francia. Dicha correspondencia se inició el 26 de octubre de 1845. RDHM, IV, 143.

'política de tenderos', la burguesía francesa carecía de la 'delicadeza' que permite un capitalismo avanzado como lo representaba admirablemente en el orden internacional la diplomacia británica".¹⁵

Poco hay que decir de las relaciones franco-mexicanas de 1848 a 1854, ya que Francia vivía convulsiones internas: revolución de 1848, caída de la monarquía orleanista, Segunda República, al frente de la cual ocupa el poder ejecutivo el príncipe-presidente, Luis Napoleón Bonaparte, hasta el golpe de estado en diciembre de 1851; un año más tarde restaura en su persona la dignidad imperial. No cabe duda de que los informes de sus representantes en México, como lo demuestra la correspondencia publicada por la Dra. Lilia Díaz, dieron pie a los sueños napoleónicos de establecer un imperio francés en México, hecho que está fuera del tema de este trabajo.¹⁶

Gran Bretaña

Este país fue la primera potencia europea en reconocer la independencia mexicana. Hay dos poderosas razones que empujaron a los ingleses a la apertura de las relaciones diplomáticas, previo reconocimiento de México: una de orden político y otra —quizá más poderosa— de tipo financiero.

Primero expondremos las relaciones diplomáticas. En 1821, al consumar México su independencia fue natural que ambos países buscasen un acercamiento mutuo.

Gran Bretaña estaba libre de compromisos internacionales por no formar parte de la Santa Alianza, además no sólo tenía la más poderosa armada, sino que sus barcos comerciales eran más numerosos que los de cualquier otra potencia mundial. Así, desde julio de 1823 se envió a México al Dr. Patrick Mackie, y más tarde a Lionel Harvey, como primeros comisionados.¹⁷

Don Mariano Michelena, desde junio de 1824 Jefe de la Misión Diplomática Mexicana para Europa, supo aprovechar las favorables disposiciones de Inglaterra y tuvo la satisfacción de ver reconocida por ella nuestra independencia el 1º de enero de

¹⁵Raúl Figueroa Esquer, *España ante la guerra entre México y los Estados Unidos, 1845-1848*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1987. (Tesis doctoral inédita) p. 1006.

¹⁶Lilia Díaz, *Versión francesa de México, Informes diplomáticos*, México, El Colegio de México, 1963. Tomo I: 1853-1858.

¹⁷Bosch García, *Problemas...*, op. cit.; Gloria Grajales, *Guía de documentos para*

1825.¹⁸ El 31 de mayo de este mismo año, Gran Bretaña acreditó —con gran satisfacción de don Lucas Alamán— ante el gobierno de Guadalupe Victoria a Sir Henry George Ward, a quien tanto Victoria como Alamán manifestaron sus deferencias, ello motivado por la actitud marcadamente pro-británica del historiador guanajuatense.

Las relaciones en el orden estrictamente diplomático se desarrollaron en forma normal. Ninguno de los representantes británicos descendió de su calidad diplomática, ni se vio envuelto en reyertas y escándalos como sus colegas franceses. Fue particularmente amistosa la larga estancia —1827 a 1843— como representante de Inglaterra en México de Richard Pakenham: "Cuya memoria será siempre grata para México al recordar que en el dilatado tiempo que tuvo a su cargo la legación de su país, fue siempre para México un buen amigo".¹⁹

El único incidente que hay que reseñar durante esta época, fue el motivado por la presencia de una bandera inglesa, quitada a los texanos y puesta como trofeo de guerra, en una recepción oficial del presidente Santa Anna (11 de septiembre de 1843), lo cual dio motivo a desagradables contestaciones con el Encargado de Negocios británico, Percey W. Doyle, quien concurrió al festejo. Doyle declaró a fines de este mes, rotas las relaciones diplomáticas con nuestro país; pero por órdenes de su gobierno tuvo que reanudarlas (20 de enero de 1844). La bandera motivo de las desavenencias le fue enviada a su sucesor, Charles Bankhead.²⁰ Con respecto a la cuestión de Texas, Gran Bretaña se comportó como fiel amiga de México, tratando de evitar la anexión de este territorio a los Estados Unidos,²¹ incluso durante el año crucial de 1845, permitiendo un viaje a México de su representante en Texas, Charles Elliot, quien realizó durante la primavera de este año, el último esfuerzo británico para preservar la independencia texana, al proponer la formación de un "estado tapón", entre los Estados Unidos y México.²²

la historia de México en Archivos ingleses (Siglo XIX), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1969.

¹⁸Bravo Ugarte, *Historia*, op. cit., p. 48

¹⁹José María Bocanegra, *Memorias para la Historia de México independiente*, México, 1892, Apud. Bravo Ugarte, *Historia*,... Op. cit. p. 66.

²⁰Antonio de la Peña y Reyes, *Incidente diplomático con Inglaterra en 1843*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1923.

²¹Antonio de la Peña y Reyes, *Lord Aberdeen, Texas y California*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1926.

²²Figueroa Esquer, op. cit., pp. 71-87.

Pese a la buena disposición del gobierno de José Joaquín Herrera y los esfuerzos de su ministro de Relaciones, Luis G. Cuevas, este proyecto no llegó a realizarse, pues era demasiado tarde para que tuviese éxito. La oleada expansionista norteamericana ya era demasiado fuerte y los políticos texanos, Anson Jones y Ashbel Smith no pudieron hacer frente a la opinión pública texana, decidida a favor de la anexión.²³

A partir de entonces Gran Bretaña manifestó a través de su secretario de Asuntos Exteriores, Lord Aberdeen, su intención de no intervenir en una posible guerra entre México y los Estados Unidos. Sin embargo, durante los primeros meses de 1846 se creyó posible concertar una alianza anglo-mexicana, ya que Gran Bretaña tenía al mismo tiempo el contencioso de Oregón con los Estados Unidos. No obstante éste fue resuelto en mayo de 1846, tres semanas antes los Estados Unidos habían declarado la guerra a México. El acuerdo estableció la partición del territorio en disputa en el grado 49, es decir, Polk tuvo que ceder sus expectativas bajando de los 54° 40' a los modestos 49°.²⁴

Durante la guerra entre México y Estados Unidos, México siempre tuvo expectativas de contar con el apoyo inglés. En efecto, en la mayoría de los círculos políticos británicos había un sentimiento de desprecio al régimen político norteamericano que se consideraba como una democracia "corrompida y violenta".²⁵ El retorno de Henry John Temple, Lord Palmerston al *Foreign Office* en junio de 1846, pareció confirmar las esperanzas mexicanas, puesto que Palmerston —sin duda el jefe más representativo de la política exterior británica de este período— consideraba a los "yanquis, como muy desagradables". Sin embargo, como nos aclara Pierre Renoivin, "los intereses económicos y financieros favorecían la conciliación".²⁶ Es decir, era tal el grado de interrelación tanto de las finanzas, como del comercio entre ambas naciones sajonas, que no podían los ingleses darse el lujo de enemistarse con los Estados Unidos, máxime que de intervenir en la guerra con México, Inglaterra hubiese tenido que desempeñar el papel más relevante.

Por otra parte, Palmerston concedía prioridad a los asuntos

²³Silvia Argüello y Raúl Figueroa Esquer, *El intento de México por retener Texas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 240-252.

²⁴Figueroa Esquer, *op. cit.*, pp. 904-905.

²⁵Pierre Renoivin, *Historia de las relaciones internacionales*, Madrid, Akal, 1982, pp. 200-201.

²⁶*Ibidem*.

Europeos, después a la Cuestión de Oriente, a su expansión en China, con lo que los asuntos de América eran muy secundarios. Inglaterra no tenía intereses activos en América "aparte de las económicas, ambiciones que, por otro lado, atañían a los negociadores privados y no a los gobiernos".²⁷

Así y todo, Gran Bretaña interpuso en tres ocasiones su mediación durante la contienda entre México y los Estados Unidos, que fue rechazada por este país y no bien aprovechada por México.²⁸

"El vizconde Palmerston ya no quiso interponerse en el camino de las victorias de los Estados Unidos, pero si continuó comportándose como prominente asesor del jefe de la diplomacia mexicana en Europa: Dr. José Ma. Luis Mora".²⁹

En fin, Gran Bretaña por temor a indisponerse con los Estados Unidos, mantuvo una estricta neutralidad. La clase gobernante mexicana tuvo que asumir sola la resolución de los tratados de paz; "mientras que, el poderoso vizconde Palmerston se contentaba con realizar el papel de aúlico consejero del más respetable diplomático mexicano acreditado en Europa".³⁰

Pasemos ahora a analizar las cuestiones financieras. La Casa Bancaria británica B. A. Goldschmidt concertó con el gobierno de México en el año de 1824 un empréstito con valor nominal de 3,200,000 libras esterlinas, pero la suma recibida por México fue de 1,856,000 libras, con un interés nominal del 5% y real del 8.6%. Al año siguiente la Casa Barclay and Herring concertó por su parte otro empréstito de 3,200,000 libras esterlinas, pero la suma recibida fue de 2,872,000 libras, con un interés nominal de 6% y real del 6.7%.

Las cifras anteriores nos demuestran la colosal cuantía de las comisiones que cobraban las casas bancarias británicas por los primeros empréstitos mexicanos.

Estos empréstitos fueron utilizados en un 20% para liquidar adeudos anteriores con comerciantes ingleses, encaminados a la modernización militar del ejército mexicano; aproximadamente el 15% se empleó para financiar el monopolio del tabaco; y otro 15% para pagar otros pertrechos militares y navales pedidos a Inglaterra. Los demás fondos —cerca del 50% del total— fueron

²⁷Eric J. Hobsbawm, *La era del capitalismo*, 2a. ed., Madrid, Guadarrama, 1981, pp. 112-113.

²⁸Figueroa Esquer, *op. cit.*, pp. 909-914.

²⁹*Ibidem*, p. 1044.

³⁰*Ibidem*.

destinados a cubrir los atrasos en salarios y pensiones de empleados del gobierno mexicano y, sobre todo, para pagar a los oficiales y soldados del ejército.³¹

Hacia 1827 México tenía una deuda con los banqueros británicos de 6,400,000 libras, de la que paga puntualmente los intereses hasta octubre de este año, en que el gobierno mexicano se ve precisado a declarar la moratoria. A partir de entonces habrá arreglos parciales pero incumplidos en 1831 y 1836.³²

En 1850 la deuda principal e intereses reconocidos llegaba a la suma de 10,200,000 libras, y de la indemnización recibida por los Estados Unidos, —15 millones de pesos— por la venta forzosa de los estados nortños, \$5,000,000 de pesos fueron para cubrir los intereses adeudados a los británicos; además México se comprometía a abonar la mitad de los ingresos que percibía por los derechos aduanales para el pago de los intereses que restaban de tan leonino préstamo. Así y todo en el año en que concluye nuestra investigación —1854— México se ve obligado, una vez más a declarar la suspensión del pago de intereses.³³

Aunque queda fuera del tema, anotaremos que esta enorme deuda será el pretexto que esgrimirá Inglaterra en 1861 para formar parte de la Alianza Tripartita.

Respecto a las inversiones británicas en México, destacó la de la Compañía Británica de Real del Monte, en el distrito minero de Real del Monte y Pachuca. Esta empresa tuvo una serie de contratiempos económicos y administrativos, desde los años de 1824 hasta su quiebra final en 1849.³⁴ En la investigación puntual llevada a cabo por el Dr. Carlos Marichal se demuestra que a pesar de serios obstáculos, dicha empresa podría haberse sostenido de haber contado con suficiente capital. Los inversores ingleses aportaron más de 700,000 libras entre 1825 y 1840, ayudando con ello a convertirla en la empresa minera más moderna de México.³⁵ Por su parte Randall ha demostrado que pese a ser un fracaso financiero, las innovaciones técnicas que se introdujeron en esos años contribuyeron a transformar a la minería mexicana.³⁶

³¹Carlos Marichal, *Historia de la deuda exterior latinoamericana*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 39, 45, 51.

³²*Ibidem*, p. 68.

³³*Ibidem*, pp. 75-79.

³⁴R. W. Randall, *Real del Monte, Una empresa Británica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

³⁵Marichal, *op. cit.*, pp. 64-65.

³⁶Randall, *op. cit.*

Estados Unidos de Norteamérica

Las relaciones entre México y los Estados Unidos durante este período están marcadas por el expansionismo territorial norteamericano a expensas de nuestro país. Desde la primera misión diplomática estadounidense en México, el ministro Joel R. Poinsett demostró fuera de toda duda los apetitos expansionistas sobre la provincia de Texas. La posición de México es, al parejo de dicho expansionismo, de una claridad contundente: sólo quedaba ratificar el Tratado Adams-Onís, signado en 1819, que señalaba los límites territoriales entre —la entonces— Nueva España y los Estados Unidos. Después de muchas negociaciones ese tratado es ratificado el 12 de enero de 1828.³⁷

Washington cambia de táctica ante los argumentos legalistas mexicanos: se deciden a presentar hechos consumados ante tratados diplomáticos. Es así como se da la "penetración pacífica" de Texas por emigrantes norteamericanos.

Según informes del general Manuel Mier y Terán en 1829, los estadounidenses aventajaban en número de ocho a cada mexicano. Al año siguiente don Lucas Alamán promulga una Ley de Colonización por la cual pretendía obstaculizar las llegadas masivas de ciudadanos norteamericanos a Texas, pero en aquellas circunstancias, tomando en cuenta los datos de Mier y Terán, era ya imposible.³⁸

La variación en 1834 del régimen federal de México e iniciarse los trabajos para transformar este país en una república centralista, fue el pretexto que esgrimieron los texanos para separarse de México. Al año siguiente Texas se convierte en una provincia rebelde a la autoridad central. Así en 1836, Santa Anna marcha a combatir a los separatistas texanos. Al principio la campaña no iba mal, puesto que los texanos tienen que rendirse en el Fuerte de El Álamo, también el general Urrea logró vencerlos en Llano Perdido. Sin embargo, todo se perdió en la Batalla de San Jacinto, en que Samuel Houston derrota al ejército mexicano, Santa Anna cae prisionero y firma los Tratados de Velasco, que aunque no fueron nunca reconocidos por México, estipulaban los límites de Texas: extendiéndolos hasta el río Bravo, siendo que la frontera texana nunca había llegado más allá de la corriente del río Nueces.

Así, de 1836 a 1845 Texas existirá como república indepen-

³⁷Argüello y Figueroa, *op. cit.*, pp. 23-25.

³⁸*Ibidem*, p. 25.

diente. En su seno se formarán dos tendencias: una pequeña, partidaria de la independencia texana, cuyos máximos representantes serán los políticos texanos: Anson Jones y Ashbel Smith; y otra más numerosa y popular encabezada por Samuel Houston, a favor de la anexión a los Estados Unidos.

Texas, pues desde el momento de su independencia estaba destinada a incorporarse a Norteamérica. Todo la hacía girar en esa órbita: intereses económicos, sociales, lengua y religión. Además, en este territorio los inmigrantes en su mayoría procedían del Sur de los Estados Unidos y habían llevado con ellos lo que con hipocresía puritana llamaban, la "peculiar institución", que en palabras más llanas era la esclavitud. En ello radicaba el mayor problema para su incorporación a la Unión, pues el ingreso de Texas rompía el difícil equilibrio —presente especialmente en el Senado norteamericano— entre estados esclavistas y antiesclavistas. De tal manera que el proyecto de 1843 para la anexión de Texas fue rechazado en el Senado.

No será sino hasta la primavera de 1845, gracias a las arduas gestiones del presidente John Tyler, cuando la anexión de Texas es aprobada por mayoría simple en la Cámara de Representantes: 120 votos, contra 98. En el Senado fue aprobada el 28 de febrero por mayoría de 56 votos contra 54.³⁹

Este fue el motivo final de la ruptura de relaciones entre México y los Estados Unidos. Ya hemos mencionado los esfuerzos británicos por asegurar la independencia texana, así como la ruptura de relaciones entre México y Francia en ese mismo año, con lo cual la soledad internacional con que México afrontaría el conflicto se nos muestra de manera patética.

Como si todo este cuadro no fuese suficientemente desfavorable para México, en el otoño de ese mismo año —1845— el asunto se complicó aún más, por la intervención de España al propiciar una intriga monarquista contra el gobierno del presidente Herrera.⁴⁰

En efecto, en diciembre el general Mariano Paredes y Arriaga se sublevó en San Luis Potosí contra el gobierno. Esta sublevación contó con el apoyo financiero incondicional del ministro español en México, Salvador Bermúdez de Castro, quien creyó —siguiendo las instrucciones que había recibido en Madrid— que era el momento propicio para transformar las instituciones republicanas, convirtiendo a México en una monar-

³⁹*Ibidem*, p. 28.

⁴⁰Figuroa Esquer, *op. cit.*, pp. 105-150.

quía a cuya cabeza estaría un príncipe de la Casa de Borbón.⁴¹

Herrera es derribado y se instaura el gobierno pro-monarquista de Paredes. Esta breve administración se negó a recibir a John Slidell, agente enviado por Polk a México para tratar de llegar a un acuerdo que contuviese no sólo la definitiva cesión de Texas, sino la adquisición de Nuevo México y California.

La administración Paredes, en resumidas cuentas, no sirvió, sino para dividir aún más a los mexicanos y precipitar la declaración de guerra de los Estados Unidos, acaecida el 13 de mayo de 1846. En agosto de éste año, es derribado Paredes, ya en plena guerra.

Santa Anna, que se encontraba exiliado en Cuba, regresa el 16 de agosto de este año a México. Aunque este regreso ha dado pie a multitud de leyendas sobre la supuesta vanalidad del general Santa Anna, la única verdad irrefutable es que él mismo se constituyó en el alma de la resistencia ante el invasor, por más que desde el punto estrictamente militar sus esfuerzos no fuesen coronados por el éxito.⁴²

Haciendo un esfuerzo de síntesis para explicar la actitud de Santa Anna, el hecho es que hizo frente en las heladas estepas de Coahuila al general Taylor en la Batalla de la Angostura, que estuvimos a punto de ganar. A su regreso a la ciudad de México, su sola presencia desarmó la revuelta elitista llamada "sublevación de los Polkos", incitada por las medidas reformistas que atacaban los intereses del clero, llevadas a cabo durante la ausencia de Santa Anna por su vicepresidente Valentín Gómez Farías.

Otra invasión, con mayores recursos, es proyectada desde Washington. Ella invadiría por el golfo de México y reforzaría al general Taylor, a quien se mantuvo estancado en Saltillo. Como General en Jefe de esta expedición, se designó al General Winfield Scott, el cual en marzo de 1847 bombardeó —en forma por demás bárbara y sanguinaria— al puerto de Veracruz.

La campaña será un paseo militar, no ofreciendo más resistencia que la Batalla de Cerro Gordo. Jalapa y Puebla son ocupadas sin disparar un tiro por los invasores. El ejército de Scott dura dos meses estacionado en Puebla, mientras Santa Anna lleva a cabo una de sus intrigas, que no tienen otra finalidad que distraer a Scott; a la vez que se organizaba la defensa del Valle de México.

Las batallas para sitiar a la ciudad de México se realizan en

⁴¹Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México, 1845-1846*, México, Eosa, 1988.

⁴²Figueroa Esquer, *op. cit.* pp. 259-269.

agosto de este año, con la derrota en Padierna del general Valencia y la heroica resistencia en Churubusco por el general Anaya.

Entre el 22 de agosto y el 6 de septiembre tiene lugar un armisticio a las puertas mismas de la ciudad de México, donde se busca por parte del plenipotenciario norteamericano Nicholas P. Trist y los comisionados mexicanos Luis G. Cuevas, Bernardo Couto y Miguel Atristáin llegar a un acuerdo para concertar la paz. Las largas negociaciones no tienen éxito, y nuevamente los cañones decidirán la suerte de los mexicanos.⁴³

Los últimos combates se libraron en Molino del Rey y el Castillo de Chapultepec; además el pueblo capitalino opuso una resistencia suicida a los invasores, quienes ocupan la capital el 15 de septiembre.

El ejército de Santa Anna se divide, el general renuncia a la presidencia, poco después marcha al exilio.

México parecía estar destinado a desaparecer. Durante doce días se encuentra acéfala la presidencia de esta nación. En Washington toma fuerza el movimiento conocido como *All México* (Todo México); la prensa europea, da por segura la desaparición de este país, a quien llaman "la nueva Polonia".

En estas críticas circunstancias, el 27 de septiembre el presidente de la Suprema Corte de Justicia, don Manuel de la Peña y Peña, se hace cargo en Toluca del poder ejecutivo. Poco después marchará junto con don Luis de la Rosa —quien desempeñaba la titularidad de los cuatro ministerios existentes— a Querétaro.

En esta ciudad se consolida lo que el Dr. Figueroa Esquer ha llamado: "La administración queretana". A estos dos honrados funcionarios se les sumarán los generales Herrera y Anaya.

A fines de noviembre los comisionados de paz Cuevas, Couto y Atristáin reiniciarán conversaciones con Trist, pese a estar este último destituido por el gobierno de Washington. Sin embargo es animado por Scott, ya que ambos funcionarios norteamericanos se sentían incomprendidos por la administración Polk.

Así, tras largas y difíciles negociaciones, se llega a la firma del Tratado de Paz de Guadalupe Hidalgo, el 2 de febrero de 1848. Polk tiene conocimiento del mismo el 19 de ese mes y, aunque este Tratado era objeto de una desobediencia, no lo pudo rechazar y lo envía —sin recomendación— al Congreso de la Unión. En este cuerpo legislativo es aprobado el 10 de marzo.

Posteriormente, gracias a los esfuerzos de Peña y Peña se logra reunir el Congreso en Querétaro. Don Luis de la Rosa, por su

⁴³*Ibidem*, pp. 762-768.

parte presentó ante el Congreso una amplísima "Exposición", documento que por su realismo no exento de un sobrio patriotismo, pudo convencer a la mayoría de los diputados a favor del tratado de paz, pese a los ilusos que pretendían continuar la guerra. El tratado fue ratificado y canjeado. Así el 30 de mayo de 1848 queda restablecida la paz entre las dos naciones.⁴⁴

La pérdida territorial fue cuantiosa: 2,378,539 km²; 100,000 mexicanos pasan a ser extranjeros en una tierra que les era propia.⁴⁵ Pese a estas pérdidas inconmensurables el tratado de paz, como lo calificó don Justo Sierra, si bien fue durísimo, no fue deshonroso. México seguiría existiendo.

La última tarascada del "Destino Manifiesto", lo representará el Tratado de la Mesilla del 30 de diciembre de 1853.⁴⁶ Esto es lo que en Norteamérica se conoce como la "compra Gadsen". En efecto, el general James Gadsen, obligará al gobierno de México a cederle 76,845 km², lo cual modificaba el Tratado de Guadalupe Hidalgo; dicho territorio pertenecía a los estados de Sonora y Chihuahua.⁴⁷ Es de destacar la habilidad de Santa Anna y de su ministro de Relaciones Exteriores, Manuel Díez de Bonilla quienes regatearon con el general estadounidense, pues las pretensiones yanquis conllevaban la adquisición no sólo de este árido valle, sino la cesión de Baja California y Chihuahua.

Como hemos dicho en líneas anteriores, ésta será la última adquisición territorial a costa de México. Posteriormente, será por otros medios —infiltración económica, financiera, inversiones— como nuestros vecinos de allende el Bravo, impondrán su imperialismo sobre nuestro país.

⁴⁴*Ibidem*, pp. 786-850.

⁴⁵Luis G. Zorrilla, *Historia de las relaciones entre México y los Estados Unidos*, 2a. ed., México, Porrúa, 1977, I, 218-228.

⁴⁶José Fuentes Mares, *Biografía de una Nación*, México, Océano, 1988, pp. 162-166.

⁴⁷Bravo Ugarte, *op. cit.* pp. 251-253.

Siglas y Abreviaturas

ACB: Angel Calderón de la Barca.

AMAE: Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid.

Desp.: Despacho.

Leg.: Legajo.

P.S.D.E.: Primer Secretario del Despacho de Estado. Esta era la forma oficial en que era denominado el Ministro de Asuntos Exteriores de España.

RDHM: *Relaciones Diplomáticas hispano-mexicanas*. Documentos procedentes del Archivo de la Embajada de España en México. 4 v. Selección, estudio preliminar y notas de Javier Malagón Barceló, Enriqueta Lopezlira y José María Miquel i Verges, próls. de Luis Nicolau D'Olwer. México, El Colegio de México, 1949-1968.

SBC: Salvador Bermúdez de Castro.

JOSÉ ANTONIO CRESPO*

Racionalidad política de la democracia

La sociedad moderna ha sido definida en términos generales como aquella organizada de tal forma que pueda optimizar el aprovechamiento de sus recursos sociales y naturales y cumplir de la manera más eficaz las necesidades básicas de toda sociedad (los llamados requisitos universales). Es decir, la que adopta en sus procesos sociales la racionalidad como norma de funcionamiento. Evidentemente no se trata de una racionalidad vacía, constituida como un fin en sí mismo, sino más bien de la idea de adoptar los medios más adecuados para la consecución de ciertos fines últimos, que no son otros que los que los griegos adjudicaron al Estado; el logro del mayor bienestar para el mayor número posible de habitantes, o en otras palabras, el bien común en su más amplia acepción. Durante la Ilustración francesa, que bien puede considerarse como el movimiento que sistematizó la legitimación de la sociedad moderna, esos fines quedaron definidos como igualdad, libertad y fraternidad, que de hecho son términos que expresan los antiguos ideales de la polis griega. La novedad del movimiento de la Ilustración no radicó pues en los fines de la sociedad (al menos desde la perspectiva histórica de Occidente) sino en la búsqueda de los medios para su consecución. La luz de la Razón—asequible a cualquier ser humano y cualquier sociedad—debidamente utilizada puede conducir a la solución de los problemas sociales y al bien común. La racionalidad se erige entonces como clave de eficacia social y felicidad humana, siempre y cuando se le aplique de manera sistemática y en todas las esferas de la sociedad; la economía, la educación, la política, la cultura, el derecho, etc.

De esa forma, el liberalismo económico se constituía como la vía más eficaz para incrementar la producción y la distribución de bienes y servicios: la meritocracia social—es decir la remoción de privilegios hereditarios como criterio fundamental para la dis-

*Departamento de Ciencias Sociales, ITAM.

tribución de los satisfactores sociales— permitiría promover mayor justicia social, así como mejor aprovechamiento de los recursos humanos; el derecho racional podría crear hábitos y promover conductas adecuadas a diversas circunstancias, por más cambiantes que éstas fueran; la separación de poderes, instrumento adecuado para prevenir el abuso de poder, daría lugar a una expansión de la libertad; el sufragio como procedimiento para designar gobernantes ampliaría la posibilidad de elegir líderes más capacitados y comprometidos con los valores y objetivos de la mayoría ciudadana, introduciendo de paso un criterio meritocrático (es decir de mayor justicia) en la lucha por el poder; y así sucesivamente. La justicia y la libertad, en suma, serían más fácilmente asequibles y en mucho mayor medida que a través de la organización del Antiguo Régimen, intrínsecamente injusta y opresiva.

Desde el punto de vista político en particular, el referente último al que la racionalidad debía servir era nada menos que el de la soberanía popular, idea que ha servido de fundamento a la legitimidad moderna hasta nuestros días. El poder no podría ser justificado, como lo había sido durante tanto tiempo, en términos de la voluntad divina, el derecho de la sangre o el carisma guerrero o religioso; tendría derecho a gobernar sólo aquél que se avocara a la tarea de satisfacer en lo posible las expectativas y anhelos de la sociedad en su conjunto y de sus componentes en lo particular.

Cualquier gobierno que pretenda modernidad política, se verá en la obligación de recurrir a estas razones para justificarse en el ejercicio del poder. Sin embargo, el concepto de soberanía popular dio lugar a dos racionalidades distintas, que a su vez generaron una subdivisión en las fuentes de la legitimidad moderna. Por un lado el bien común será definido como la seguridad ciudadana en su más amplia acepción (Hobbes), y cualquier gobierno que lograra garantizarla quedaría legitimado por esa vía. Mientras que, desde una perspectiva moderna e ilustrada sólo será legítimo el gobierno avocado a la consecución de la igualdad y la justicia social (Rousseau). Pero en ambos casos, el logro de sus respectivas metas no sería incompatible con sistemas de tipo autoritario, con lo que el problema del abuso de poder quedó relegado a segundo término. Para Hobbes, por ejemplo, el abuso de poder resultaba un mal menor en relación a los males derivados del estado de naturaleza (anarquía), pero si llegaba a un límite intolerable para los ciudadanos, al grado de que la conservación del Estado se tornara irracional desde el punto de vista

del interés individual, la inestabilidad del régimen sobrevendría, y éste sería sustituido por otro. Para Rousseau, el uso del poder del Estado en contra de los individuos que se opusieran a la justicia social estaba plenamente justificado; mientras el Estado promoviera la igualdad no podría hablarse de abuso de poder, y sólo si se alejaba de esta meta podría decirse con propiedad que la soberanía popular estaba siendo traicionada. En tal caso, el pueblo tenía pleno derecho de deponer y sustituir a sus gobernantes.

Por otra parte, si la soberanía popular se concibe como la libertad de la colectividad para poner y deponer a sus gobernantes, como la vía para prevenir el abuso de poder por parte de éstos, entonces la única forma de obtener legitimidad será a través de los procedimientos legales estipulados previamente por el conjunto de la colectividad o sus representantes. Se trata de la legitimidad llamada de origen, que es propia de los regímenes políticamente democráticos. La competencia electoral, la posibilidad de alternancia en el poder entre grupos diferentes y la existencia operativa de un Congreso autónomo constituyen aquí los medios adecuados para garantizar en medida suficiente aquellos objetivos. Los autores clásicos identificados con esta racionalidad son, por supuesto, Locke, Montesquieu y Voltaire, entre otros.

De modo que, el mismo fundamento de la modernidad política —la soberanía popular— dio pie a dos formas de legitimación, que habrán de ser utilizadas en la práctica por diversos gobiernos modernizadores. El autoritarismo moderno ha podido así prescindir de la legitimidad de origen y sus instituciones básicas, sin por ello renunciar a su pretensión de modernidad. Y ciertamente la centralización política puede en ciertas condiciones constituirse como un medio adecuado y racional para la consecución de ciertas metas sociales, con argumentos de filosofía política: En efecto, un poder centralizado y vertical puede ser no sólo adecuado, sino incluso quizás imprescindible para mantener la unidad nacional en una situación de extrema pulverización política, para garantizar la soberanía frente a una amenaza exterior de gran intensidad, o para remover obstáculos sociales a la modernización, heredados de la sociedad tradicional. No es casual, desde esa perspectiva, que las revoluciones exitosas hayan desembocado en regímenes altamente centralizados, pues todas ellas atraviesan por lo general una situación en que se reúnen las tres condiciones que estimulan con mayor intensidad la centralización política: Un fraccionamiento político al interior, derivado de la diversidad de proyectos alternativos al Antiguo Régimen; la presencia de una

intervención extranjera de mayor o menor magnitud, que intenta sofocar o influir sobre el régimen revolucionario; y una oposición a los cambios que pretenden llevar a cabo los revolucionarios, que se expresa a través de una contrarrevolución, muchas veces aliada con intervencionistas del exterior. En esas condiciones, no extraña que diversos intentos democráticos inmediatamente posteriores a la caída de los antiguos regímenes hayan terminado en un rotundo fracaso. Ahí están para atestiguarlo la Asamblea francesa de 1793, la Duma rusa de 1917 y la democracia maderista en el México de 1911, entre otros casos.

No faltan argumentos a los líderes revolucionarios o a sus herederos para pasar por alto cualquier forma de legitimación legal de origen, que podría debilitarlos en los primeros años de la revolución. Bertrand de Jouvenel por ejemplo, señala que a las revoluciones no les queda más remedio que centralizar el poder para hacer los cambios que se propusieron. Pero además, una vez alcanzada la estabilidad política de la revolución mediante la legitimidad otorgada en su primera época por el apoyo mayoritario de la población, éste se hace innecesario (de ahí que tales regímenes pasen por alto los procesos electorales competitivos o cualquier tipo de comicios, como es el caso de Cuba hasta la fecha).

Cuando un régimen revolucionario ha dejado de cumplir con sus metas básicas, es decir cuando su gestión deja qué desear a la ciudadanía, se plantea un problema de legitimidad que puede ser subsanado con un cambio en la forma de legitimación por origen legal. Por otra parte, el hecho de que los regímenes democráticos se sustenten primordialmente en una legitimidad de origen significa que deban dejar de lado la eficacia en la gestión gubernamental. Resultaría irracional el apego a las normas legales si ello no se tradujera en un gobierno capaz de mantener la seguridad ciudadana, promover el crecimiento económico, el empleo, etc.

La legalidad en los procesos políticos no se concibe como un fin en sí mismo, sino como el medio más adecuado para garantizar la buena gestión gubernamental. La ventaja respecto de los sistemas autoritarios en este sentido consiste en que, si un gobierno es ineficaz, no hay necesidad de cambiar el régimen; sólo es menester cambiar de gobierno, es decir, votar por otro partido para que tome las riendas del Estado, lo que se puede hacer sin tener que pasar por un nuevo período de inestabilidad y anarquía. Sólo en el caso extremo de que la sucesión de gobiernos de distintos partidos no se traduzca en una gestión adecuada, lo que

ocurre solamente en casos de extrema presión sobre las democracias, pueden éstas desestabilizarse y dar lugar a regímenes centralizados.

Pero aún en esos casos cuentan las democracias con un dispositivo para hacer frente a las situaciones de excepción sin tener que desaparecer como regímenes. Ello se hace transfiriendo todos los poderes al Ejecutivo, previo acuerdo mayoritario del Congreso, de modo que se genere la centralización suficiente para dar fuerza al gobierno en el enfrentamiento de los desafíos extraordinarios. Cuando éstos son superados, puede regresarse al sistema de poderes separados.

De tal manera que si bien un sistema autoritario puede en efecto resultar eficaz en la consecución de algunas metas colectivas, la democracia política ofrece ciertas ventajas adicionales que aquéllos difícilmente pueden presentar. Los objetivos específicos que la democracia política busca entonces son los siguientes:

a) Encumbrar a los líderes que sean considerados por la mayoría ciudadana como los más aptos para conseguir sus metas, o como los más comprometidos con ellas. Evidentemente existe el riesgo de que se elija a los gobernantes inadecuados, como consecuencia de la confusión o el engaño de la ciudadanía, pero aún así la probabilidad de error disminuye. Por el contrario, en los sistemas de sucesión vertical —sean monarquías hereditarias, dictaduras militares o autoritarismos de partido— la posibilidad de que asciendan al poder individuos ineptos o desvinculados de las aspiraciones populares es mucho mayor, como lo ilustra la historia del Imperio romano o la de diversas dinastías monárquicas de Europa.

b) Disminuir la posibilidad de que los gobernantes abusen del poder, es decir que utilicen la fuerza del Estado para promover sus intereses particulares o de grupo, al grado en que lleguen a entrar en abierta contradicción con la promoción de las metas de toda la colectividad. La probabilidad de que exista abuso de poder por parte de un gobierno centralizado, aunque éste gobierne en nombre de la mayoría, es mucho mayor, pues no existen límites reales que lo contenga.

c) Sustituir un gobierno por otro, cuando el primero haya resultado ineficaz, torpe o abusivo, sin necesidad de desestabilizar el régimen y por tanto sin tener que recurrir a la violencia y la anarquía. En la filosofía política de los autoritarismos se acepta la posibilidad de que la colectividad retire el apoyo a un Estado que deje de cumplir las metas para las que fue erigido, como se vio; es un derecho intrínseco a la noción contractualista de

soberanía popular. Pero aun cuando esta facultad se reconoce, el costo para llevarlo a cabo resulta mucho mayor que en una democracia. Antes de que un régimen autoritario que ha dejado de cumplir con el mandato popular sea derrocado puede pasar mucho tiempo, y tal vez el cambio reclame sangre, caos y destrucción económica. Basta ver el costo en esos términos de todas las revoluciones y otros movimientos que han destituido monarquías o dictaduras de diversa naturaleza. Además, al término de una confrontación de esa magnitud las condiciones para instaurar un régimen democrático suelen ser muy pobres. Cuando se ha recurrido a la fuerza para tirar una autocracia es muy probable que la misma sea sustituida por otro autoritarismo de orientación distinta.

d) Dirimir pacíficamente diferencias y posturas opuestas entre diversos grupos políticos e ideológicos a través de la negociación institucional y los procesos electorales. Cualquier opción de política pública que sea controvertida puede someterse a decisión mayoritaria (mediante plebiscito o sufragio para elegir a los partidos que postulan distintas alternativas). Es decir, hay reglas equitativas que permiten competir a los distintos proyectos de desarrollo social y económico y poner en práctica el que resulte vencedor, evitando la confrontación armada entre las partes. En los sistemas autoritarios los proyectos del grupo en el poder se imponen con el apoyo del aparato estatal. Si existe oposición por una parte de la población que no tuvo la oportunidad de manifestar su visión a la consideración pública en igualdad de circunstancias, el acatamiento de la decisión de arriba le será impuesto por la fuerza. Si el descontento es mayor y desborda la capacidad de represión del régimen en cuestión, sobrevendrá un levantamiento que dé al traste con la legitimidad. Si no existen canales institucionales para dirimir las diferencias sociales y el Estado autoritario pierde la capacidad de imponer su proyecto, puede incluso surgir una guerra civil de intensidad variable.

e) Permitir la convivencia pacífica entre ciudadanos que detentan ideas y costumbres distintas. La homogeneidad en ese campo es prácticamente imposible de lograr en las sociedades complejas; acaso podría encontrarse en sociedades tribales aisladas, pequeñas y con una organización rudimentaria. El crecimiento, contacto y desarrollo de las sociedades provocan de manera inevitable la proliferación de ideas y valores diversos. La tolerancia (exaltada de manera especial por Voltaire) constituye el único medio para mantener la convivencia en una sociedad ideológicamente heterogénea, sin causar injusticia a las minorías. De lo con-

trario, los grupos que detenten el poder impondrán sus valores y costumbres proscribiendo los de los demás y generando por tanto una presión que puede desembocar en violencia y disrupción social.

En resumen, desde el punto de vista de los objetivos de la estabilidad política de más largo plazo y la salvaguarda de los intereses colectivos sin que ello implique el sacrificio a nivel individual, la democracia proporciona una serie de medios que son a todas luces más eficaces —y por lo mismo más racionales— que los ofrecidos por la gran variedad de sistemas centralizados. Además, como puede apreciarse, los mecanismos democráticos se apoyan y complementan mutuamente, con lo que reducen los riesgos de que alguno de ellos falle. Por ejemplo, habiéndose elegido mal a un gobernante o partido, por la razón que sea, la separación de poderes permitirá reducir sus posibles abusos o torpezas toda vez que no se les entrega el poder absoluto. Si con todo el gobierno resulta intolerable o inadecuado, se puede echar mano de los mecanismos legales para sustituirlo. Es decir, los mecanismos de la democracia actúan como un complejo que dispone de diversos dispositivos de seguridad para evitar el abuso de poder y la inestabilidad política y social, que desde luego pueden fallar y dar lugar a los problemas que se desea evitar, pero es claro que se reduce drásticamente la posibilidad de que así ocurra.

Cabe por último aclarar que esta discusión carece de todo sentido en aquellos países que han logrado consolidar un régimen democrático, donde el debate ya ha sido totalmente superado. Las ventajas propias de la democracia aquí señaladas, así como sus deficiencias, han sido aprendidas por los pueblos democráticos a partir de su propia experiencia. Pero en países que no han ejercitado la democracia más que por escasos períodos de su historia —como es el caso de México— la discusión cobra fundamental importancia. Aquí mientras que a buena parte de la población no le queda claro el funcionamiento y las ventajas posibles de un régimen políticamente democrático, las virtudes del autoritarismo y su naturaleza pretendidamente imprescindible han sido sistemáticamente difundidas por todos los medios a disposición del Estado, con indudable eficacia (al menos hasta hace poco).

La racionalidad de la democracia es algo que debe quedar claro a la población que piensa cada vez menos que el autoritarismo es la única alternativa posible. Si se le considera como la panacea que puede resolver todos los problemas sociales y humanos (con el mejor espíritu de la Ilustración francesa), se puede fácilmente desconfiar de sus alcances —como muchos hacen— y concebirla

como una más de las utopías inalcanzables de la humanidad. Si por el contrario, se le considera un sistema ineficaz e incapaz de mantener la estabilidad y el orden —como ha insistido por décadas la élite gobernante en México— no se podrá sacar provecho de su potencial pragmático, y se insistirá en resolver cualquier problema dentro del mismo autoritarismo, aunque éste sea ya incapaz de seguir operando con una eficacia satisfactoria.

JUAN MANUEL SILVA*

La fuerza de las ideas

1

Sin ideas no se puede vivir. Y hay ideas que nos cuestan la vida. Así, es muy lógico el pensar que existe un vínculo demasiado íntimo entre las ideas y la vida; así, nos parece enteramente evidente el sentido de expresiones tales como "vivir para las ideas" o "ideas para vivir mejor". El mundo de las ideas tiene más que ver con el mundo real de lo que estamos dispuestos a aceptar; *éros* y *pólemos* dan vida a las ideas: por eso se las puede amar y se puede luchar por ellas.

¿Quién no estaría dispuesto a luchar por ideas para vivir mejor? Pero, ¿quién quisiera dedicarse tanto a las ideas que ya no tuviera tiempo para vivir? Nadie quisiera vivir como aquél que por ir aumentando paulatinamente las horas y los minutos que dedica a consignar los hechos de su vida llega al momento en que, ocupado todo el día en la descripción de tales eventos, ya no tiene tiempo para vivir. Ya saben lo que le pasa: después de haber renunciado a muchas ocupaciones inútiles o triviales, a muchos quehaceres y ratos de ocio con el fin de disponer de todo el tiempo posible para platicarle cosas a su diario, resulta que ya no tiene nada *real* que pueda contar a su interlocutor de papel, y entonces recurre a la fuente inagotable del pensamiento y la fantasía, y solamente le quedan ideas que son sólo eso: meras ideas.

2

Otra cosa es vivir la vida dedicado al cultivo de las ideas, como quien vive la suya entregado al cultivo del campo. Porque las ideas se pueden cultivar: es posible sembrarlas —lo saben bien los maestros— y es posible cosecharlas —lo sabemos bien todos—. Los filósofos son hombres de ideas, buscadores de la verdad que

*Departamento de filosofía, UIA.

crean ideas para entender bien, para comprender bien las ideas, el cosmos, la vida. En el mundo de los negocios también hay hombres de ideas; y los hay en la política y en todas partes, que inventan ideas y las usan. Las ideologías, por ejemplo, ponen a disposición de los usuarios ideas para compartir ideas y hechos en relación con el poder; y los sofistas las ponen en venta para quienes quieren convencer mejor, pronto y provechosamente. Los diccionarios de la lengua y los de especialidades están llenos de ideas, y también pueden encontrarse ideas en los periódicos.

El mundo está repleto de ideas. Y sin embargo, pocas ideas bastan para vivir, y de esas pocas, sólo algunas son necesarias para vivir bien. No hay que tomar en serio las explicaciones de los biólogos que quieren dar razón de la vida en términos de estímulos y reacciones. La nuestra se vive con ideas; y cuando está bien vivida se vive mediante ideas que solemos llamar principios.

Pero las ideas que más circulan son aquéllas que pueden usarse más fácilmente. Porque las ideas, en efecto, pueden usarse, como se usan las bicicletas o los trastes para cocinar. Y algunas caen en desuso después de que han pasado de moda. Sí, las ideas se ponen de moda cuando sirven para vestir bien nuestras conversaciones o para ser bienvenido en los lugares de moda para la intelectualidad. Una idea *démodée* es la que ya no sirve para el compromiso (*engagé*) actual; una *oldfashioned idea* es una idea tan antigua que sólo le hace gracia a los anticuarios de las ideas. Pero así como hay modas que vuelven a estar de moda, del mismo modo hay ideas que, a pesar de ser muy viejas, quienes las usan dan la impresión de haberlas inventado hace tres o cuatro minutos. Hay las grandes ideas y las pequeñas, las muy finas y las de presentación económica. Porque hay ideas que se cotizan muy alto en el mercado de las cosas pensadas, siempre y cuando al venderlas no se traiga a cuento aquello del "patrimonio universal de los hombres". Y también hay ideas para coleccionistas (porque las ideas se pueden coleccionar, como en los diccionarios, o en las mentes eruditas).

Las ideas también pueden tenerse o abandonarse, conquistarse o perderse. Pero no se es más simplemente por tener muchas ideas. Y tampoco se es necesariamente mejor cuando se tienen las mejores ideas. No nace un filósofo cuando alguien se aprende de memoria un diccionario de filosofía, como no hay modo de que un ser humano se convierta en un verdadero hombre de fe al memorizar mecánicamente algunos o todos los versículos de la Biblia. No se vive mejor cuando se han leído muchas teorías acerca de la vida, y en modo alguno se ama de veras porque se hayan

leído las mejores novelas de amor o la mayoría de los poemas eróticos. Es cosa, pues, de darse cuenta de que no siempre las ideas se dejan de usar. Por esa razón, no se es necesariamente sabio cuando se sabe muy bien lo que está escrito en las enciclopedias, o cuando se está muy al tanto de las publicaciones recientes.

3

Cualquiera nos podría hacer esta pregunta: "usted, ¿qué puede hacer con sus ideas?" Y a pesar de que no dejaríamos de experimentar cierta sorpresa, nos las arreglaríamos para contestar algo más o menos coherente o ingenioso. Pero la situación sería muy distinta si nos plantearan cuestiones como éstas: "usted, que seguramente se ha formado una idea de sí mismo, ¿qué puede hacer con ella? ¿cuál es la idea que tiene usted de su propia vida? ¿acaso le sirve para vivir mejor?"

Las ideas sirven para hacer cosas, o para comprenderlas. Para inventarlas o para hacer algo con ellas. También son útiles para formarnos una idea de nosotros mismos; y sin ésta no podríamos vivir. Esto es lo que conviene no perder de vista: que no podemos vivir sin una idea de lo que somos, de quiénes y cómo somos. Sócrates descubrió desde hace mucho tiempo que la vida no vale la pena de ser vivida sin una constante reflexión acerca de lo que son las cosas, y sobre todo, acerca de lo que somos nosotros mismos. Las ideas, pues, pueden ser algo de mucha utilidad.

La gente puede pasarse toda la vida sin imaginarse siquiera de qué modo responden los filósofos cuando se plantea la pregunta: "¿qué es el hombre?" Pero no pueden vivir sin tener una idea de lo que son. Las piedras y los animales, las cosas en general, están ahí o allá, sin experimentar jamás una necesidad semejante. Ser hombre consiste, entre otras cosas, en ser alguien que tiene, por necesidad, una idea de sí mismo. No hay elección posible: si se es un ser humano se tiene que tener una idea de lo que significa ser hombre, y especialmente, del significado y sentido de la propia existencia. Y sin embargo, muy a menudo gastamos más energía espiritual en averiguar lo que son las cosas que en mirar detenidamente lo que somos nosotros mismos. Así son las cosas. ¿O más bien así son las ideas a las que nos hemos acostumbrado?

Tal vez no acostumbramos preguntarnos frecuentemente por lo que somos porque eso ya lo sabemos todos. O cuando menos, creemos que lo sabemos. Pero es cierto: no nos interrogamos a nosotros mismos acerca de lo que somos porque eso es algo evidente. Veámoslo así; es obvio lo que yo soy, lo que es él, lo que

somos todos. Lo que siempre resta por averiguar es *quién es* ese que ya sabemos *lo que es*.

¿Y quién soy yo, que ya sé lo que soy? Pues para empezar, alguien que necesita saberlo. Necesito saber quién soy para vivir, no digamos ya que para vivir realmente como soy, sino cuando menos para vivir como alguien. Nosotros somos seres a los que les es menester vivir como alguien. Tengo que formarme la idea de quién es ese que soy yo mismo, de quién es —y cómo es— ese alguien que necesito ser para ser lo que soy, o sea, un hombre. Y a la idea de quién es ese alguien que soy, y sobre todo, de quién es ese que quiero llegar a ser (mi ideal de hombre) y todavía no soy, hay que agregarle la de lo que ya he sido. Son, pues, muchas ideas —y muchos esfuerzos vitales— las que es preciso tener para vivir.

4

Hay ideas sencillas y las hay muy complejas. A veces hay muchas y a veces hay muy pocas. En ocasiones se trata de una sola idea de composición muy compleja. Pero en todo caso la idea que expresa lo que somos, y a la vez, hace posible que seamos lo que somos, es una idea muy peculiar. Idea que es más bien un acto, acción que se convierte en ideal. Con ideas y actos expresamos lo que somos. Una idea es la representación que en el pensamiento nos formamos acerca de algo. Y de acuerdo con esto parecería que las ideas son algo exterior a nosotros mismos, que la idea que nos formamos de nosotros mismos y la que los demás tienen acerca de nuestro propio ser serían algo muy independiente de lo que realmente somos. Y además, como creemos más en los actos que en las palabras (¿porque a éstas se las lleva el viento?), diríamos también que ellas, y el lenguaje en el que las comunicamos, no serían sino eso mismo: medios de comunicación. Sin embargo, estas aparentes evidencias de las ideas del sentido común pueden ponerse en cuestión... con otras ideas.

Y ya los griegos comenzaron a hacerlo. En uno de los diálogos de Platón ("Protágoras, o los sofistas"), Sócrates muestra a Hipócrates cómo los sofistas no son sino comerciantes o tenderos que venden ideas que supuestamente nutren el alma. Y le aconseja, además, que no se deje engañar por los elogios que los sofistas hacen de esa mercancía (mal llamada ciencia) a los clientes a quienes se la ofrecen: "...amigo mío, cuida mucho no vayas a jugarle a los dados el bien más preciado que tienes. El riesgo que se corre es mucho mayor cuando uno compra ciencia que cuan-

do se compran alimentos. Porque lo que se come y lo que se bebe, al comprarlo al tendero o al comerciante, puede llevarse uno en una vasija distinta y, antes de beberlo o de comerlo, puede uno dejarlo en casa, llamar a los conocedores de aquello, pedirles consejo y saber por ellos lo que es comestible y lo que no lo es, lo que es y lo que no es potable, en qué cantidades lo es y en qué momentos; de manera que esa compra importa pocos riesgos. Pero la ciencia no se la lleva uno en una vasija: una vez pagado su precio, es preciso llevársela en uno mismo, ponerla en la propia alma, y así, cuando uno se va, el bien o el mal están ya hechos." Las ideas —las científicas y las que no lo son— las llevamos en nosotros mismos; y sobre todo, las ponemos en nuestra propia alma, forman parte de ella, cuando se trata de las ideas de lo que somos, de nuestro propio ser. Podríamos decirlo así: dime cuál es la idea que tienes de ti mismo y te diré quién eres. Todos los medios de expresión no son sino finos hilos del alma a través de los cuales decimos al otro, y a nosotros mismos, lo que somos. Y esto es posible justamente porque esos llamados —en verdad mal llamados— "medios", son más bien parte de lo que somos. Las ideas, pues, forman parte de nuestro ser.

Así, pues, se puede afirmar que el hombre vive su vida según las ideas que tiene, y por eso la psicología y la psiquiatría saben bien que la gente enferma en relación con las ideas que se forma de sí misma, en la medida en que sana cuando tiene ideas sanas acerca de su propia existencia. La curación por medio de la palabra es posible porque en ésta habitan las ideas de lo que somos. En y por la palabra somos lo que somos. Las ideas que nosotros hacemos acerca de nuestro ser son, a la vez, ideas que nos hacen ser lo que somos. Hay pues, ideas que sirven para ser. Y hay ideas que se pueden sentir: las ideas que tienen que ver con lo que somos se las puede sentir (entrañablemente).

5

Es cierto que la vida no puede sustituirse por una idea. La vida no puede ser sustituida por una teoría de la vida, como tampoco el amor puede ser sustituido por una teoría acerca del amor. Pero no hay vida posible sin *ideas para vivir*. Esto, naturalmente, es lo natural. Digámoslo mejor así: es lo normal.

Pero, ¿cuál es la conexión normal entre lo que pensamos, entre nuestras ideas —no nos complicaremos ahora pensando si son nuestras o no—, y la manera en que vivimos nuestra vida? Y como todo lo que tiene una norma presenta sus propias anomalías,

¿cuándo y bajo qué circunstancias podemos detectar una relación patológica, anormal, entre la vida y las ideas, entre nuestra vida y nuestras ideas? El peligro que hay que evitar a toda costa cuando hablamos de estas cosas es el de la simplificación y la falsa generalización, que nos haría decir que toda nuestra existencia se puede reducir a un conjunto de actos motivados por cierta dosis de ideas. Y en modo alguno es menor el peligro de exageración que consistiría en considerar que la realidad de nuestra vida no tiene nada que ver con la idealidad de esas cosas meramente pensadas que llamamos ideas.

En la frase a que hemos venidos a parar — "ideas para vivir" — hay un punto que puede jugar el papel de un puente: el de la posesión. Lo que poseemos es lo que es nuestro. Lo abstracto de esa frase se torna entonces en algo concreto, pues se trata de la relación que pueda haber entre mi vida y mis ideas. Esa relación, normal o enferma, es la relación entre dos cosas que son de mi propiedad. Son de mi propiedad en un sentido parecido a ese en el que digo que mi alma y mi cuerpo son *mi alma y mi cuerpo*. Ahora bien, no vamos a entrar en la complicada cuestión del dualismo y en la alternativa propuesta por el monismo. Todos sabemos que cuando decimos mi alma y mi cuerpo podemos también usar otras expresiones para dar a entender que soy yo alma y soy cuerpo, sin que se altere en modo alguno lo que quiero decir, lo que deseo comunicar aunque se alteren las cuestiones filosóficas. Cuando en lugar de decir que me duele mi estómago digo que estoy enfermo del estómago; cuando a alguien que amo le digo que la quiero con toda mi alma en lugar de decirle que la quiero yo y la quiere mi alma, no pasa sustancialmente nada. Pues bien, tampoco pasa nada en el nivel de las esencias cuando dejo de pensar en mis ideas y en mi vida como algo que tengo y comienzo a pensarlas como *algo que soy yo mismo*.

No debemos pensar que, además de nuestro ser, tenemos las ideas que nos hemos formado acerca de nosotros mismos, y en una desconexión tal que a estas últimas pudiéramos usarlas y cambiarlas más o menos caprichosamente. Eduardo Nicol ha dicho que somos lo que expresamos. Y también somos lo que pensamos que somos en nuestras ideas acerca de nuestro propio ser, independientemente de la corrección o incorrección en la representación. Cuando no sé decir exactamente lo que soy, también ese "no saber decir exactamente lo que se es" forma parte de lo que soy. Por eso no podemos derrochar siempre nuestras ideas sin correr el riesgo de malbaratar nuestra vida.

6

Hubo entre los paganos la creencia de que la suerte de los individuos se debía a unas palabras que pronunciaban los dioses (las parcas) en el momento en que nacía el niño o la niña. Los *dicta* (las "cosas dichas") se convirtieron así en el *fatum* ("hado"), que es un participio de *fari* ("decir, hablar") en el sentido de suerte o destino. Por otro lado, con el psicoanálisis nació la creencia de que lo que pasa al individuo en los primeros años de vida decidirá en gran medida lo que le pasará en su vida futura. Pues bien, si mitológicamente el nacimiento es destino, y con Freud la infancia es destino igualmente, ¿por qué no podríamos creer también que en gran parte la dicha ("suerte feliz") depende de nuestras ideas para vivir y de nuestros ideales de vida? ¿Y por qué no podríamos decir que las ideas para vivir bien son siempre bellas ideas, aunque no siempre podamos disfrutar de una bella versión de ellas, como cuando aparecen bellamente dichas? La belleza y el bien de algún modo van juntos. Lo que no muestra armonía alguna es el uso de ideas para la manipulación de la gente.

Ni las personas ni las ideas para la vida pueden usarse simplemente como meros "medios para" sin que ocurran cosas graves en nuestra existencia. Las ideas son fuerzas vivas que forman parte de nuestro ser, fuerzas para ser, y por ese motivo es preciso dedicar nuestros mejores esfuerzos a evitar, a toda costa, que podamos caer en la tentación de "jugar a los dados" —Fausto hablaría de vender el alma— nuestro bien máspreciado (adoptando ideas frívolas acerca de nuestra propia vida, compartiendo ideas acerca de la vida que no corresponden a lo que somos y queremos llegar a ser, haciendo nuestras las ideas de moda que no expresan en modo alguno nuestros ideales de vida, dejándonos vivir sin ideas propias —como lo exige la propiedad de nuestro ser o nuestra individualidad—, conformándonos con una vida sin ideas, viviendo más de acuerdo con las ajenas que con las propias, viviendo más en consonancia con la idea que los demás se han formado acerca de nosotros mismos que en concordancia con nuestra propia idea de lo que somos...).

Vivir por vivir, simplemente subsistir o ir pasando la vida (nada más dejarla pasar), sin hacer nada por vivirla de acuerdo con la idea que tengamos de una vida que vale la pena ser vivida, es estar más cerca de la muerte que de la vida. La relación normal entre la vida y las ideas para vivirla es la que se establece bajo el signo de la vida; por el contrario, cualquier relación entre las ideas para vivir y la vida coloreada por el tono gris de la muerte o la destruc-

ción no es sino enfermedad de la vida, anomalía vital. El gusto por la vida hay que pagarlo con repugnancia por la muerte, la agresión y la destrucción. La fuerza de las ideas, que es la fuerza de nuestro propio ser, con la que podemos construir la vida misma, se vuelve sólo poder de destrucción cuando está al servicio de la muerte. La vida es *Eros*, y como tal, tiene que despreciar y sentir hastío por *Tánatos*. La vida es fuerza, y la fuerza de las ideas, que es infinitamente mayor que la fuerza de nuestros puños o de las metralletas, se multiplica ilimitadamente cuando es el poder de las ideas que sirven para vivir. Y si esto fuera sólo una idea, una "mera" idea, entonces tendríamos que decir: ¡qué vivan las ideas!

FRANCISCO PRIETO*

Ignacio Solares: Nostalgia del padre-nostalgia de Dios**

Pertenece Ignacio Solares a la generación del 68. A los escritores, artistas, científicos y políticos que nacen en los cuarentas, el historiador Enrique Krauze ha llamado generación del 68. Y describe a sus miembros de este modo:

La vida cultural se puebla nuevamente de individuos apasionados, sobreemotivos, románticos, honorables, transgresivos, insobornables, iconoclastas, perseverantes, que transitan del nihilismo al dogma. Hombres que viven ese estado espiritual que Ortega llamó "extremismo".¹

Si la descripción de Krauze es útil, es también incompleta. Al lado de individuos de ese talante, que ciertamente abundan, hay muchos otros cuya obra narrativa —pues vamos a ocuparnos de un novelista en esta conferencia— no nos revela a un ser apasionado ni mucho menos sobreemotivo o romántico; aún menos refleja iconoclastía y dogmatismo. Ignacio Solares, seguramente honorable, sería transgresivo por la sensibilidad religiosa que late en su obra literaria; perseverante porque ha ido construyendo, silenciosamente, un mundo; no le llamaría insobornable por ser éste un adjetivo altisonante que su obra y su persona rechazan, y su nihilismo, en fin, es el de esos que han ahondado en la condición humana hasta presentir que el hombre, en palabras de Montherlant, es una criatura perdida de antemano.

Resulta que esta generación que a Krauze le ha dado porque exista y cifrarla en una fecha que evoca el movimiento estudiantil y urbano de 1968, ése que fuera desmesuradamente reprimido

*Departamento de Ciencias y Técnicas de la Información, Universidad Iberoamericana.

**Conferencia pronunciada en la Katholische Universität, de Eichstätt, República federal de Alemania, en julio de 1988.

¹Enrique Krauze, *Caras de la Historia*, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1983.

la noche del 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas, en la Ciudad de México; se dio a conocer, primeramente, por un movimiento literario conocido como "la onda", que responde a las características señaladas por el historiador y cuya esencia se traduce en un lenguaje desenfadado y en personajes de las clases medias que se rebelan contra las tradiciones nacionales —familiares, cívicas, religiosas—; un grupo de novelistas influenciados por la cultura norteamericana que resienten como extraño el mundo rural. Casi simultáneamente surgiría una corriente culterana que practica una escritura a menudo hermética pero cuyo fondo es análogo. Empero, se irían abriendo paso algunos escritores no estridentes y no experimentales, preocupados por cuanto acaece en el interior del hombre y tocados por una honda inquietud religiosa, ética, metafísica. Entre éstos se ubica la obra de Ignacio Solares.

Ahora bien, he caracterizado la obra de Solares como centrada en la nostalgia del Padre y he remitido ésta a la nostalgia de Dios. Y es que la obra de Ignacio Solares se asienta en esa experiencia poética que si, por un lado, es universal, por otro tiene un anclaje profundo en uno de los aspectos más entrañables de la vida mexicana.

Me explico: Escritor realista si nos atenemos al andamiaje externo de su obra, posee Solares, como Julien Green, un insólito aliento lírico que vuelve lo fantástico cotidiano y sin negar lo áspero y mórbido de la existencia, lo tranfigura en una realidad —otra, presente y trascendente, donde la máxima intimidad de un narrador se torna en los fantasmas recónditos e inencontrados de cada lector. Y se tiene la impresión en Solares como en Green, de un gran poeta que por motivos insondables no aborda el poema y, narradores auténticos, cuentan historias fluidas cuya intensidad poética se nos mete en la sangre de a poco, como un virus... Pero borda Solares sobre la cotidianidad y ésta fincada en parajes mexicanos. Y como resulta que para entender la cultura mexicana hay que haber reparado antes en la ausencia del padre, no sabe uno si es la nostalgia de Dios quien ha llevado al novelista a encontrarla en la falta del padre, o si es ésta quien produce en el lector una melancolía entrañable y última que lo lleva a la búsqueda de Dios.

Me explico: El origen de México está indisolublemente ligado a un hombre que tiene un hijo con una mujer a la que nunca hará su esposa. El hombre es un español, Cortés; la mujer, una india, Malintzin. La historia del México moderno se ha explicado, oficialmente, como teniendo su génesis en una violación. La mujer,

o sea, la chingada, la cogida a mansalva por el varón, cuando en la realidad sólo unida a Cortés Malintzin obtuvo respetabilidad. El hombre, a saber, el chingón, se vuelve figura lejana, admirable, envidiable... La madre despreciada es la que permanece al lado del hijo. Se desprenderá de todo esto una veneración a la madre por necesidad; un odio al padre sólo de labios para fuera. La historia del México moderno parte, pues, de una mentira, de un conjunto de ambigüedades y actividades veladas. El mestizo, es decir, la inmensa mayoría de los mexicanos, no reconoce oficialmente a su padre, aunque de su padre le venga la religión y la lengua; el castellano, lengua áspera, se suaviza; la religión se centra en la virgen de Guadalupe. La virgen de Guadalupe, que se apareciera al indio Juan Diego, se va convirtiendo en el símbolo de la Patria y esto, a un grado tal, que los próceres de la Independencia usaban su estandarte cual bandera y en el México actual su día, 12 de diciembre, es Fiesta Nacional, los obreros no trabajan y los campesinos la visitan en la Basílica. El México constitucionalmente laico, políticamente jacobino, se reconoce ese día como ninguno otro a sí mismo. Como se suavizara la lengua, la religión se estetiza; la mujer se ha redimido por la diosa mujer que todo lo comprende y todo lo perdona. La Iglesia Católica mexicana, merced al principio tomista de la analogía, ha asimilado todas las formas posibles de las tradiciones indígenas, y el naturalismo pagano de los pueblos indios de México llega a Dios por María despojando al hombre mexicano de rigidez ética, de puritanismo. Al padre terrible, lejano, admirado, se llega sólo por la mujer; a él hay que buscarlo pues no se le ha encontrado.

Como resulta que a niveles concretos la ausencia del padre en la familia mexicana es un hecho social, importa, para analizar la obra de Solares, tener todo esto en cuenta pues se trata de un novelista que maneja de un modo tan maravilloso la fantasía y la realidad que nunca sabe uno si ésta le lleva a la otra, o la otra le retrotrae a ésta.

Vamos, a continuación, a analizar sus obras principales a fin de poder concretar nuestra hipótesis de trabajo; y salta a la vista en la primera novela de Solares, *Puerta del Cielo*, que el personaje principal es un adolescente, huérfano de padre, a quien la virgen María se le aparece cada vez que despierta su sexualidad, y como las estrecheces económicas de su madre y de su tía le forzan a buscar trabajo, esta empresa se vuelve, en verdad, la búsqueda de una identidad donde un tío, oveja negra de la familia, alcohólico y amigo de frecuentar burdeles, jugará un papel fundamental. Si en *Delirium Tremens* aborda el novelista a los alcohólicos como

seres en la búsqueda preconsciente de Dios, pues al alcohol les lleva a una oscura necesidad de prolongación del sueño, de la noche, de la vida fantástica, en *Anónimo*, el libro más acabado de Solares, se presentiza la reunificación de los opuestos para rehacer a Dios en cada cual. *El árbol del Deseo* nos muestra a una niña que huye de su casa llevando con ella a su pequeño hermano a sabiendas de que no podrá resistir al llamado de su padre, y entonces se aplacará su rebeldía y se le secará el deseo. En *La fórmula de la inmortalidad*, la desaparición del padre del protagonista en un accidente, deja sumidos en la soledad a éste y a su madre y sólo el reencuentro con el padre ido garantiza la supervivencia. *Serafín* es la historia de un niño campesino que se va a la ciudad a buscar al padre que ha huido con otra mujer; la madre le ha pedido que lo haga por la situación económica en que se encuentran, pero lo que Serafín va a buscar está mucho más allá de lo que su madre exige y lo que él mismo cree al nivel de la conciencia. Finalmente, *Casas de Encantamiento* es una novela centrada en la nostalgia por una ciudad, México, donde los hombres de cuarenta años han perdido sus señas de identidad y viven a la deriva, como náufragos, e inseguros como huérfanos...

Pero pasemos revista a estas obras. Dejemos de lado la primera, *Puerta del Cielo*, que he mencionado, por encontrarse en ella una serie de elementos que serán desarrollados con mayor penetración en las obras posteriores, así como *Delirium Tremens* que es un reportaje novelado.

Anónimo

Como señalaba, esta novela presentiza, en el encuentro y la reconciliación de los opuestos, la recuperación de la Totalidad.

Anónimo es la historia de una transmigración. El sutil Raúl Estrada, fallecido, ha reencarnado en el cuerpo del crustáceo Rubén Rentería. Estrada es (era) periodista; Rentería, empleado de la banca. El móvil Estrada quería, pero no lo sabía, vivir; el estático Rentería comienza la vida olvidada cuando a su mesa de trabajo en el banco llegan, periódicamente, anónimos que dicen "icuidado!" No sólo él, sino muchos de sus compañeros reciben tales anónimos que acabarán materializando la muerte de algunos y harán, al fin, que Rentería escriba en su diario:

Y yo subo a mi recámara y abro la ventana y le pido a Dios que me saque de aquí, de este mundo horripilante, porque por mi propia mano no me atrevo. Aunque a últimas fechas ya ni eso

hago y simplemente miro la noche sin pensar en nada, y a veces hasta olvido mirar la noche y subo y me acuesto y me quedo dormido enseguida, o no duermo y estoy nomás así, padre, con los ojos abiertos o cerrados, nomás así, como si nada...

Como, indirectamente, responde Estrada desde mucho antes: "Habitó este cuerpo, porque estaba vacío..."

Y la novela empieza cuando Estrada amanece habitando otro cuerpo, el de Rentería, muy lejos aún de saber que ese cuerpo estaba vacío. Porque la novela se compone del relato de un hombre que acaba de fallecer y habita el cuerpo de otro, obligado a convivir con la esposa y los amigos de ese otro y el diario del otro, en capítulos alternativos que Solares distingue, eficazmente, mediante el empleo de tipos de imprenta diferentes. Avanzado el libro, se produce el encuentro de ambos personajes, encuentro que sólo concientizan al narrador y el lector; pero cuenta Rentería el banquero:

Caminé unos pasos y sentí que la cabeza me daba vueltas. La boca me sabía a cobre. Me desvanecí. Al tomar conciencia estaba en el suelo, con un fuerte dolor en el brazo y frente a mí un hombre que trataba de ayudarme. Con dificultad me puse de pie. La angustia se había ido pero me dejó en el desconcierto. Me recargué en la pared y respiré hondo. El hombre ofreció acompañarme y caminamos juntos dos cuadras, hasta que me sentí mejor. En aquella oscuridad apenas si distinguí sus facciones, pero recuerdo su voz, muy dulce. Me habló de tomar las cosas con calma, seguro era un problema nervioso, a él le sucedía con frecuencia porque era periodista y vivía en una constante agitación. Al despedirnos apretó mi mano entre las suyas, con verdadero calor, y me dijo cuídese.

Naturalmente, Estrada no era el autor de los anónimos. Y, de hecho, tenían que cuidarse el uno del otro o, para ser exacto, el uno para el otro; el otro para el uno. Porque "ahora que no era yo, podía averiguar quién era yo y, claro, podía averiguar quién era el otro". O bien: "... y si despierto ahora volveré a ser yo.... o el otro, pero sintiendo que soy yo, lo que terminaría con la dualidad."

Lo que habrá de concluir con la conversión de Raúl Estrada, cuya alma habita el cuerpo de Rubén Rentería, en Raúl Rentería con la convicción de que "hay que morir para reconocer cuánto se contagia la vida", y de que "mi libertad puede ser falsa, pero es

lo único que tengo".

Y es que *Anónimo* es una novela que tiene como eje la condición humana. Así, experimentamos la limitación radical que somos, pues el otro existe y aún antes de encontrarlo fuera estaba con nosotros, pero para percatarnos de su presencia aquí era necesario que estuviera allá, chocar con él y, reducidos a la soledad, vivir el horror, la tentación, pero también quizá el goce, del desvanecimiento del yo en la aparición del otro y de los otros. Entonces "muero porque no muero". Se disuelve la dualidad y la identidad retorna: el hombre se recupera; reencuentra la unidad perdida en la donación y el reconocimiento.

Experiencia poética fincada en la lucha de los opuestos y, al mismo tiempo, profundamente cristiana, tenía que resolverse en escritura, esto es, texto u objeto que una vez recorrido reclama la contemplación. Pues mueve a la comunicación, *Anónimo* es también una plegaria. Después de todo, el banquero Rentería y el periodista Estrada están dentro de cada uno de nosotros en ese orden o en su opuesto, como Ulises parte de Itaca tan sólo para lidiar a muerte la vida, tan sólo para regresar a Itaca y junto a la fiel Penélope inaugurar el goce del tiempo perdido y, por la contemplación, recuperado.

Toda la novela no es sino la lenta e implacable disolución del mal. Raúl Rentería enviará una copia del relato de Martha, esposa de Estrada, a Lucía, esposa de Rubén. Porque encontrada la otredad fundamental que nos constituye, todos somos hermanos. La dialéctica no puede llegar más lejos. El final es el silencio animado.

La fórmula de la inmortalidad

Pero si el grano no muere... Y *La fórmula de la inmortalidad*, historia donde el tiempo sólo aparentalmente corre, donde la muerte parasita el relato para cobrar sentido gracias a la vida, es novela que se inicia con la muerte del padre, del personaje fuerte cuya presencia cubre la de los otros, vivos, que viven entonces más que nunca a su vera, que viven más su muerte que su vida y viéndola renacen a la luz como el pan y la sangre del sacrificio; encierran, en la comunión, la eternidad.

No volví a hablar con mamá de eso. Y aunque a veces rezábamos juntos ya no nos dirigíamos a la foto de papá. Ni siquiera hablábamos demasiado de él, aunque en ciertos momentos los dos sabíamos que estaba ahí, a nuestro lado y que quizá bastaría hablarle —como hice yo en el cine— para que nos res-

pondiera. Pero no volví a atreverme. Y creo que a mamá debe de haberle sucedido algo parecido. Recuerdo una noche en que nos despertamos al mismo tiempo y los dos fuimos a la cocina a beber agua.

¿No puedes dormir? —preguntó sin mirarme a los ojos.

Me desperté de repente, no sé por qué.

Yo también me desperté de repente —dijo mientras bebía el agua.

Entonces supe que papá estaba ahí, a nuestro lado. Mi corazón latió con fuerza y el vaso tembló en mi mano.

He aquí esa espléndida fusión de realismo y sobrenaturalidad que propician la presencia del misterio, característica del mundo novelístico de Ignacio Solares. Y de la mano con ella, una multitud de objetos que van cobrando vida a lo largo del relato: la mesa familiar, un misal forrado en piel, la banca del jardín de una casa de Tlalpan, una recámara de caoba... Recogidos en el interior de una casa, de una colonia, los personajes de Solares parecen siempre desconectados y, encerrados en sus objetos, suelen mirar un punto en el infinito, como aquella figura inolvidable de uno de sus primeros trabajos:

Prolongación de la noche

Por las noches, después de cenar con su mujer y las niñas, se sentaba frente a la ventana y dejaba correr la imaginación —las luces de la ciudad resultaban un incentivo espléndido— abandonándose a los caminos que quisiera imponerle, asumiéndolos, llevándolos a sus últimas consecuencias, construyéndoles el escenario requerido con una delectación casi sensual, sintiendo en su cuerpo el reflejo de las situaciones fantaseadas, el ritmo acelerado del corazón cuando se acercaba a puntos climáticos, la emoción concentrada en el sabor de la saliva.²

Aquella figura que se contempla como un objeto cabal, el ser que logra desasirse de sus ataduras porque éstas eran amadas aunque de pronto y sin saber porqué, como en una pesadilla o una noche insomne, se han vuelto horripilantes.

²Ignacio Solares, "Prolongación de la noche", en *El hombre habitado*, México, Ed. Samo, 1975.

La vida en la muerte, la ternura en el abandono, una perpetua fidelidad a los seres, un poco de sol en el agua fría, la desazón de tener que estar aquí con una conciencia de infinito, son, a mi entender, los temas fundamentales que recorren las obras de Ignacio Solares. Lo abierto en lo cerrado y una ternura que se apodera del lector y lo sume en un punto de fuga.

Serafin

Ignacio Solares ha escrito tres dramas: *El problema es otro*; *Desenlace*, donde estudia a un matrimonio en crisis y lleva la problemática del sentimiento de orfandad a la pareja; y *Delirium Tremens* que es una versión para la escena de la obra del mismo nombre. Pues bien, en *El problema es otro*, hay un largo diálogo entre un hijo y su padre, un padre que abandonó muchos años atrás a su esposa y al hijo que busca confrontarlo, ahora que él, el padre, lo ha llamado, pues presiente la muerte próxima y quiere saldar cuentas. El hijo cerrará el drama (o lo abrirá) con estas palabras dolorosas que esconden una poesía honda e ilimitada:

...Yo también tengo mucho miedo, papá —un miedo que me paraliza en ocasiones— y necesito aprender a ser un poco valiente. Te hice la caricatura de mamá y de Ana. Yo también soy una caricatura de mí mismo, papá... Impotente, cobarde, incapaz de entablar una relación a fondo con alguien. Me siento a la deriva en ese mar que te mencionaba. Tienes que comprender que al marcharte de nuestro lado lo que provocaste fue una verdadera tragedia... Hace poco leí una historia en la que Cristo regresa a la tierra y dice que ha recorrido los mundos, que subió hasta los soles y no encontró a Dios alguno. Los niños se acercan y le preguntan: Jesús, ¿no tenemos padre? Y él responde que todos somos huérfanos... Todos, papá. Me impresionó como no tienes idea. ¿Y sabes qué pensé? Que sin un verdadero padre no vale la pena permanecer en este mundo horrible.³

Y antes de abordar *Serafin*, he hecho referencia a esa pieza teatral porque ambos, novela y drama, son complementantes. Lo que el autor cambia es el punto de vista: el niño es arrojado por su madre porque no tienen qué comer. Es arrojado en busca de

³Ignacio Solares, *El problema es otro*, Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México, 1983.

su padre. Este es un niño y aquél un hombre de posición acomodada, que le llama para despedirse. En tanto que el niño aborda un autobús de segunda clase con una bolsa en la que lleva las mudas de ropa interior, la camisa, un pantalón doblado, una bolsa de papel con la comida, latas de jugo, un balero y una virgen de yeso que su madre le ha regalado para que le proteja, mas la primera vez que el muchacho registra la bolsa, la encuentra rota.

La virgen de su madre, el amuleto, se ha roto. El niño que ha salido de su pueblo en busca del padre que los ha dejado hace ya mucho tiempo, que apenas tiene un número de teléfono incierto en la ciudad de México, ve la ruptura de la imagen, que es la suya. Ya está en camino, entre dos mundos y en ninguna parte. Ahora se sabe desprotegido, como arrojado en tierra de nadie...

La pusiste en la bolsa para así venirte tú conmigo. ¿Para qué si sabías que iba a romperse y yo ni siquiera puedo rezar solo? No me salen las oraciones, acuérdate.

La plegaria, dirigida al otro, procede de la comunión. Y no hay comunión para un niño que deja su pueblo, que es calor y prisión, por lo desconocido necesario que le llama como al marinero el canto de la sirena. Pero saben los marineros que la sirena llama desde el laberinto donde habita y el reino se encuentra más allá. Que es la sirena pre-texto; que el licor y el delirio, el infierno, componen la puerta del paraíso.

Los peces de aguas profundas son ciegos, pero hay algunos que se acercan a la superficie para iluminar la ceguera y sólo se acercan a ella porque la luz exterior —presienten— puede matar a su manera. Así, Ignacio Solares hace del sueño y de la "realidad" una realidad única y perfecta, y entonces todo es realidad, es decir, espera. No hay ahí esperanza ni negación: simplemente, espera. Este novelista es por ello realista mágico, es decir, metafísico. Por ello también, se le lee con facilidad: es la facilidad (dolorosa, gozosa: feliz) de aprendernos a nosotros mismos, de permanecer consigo que es hacer al otro en sí y participar en Uno del Otro.

Recordemos a Daniel De Foe: "Es tan razonable representar una especie de encarcelamiento por otra como representar no importa cuál cosa que exista realmente por otra que no exista."

Serafin acabará por encontrar a su padre a través de la mujer con la que su padre huyó. Ésta, que se llama Alma, ha sido abandonada también, pero es el alma y el alma es eterna. El padre dejó la baja tierra donde se hundía con su primera esposa y luego, de tanto mirarse el alma en Alma, la perdió y en el rincón de un

tenduchó miserable sigue mirando lejos, más allá, en busca de no sabe qué que puede saciarlo, que no es tuyo ni mío ni suyo, estacionado en el tiempo donde presente al Enemigo. Serafin, ahora, cree oír a su mamá, "pero también las voces se le fueron perdiendo dentro de la pleamar del sueño más profundo".

Casas de encantamiento

Pero Javier no tenía miedo aquella noche. Ya intuía que es la imaginación la que vuelve real a la realidad. De ser así no puede sucedernos nada que no hayamos deseado antes.

Estas líneas de *Casas de encantamiento*, la última novela de Ignacio Solares, nos da la clave para penetrar la obra: ésta en particular y la que ha venido construyendo Solares a partir de *El hombre habitado*.

Ignacio Solares es un novelista que ilumina la noche. La noche es la cárcel del mundo. ¿No han notado ustedes la frecuencia con que el novelista emplea el adjetivo horripilante para calificar todo aquello que no puede verse más que en su inmediata realidad? El hombre vive preso en su cuerpo, donde reside el peligro. La noche dificulta la visión de los cuerpos y es necesario iluminarla para no sucumbir. Hay una luz que no procede de la materia y que permite, en la noche, ver el mundo desde la raíz del deseo. Esta luz del alma desasida de las amarras terrestres, nos permite trascender las categorías de espacio y de tiempo (ya no hay un dentro y un fuera; un antes o un después), el yo-otro deja de remitir al yo-mismo y, confundidos, experimentamos la Presencia de Dios y su irremediable fugacidad. Presos en la cárcel del mundo, nos vivimos en exilio del Ser, de nuestro ser verdadero e ignoto.

Qué importante rememorar ahora los títulos de las obras de Solares: *El hombre habitado*; *Puerta del Cielo*; *Delirium Tremens*; *Anónimo*; *El árbol del deseo*; *La fórmula de la inmortalidad*; *El problema es otro*; *Desenlace*; *Serafin* —nombre propio que remite a los espíritus bienaventurados que forman el segundo coro de los ángeles—; y, ahora, *Casas de encantamiento*.

El hombre es, de raíz, insuficiente, criatura habitada que debe indagar sus moradas diversas, abrir puertas que conducen a una sola y definitiva que se niega a ceder y nos va sumiendo en su delirio; éste nos hace conscientes ese anonimato liberador pero horripilante que vence el deseo, que es, en realidad, el de la inmortalidad; entonces el problema es otro y la vida, sueño; desenlace del que surge la pregunta "muerte ¿dónde está tu victoria?",

que nos hace retornar, fatalmente, a la noche del alma, para regresar al día y rever el mundo como casas de encantamiento.

Los personajes de Solares, como lúcidamente ha planteado John Brushwood,⁴ constituyen un mundo de seres que nos importan como prójimos. Nos son próximos porque somos nosotros; porque uno, cada cual, se va volviendo nosotros según avanza (y permanece) en los relatos de Ignacio Solares. Y es que en las novelas de Solares se avanza sólo en las primeras páginas. Siempre, en un momento dado, se han desvanecido ese ser que soy yo y ese objeto que es el libro. En un momento dado se nos han extraviado nuestras identidades. Y cuando ya todo está permitido, no sentimos miedo porque el novelista ha operado el milagro de hacernos vivir desde la raíz del deseo: el suyo, el mío, los nuestros... Se ha hecho en nosotros esa extraña Presencia que es lo otro y es lo mismo. Desasidos del cuerpo, ya no hay peligro.

En *Casas de encantamiento*, el narrador como el protagonista aparente, Javier Lezama y el personaje Luis Enrique Bautista, se van volviendo, sin que nos demos cuenta, tres personas en una sola, como la ciudad de México es una y la misma en tres estadios diferentes. Y hay, sin embargo, tres personas y tres ciudades. Y es que el ultrarrealismo de todo gran novelista consiste, precisamente, en saber que es la imaginación la que vuelve real la realidad. Si el reportero Javier Lezama, que llega a la ciudad de México a principios de los años sesenta para morir poco más o menos veinte años más tarde, después del terremoto que asolara a la ciudad en el 85, y luego del encuentro amoroso con una mujer cuarenta años antes, más o menos el día en que él nació, mujer que se le fija en la imaginación cuarenta años después hasta encontrarla en el pasado, si el reportero Javier Lezama, digo, reconstruye la vida de Luis Enrique Bautista, que se lanza al vacío desde un edificio que sucumbiría pocos meses después y cuyo desmoronamiento presentía como deseaba el derrumbamiento de una ciudad que es una cárcel, vivimos también tres tiempos que acaban por constituir uno solo. Dejemos, para concluir, la palabra al novelista; al novelista que nos ha dejado otra forma del sueño, la escritura, que vuelve consistente, real, la realidad:

¿Usted imagina, profesor, lo que sería el sueño de esa caída para Luis Enrique que unos días después la vivió realmente?
¿O se le terminaría por confundir con el sueño? Al dejarse caer

⁴Cfr. John Brushwood, *La novela mexicana (1967-1982)*, México, Ed. Grijalbo, 1984.

del balcón de su departamento en el edificio Nuevo León de Tlatelolco se dijo: esto lo acabo de soñar, luego no tardo de despertar en mi cama...

Pero más que concentrarnos en la experiencia de Luis Enrique (solo con su brinco al vacío), me gustaría que la fundiéramos con la de Javier al reescribir el sueño. ¿Le parece que ese final no ha de haber sido muy diferente al que vivió nuestro amigo al ser atropellado en un eje vial por un Mustang, después de permanecer todo un día dentro de un absoluto silencio mental y mientras miraba, precisamente, hacia la calle de Alvaro Obregón?

El libro concluye así:

...Muérete conmigo, vente conmigo, porque después abriremos juntos los ojos y no tendremos miedo de haberlos cerrado, podemos fugarnos por el agujero que se abre en el aire, mira, vámonos, con la sensación de ser nosotros mismos esa estrella evasiva que buscábamos y de permanecer unidos en el fondo de un libro que termina.

El árbol del deseo

La novela de Solares es una imagen que inicia y cierra el libro: una niña bien concreta que resiente el caos del entorno (indiferencia-riña-reconciliación de sus padres) se rebela, pero su revuelta es inútil y sueña al padre que, de retorno a la paz, la toma entre sus brazos y la acomoda sobre sus piernas; ella se encorvará, se estirará, ronroneará como el gato satisfecho, apagando así hasta el último vestigio de la subversión. Es su realidad pero es también el sueño que la persigue. Como se expande el árbol sin mudar el espacio, se ramifican los deseos hasta la llegada del otoño; ser mirada y rescatada por el padre es el punto climático del sueño, pero es también la premonición de la muerte. Es necesario romper el maleficio, aunque el oráculo nos advierte —Revueltas y Buñuel lo han recordado— que viaja en tranvía la ilusión y un tranvía va necesariamente por la vía, de modo que nadie lo puede hurtar.

Y una mañana, la niña de la novela de Solares, ese ser tan concreto que ha sabido mostrarnos el novelista, amanece herida y descubre que sus victimarios han abandonado la casa. La recorre un vértigo de vida, busca a su hermanito que aún duerme, le dice que sus padres se han marchado y ambos emprenden un viaje una

mañana luminosa que será —¿que otra cosa puede ser?— periplo alrededor de la noche.

Y vemos las ramas del árbol expandirse y hasta parece que es posible abandonar el tronco y mudar el espacio. Emprende el lector un viaje presa de la ilusión y el miedo de la protagonista y, como ésta, cae en el ambiente sórdido que rescata a la burguesita para la vida sumiéndolos en el terror. Como ella, el lector experimentará el deseo de salir, de escapar, pero también la curiosidad y, sobre todo, el horror y la necesidad de la aparición mágica de los padres abandonados y temidos.

Ignacio Solares ha vuelto a las fuentes de la picaresca. Lo ha hecho con un lenguaje preciso y transparente. En favor de la narración ha renunciado a todo artificio de las palabras y toda complejidad estructural. Nos ofrece, precisamente, un relato puro y su máxima economía ha redundado en una eficacia prodigiosa que se resume en la proposición célebre de Stendhal: "el estilo es añadir a un determinado pensamiento todas las circunstancias propias para producir todo el efecto que debe producir ese pensamiento". Si a ello se agrega el aliento lírico que recorre el libro, es necesario afirmar que Ignacio Solares abre una nueva veta en la novela picaresca.

Y es que *El árbol del deseo* conjuga lo lírico y lo macabro, la ternura y la violencia pero, sobre todo, la plasmación de una subjetividad asumida en una escritura que se resuelve en la suprema objetividad, o sea, ese estilo sólo aparentemente impersonal.

Ignacio Solares sabe ver interiores y no le asusta el entorno social. En su novela vemos y tocamos tipos del proletariado lumpen, de la pequeña burguesía, de la grande... No hay en el relato un ojo privilegiado, una conciencia mayor que se alce y engulla a los personajes. El equilibrio del narrador nos envuelve en un mundo *bordertime* que ha dejado de ser tal y se ha vuelto, penoso es reconocerlo, el nuestro, de ahí la prosa serena del conductor del relato.

Conclusión

Si la obra de Ignacio Solares gira en torno a dos ejes que marcan la contemporaneidad: por un lado la nostalgia para unos de un mundo que parece se ha ido para siempre y el vivir, para los demás, condenados a un presente, encerrados en un espacio carente de temporalidad; por el otro y a consecuencia de esto, un común sentimiento de orfandad. Todos somos, en más o en menos, como el niño Serafín que se busca a sí mismo en pos de una

figura tan lejana y terrible como necesaria, que ni siquiera sabe si existe. Este último sentimiento ahonda una vivencia nostálgica sin asideras, porque la añoranza del padre prefigura una más profunda que nos hermana a todos los hombres: la ausencia de Dios.

Literalmente, Solares trabaja sus novelas a la manera realista. De modo que nuestros sueños recónditos y entrañables se van fundiendo con nuestra cotidianeidad. El efecto de esta técnica provoca ternura y desazón, pues el autor tiene la virtud de dar vida a sus fantasmas y de un modo tal que el horror se va apoderando del lector. Entonces quisiera levantar una plegaria y cae en la cuenta de que nadie le oye. En este sentido, su literatura lo es de la crueldad.

Católico novelista, Ignacio Solares procuraría una subversión en el lector: el rechazo radical de una ética materialista que ha dejado a los hombres sin posibilidad de re-ligarse.

ANTONIO MARINO*

La Hermenéutica de Nietzsche**

De todo lo escrito yo amo sólo *aquello* que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu.

No es cosa fácil comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen.

("Del leer y el escribir", *Así habló Zaratustra*.)

Pocos autores hay tan endemoniadamente herméticos como Nietzsche, pero él se distingue aun de otros porque da un giro más a sus escritos: los hace parecer llanos y de fácil acceso. Por eso él es uno de los pensadores más radicalmente malinterpretados en la historia del pensamiento. A mi juicio sólo Platón ha sido objeto de interpretaciones comparablemente erróneas. Sin embargo, la enorme complejidad de la hermenéutica de Nietzsche no puede abordarse en los 15 minutos que tengo a mi disposición. Por lo mismo, creo que mi primer deber es circunscribir el tema a explorar en esta ponencia.

Deseo limitar mi discusión de las dificultades para la interpretación del pensamiento nietzscheano a dos aspectos fundamentales: primero, el de las condiciones *sine qua non* de acceso a su obra, enfatizando la peculiar situación del mexicano ante ello. El segundo es el del "objeto", es decir, de las dificultades hermenéuticas consecuentes de la forma dionisiaca o antiplatónica en la cual está expresado este pensamiento.

I

Entender un texto siempre es un acto que se inscribe dentro de un contexto: lo dicho es significativo porque está entretejido con

*ENEP Acatlán, UNAM.

**Ponencia leída en la mesa redonda "Nietzsche, a 100 años de su locura", celebrada en el ITAM, febrero de 1989.

un mundo. Por consiguiente, la riqueza de un texto depende de su grado de interconexión con el contexto: lo superficial es, literalmente eso, aquello que no cala, que no echa raíz en el contexto, que permanece en la periferia. Por el contrario, un texto es profundo en la medida en que abarca e interpenetra su contexto.

El contexto de todos los textos occidentales es la tradición occidental. De ahí que todo esfuerzo hermenéutico esté determinado por el conocimiento que escritor y lector tengan de ella. Nietzsche es uno de los grandes conocedores de esa tradición y todos sus textos son conversaciones y polémicas, acertijos y alusiones a la tradición occidental, en particular a sus tres raíces: Atenas, Roma y Jerusalem. Esto implica que sólo el lector formado en dicha tradición tiene las bases para realizar una interpretación competente del pensamiento nietzscheano.

Parecería ser que esta condición se puede dar por supuesta en todo lector occidental, pero si reflexionamos un instante sobre el asunto veremos que no es así. El conocimiento de la tradición en el sentido propio sólo es posible a partir del conocimiento del griego y del latín, así como de sus literaturas. La tradición sólo es accesible para el filólogo, en el sentido prístino del término, es decir, para quien tiene devoción por el logos. Pero el cutlivo del logos, a veces conocido como "humanismo", es algo casi inexistente hoy en día: prueba de ello es el abandono del estudio de las lenguas y la literatura clásicas.

El contexto de Nietzsche lo forman Homero y Hesíodo, Esquilo y Sófocles, Aristófanes, Sócrates y Eurípides, Virgilio y Séneca, Salustio y Juvenal, por nombrar tan sólo unos cuantos griegos y romanos. Pero el requisito para el estudioso de su pensamiento no consiste meramente en "saber quién fue fulano o mengano" sino en haber bebido profundamente en todos ellos. Es evidente que hoy son muy pocos quienes podrían ufanarse de conocer este horizonte del contexto. Gracias al positivismo de los fundadores del México moderno, no pasan de una centena los mexicanos formados en la tradición grecolatina.

Pero Nietzsche no sólo fue filólogo de profesión, lo fue en un sentido más profundo e importante: para él la palabra es la clave de todo lo humano. La palabra es la morada del hombre: lo que hace con ella se lo hace a sí mismo. En ella florece y tras ella se esconde; con ella conquista y seduce, ama y odia. Por eso sin *philologia* no hay conocimiento profundo del hombre. La indiferencia al logos es inexorablemente misantrópica.

Un siglo después de que Nietzsche denunciaba la creciente bar-

barie ("El desierto crece") hemos llegado muy lejos en la incuria del lenguaje. Con ello no me refiero al consabido y cotidiano abuso de la palabra por los medios masivos de comunicación, ni a las faltas de ortografía y sintaxis. Me refiero a que cada vez nos importa menos en el sentido de que nos parece normal y aceptable el desconocimiento de la genealogía de nuestro discurso. No sólo hemos relegado al basurero el latín y el griego, sino también el español. La señal más evidente de ello es la casi extinta estirpe de los poetas. ¿Quién tiene tiempo para la poesía? ¿A quién le parece de gran importancia? Hoy más bien coincidimos con Locke, quien consideraba que para un padre no había mayor tragedia que tener un hijo poeta.

Así, el obstáculo verdaderamente portentoso para el lector de Nietzsche es, más que su incultura humanista —lo que podría llamarse su "inhumanidad"— su misología: el descuido del logos, de la palabra. Sería largo dar razón del origen de esta actitud, la cual creo que está profundamente ligada con la esencia y las expectativas de la modernidad. Sin pretender ahondar en el asunto, menciono tan sólo que nosotros ciframos nuestros afanes en una sola modalidad del logos: en la matemática. La modernidad es antihumanista o misológica en cuanto se funda en el axioma de que, para usar la frase de Galileo, el libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos. Por eso mismo, el hombre, en cuanto parte de la naturaleza, sólo sería propiamente concebible en cuanto pueda ser comprendido como un sistema de ecuaciones. Como consecuencia de esta creencia llegamos a pensar que la experiencia humana es ininteligible. Paradójicamente, la *hybris* originaria de la modernidad es la que mata a Dios y nos vuelve nihilistas: se comienza con la creencia de que el logos en el sentido original puede ser sustituido con un lenguaje inventado por el hombre, el matemático; logrado esto, Dios sale sobrando. Pero el proyecto moderno falló hace varios siglos y por ello se recurrió a una deducción simplona: si las matemáticas son incapaces de captar por completo la verdad, peor para la verdad y para el hombre. Desde esta perspectiva, la modernidad es un empobrecimiento del logos y la Ilustración más bien la época en la que comienza la oscuridad contemporánea.

Nietzsche ataca la misología nihilista de la modernidad con su filología dionisiaca. Para comenzar a comprender el reto hermenéutico que ello significa podemos dedicar la última parte de esta sección a meditar sobre su epígrafe, el cual repito.

De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con

su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu.

No es cosa fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen.

¿Qué significa "escribir con sangre"? Esto lo podemos comenzar a entender si lo contrastamos con otra modalidad del "escribir", la mas incorpórea y exangüe, la matemática. Escribir con sangre es expresar lo más propio, íntimo, vital de quien escribe. Es lo más lejano a la pretensión de universalidad y celestialidad de la ecuación: Mientras que el matemático desea ser comprendido por todos, "quien escribe con sangre y en forma de sentencias —dice Zaratustra— ése no quiere ser leído, sino aprendido de memoria". Escribir con sangre centra la atención en el misterio de cada cual, pone en tela de juicio que lo más profundo sea comunicable y señala como única vía de acceso la memorización. Memorizar en el sentido de incorporar al alma propia, de apropiarse la sangre —quizás valga decir, en el sentido de "transfusión".

Entre esta manera de escribir y nuestra manera de leer hoy en día hay espacios infinitos. Mientras que para Nietzsche escribir es su acto más grande de filantropía, para nosotros es una "técnica de comunicación". Mientras que para él escribir es tan profundamente cuestionable como lo fue para Sócrates, para nosotros es algo que todo niño debe aprender por ley. La distancia que nos separa de Nietzsche se puede evidenciar por la oposición entre nuestras ilusiones de educación pública y la sentencia con la cual él la rechaza:

El que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino también el pensar.

Un siglo después, cuando la educación pública se ha generalizado a todos los Estados ilustrados del mundo, es difícil negarle la razón a Nietzsche. Ahora todo el mundo reconoce el síntoma, no hay país en el cual no se hable de la "crisis de la educación", si bien casi nadie piensa en la causa. Aunque reconocemos que la educación deja mucho que desear, insistimos en la creencia positivista de que mejorando los métodos pedagógicos todo el mundo aprenderá a leer y a escribir.

Por supuesto, la comprensión actual de la crisis no es la de Nietzsche: no queremos que todos aprendan a leer y escribir con sangre, nos conformamos con que puedan llenar una solicitud de

empleo sin equivocarse.

Para concluir este apartado dirijo ahora la atención a la pregunta obligada: si Nietzsche odia a los ociosos que leen —que es la mayoría— ¿por qué escribió? Se puede responder desde dos puntos de vista, uno, explicado en el prólogo de *Zaratustra*, del cual me ocuparé de inmediato: el otro, se vuelve visible mediante la hermenéutica de la forma de sus escritos, y constituye el segundo apartado de esta ponencia.

En el prólogo, Nietzsche relata que cuando Zaratustra tenía treinta años y tras haber gozado de su espíritu y su soledad durante diez años, sintió deseos de regresar al hombre. Su razón es, en sus palabras, la siguiente:

¡Mira! Yo estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, yo tengo necesidad de manos que se extiendan.

Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza.

Con esta necesidad comienza el *ocaso* de Zaratustra.

Nietzsche escribe por la misma causa que Zaratustra baja al mundo: porque esta demasiado lleno de amor por el hombre. Pero esto es un defecto que debe ser erradicado, es un error de quien escribe por ello. A lo largo del primer libro de *Así habló Zaratustra* se evidencia porqué la compasión, querer "salvar" al hombre, es el vicio que Zaratustra no ha conquistado y que sólo conquistará en la última parte de la obra. Sin pretender más que esbozar la respuesta, me limito a decir que el afán de Zaratustra por regalarle su sabiduría al hombre tiene un resultado inmediato: se le confunde con un anunciador de circo. Esta suerte la comparte Nietzsche. Sin embargo, en cuanto la filantropía es vicio, Zaratustra y Nietzsche tienen que superarla. Esta conquista está exhibida en el ocaso y la aurora de Zaratustra y en la forma dionisiaca del libro.

La conciencia de la insuficiencia del deseo de regalar, es decir, de escribir con sangre, es el tema del último discurso de Zaratustra ante sus discípulos, en el primer libro. Tras haberlos entusiasmado y encomiado para que sigan lo que él ha predicado guarda un largo silencio y luego les dice:

En verdad, este es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor: ¡Avergonzaos de él! Tal vez os ha

engañado...

No os habíais buscado aún a vosotros: entonces me encontrásteis. Así hacen todos los creyentes: por eso vale tan poco toda la fe.

Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis vosotros; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí, volveré entre vosotros.

El rechazo al lector ocioso, al discípulo que no ha renacido sino tan sólo ha escuchado, es claro. Zaratustra advierte que quien lo ha entendido así todavía no comienza a pensar. Nietzsche tampoco busca discípulos en ese sentido, pues su deseo de escribir no se basa en la necesidad de escribir —como ocurre usualmente, pues el escritor siempre busca reconocimiento— sino en la de regalar. La alusión e inversión del sentido del *Evangelio de Mateo*, donde Jesús dice: "A todo el que me negase delante de los hombres yo le negaré también delante de mi padre", también nos indica otro sentido en el cual Zaratustra no busca discípulos ni Nietzsche creyentes: "entender" a uno o a otro requiere mucho más que escuchar lo que dicen y aceptarlo. Sin la autognosis previa, sin primero buscarnos a nosotros mismos, permanecemos excluidos del sentido profundo de la obra de Nietzsche. En suma, Nietzsche solo escribe para filósofos.

II

¿Pero entonces qué ocurre con el lector "común y corriente", el no filósofo? Con esta pregunta entramos al problema de la forma de la obra de Nietzsche, la cual he descrito de dos maneras: como antiplatónica y como dionisiaca. Si bien ambos calificativos se refieren al mismo asunto, los he seleccionado para distinguir dos aspectos a mi juicio centrales para la hermenéutica del pensamiento nietzscheano.

Cuando hablo del antiplatonismo de la *forma* de la obra de Nietzsche, me refiero a la diferencia de ésta con la forma del diálogo platónico, más que a la oposición nietzscheana a la filosofía platónica. Por supuesto, la oposición de la forma es una consecuencia inevitable de la oposición de ambas doctrinas. Sin embargo, podría haberse dado oposición de tesis sin que se buscara también la oposición de formas, tal como ocurrió múltiples veces en el pasado con quienes no concuerdan con Platón. Para hacer más inteligible esta cuestión describiré de manera sucinta a qué me refiero con la *forma* platónica y luego la contrastaré con la

nietzscheana.

El primer libro de la *República* de Platón contiene una discusión sobre la naturaleza de la justicia. En ella se enfrentan Sócrates y Trasímaco: el primero defiende la tesis de que es preferible ser justo que ser injusto, mientras que el segundo afirma que sólo los inocentes creen eso. La enseñanza de Trasímaco, como es sabido, es una apología del poder y del poderoso que ha sido aceptada por la mayoría de quienes han reflexionado sobre la política. Traducida a términos nietzscheanos, la tesis trasimaquea es muy semejante a la idea de voluntad de poder. En el fondo lo que él enseña es que toda comunidad nace de la guerra y que las leyes tan sólo son instrumentos del vencedor para someter al vencido. Dado que normalmente se entiende por "justicia" obedecer la ley y esto sólo lo hacen quienes no tienen la fuerza u hombría para ser una ley para sí mismos, Trasímaco está difundiendo una doctrina políticamente peligrosa.

Ahora bien, la *forma* en la cual Platón presenta la confrontación entre Sócrates y Trasímaco en el primer libro crea la ilusión de que Sócrates triunfó rotundamente sobre él. Trasímaco es presentado como un animal feroz que se lanza sobre Sócrates al inicio del argumento pero que finalmente es domado por éste. El lector superficial termina la lectura de este libro convencido de que es mejor ser justo que ser injusto. Esto es obra de la *forma* dramática del diálogo y no de la argumentación, pues quien la sigue con cuidado se percató de que Trasímaco se muestra amistoso con Sócrates al final de la discusión porque su tesis no ha sido propiamente refutada y Sócrates mismo lo reconoce.

Al percatarnos del efecto de la forma del diálogo platónico nos damos cuenta de que busca operar en el lector el mismo apaciguamiento que Sócrates logra con Trasímaco. Su intención es que el lector superficial no acceda a la verdadera discusión, pero que, no obstante, lo haga un hombre más virtuoso, o al menos que no lo empeore. Todos los diálogos platónicos tienen esa peculiaridad pedagógica: No causan daño al que no los entiende.

La situación con la forma de la obra nietzscheana es la opuesta. Nuevamente podemos recurrir a *Así habló Zaratustra* para ejemplificar el antiplatonismo. En el discurso sobre la virtud empuñecedora, Zaratustra acaba de regresar al mundo de los hombres y relata que:

Hace poco una mujer atrajo a sí violentamente a su hijo, que quería venir a mí: ¡Llevaos los niños!, gritó; esos ojos chamuscan las almas infantiles.

Nietzsche está consciente de que puede ser malinterpretado y que los malentendidos pueden ser peligrosos. De hecho, en su correspondencia llega a jactarse de que cuanto fanático hay en Europa cree encontrar en su obra una apología de su causa. Pero él escribe más bien como incendiario, con el propósito de dar fin al platonismo que ha dominado la tradición occidental por milenios. Nietzsche es propositivamente peligroso, seductor, sacrílego y ateo en la forma. Porqué asume esa forma y si está justificado en hacerlo, sería el siguiente tema a indagar, pero no en esta ocasión.

Para concluir abordaré brevemente el aspecto dionisiaco de la forma de su obra. El primer sentido de este término puede explorarse reflexionando sobre las múltiples contradicciones que se pueden encontrar en sus libros. No se trata de que él "desprecie" la lógica, sino que su pensamiento se mueve en un elemento donde la contradicción misma es significativa. En consecuencia, nunca podemos afirmar que Nietzsche "pensaba" esto o aquello y sustentarlo en la mera referencia textual. Sus escritos son más parecidos a una composición musical que a un texto de prosa, en cuanto que cada elemento forma parte de un todo y sólo adquiere su sentido pleno cuando es aprehendido en su conexión orgánica. Pero la percepción de la forma en la cual están inscritas las partes requiere *oído*, como él no se cansa de advertirnos. "Oír" la forma, como en el caso de la música, es algo que depende de la sensibilidad y no de la razón y la lógica. Producir una forma bella es el resultado de la inspiración; captarla también.

En *Ecce homo*, a propósito de la composición de *Zaratustra*, Nietzsche dice:

¿Tiene alguien, a finales del siglo XIX, un concepto claro de lo que los poetas de épocas poderosas denominaron *inspiración*? En caso contrario voy a describirlo. Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura se deja *ver*, se deja *oir* algo, algo que le conmueve y transtorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma. Yo no he tenido jamás que elegir... la involuntariedad de la imagen,

del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más exacta, más sencilla.

Interpretar los escritos de Nietzsche, por tanto, es una tarea colosalmente difícil. Como hemos visto, no sólo se requiere contar con un conocimiento de los griegos y los latinos: es menester haber escuchado a Calíope, Euterpe, Terpsicore, Erato, Talia y Melpómene. Por eso su obra hoy en día es "para todos y para nadie".

Notas

JOSÉ MANUEL OROZCO*

El discurso de la repetición y la melancolía

A la memoria del Maestro Ramón Zorrilla, con quien comenté este ensayo.

Cae como losa de peso concreto, sin resistencia. La voluntad ya no está ahí para jugarse un poco el reto de oponerse: sabe que su fragilidad es pasmosa; nada la detiene en esa marcha forzada por caminos inútiles. De todas las motivaciones que se inventan los demás no conoce ninguna que tenga cara amable. Las sonrisas huelen a máscara; las muecas se petrifican a través de lamentables miradas de espanto, pues cada quien cree que hace algo que tiene sentido, que apunta a algún horizonte, y nadie se descubre en medio de la necesidad. Por eso la voluntad lúcida ya no enfrenta al enemigo. Se lo encuentra en los brazos tiernos de la mujer insaciable; lo descubre colgando y lánguido en la pasión frustrada; pero también lo identifica en la rígida petulancia del hombre de éxito y su prosa vulgar de logros animales; se cubre de hastío a cada hora, en cada momento, porque atrás de las cosas se cobija el absurdo: siempre sabe para qué sirven las cosas, para qué la mesa, el automóvil y el sexo. Y lo único que sabe de todo eso es que nada se sabe.

Las cosas son inefables en la medida de su fatuidad. Están ahí y sirven para algo muy concreto. La pinza abre y cierra sus compuertas, lo mismo que las piernas de la mujer amada (o cuando menos deseada). Pero fuera del ejercicio que las mueve, y de un ánimo enfático que quisiera entrar en ellas, en medio de su entraña, desfondando, fuera de esa ceguera de los movimientos inertes nada muestra la esfera latente del sabor, la delicia de un significado pleno o rico o gracioso, pues todo lo que pongo en las cosas me involucra hasta el cansancio de la intrusión: todo lo que hay en las cosas es mi fantasía alimentada cotidianamente, y nunca aparece la verdad desnuda de lo que se cree que las cosas habrán de darnos: en las piernas que se abren confirmo mi fuerza o mi debilidad, en los labios que me engullen quisiera perder la soledad para fundirme vocacionalmente (desde lo más íntimo) en el otro; y quisiera que cada cosa en su lugar me dijera que lo que tengo entre manos vale profundamente la pena. Pero el amor calla; la nostalgia te muerde adentro; las ululantes ilusiones atardecen con frecuencia; siempre está

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

la traición rondando en casa, y la casa soy yo en todo momento: es a mi mujer a la que engaño; es ella la que se cansa, y la mirada del médico acompaña con la necesidad de todas las veces: los ojos del sabio se incrustan preñados de técnica idiota en la dimensión de tus problemas, porque se sospecha una tendencia reactiva en tu crítica, se te afirma cuando gritas jubiloso, o se te cuestiona para que recuerdes que la manzana tiene un gusano dentro, y como quería San Agustín, se te dice que debes amar la pureza por la podredumbre que contiene (Freud).

Aceptar. Decir que sí a todo lo que suceda; y saber, sobre todo, que ese discurso del sí a la vida no está al alcance de todos; por eso te habla el médico, por eso te dice que es preferible depender de su dubitante ternura a escapar por el camino solitario de un dolor onanista: no hay que repasar las cartas a solas creyéndose el cuento de que esta vida vale mucho en sí misma; es mejor sentir que lo que duele es condolido, cribado, tamizado por cedazos de odio, duda, estupor, desgaste, a modo de ensayo perpetuo para saber cuándo por fin se dice que sí a las cosas.

Uno pasa la vida sosteniendo un sí que está salpicado de negaciones brutales. Pero de vez en cuando el autoengaño te ayuda a creer que ese sí es un sí de veras; que no hay mentira en la alegría que te inventas al menos durante ese día. La figura siniestra de la denuncia, sin embargo, es un no al diagnóstico que ni siquiera haces tú mismo. Es un no de carcajada cuando la vida misma ofrece los cambios que obligan a cambiar a la mirada médica. Pero esa mirada cambiante (confiada, como hielo que cínicamente se cuaja cada vez), va de la mano con tus deformidades por medio del pacto precioso del saber que sabe que nada sabe, sólo sabe que va sabiendo sobre la marcha, y al culminar ésta se vuelve un pobre buho de minerva que describe cómo han sido las cosas y cree que ahora sí, quizá, habrá una voluntad que cargue el peso gozosamente. ¿Existe esa voluntad? Nadie acepta que su dolor sea superado por algún otro de manera total; hay que atenuar el dolor al ubicarlo en la constelación de los dolores. Si sufro igual que otros, entonces bien vale que la democracia de la pena me reconforte, pues no soy el único. Pero todos pretenden que su dolor sea tan importante como para callarlo por orgullo o irlo pregonando a los cuatro vientos: de entrada y por salida va ese dolor exaltando sus virtudes para que la voluntad de vivir se anide en la queja, el desprecio, el juego de fuerzas y una que otra escondida dicha al poder disminuir al que tengo al lado como compañero de penas —si sufres por algo, yo no sufro de lo mismo: eso me alegra la vida— (Nietzsche).

El médico es feliz cuando sus pacientes abrigan la esperanza de su pensamiento milagroso que calla, da tiempo, y al final escupe desde la distancia sus opiniones distintas, preclaras, diáfanas y punzantes: se hace mella en el otro precisamente porque no se padecen sus males, y la imponente presencia que eso te otorga te vuelve invulnerable, o un poco menos desconfiable. Confiamos en quien nos ayuda; y pedimos ayuda de aquél que goza porque no padece lo nuestro, por eso dispone de la palabra para armar el texto de nuestro dolor: la verdad sobre el dolor

se llama 'yo no sufro', y la mentira del hombre que sufre se llama 'sufro': el primero está en lo cierto si narra algo en lo que cree para amortiguarse; y la mentira del otro radica en que supone que narrando su dolor amortiguará la pena misma. Sin embargo, el dolor que miente sobre sí mismo y es verdad en el otro nunca cesa. De ahí que la mirada recorre sus cambios enmascarada en la petulancia de quien cree saber lo que no puede saberse.

En la melancolía se tiene el paraíso en las manos y no se puede habitar en él. Tienes enfrente el universo de los placeres, pero no puedes comerlos, olerlos, gustar de ellos; los límites se te imponen desde todas partes: del cuerpo de ella puedes tocar algunas cosas al principio, cada hondura, pliegue, raspadura, rijosidad, aspereza y lágrima, quejas de gozo, humores amargos, cada grieta de los espasmos es victimada por la cirugía de la exploración; y en ella se disfrutaban las perversiones, pues a pesar de que cada cuerpo tiene los mismos accidentes su esencia muestra maneras diversas de entregarlos: se recorre la geografía de una carne repetidas veces, y se buscan los orgasmos como principio de muerte que cuenta una y otra vez la misma historia (Freud). En la trama de la carne el éxtasis se hace estático; se calma, comienza tarde o temprano a cansarse de lo mismo que a diario come; o se cuelga siniestro de la voluntad del otro que algún día te dice que no siente, que no quiere, que mejor se ha de buscar la piel de otro porque la que se tiene a la mano está demasiado magullada. En la carne el afán de novedades exprime un limón ácido que te frena; hace de ti una pasión excesiva y torpe: los movimientos que traspasan de golpe se detienen y traspasan en otro sitio; y del bosque de la carne llega el día de extravío de donde menos lo imaginas, te prenden otros ojos, te apagan los mismos, y la demanda de placeres se calma en el punto del hartazgo. Las traiciones hacen del triángulo una aventura de pieles y recovecos recorridos y por recorrer; eventualmente todo se paraliza: ella te dice que ya no la toques más; su orgasmo se atrasa o nunca llega; tu expulsión experta pronto sabe de sí misma que el triunfo es fugaz; o se te escurre el ánimo con demasiada premura; como quiera que lo vea la carne, su proceso es un placer prolongado que se atasca: llega puntual la cita y en ella sabes que, después de todo, cada pasto ha sido rumiado cientos de veces por cientos de labios bovinos y al mirar hacia atrás el triunfo de los placeres te despoja fervientemente de ti mismo.

Si algo esclaviza es el otro. En sus entrañas descansa el hombre devastador; en las entradas se cimbra la hembra devastante. Uno y otro se miran, y todo péndulo de palabras recuerda que la historia ya se ha contado antes. Si tu amasiato te obnubila no habrá mejor tónico para colorearlo que la charla jubilosa de tu fuerza; en la medida de su seguridad depende su anhelo, se ancla, comete imprudencias, se aniquila, y al cabo de los años se torna sabiduría: entonces ya no hace nada sino ver, hacer de los años una colecta de necedades, pues la carne amada se aja en el misterio de caminos infinitamente pisados o inexorablemente ignorados. No importa. Si tienes a la mujer o si no la tienes, el

impulso que palpa se queda anclado en la dejadez del sin sentido: algún día habré de hartarme de lo que tengo, y algún día me hartaré de no tenerlo. Ambos nos tocaremos en la mirada médica del grotesco discurso que puebla de negatividad la jocosa fantasía que nos contamos; y también será esa mirada la que te recuerde siempre que en la realidad él no está a la vista segundo tras segundo.

La autoridad mata tambaleante, indecisa, arrepentida y heroica, hecha un girón inextricable de ambivalencias: la autoridad me presiona cada día con el perdón de los pecados (Hegel). Me recuerda que la calma de hoy promete la retahíla furiosa de mañana, y mi padre se me repite todos los días castigándome, aún cuando calla y se hace cómplice de mis torpezas: papá no gritó hoy ni ayer ni hace un mes porque me ha preparado el grito letal; y más allá de la fecha calendario de su muerte, lo cierto es que mi muerte se narra todos los días porque todos los días hay un padre que me perdona la vida para aniquilarme al instante siguiente. Frente a la bastarda figura del poderoso no hay sino silencios, súplicas, acomodamientos masoquistas, y uno que otro juego de desprecios que se cruzan donde la alegría infantil se llama 'hoy le gané al fuerte'; y esa fuerza ríe, complace, deja al otro acomodarse. El momento en que deba golpear lo hará plenamente; siempre es bueno tener presente quién es el que manda. Y siempre es bueno saber que todo mandato nos encomienda la muerte como tarea diaria: hemos de morir un poco cada día para que la obediencia estalle en mil pedazos aquel día en que los días de disciplina hayan agotado sus recursos. El hombre paciente es un padre que demora la golpiza; y el hijo paciente es un jaguar que dará el zarpazo. Si hay deseo de muerte no es porque papá murió un día de un año en que murieron otros, o un día del año en que también conmemoro la muerte de otros muy míos. El deseo de muerte está en los cimientos de aquél que quisiera mandar sin odio, pero odia a quien lo manda; y en esa búsqueda desesperada nunca está consigo mismo, está dividido.

La fisura que constituye la trama de su historia es un poema de caídas perpetuas en la autodestrucción. De nada sirve esperar que pasen los días de angustia; que retroceda la incisiva pulsión de muerte que en los colmillos del padre muerto revive todos los días, pues el retroceso de la pulsión, ahí cuando muy de vez en cuando me siento bien, ese retroceso es una máscara más en el juego melancólico de esperar que muerda de nuevo la víbora de la autoridad, que grite de nuevo el hijo resentido que en cada voz adulta y en cada mandato siente que le abren la garganta con aceros de lenta pero definitiva excomunión: mi padre muerto me hace vivir todos los días con la sensación de que no tengo que ver con los demás, soy diferente, estoy marginado o excluido de sus éxitos: la gente de éxito apesta porque tiene la preciosa capacidad de creer que sus miserias son logros; y el poeta hace de cada logro una miseria, así como la música del verso nos evoca la eternidad de un instante que se fija para caer, de nuevo, en la vorágine del tiempo.

Es, pues, la melancolía un quehacer de la inteligencia. No se puede

imaginar su implacable paso desde las órbitas de almas gentilmente bien tratadas por la vida, porque éstas son justamente las almas mediocres de la normalidad: sus penas se refieren a una casa no comprada, una deuda por pagar, una inversión que da frutos; a lo sumo, la normalidad hace de sus habitualidades quejas dramáticas que al punto olvida, y eso tan pronto como cambian los escenarios y mobiliarios. Al caer de la tarde las lágrimas vertidas por algo se cambian en risas que estallan si por la noche te sorprende alguna minucia del mundo que de inmediato seduce: tanto lloraba por ella, pero hoy no puedo llorar; es más, hoy me río a carcajadas porque está el mundo enfrente diciéndome que no tengo tiempo para tomar en serio mi dolor. Ya no hay respeto ni calma para sufrir de verdad; quizá por eso lo romántico es cursi, pues la cursilería se nos pega en la conciencia de la inutilidad, y solamente donde se percibe lo inútil se percibe súbitamente la insensatez de un tiempo dedicado al dolor: si te encierras en la estructura de la pena nada tiene sentido, estás perdiendo las horas, te ves a tí mismo con excesiva aplicación; pero si te encierras un momento para salir de nuevo al mundo tu fuerza dibuja en el horizonte un esquema casi cínico donde la admiración cobra peso: te duele, pero no tanto; de modo que sabes jugar, y en el deporte de cambiar de piel (carne, padre, novedades), el valor es no darle tanto valor a lo que duele porque de ahí se deriva únicamente la condolencia hoy por hoy despreciable.

La melancolía, pues, tiene mucho que ver con la conciencia de sanción. Sabe inteligentemente que todo se repite. Las repeticiones se han vivido tanto que ya no se sabe qué sea nuevo; y tampoco se sabe cómo frenar la inercia de su voluntad ciega: es como aquella astucia de la razón donde todos los procesos son necesarios en aras al desarrollo del proyecto final de la totalidad; y haga lo que haga el hombre el sentido último del proceso tendrá que cumplirse. De la misma forma se cumplen las sentencias inexorables de la repetición en cuya trama se asientan las pasiones. La inteligencia que ve la repetición abomina de ella, pero la ama tiernamente porque sabe que su identidad depende de ella misma. Sin la repetición la cara no es rostro. Por eso el melancólico va acabando lentamente bajo la cifra perfecta del número de veces que ha tenido que padecer la búsqueda del paraíso, el retorno del padre asesino y la idiotéz de los éxitos cotidianos; el melancólico dice que sí a la vida, se afirma en ella, y sabe todo el tiempo que esa misma vida es un no incesante.

Lo importante dentro de todo esto es, con todo, el discurso de la repetición. No refiere a una palabra que dice lo mismo una y otra vez. Sino que la trama del cuento siempre dice lo mismo porque no tiene otra cosa que decir: frente al universo de temas y problemas, junto a las novedades o dichas que podrían historiarse, el discurso de la repetición calla pues nada encuentra en lo que está enfrente que sea digno de narrarse; es un discurso que podría hablar del amor, pero sabe que ha amado hasta cansarse o sabe que nadie lo ha amado; es un discurso que sabe que podría hablar de las autoridades en el trabajo, la familia, los

deportes, la escuela y la sociedad como un todo, pero también sabe ya de muchos modos que esa autoridad se ha sufrido a diario desde hace tiempo o que la autoridad se ha ejercido ya contra otros desde hace mucho tiempo.

El discurso de la repetición calla porque no tiene nada que decir frente a lo ya dicho antes; y tampoco tiene nada que decir al lado de lo que no se ha dicho. De lo ya dicho por sí mismo antes no pretende hablar de nuevo; y de lo no dicho prefiere no hablar porque lo desconoce. El discurso de la repetición es un tautología que se engolfa en sí misma; dentro de su tema busca nuevas palabras para contar lo contado, y los cuentos de lo contado contabilizan hasta el hartazgo un punto que retorna hasta hacer del vocabulario un alcahuete de la identidad: el discurso de la repetición identifica sus programas narrativos como empresas que van desquiciando el ánimo, porque el médico que escucha ya no quiere escuchar lo mismo, y al atascarse en la identidad de la repetición el discurso que cansa al otro permite presumir que la cura ni está a la vista ni llegará eventualmente; pero lo peor, dentro de este narrar lo narrado, es que el discurso de la repetición traiciona la expectativa de las novedades: cuando una historia se repite, se frustra a quien esperaba escuchar lo no oído; y el primero en frustrarse es el discurrente porque descubre de golpe que se escurre su historia en la necesidad de la monotonía; de tanto hablar de lo mismo, ya nada tiene qué decirse, y frente a su silencio se abre su pasado necio, denso, brumoso, como lacerante masa en descomposición. El disco se raya en cada giro de música; pero el surco se hace tan hondo de tanto rayarse que las armonías que regalaba su giro se convierten con el tiempo en ruidos sin más. El discurso de la repetición es un ruido incesante que aturde la conciencia. A eso se llama muerte; y de la muerte se sale tenso, ex-tenso, angustiado con mirada de piedra atenuada por los fármacos de una química adivinatoria. El que repite se copia tanto a sí mismo que termina por no desear su propia imitación

Sin embargo, eros se presenta con el aparato de su devoción; hace de las reuniones un asiento para contemplar, con estupor, el mágico trance de las fusiones: pero en eros se acompaña el espíritu de unos y otros; en eros se configuran los compromisos entre grupos y personas. Atrás de cada sonrisa hay un universo de comunicación en la trama de aceptaciones, complicidades o mero afán de encuentros. Eros edifica la ternura de miradas cuya súplica se hace forma al traspasar uno en otro, cada quien en la entraña de la aceptación. ¿Algo se repite ahí? La pulsión de muerte se apasiona en la demanda perpetua de lo mismo; quiere una vivencia en el modo de lo que revive, está ahí justo para su eterno retorno de afirmación constante. Entonces los brazos piden de nuevo los brazos, yendo hacia ellos atascan la marcha de labios insaciables que vuelven el beso una orgía de muecas, humores, movimientos y caídas en la oquedad del deseo, hoy como ayer y de la misma forma que siempre en cada oportunidad; es el otro un pasto voraz cuyas fronteras son ligadas a puntos de referencia precisos (ahí se gime, allá se ríe, y por

aquellos recovecos de piel se entreveran las circunstancias del placer); eros repite de la carne sus asuntos con la parsimoniosa languidez del sí a la vida que se hace eco de su fascinación, de sí mismo en el énfasis de lo reiterado: eros es la misma cara hecha rostro cada día, como sorpresa que nunca se cansa de ser lo que es; eros conoce gozosamente los espasmos de todo momento, pero los busca infatigablemente aunque sólo sea para repasar la cimbrante enunciación de sus escurrimientos; eros extiende la mano y deposita la fuerza en el menesteroso para colmar de sentido a su pobreza reparada.

El discurso de la repetición genera el recurso a la novedad en la medida que brota el entorno de la sorpresa del contexto propio del sí que vuelve, pues no es otra cosa sino un decir sí a sí mismo en cada evento reiterativo; el discurso de la repetición se empantana en la novedad a partir de esa peculiar afirmación por donde la vida se vive plenamente. Lo que se repite es el sesgo creativo del que predice algo que espera ansiosamente: precisamente porque ya sé lo que ocurre con eso, justamente por eso lo deseo.

Cuando el deseo expresa sus modos encuentra en el entorno una condición suprema para abatir la melancolía. El cansancio se cansa de ser ese cansancio que tanto se imita; y por eso decíamos que la calca de sí mismo rezuma hartazgo en la medida de su depreciación, del surco que dice la música al infinito. Pero el discurso de la repetición plantea el viaje errante que usurpa de las situaciones contenidos amables, porque sí, porque se hace eco de sí mismo sin reparo. Ahí, la voluntad de vivir no se entiende como mecanismo insaciable, o frustración condición de lo resignado. Tampoco es el nietzscheano ponerse a toda costa anhelando de todo que vuelva como si el instante fuera eterno. Es innovar el sentido de las repeticiones; contar algo digno de lo previamente contado. Y la dignidad, en ese caso, es presentar las aristas del problema con visos festivos, pues hay siempre una razón atrás de lo historiado; hay de suyo un algo constante que desde la duplicidad de figuras expresa novedades para el ánimo.

¿De qué depende, empero, el ánimo? Si lo animado es un acceso al entusiasmo desde la trama de las repeticiones, entonces la causa del estado depende directamente de la disposición a las novedades en alguien que trasciende la melancolía. Ni la pasión cíclica, ni el padre retornante o la vulgar consistencia de las cotidianidades retrasan el empuje; antes al contrario, las instancias del tedio se dejan a un lado para dar un paso inexorable a la fuerza. Ese tender hacia algo —en calidad de fuerza— es con todo patrimonio inexcusable del amor en sus condiciones de pureza. Un amor puro está preñado de feliz insensatez. Hace de sus motivos una historia sin descanso porque los defectos del otro son entrañables: justo lo que sería inadmisibles en cualquier otro se vuelve grato en ese otro, y justo lo que me distancia de los otros me reconcilia con ese otro a quien amo. En el discurso de la repetición amorosa la magia del otro es su capacidad inmediata de producir gracia sobre el fondo de toda desgracia; y, mejor aún, al contar lo contado amoroso se cuentan horas, días, meses

y años de desgracias congradadas. Es por eso que los amantes convierten sus soledades en unidad. Cada soledad está sola con el otro, porque todo otro resulta intruso ahí donde mi soledad se acompaña sólo de un otro muy concreto: aquél en quien me reconozco.

Y dentro del tejido de las repeticiones, la urdimbre de su descomposición se resarce de nudos o alteridades, cómplices agrupamientos políticos y hasta nimiedades, en relación absoluta con el viaje de un viajero andante, viandante, que en Dios encuentra la salida al tedio. Del amor de los amantes el Amado por excelencia corona los sentimientos de soledad al transformar la miseria de su melancolía en esperanza; casi como si dijéramos que el discurso de la repetición se aniquila renovado de sorpresas cuando el Dios de siempre esboza promesas e ilusiones tras el velo de todas las repeticiones. La fe sublima del tedio; compensa la soledad hastiada. Pero esa fe espléndida se accidenta en laberintos de hipocresía si el amado no busca al Amante; y, desde luego, se perfila siniestra bajo la mirada espeluznante de un Amado que no busca amante el ánimo flaco de esperanzas. Es decir: del tedio de las pasiones anudadas, las autoridades legionarias y las migajas vulgares de lo cotidiano; del tedio de esa suma de caídas solamente sale el hombre si va recordando en cada repetición una marcha cuyo fin es la esperanza. Es ahí donde se funda el sentido; y es por esa vía por donde el viandante viajero da al otro una y otra vez: el discurso de la repetición ama volver por el otro desde los cimientos de la fe, la esperanza y la caridad; lo que quiere que vuelva es la posibilidad de lo mismo a partir de miradas renovadoras.

Y a pesar de todo esto, la experiencia de estar instalado ahí, denso, profundo, fijo y sin movilidad; la experiencia nefasta de ser congelado en el mundo sin salida donde el surco de las cosas me obliga a imitarme a mí mismo todos los días, es, como decíamos antes, el saber aletargado de la monotonía. Quien se sabe cansado poco busca, se desmorona de pasiones de carne carcomida; se agiganta babieca en golpes de baja política; y torna las pequeñeces cotidianas en juegos de azar. Gane o pierda, todo se le atasca, agoniza, se para afiebrado, y al cabo del tiempo es melancolía de vivir no viviendo o de no vivir viviendo: se trata de un ser que es lo que no anhela ser o no es lo que anhela ser: incrusta la paradoja en cada comisura acartonada de la risa de piedra.

JAVIER RABASA*

El privilegio de la materia embrionaria humana

'Amicus meus, Plato; sed magis amica, veritas'.
(Aforismo latino)

I. Introducción

Este trabajo es consecuencia de la discusión abierta por Rodolfo Vázquez en la primera línea de su trabajo "El problema moral del aborto", publicado en el No. 14 de la revista *Estudios*, correspondiente a otoño de 1988. Vázquez centra la discusión en una noción limitada de la persona y su implicación en un problema específico de esa ciencia práctica que es la moral: el aborto provocado. Para tal efecto, se propone dialogar con algunas ideas de Peter Singer, tomadas de su libro *Practical Ethics*, en representación del utilitarismo; algunas ideas del constructivista Carlos Nino, desprendidas, unas, de su libro *Ética y Derechos Humanos*, otras, del artículo "The Concept of Moral Person", publicado en la revista *Crítica*, 56, UNAM, 1987, pp. 47-72; y finalmente algunas ideas de Jacques Maritain derivadas de un artículo publicado en la *Revista de Filosofía*, UIA, 16 y 17 bajo el título "Hacia una idea Tomista de la Evolución".

Respecto de la moralidad sobre algunos casos de abortos provocados, Vázquez propone las siguientes opiniones (pp. 51 y 52), mediante las cuales pretende hacerlos pasar como moralmente buenos:

1. "A primera vista, el aborto terapéutico indirecto parece no requerir de mayor justificación moral si se acepta la teoría del doble efecto, es decir, cuando para salvar la vida de la mujer embarazada o preservar su integridad física se provoca, indirectamente, la expulsión del feto" (Véase la nota 16 del artículo de Vázquez).

2. "Por lo que hace al aborto terapéutico directo con el fin de salvar la vida de la mujer embarazada, coincidimos con Nino en que se justifica la común convicción (?) de que el feto debe morir (matársele) si es condición necesaria para salvar la vida de aquélla". Sin dejar de reconocer que tanto la mujer embarazada como el feto son personas, Vázquez opina que al feto debe matársele en tales circunstancias "porque dada la dependencia del feto con su madre, el ejercicio de sus capacidades está

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

muy limitado comparativamente con el de ella". Y según la opinión de Vázquez, "no aparece entonces conflicto de valores a nivel ontológico... El conflicto surge en el orden psicológico, entre el ejercicio actual de las capacidades del feto y el ejercicio actual de las capacidades de la mujer. Estas últimas tienen un desarrollo en acto y un campo de acción familiar (sólo familiar ?) que ciertamente no tienen las del feto" (los paréntesis son míos). No está por demás señalar aquí que cuando el ámbito de los valores psicológicos adquiere primacía sobre la ontología, la voluntad se desliza hacia algún tipo de totalitarismo.

3. Añade Vázquez: "Con respecto al aborto terapéutico para preservar la salud física y psíquica de la mujer embarazada, nos parece justificable si se practica antes de las ocho semanas de embarazo, cuando el feto es persona virtualmente."

4. En los casos en que se presuman en el embrión, por ejemplo, el síndrome de Down, parálisis cerebral o sida, "pensamos, opina Vázquez, que se justifica el aborto, si se presumen dichas afecciones físicas durante el período de las primeras ocho semanas de gestación".

5. "El aborto terapéutico se justifica moralmente, en cualquier período del embarazo, si por razones hereditarias o congénitas se descubre en el feto alguna malformación irreversible, imposible de compensar y se presume que su estado impedirá en el futuro alguna manifestación de autoconsciencia y libre decisión, por mínima que ésta sea. En estos casos, desde la teoría hilemórfica, pensamos, dice Vázquez, que la materia no ha alcanzado su disposición última para recibir el alma racional." En rigor, esta opinión justificaría moralmente también el infanticidio en estos casos, si bien a la ética médica le repugna arbitrar sobre la vida y la muerte con base en meras presunciones. Es evidente que a la medicina y su progreso les es más necesariamente conveniente estudiar estos casos que matarlos. Lo que hace pocos años era "imposible", ahora no lo es.

6. El aborto por violación, en la opinión de Vázquez, "se justifica moralmente si se practica antes de la octava semana, porque aun cuando el feto existe como persona virtualmente, no es razón para evitar la privación de su vida si la comparamos con el daño a la autonomía, dignidad e integridad física y psíquica de la mujer".

Y yo comento: si la violación sexual constituye una severísima disminución de las mujeres que la padecen, en su autonomía, dignidad e integridad física y psíquica, por el aborto libremente querido y practicado en tales casos, las mujeres, además, se vuelven agentes conscientes de nuevas y mayores disminuciones de los bienes que les son debidos en su moralidad, autonomía, dignidad e integridad física y psíquica, porque del acto brutal del violador se debe seguir, en todo caso, el castigo de éste y no, como opina Vázquez, la muerte provocada de la vida humana que, en tanto buena en sí misma, es efecto del acto de generación, y no de la degradación sexual del violador, ni de su inmoralidad.

Vázquez no justifica moralmente el aborto, en ninguna etapa de la vida embrionaria, en los siguientes casos:

1. El aborto socioeconómico (p. 53) y

2. El aborto por solicitud (*idem*), pero el aborto por violación se efectúa a petición de parte. Ahora bien, respecto del aborto por solicitud, Vázquez opina que: "este caso nos parece totalmente injustificado porque no se contempla ningún bien moral en cuestión, o algún motivo que deba tomarse en consideración salvo el deseo de la mujer para realizarlo. Los deseos o preferencias, por sí mismos, no constituyen, a nuestro juicio, razones suficientes para sacrificar un bien real como es, virtual o formal, la vida humana del feto." Pero, ¿caso del aborto por violación se desprende un bien moral? Evidentemente no, pues se trata de la comisión de un crimen deliberadamente querido y solicitado por la madre del sujeto que va a ser muerto, sea por ella misma, sea por terceros. ¿Existe algún motivo suficiente para que de su consideración se determine la inteligencia por la comisión del aborto en tanto acción moralmente buena? El objetivo de este trabajo es demostrar que no es así, y que ante semejantes debilidades viene a colación aquello de que "en lo referente a la moral no parece que el vicio sea consecuencia de un defecto en la potencia, ya que tal debilidad más bien o totalmente quita o disminuya el pecado mortal. Pues la debilidad no merece el castigo de la culpa, sino más bien misericordia o perdón. (...) El defecto será respecto de la razón, cuando la voluntad se lanza a un bien deleitable según los sentidos, siguiendo la súbita aprehensión sensible. Y respecto del bien debido, cuando la razón, pensando, descubre un cierto fin que no es bueno, sea en ese momento o de la manera como lo presenta, sin embargo, la voluntad tiende a él como si fuera su propio bien" (Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, L. III, Cap. X). Es decir, en los seis casos de aborto provocado que Vázquez pretende justificar, existe deficiencia de razón.

No es extraño que las opiniones valorativas de Vázquez respecto del aborto provocado sean ambiguas cuando afirma, en contra de Nino y sus vacilaciones morales aplicadas al caso del aborto por violación, "que el nexo que une la moralidad y la obligación es un nexo necesario hasta el punto de que si un acto moral puede y debe realizarse y no se hace, se incurre en una falta moral de omisión" (p. 52); pero no afirma que si a la razón le repugna la comisión de un acto que puede y debe evitarse, y se comete, se incurre en un acto propio de una especie moralmente mala, como es la determinación de la voluntad por la comisión del aborto por violación y los otros casos practicados antes de la animación, la cual exige un acto libre de creación divina, y que Vázquez pretende situar, sin demostrarlo, y armado tan sólo con datos positivos consensuales, hacia las ocho semanas de gestación. El objetivo de este trabajo es, además, evitar caer en una falta moral de omisión y precisar porqué la materia embrionaria humana, aun antes de estar informada por un espíritu creado para ella, se muestra a la razón como una entidad inviolable, a la que nadie tiene derecho a matar. Lo que sí resulta extraño, es que las valoraciones morales de Vázquez sobre el aborto provocado están sustentadas por un filósofo cuya preferencia ideológica se inclina

por la tradición aristotélico-tomista, pero que ni siquiera barranta la tesis que Santo Tomás expone en la I-II, q. 18 a. 2, 3, 4 y 5 de su *Suma Teológica* sobre las especies morales; y más extraño es que Vázquez diga preferir e inclinarse por la tesis de Maritain sobre el aborto, aunque "con alguna modificación que señalaremos en su oportunidad". Más extraña esta postura Vazqueciana porque el artículo de Maritain, aludido y utilizado por Vázquez, no trata el problema moral del aborto, sino que en él expone el filósofo francés una primera opinión acerca de la evolución de la materia, en una de cuyas partes simplemente afirma, de pasada y plenamente convencido y congruente consigo mismo (p. 62), que "el aborto es un crimen, ya sea realizado en los primeros estadios o en los últimos momentos de la gestación". Y Maritain, como pocos, sabía que de esta razón no se sigue necesariamente que el feto ha recibido el alma intelectiva desde su concepción, como quieren algunos teólogos modernos, pues si bien es cierto que Santo Tomás afirma, en el conocido capítulo 22 del tercer libro de su *Suma contra los gentiles*, que el embrión vive ante todo con una vida vegetativa, luego con una vida sensitiva, también afirma el 'aquinate' "que desde el instante de su concepción, e incluso también en el semen humano, la naturaleza humana está ahí virtualmente, y así es transmitida al embrión, realmente transmitida al embrión. Pues "virtualmente" quiere decir "realmente", aunque no "formalmente".

Por eso Maritain, y con él una pléyade de filósofos contemporáneos (Burke, Ferrer, Hervada, Marx, Schwarz, Viladrich, Vilar y Ratzinger, entre otros) concluyen respecto del aborto provocado: "Matar a un ser que posee virtualmente (realmente-virtualmente) la naturaleza humana, y está hecho para ser hombre, es evidentemente el mismo crimen que matar a un hombre (p. 62); y más abajo (p. 65) sostiene Maritain: "El aborto es un crimen, cuando se realice en no importa qué grado de la gestación".

De la sana lectura del artículo de Maritain, se infiere que el texto citado por él del capítulo 22 del tercer libro de la *Suma contra los gentiles*, es un anticipo que nos brindó en los últimos días de su vida de la fundamentación filosófica verdadera de la evolución de la materia y de los principios metafísicos del pensamiento realmente evolucionista; y nunca el problema de la moralidad del aborto provocado, problema no dependiente del momento de la animación, como opina Vázquez, sino de otras consideraciones que develaré más abajo, y que son el objetivo central de este trabajo.

El artículo de Vázquez incluye y termina con la exposición de un par de opiniones referidas al problema legal del aborto, en cuyo escenario aparecen de nuevo Singer y Nino, no así Maritain; el final está antecedido por una opinión sobre la despenalización del aborto y otra sobre el derecho a la objeción de conciencia.

Respecto a la coincidencia de Vázquez con Francisco Javier Elizari, prefiero citar textualmente a este autor en lo que el mismo Elizari califica de "mensaje fundamental y más puro de la objeción" de conciencia: "La

objección de conciencia tiene un significado político en el más noble sentido de la palabra. Expresa una relativización de las leyes y poderes humanos; es un rechazo a tributarles un culto idolátrico y a darles un cheque en blanco. Es un indicador de que siempre han de estar sometidos a juicio, sin que ello equivalga a una sospecha radical o a una conducta orgullosa de ellos. Sería interesante un análisis histórico de los contextos en que la obligación de conciencia, aun sin este nombre, se ha hecho más presente en la historia humana. Es normal que las épocas de sacralización del poder civil hayan contado con un clima menos favorable para disentimientos basados en inspiraciones éticas. Frente a esta relativización de las 'autoridades' humanas se afirma el primado de la conciencia" (*Moralia*, Vol. V, p. 490, Madrid).

El primado de la conciencia sobre las autoridades humanas se fundamenta necesariamente en el fin último de la persona, que es la visión de Dios. Vázquez no menciona siquiera semejante fin y, por lo mismo, no toma en cuenta el hecho de que todos los atributos de la persona y las especies morales de sus actos dependen y se fundamentan necesaria, gratuita y afortunadamente, en la libre determinación de la sabiduría divina de crear, cuando a ella le place, el alma racional de cada persona, llamada para alcanzar, juntamente con la materia de la que es su forma substancial, la visión de Dios.

Una palabra más para poner término a mis comentarios a la objeción de conciencia y a esta introducción: no obstante que existen legislaciones que la aceptan (Alemania Federal, Austria, Israel y Suiza, entre otras), algunas le son contrarias; tal es el caso, por ejemplo, de la italiana, que establece la siguiente norma: "La objeción de conciencia no puede ser invocada por el personal sanitario y por quienes desarrollan actividades auxiliares cuando, ante el carácter peculiar de las circunstancias, su intervención sea necesaria para salvar la vida de la mujer en peligro inminente (art. 9)" (*Ibid.* p. 499).

Claro está que los miembros del personal médico y paramédico conscientes de que a la razón le repugna el asesinato implícito en la práctica del aborto y actúan dentro de una legislación eugenésica de corte totalitario como la descrita, en esos casos tan extremos y afortunadamente cada día menos frecuentes, gracias al progreso de la medicina, ajustan su conducta profesional a un principio de ética médica formulado por los obispos belgas en estos términos: "Estando dos vidas en juego, aun haciendo lo posible por salvar a las dos, se tratará más bien de salvar una que de dejar perder las dos" (*Ibid.* p. 499). La sujeción en la práctica a este principio requiere de una concepción científica y moral de una calidad necesariamente superior a la de quienes se empantanar en alguna predisposición legal de perder la vida del feto, porque cualquier predisposición de este tipo es contraria al fin de la medicina, en tanto que ciencia práctica.

II. Regulación de la discusión

En orden a la gravedad del aborto, la discusión ha de subordinarse a las mismas reglas solicitadas a San Anselmo por los monjes de su monasterio antes de escribir su *Proslogion*, dirigida a la comunidad cristiana del siglo XI: "que no me apoyase —dice San Anselmo— en la autoridad de las Sagradas Escrituras, y que expusiera, por medio de un estilo claro y de argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de una discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que resalta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad" (*Proslogion*, Introducción, Madrid, BAC, 1952); es decir, la discusión ha de tratarse filosóficamente; y filosofar es hacer ciencia de lo necesario. Esta definición la fundamento en esta cita de Santo Tomás: "Y lo inteligible en cuanto tal es necesario e incorruptible; y las cosas necesarias son perfectamente inteligibles para la inteligencia. En cambio, los seres contingentes en cuanto tales, son inteligibles de manera deficiente, y, por lo mismo, de ellos tomamos opinión y no ciencia. Por lo tanto, la inteligencia tiene ciencia de los seres corruptibles sólo en cuanto son incorruptibles, o sea, en cuanto son universales" (*Suma contra los gentiles*, Cap. LV, No. 10).

III. Comentarios a una antología de textos de Maritain

Los siguientes textos de Maritain están tomados del mismo artículo del que se sirvió Vázquez para comentarlo, y que es, al parecer, la única de las cuatro partes de que constaría el seminario sustentado por el Campesino de Garona sobre el tema que le da nombre: "Hacia una idea tomista de la evolución". Incluyo su reproducción para que el lector juzgue por sí mismo si la valoración moral que hace Vázquez de las afirmaciones de Maritain sobre el aborto provocado, al que rechaza categóricamente en todas las etapas de la vida embrionaria por ser un crimen, es una modificación de dichas afirmaciones —Vázquez las llama "tesis"— o si es, más bien, el producto de la insuficiencia de su comprensión, derivada de la precipitada reducción que hace Vázquez del concepto de persona, contenido en la definición que de ésta propone en la página 41 de su trabajo: "Un supuesto que, por poseer existencia racional, es capaz de autoconsciencia y libre decisión". Va, pues, mi antología de los textos de Maritain: Pág. 58: "Y cuando se llega a las naturalezas dotadas de inteligencia, incluso al intelecto humano, por más inferior que sea con relación al espíritu puro, tiene por fin último a Dios, *finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum*, el fin de toda substancia intelectual, cualquiera que sea, por más ínfima que sea, es el ver a Dios, *intelligere Deum*, dice Santo Tomás en el Cap. 25; de manera que el hombre tiene un deseo o apetito natural de la visión de Dios, que no es solamente preternatural con relación a una naturaleza dada, sino algo sobrentaural, superior al orden entero de la

naturaleza".

Pág. 80: "El acto creador es absolutamente uno en el único instante sin fronteras que es la eternidad divina. Y es absolutamente libre. No se renueva; es inmutable; son los efectos producidos por él los que se renuevan y multiplican a lo largo del tiempo. Para Dios es lo mismo crear al hombre y crear a todos los hombres, el alma espiritual de todos los hombres, desde el primero hasta el último. Y es un acto de soberana libertad y cuyo efecto se produce aquí abajo sucesiva y necesariamente, tan pronto como son dadas por la materia las condiciones que lo solicitan, y que ellas mismas dependen de los acontecimientos individuales que han precedido, y de los cuales cada uno ha sido libremente querido o permitido por Dios."

Pp. 82 y 83. "Interesa comprender que esta afirmación: el alma sensitiva está en potencia en el alma intelectiva, es muy diferente de la afirmación que pretendiese que el dinamismo de la naturaleza material —el cual supone siempre la moción divina general, que mueve universalmente las cosas creadas— es capaz por él solo (bajo esta moción divina presupuesta) de hacer pasar al acto la potencia de que se trata.

¿Es capaz por sí solo —el dinamismo de la naturaleza— de hacer pasar al acto la potencia en la que se encuentra el alma sensitiva? Seguramente no, por él solo, es capaz de hacer pasar al acto la potencia en que el alma vegetativa se encuentra respecto del alma sensitiva, educida también, de la potencia de la materia, la que acabamos de ver con relación al desarrollo embrionario. Pero por él solo es incapaz de hacer emerger en el feto, en un momento dado de su desarrollo, un alma intelectiva, el alma humana que toma el lugar del alma sensitiva que informaba al feto en el estadio anterior; y ello no solamente porque el alma humana es espiritual, y en consecuencia no puede ser educida de la potencia de la materia; ella no puede ser más que creada por Dios para cada ser humano que viene a este mundo; pero también porque la disposición última de la materia que exige la infusión en el feto de esta alma creada por Dios, depende de un principio, intrínseco al ser de los progenitores y que, en tanto que substancia espiritual, trasciende el dinamismo de la naturaleza material: es decir, depende de la forma substancial de donde emana, a título de primer principio formal constitutivo del ser humano, el acto generador humano, y que es el alma espiritual e inmortal de los progenitores. La disposición última en cuestión es producida siempre bajo la moción directiva general de Dios, que mueve todo lo creado, en particular el desarrollo embrionario del hombre como de los animales; pero en esta ocasión se trata del animal dotado de razón, y esta moción directiva general de Dios mueve entonces un proceso biológico intrínsecamente sometido a la virtud del acto generador humano, y del primer principio de éste —el alma espiritual de los progenitores— que trasciende el orden simplemente biológico y todo el dinamismo de la naturaleza material considerada aisladamente."

Maritain se sostiene en la verdad sin ambigüedades; y ésta es que durante el proceso todo el movimiento evolutivo propio de la

generación humana, el embrión No es simple vegetal durante una fase, que luego es un simple animal, antes de llegar a ser humano; no, lejos de ese sinsentido, el embrión humano es un ser que desde el primer instante de su existencia, cuando los gametos se constituyen en cigoto, es hecho para ser hombre por el impulso radical del acto humano de generación del que depende; y que llega a ser formalmente aquello que desde el principio es ya virtualmente hombre; esto es, un cuerpo informado por el alma intelectiva "después de haber atravesado una fase en que su cuerpo es informado pasajeramente y en devenir (*in via*) por un alma vegetativa, y otra fase en que su cuerpo es informado pasajeramente y en devenir (*in via*), por un alma sensitiva" (p. 63).

Del estudio de estos textos de Maritain, y del texto del capítulo 22 del tercer libro de la *Suma contra los gentiles* de Santo Tomás, no se desprende necesidad alguna de que a la inteligencia, al orden de la razón, le resulte conveniente, en algunas circunstancias, determinarse por la práctica del aborto, salvo que exista insuficiencia en la comprensión ontológica de dichos textos, y de otros que reproduciré más abajo. Lo que sí se desprende de estos textos, es que la materia embrionaria humana desde su inicio y durante todo el tiempo en que evoluciona antes de serle infundida el alma racional, es una porción de materia que se distingue del resto todo de la materia creada del universo por ser destinataria de un acto libre y soberano de la creación divina, y por el impulso radical del acto humano de generación, que es el alma inmortal de los progenitores y causa segunda de esa porción insignificante y simultáneamente sublime de la materia. Dicho de otra forma, de la interpretación que hace Vázquez de Maritain cuando éste interpreta a Santo Tomás (p. 43), se sigue una sola actitud ante el embrión humano desde su concepción, y es la conveniencia de permitir su evolución hasta la consecución de su forma final, sin otra intervención de voluntades ajenas que la de contribuir responsable y eficazmente al mejor desarrollo posible de ese ser *in via*, que es el fin de la medicina y de la moral, en tanto ciencias prácticas aplicadas al embarazo de las mujeres. Por lo tanto, el concepto de ser humano es más amplio que la definición restrictiva de Vázquez de persona, ya expuesta aquí y que el mismo Vázquez reduce ahora aún más, pues define a la persona sólo como un "supuesto con existencia racional", sin los atributos que antes le parecían necesarios y ahora no; me refiero a la autoconsciencia y a la libre determinación, evidentemente ajenos a la vida embrionaria pero presentes virtualmente en esa fracción privilegiada de materia, ya humana en acto desde su concepción.

¿Acaso no incluye Vázquez en su trabajo la nota número 11 (p. 43), que cita, en apoyo a sus opiniones, la formulación de Maritain de la virtud? Para el pensador francés, en sentido estricto, la virtud pertenece a la causalidad formal y de ningún modo a la causalidad eficiente. La virtud no ejerce ninguna causalidad eficiente, sino solamente causalidad formal. Por eso, en el embrión humano, cuya causa eficiente es el acto de generación humana, está implicada necesariamente la virtud que, en tanto forma de momivimiento causado, regula durante el proceso de

su causación toda la instrumentalidad que lo conduce a su forma final; y es que lo primero en el orden de la intención, es necesariamente segundo en el orden de la realización.

En la generación humana la materia sigue al alma espiritual, y no el alma espiritual, creada por Dios inmediatamente para cada persona, sigue a la materia; pero la personalidad humana la adquiere el hombre desde el momento de la generación; y desde ese momento la persona es materia humana en via de existir luego con alma racional. En efecto, como sostiene Santo Tomás en el No. 2 del Cap. XLIV, libro IV de la *Suma contra los gentiles*, "supuesto lo que es posterior en el orden de la generación, necesariamente se ha de suponer lo que es anterior en el orden de la generación. Y es posterior lo que es más perfecto; lo más perfecto es el mismo individuo, ya engendrado, que desde el momento de la generación humana es una hipóstasis o persona, para cuya constitución se requieren el alma y el cuerpo. Luego, supuesta la personalidad del hombre engendrado, necesariamente ha de existir el cuerpo (antes) y el alma racional (después)". (Los paréntesis son míos.) Así, a nadie le conviene desconocer que la plenitud del amor absolutamente libre de Dios dispuso desde la eternidad la creación de la nada de su propia alma, en el tiempo y en una materia organizada, para ser infundida en ella, y para la cual estuvo dicha materia *en via* desde que se constituyó en cigoto. Tampoco le conviene a nadie ignorar, olvidar u ocultar que su alma personal fue creada con el fin de alcanzar la visión divina y que la disposición última de la materia y del alma que constituyen su individualidad, es insuficiente para alcanzar, por su propia potencia, tan elevado y gratuito fin; y ese deseo o apetito de la visión de Dios es, como afirma Maritain en la nota número 4 de su artículo sobre la evolución, "un deseo de naturaleza que es uno con el ser del intelecto, incluso en tal hombre al que faltará conocer de lejos por la razón, así como lo puede y debe, a Dios como causa de su ser. Y este deseo de naturaleza se dobla de un deseo elícito de gracia en quien, por la fe, conoce a Dios como Salvador y como Amigo, y quien se hará ver inmediatamente, por su esencia, al intelecto glorificado".

Profundo misterio éste de la elección divina, al que se le oponen necesariamente las acciones morales específicamente malas, en tanto mostradas por la inteligencia deficiente a la voluntad, que las apetece como buenas y por ellas se determina en consecuencia.

IV. *La materia creada, dispuesta para su fin último*

Todo lo que por el dinamismo del movimiento de la materia es, está llamado a la encarnación del alma humana, pero solamente una porción microscópica de la materia del universo entero es elegida para infundírsele tal privilegio, privilegio de la materia que se inicia en la constitución del cigoto, mediante la virtud del acto humano de generar. Salvo que la voluntad humana, deficientemente informada por la razón, provoque la muerte del embrión en cualquiera de las etapas de

su desarrollo, o que la naturaleza así lo disponga, en tanto accidente de la materia orientado a un bien que de ningún modo debe escandalizarnos, sino más bien a salir de la soberbia de nuestra ignorancia y a superarlo en la medida de lo posible; salvo estas dos condiciones y durante todo el tiempo del movimiento evolutivo en que el embrión no ha recibido la infusión del alma racional, el embrión es materia privilegiada por encima del resto de la materia universal; y este privilegio es un atributo óntico de la materia embrionaria humana porque esa fracción de materia fue elegida desde siempre por Dios para infundirle su forma substancial racional, espiritual e inmortal, que es el alma, llamada, en la unidad indestructible de la persona, y una vez vencida la muerte, a la consecución de su fin último.

Desde el momento de la concepción de cada persona, existe un individuo vivo en la especie humana, de la misma especie y materia indistinta en la que se encarnó el Verbo de Dios. Así, toda la materia de la creación está subordinada, desde la sabiduría infinitamente libre y eficaz de Dios, a la encarnación del Verbo; encarnación y victoria radical de la vida sobre la muerte que ya tuvo lugar entre nosotros "en la plenitud de los tiempos", encarnación habida por la acción del Espíritu Santo en las entrañas de la única mujer posible que por ello y para ello fue privilegiada por la plenitud de la gracia desde el momento mismo de su concepción en el tiempo; momento éste elegido y querido por Dios desde siempre, que precisó del acto de generación humana de los padres de la única persona a la cual llaman bienaventurada todas las generaciones con sobrada razón. Y la disposición última de la materia de sólo uno de los óvulos que produjo la Virgen Madre de Dios, y no de otro, fue la que preparó y eligió el Padre de entre todo el movimiento evolutivo de la abrumadora inmensidad de la materia universal, creada por él para engendrar en ella a su hijo en el tiempo, aspiración cimera de toda la creación y, para la cual, actualizada en Cristo, su padre y padre nuestro, creó asimismo en el tiempo y de la nada, su alma racional, de la cual las nuestras son creadas a su imagen y semejanza en el momento mismo de su concepción, según lo demuestra amplia y exquisitamente el doctor angélico en los números 1, 2 y 3 del ya citado capítulo XLIV del cuarto libro de la *Suma contra los gentiles*. Como muestra de lo dicho, dos botones: "Mas la personalidad del hombre Cristo no es diversa de la del Verbo de Dios; y en la misma concepción asumió el Verbo un cuerpo humano. Luego en ella misma comenzó a existir la personalidad de aquel hombre, y por lo tanto desde ese momento tuvo un alma racional", y más abajo: "Por lo tanto, si el alma se unió al cuerpo desde el principio de la concepción, éste debió ser desde el principio también un cuerpo organizado y formado. Y también la organización del cuerpo, en el orden de la generación, precede a la introducción en él del alma racional; luego, puesto lo posterior, necesariamente debió darse lo primero". Y yo añado: de la misma forma en que desde la concepción Cristo tuvo la misma personalidad divina que la de su padre que lo engendró, y la misma personalidad humana

que la de la mujer que lo engendró, el resto de la humanidad desde el momento de la concepción tenemos la misma personalidad humana que la de nuestros padres, que nos engendraron, aunque el alma nos haya sido creada e infundida individual e inmediatamente, algún tiempo después de la concepción. Tanto es grosero opinar que Dios crea el alma individual en forma mediata, como opinar que Dios crea el alma necesariamente en el momento de la concepción. A los filósofos que se inclinan por la primera opinión, entre ellos Vázquez, quien, además, pretende hacer pasar a Maritain como solidario de esa opinión, tergiversando su pensamiento (p. 50), habrá de situárseles dentro de una concepción hilemorfista a la que le convendría el calificativo de mecanicista, y que subordina al Creador a su creación; a quienes se someten a la segunda opinión, conviene encuadrarlos dentro del abultado número de los filósofos modernos que no alcanzan a comprender el realismo ineluctable de la virtualidad humana, y no sólo de la materia embrionaria previa a su animación inmediata por Dios, sino desde que la persona es concebida hasta que alcanza su fin último. Más abajo volveré sobre la opinión de la creación mediata y Maritain.

Una de las causas de genuino regocijo intelectual, verdadero aliento de nuestra esperanza trascendental, es tener conciencia de que el cuerpo de la persona, a partir de la concepción, sigue la misma evolución morfogenética que la tenida por el cuerpo de Cristo a partir del momento en que también él fue cigoto. Y de la misma forma en que el padre común creó inmediatamente el alma de Cristo, crea la de cada persona, para ser infundida en una materia formada y organizada que la antecede en el orden de la realización, pero que desde el principio de su concepción suspira y hasta "gime" por tal alma racional, en tanto forma substancial creada en el tiempo, pero querida libremente por Dios desde siempre para informar cierta cantidad de materia, que por eso es privilegiada por encima del resto de la materia, se debe a la virtud del acto humano de generación; materia en la que, trascendida por este acto humano la mera acción del dinamismo químico de la materia, se individualiza determinada persona. La materia embrionaria humana es privilegiada por encima de todo el resto de la materia del universo, porque es necesariamente ella y sus accidentes y no otra la que en un instante de su existencia, conocido sólo por Dios y que escapa necesariamente a los objetivos de las ciencias de la naturaleza, es informada por un alma creada por Dios de la nada, es decir, inmediatamente, en tanto que debe su ser a la causa primera y sin que medie para su existencia ninguna causa segunda; y es creada de la nada para que asuma la forma substancial de esa determinada materia privilegiada que, en tanto persona, atraviesa una fase que le es necesaria: ser embrión. Y así como durante esta fase la persona está en vía, la persona está en vía necesariamente mientras atraviesa las demás fases que precisa su constitución, hasta ser llevada a su fin último; de manera semejante a una novia que es llevada a la boda con su amado, que la eligió de antemano.

V. Una precisión acerca de la creación inmediata del alma y su infusión en la materia embrionaria

Si como quedó demostrado en otra parte de este trabajo, la creación del alma racional es un acto inmediato de la sabiduría divina en el tiempo, que está precedido por la creación de la materia del universo; así como quedó asentado que ésta se explica por la creación temporalmente posterior en el tiempo del alma, la infusión del alma intelectual en la materia embrionaria es una acción divina inmediata, pero evidentemente no propia de su potencia creativa, sino de la gratitud absoluta de su providencia, que así provee a la materia embrionaria humana de alma racional, de donde resulta que aquélla es, al menos, tres veces privilegiada por encima de todo el resto de la materia del cosmos.

La inmediatez de la creación y de la infusión del alma, en tanto actos divinos, no debe confundirse con la opinión de algunos teólogos modernos respecto de que dichos actos divinos, y en particular el de la infusión del alma, son producidos desde el primer instante de la concepción; es decir, en el sentido de que no media tiempo alguno entre la concepción y la infusión del alma. Contra esta opinión se levanta Maritain, al que sigue Vázquez; pero si Maritain sólo opina de la infusión del alma en el último estadio del desarrollo embrionario, Vázquez sostiene que cuando la materia embrionaria tiene ocho semanas de ser tal, es una materia dispuesta que "solicita la infusión de un alma creada por el ente divino en ese instante" (p. 43, No. 4). A mi entender, es más preciso afirmar que la infusión del alma en la materia embrionaria ocurre cierto tiempo después del momento de la concepción, que afirmar, con Vázquez, que la animación o infusión del alma es mediata y, descuidadamente, achacarle semejante imprecisión a Maritain (p. 50).

Respecto de que Dios produce el alma humana en la existencia mediante una acción inmediata, Santo Tomás es contundente en los cinco párrafos del Capítulo LXXXVII del segundo libro de la *Suma contra los gentiles*. Reproduzco el segundo: "Todo aquello cuya substancia no es su mismo ser, tiene un autor de su existencia.... Y el alma humana no es su propio ser, pues tal prerrogativa es únicamente de Dios. Luego tiene una causa activa de su ser. Pero lo que existe por sí también es hecho por sí; mas lo que no tiene un ser por sí mismo, sino sólo juntamente con otro, no es hecho independientemente, sino juntamente con el otro, como la forma del fuego existe al generarse el fuego. Mas el alma humana tiene sobre todas las otras formas el ser subsistente, y el comunicar su ser propio al cuerpo. Luego el alma tiene su propia producción por sí, no como las demás formas, que existen accidentalmente al formarse el compuesto. Pero como el alma humana no tiene ninguna parte material, no puede producirse, como la materia, a partir de otra cosa; de donde sólo queda que venga de la nada, y por consiguiente por creación. Y siendo la creación una operación propia de Dios, como hemos demostrado, se sigue que es creada inmediatamente por Dios..."

VI. Una definición a la que le es inherente la moral y el fin último

Vázquez cita en su trabajo la definición de persona, de Boecio: "sustancia individual de naturaleza racional" (p. 40); y si para este autor la naturaleza de la persona es racional, necesariamente la persona es racional, necesariamente la persona está en potencia de autoconsciencia y de libre determinación; y si para Vázquez la persona es un supuesto que es capaz de autoconsciencia y libre decisión, por poseer existencia racional; para ambos los actos libres de la persona son necesariamente morales, y para ambos la persona tiene también por necesidad un fin trascendental. Para Vázquez, y asimismo para Boecio, la existencia de la naturaleza racional de este supuesto, ser subsistente o substancia primera, como quiera llamársele, "se explica por el principio que la hace posible, el alma racional, dotada de inteligencia y voluntad" (p. 41), que se une al cuerpo como la forma con la materia, o como el acto con la potencia.

Los actos libres de la persona son necesariamente morales por una relación *per se*, es decir, esencial, y no por una acción accidental, como sucede con las demás formas de la materia, que existe accidentalmente al formarse el compuesto; la relación esencial entre los actos libres de la persona y la moral se explica, en genuina doctrina hilermórfica, porque en los actos libres la moralidad es una forma que necesariamente requiere de su materia propia, que es el acto libre; de manera tal que si los seres humanos fuésemos incapaces de ejercitar acciones libres, la moralidad no existiría, como no existe en las acciones de los demás animales; la moralidad, por ello, tampoco existe en los niños, ni en ningún ser humano en el que está ausente la disposición última para razonar, porque la causa eficiente de los actos libres es la voluntad, informada por la razón, que, en sus circunstancias, considera la plenitud de ser que le es debida a los actos libres o, por el contrario, considera la deficiencia de plenitud de ser que le es debida a esos actos; a la primera especie pertenecen los actos moralmente buenos; a la segunda especie, los actos malos. Por ejemplo, moralmente es bueno promover y actualizar todo aquello que contribuye a que la materia embrionaria humana sea objeto nada menos que de un acto creador de Dios, que infunde esa alma para comunicar su ser propio a esa materia. Y es moralmente malo promover todo aquello que contribuye a que la materia embrionaria humana sea, en oposición del bien para el que está engendrada privilegiada, privada de ese acto divino en algún momento dado de su existencia.

La persona tiene también por necesidad un fin trascendental porque "el fin de una cosa corresponde a su principio; pues una cosa es perfecta cuando regresa a su primer principio, sea por semejanza, o de alguna otra manera. Y el fin del alma, así como su última perfección, es trascender todo el orden de las creaturas mediante el conocimiento y el amor, y volver a su primer principio, que es Dios. Luego de Dios tiene propiamente su origen y principio" (Santo Tomás, *Suma contra los gentiles*, L.

11, Cap. LXXXVII, No. 5).

VII. Una contradicción

En la página 31 de la revista *Estudios* (No. 14), afirma Vázquez: "Por lo que hace a la animación, Singer descarta esta alternativa como anacrónica, ya que resulta absurdo pensar que el alma creada por Dios venga a animar el cuerpo del feto y que el síntoma para detectar esa animación sea el movimiento del feto en el seno materno." Pero en evidente contradicción consigo mismo, en la página 50 afirma Vázquez: "El problema entonces, como lo ve claro Singer, consistirá en saber cuál es el momento de la animación". Pero Singer, lejos de contradecirse, es congruente consigo mismo, puesto que desemboca en las siguientes conclusiones:

Primera. "La condición suficiente y necesaria para no privar de la vida a una persona es su capacidad de autoconsciencia y libre decisión" (p. 30).

Segunda. Singer opina que no es posible para el hombre establecer con certeza que las propiedades actuales o potenciales de autoconsciencia y libertad le sean intrínsecamente valiosas. Así, "la única respuesta válida (?) es la utilitaria, que parte de la capacidad actual o en ejercicio de la persona". (El paréntesis es mío.) Así, sigue Singer, "el aborto no es ni mejor ni peor que cualquier otro medio de control natal y con mayor razón se justifica en presencia de un grave problema de sobrepoblación. Más aun, entre el feto y el recién nacido no es posible percibir diferencia alguna en términos de autoconsciencia actual, y con un criterio utilitario también se puede, y en ciertas circunstancias se debe, justificar el infanticidio" (p. 33).

Tercera. "Si lo potencial —opina Singer— significa que el feto nunca será capaz de verse a sí mismo como una entidad distinta con un pasado y un futuro, ese sentido de potencialidad no puede ser el supuesto para preservar la vida del feto" (p. 32).

Cuarta. "Si el feto no es persona su vida no tiene más valor que la de un animal. En este caso, en cuanto ser sensible, la muerte del feto como la de cualquier otro animal debe hacerse lo menos dolorosa posible" (p. 32).

Quinta. Según la opinión utilitaria liberal, en la que Singer chapotea, la vida intrauterina o la posnatal de un ser humano "no puede ser la línea divisoria que marque el derecho de matar a ese ser" (p. 31).

Sexta. Singer opina que la dependencia del feto respecto de la madre no es suficiente para privar o no de la vida al feto, ya que la dependencia no deja de ser una noción relativa. En tal virtud, el aborto no estaría prohibido antes de que el feto sea viable (p. 31).

Tras este desfile de crímenes en potencia, Vázquez descubre que para Singer "la persona sólo tiene sentido desde un punto de vista estrictamente psicológico pero no ontológico" (p. 44); en cambio para aquél, el feto adquiriría dignidad de persona y sería posible ontológicamente

hablar del feto como tal desde el momento de la animación, definitivamente establecida por Vázquez a partir de la octava semana de la gestación; puesto que desde un punto de vista filosófico, opina Vázquez, "antes de ese momento no existe una materia en disposición última para recibir el alma racional".

VIII. *Hilemorfismo "accidental" e hilemorfismo "trascendental"*

Las formas de la materia existen accidentalmente al formarse el compuesto por la acción permanente de las causas segundas, pero sólo una de ellas entre todas es producida por la virtud del acto generador humano y del primer principio de éste, que trasciende todo el dinamismo de la naturaleza material en tanto ser espiritual. La teoría hilemórfica que ampara la producción de todas estas formas podría calificarlo de "accidental", a diferencia del "trascendental", que comprende exclusivamente la unidad animada del ser humano, y para lo cual está en vía la materia embrionaria. El hilemorfismo accidental comprende toda la producción evolutiva de la materia por las causas segundas; la trascendental sólo al hombre, que debe su ser inmediatamente a la causa primera, y a sus progenitores. Y al parecer es precisamente la confusión de estas dos especies de hilemorfismo donde radica el error que conduce al algunos a pretender justificar moralmente la muerte provocada del embrión humano, en circunstancias que pueden aceptarse a la conveniencia tan variada como se quieran interpretar los datos positivos de la embriología. Y esto es así porque los filósofos que no distinguen las dos especies de hilemorfismo que aquí propongo, entre quienes incluyo a Vázquez y a los filósofos modernos aludidos por Maritain en su artículo (p. 62, 63 y 64), subordinan la creación del alma individual, y su infusión en la materia embrionaria, a determinado momento de la evolución de ésta. Pero la creación del alma espiritual, individual e inmortal, y su infusión en la materia embrionaria, son actos simultáneos, inmediatos, propios, inherentes e incondicionables de la perfecta y absoluta libertad de la sabiduría divina, creada en la infinita intemporalidad de la vida divina como principio rector de toda la creación visible y de la invisible; actos divinos a los que necesaria e inmediatamente aspira la materia embrionaria, humanizada por el principio actuante en ella desde que es materia gamética. Y es por aspirar la materia embrionaria a tal efecto de la creación divina por lo que es privilegiada esa materia; y lo es a partir de constituirse en cigoto. Por lo tanto, todo el movimiento evolutivo de la creación material alcanza plenitud óptica en cada embrión humano, desde su concepción e independientemente de que la animación tenga lugar en un momento anterior o en uno posterior bien distantes al atribuido por Vázquez, en un marco de referencia más bien mecánico y semántico que realmente científico.

Desde esta perspectiva no hay diferencia esencial entre los teólogos modernos y Vázquez respecto de la moralidad del aborto, pues "si bien es cierto (p. 50), que el cigoto lo es de un ser humano por la virtud del

acto generador humano, y que este solo hecho distingue a esa substancia individual de cualquier otra criatura animal", ninguno de los dos alcanza a comprender que la materia embrionaria humana es privilegiada porque desde el principio de su constitución es el único vehículo material posible de la prosecución de la acción creadora de Dios, que creó de la nada el alma individual, que es la forma substancial de esa materia, y que evidentemente el hombre no puede producir, pero sí disponer para ello a la materia mediante el acto generador, en tanto causa segunda; mientras que el alma racional debe su ser a la causa primera, y de allí que su creación, como lo demostré en otra parte, sea necesariamente inmediata, y de que la materia embrionaria, desde el principio, aspire a ella y a su fin último de vida eterna, que es la visión de Dios. Tal es el múltiple privilegio de la materia embrionaria. Por lo tanto, es evidente que le repugne a la razón, en tanto acción moralmente mala, matar la vida de esa materia, animada o no, pues la vida humana tiene primacía sobre cualquier razón que pretenda matarla, en virtud de las razones ontológicas expuestas, y de que a la razón no le es dable conocer, ni el momento divino en el que Dios crea de la nada el alma racional, ni el momento simultáneo al anterior, en el que el alma es infundida en la materia embrionaria, porque son dos momentos intemporales reservados a la sabiduría divina, que no han sido ni serán revelados al hombre y, por lo mismo, de ellos sólo podemos opinar pero no concluir necesariamente, si es que aún respetamos a la metafísica.

Para los teólogos modernos, la creación divina del alma y su infusión en la materia se producen indistintamente en el momento mismo en que se termina de constituir el cigoto o, para algunos y cuando más, desde su implantación en el endometrio. Lo primero sucede aproximadamente dieciocho horas después de la fertilización, y lo segundo hacia el sexto día, cuando el cigoto está en su fase de blastocito. Y opinan que esto es en uno u otro momentos porque simplemente desprecian la materia embrionaria; sí señor, desprecian esa materia que tanto ama Dios, como en otra parte quedó demostrado. En efecto, para evitarse problemas que no han podido resolver, ni filosófica ni teológicamente, aseguran la muerte provocada de cualquier otro ser humano, porque, dicen ellos, el embrión es necesariamente animado desde el principio de su constitución, o desde que se implanta en el endometrio uterino. Y esta opinión, si no es necesariamente falsa, tampoco es necesariamente verdadera.

Vázquez, quien por no advertir en la materia embrionaria el privilegio óntico de que disfruta, también desprecia la materia embrionaria humana; y fundamentado en la especie de teoría hilemórfica que en otro párrafo denominé "accidental", simplemente desplaza el acto divino de la creación y de la infusión del alma a la octava semana de la gestación, apoyado en los dictámenes consensuales de quienes se ocupan de la embriología, aunque no proporciona la fuente del consenso referido en su trabajo (p. 52). Y desde la vaguedad intelectual que necesariamente resulta de opinar respecto de las diferencias

de calidad y de cantidad en la materia embrionaria humana, consideradas durante el proceso continuo de su movimiento evolutivo, Vázquez infiere que puede matarse al embrión si se producen las condiciones que él considera, sin que ese crimen repugne a la razón, lo que evidentemente es falso y opuesto a un filósofo serio. Y si de ordinario, en opinión de Vázquez, la materia embrionaria no alcanza nunca la disposición última para recibir el alma racional antes de la octava semana de la gestación, añade que hay casos en que no alcanza jamás, y que puede provocarse, por lo tanto y cuando se quiera el aborto, sin que tal crimen constituya una especie moralmente mala. En efecto, opina Vázquez, "si por razones hereditarias (?) o congénitas se descubre en el feto alguna malformación irreversible, imposible de compensar (por las técnicas actuales) y se presume (luego no hay certeza) que su estado impedirá en el futuro alguna manifestación de autoconsciencia y libre decisión, por mínima que ésta sea (restricción del concepto de persona a la temporalidad). En estos casos, desde la teoría hilemórfica ('accidentalista'), pensamos que la materia no ha alcanzado (temor a usar el tiempo adecuado del verbo alcanzar) su disposición última para recibir el alma racional". (Los paréntesis son míos.) Pero ¿acaso puede alguien alegar poseer la autoridad suficiente para determinar inequívocamente que estos accidentados individuos monstruosos de la especie humana no tienen alma espiritual? ¿Acaso ignora Vázquez que estos accidentes de la materia son permitidos por Dios para que más bien se acreciente nuestra caridad mediante ellos? ¿Acaso pretende Vázquez olvidar que el amor es el más vigoroso antídoto del crimen y de la intolerancia? Aquí me viene a la memoria la siguiente reflexión de Marciano Vidal, publicada en el volumen IX, 1987/3-4, p. 312, de la revista de ciencias morales *Moralia*.

"Al término de estas consideraciones sobre el valor de la vida en gestación conviene que advirtamos sobre el peligro de caer en la tentación en que tantas veces hemos sucumbido los humanos: cuando los hombres han querido 'deshacerse' de una raza, de un grupo, de un individuo, previamente lo han 'descalificado' en su mente (razonamientos filosóficos) y en su corazón (exclusión de la 'afección humanitaria')."

Reseñas

PETER GAY, *Freud, a life for our time*, New York, W. W. Norton and Co., 1988, 810 pp.

Ciertamente, no hay "historias definitivas" de una época ni "biografías concluyentes". Pero se registran escritos memorables, síntesis creadoras, lecturas que apasionan. Peter Gay iluminó, con laboriosidad irreprochable, uno de estos escritos. En él esculpió a Freud en su amplio contexto cultural y científico, con sus méritos y con sus rencores. De esta manera Gay elevó a Freud por encima de la finita biología, más allá de la cenicienta fragilidad humana. Así, el fundador del psicoanálisis se repara de la angustia de muerte que a menudo lo despolomó, angustia que fue uno de sus artilugios analíticos para explicar las ansiedades de sus agitados pacientes.

La prolija crónica del psicoanálisis le consintió a Gay la certera oportunidad de ejercer la psichistoria, híbrida y provocadora especialidad que combina las estructuras de la personalidad con las exigencias objetivas. Freud crea y personifica este nuevo quehacer intelectual.

Consigna este biógrafo que Freud fue en efecto "el conquistador" (palabra que usó en español para autorretratarse) de nuevos mundos; negó al fin de sus días que fue "un grande" aunque descubrió "grandes temas" (p. 637). Navegó en tres caudalosas corrientes: el racionalismo crítico, la cultura alemana y el judaísmo.

El racionalismo le estampó el impulso científico y el afán por las profundidades. Gay no deja de indicar la voracidad intelectual de Freud (p. 22) que lo llevó a leer el *Quijote* en el original. Sus estudios de medicina —que más tarde discutirá si un psicoanalista en verdad los precisa— forman parte de una indagación rigurosa, descarnada, de las bases corporales de esta curiosidad.

Por otra parte, la cultura alemana le facilitó un idioma científico dominante en su tiempo, aparte de la disciplina del quehacer universitario y el denso tráfico de ideas y conjeturas. Y también una jerarquización odiosa entre profesores y alumnos y la resistencia indefectible a nuevas hipótesis. Por ello Freud hallará en Inglaterra una anhelada calidad de vida (p. 31) y en la Francia de Charcot el juego esplendoroso de la especulación (p. 51). Sin embargo, abominó de los Estados Unidos por su presumible frivolidad consumista (p. 563), aunque alguna vez consideró, como muchos de sus coetáneos, la posibilidad de emigrar al Nuevo Mundo.

Y en fin, el judaísmo es su orbe antropológico, por origen y por elección. Jamás lo denostó, en contraste con su odiado rival Adler o el discípulo alumno Rank, que escogieron religiones más seguras. La vida de Freud transcurrió entre judíos, hasta el punto de que el psicoanálisis parece

constituir la criatura intratable, contradictoria, de los que abandonaron el *guetto*. Sólo de ellos, si bien Jung, el protestante ario, se entrometió en este círculo cerrado.

Freud protagonizó las tensiones del judío contemporáneo. Sus libros fueron quemados por los nazis en un encendido auto-de-fe (1933); sin embargo, irritó a sus correligionarios con su *Moisés* a quien le negó la calidad de judío y se lo imaginó víctima de un parricidio.

La arquitectura de este libro es severa, como si quisiera traducir el rasgo saliente de su personaje. No es accidente que parta del fervoroso hambre de Freud por el saber científico. El siglo XIX con su pertinaz positivismo, y el resorte intelectual comprimido de los prisioneros del *guetto* disparan, en convergencia, la ambición de canjear tesis y mitos en el marco de las prescripciones baconianas. Y no es azar que a Freud le hallan llamado Sigmund, reminiscencia del venerado Wagner.

Con sólidos fundamentos, Gay repasa con ritmo lógico los pasos del psicoanálisis. No se desenvuelven, por cierto, en una senda puramente intelectual. La relación ambivalente de Freud con Fliss (p. 55); el amor convencional a su esposa Martha (p. 59); la atracción, compartida con Breuer, al célebre caso *Ana O* (p. 63); la trabazón oculta del sueño (p. 106); la controversia con Kraff-Ebbing sobre el papel de la fisiología nerviosa (p. 120): éstos son ladrillos desiguales que condujeron a un fantástico paradigma, que Martha condenará como "exceso pornográfico" (p. 61). A pesar de esta cercana objeción y del helado enojo de la audiencia alemana, Freud trabajó su profana creación. Así emitió un nuevo mensaje al mundo, otra visión, y una nomenclatura que invadirá tanto al arte como a la conversación liviana. Sus diagnósticos y metáforas son hoy difundidos artículos de fe y sustancia del diálogo corriente.

Como impulsor de un paradigma, Freud debe movilizar los ambivalentes recursos del político. Gay los examina con cuidado (p. 173). Freud no revela piedad en el análisis; sólo justicia. Las esótericas reuniones de los Miércoles tienen el propósito de gestar un círculo hermético de solidaridad, una secta que las ideas en gestación suelen exigir. Desde luego, la sociología de la ciencia no puede ignorar las estratagemas de Freud en la formación de su escuela. Algunas son benévolas y otras maquiavélicas. Las nuevas ideas no sólo deben resistir la refutación popperiana; también deben llegar al mercado.

Las indagaciones de Freud se apegan a las pautas del método científico. Trabajo empírico con sus pacientes (ocho horas al día, seis días a la semana); hondo y cruel autoanálisis; y el enunciado de generalizaciones con la ayuda de estos datos y de la imaginación mitológica. Su terapia consiste en una forma de "pasividad alerta" (p. 293) y de su asociaciones que desafían el recto sentido. Así descubre una fresca causalidad en el espacio interior. Causalidad cargada de misterio sin ser caótica.

Gay examina cada libro y cada página de Freud: el mensaje medular, su contexto, las implicaciones. Y el biógrafo revela lo que Freud tal vez

quiso ocultar: sus odios y preferencias, sus traumas indispensables y la recurrente depresión. También retrata el cariz de sus colaboradores, desde el inestable Ferenczi al mediocre Jones. Y en fin, el amor fervoroso por Ana, la hija que lo acompañó en sus últimos años y lo impuso definitivamente en el mundo anglosajón, el centro emergente del quehacer científico.

En la década del treinta, el espectro de Hitler y la irracionalidad colectiva estremecen a Freud hasta conducirlo a un amor-angustia de muerte. Freud no quiso abandonar a Viena, la ciudad donde vivió medio siglo. Pero sus amigos, los hijos, su propia inclinación a seguir escribiendo con habitual irreverencia, lo impulsaron a aceptar el traslado a Londres, que lo aceptó como era: un profeta iracundo y un anciano prudente. Los Woolf lo invitaron entonces a la inevitable hora del té. Dirá Leonard después del encuentro: "Freud no es sólo un genio; es un hombre agradable..." (p. 639) Peculiar juicio británico. Virginia será más cauta pero no deja de impresionarse con "esos ojos concedidos".

El cáncer lo invade; destruye su boca. Emite fétidos olores; el sufrimiento pone a prueba su temple estoico. El 1º de agosto de 1939 cierra —simbólicamente— su clínica: se despide de la vida. El 27 concluye su diario con elocuentes palabras: "Guerra. Pánico" (p. 649). Conforme a un tétrico acuerdo con su médico, éste le inyecta una dosis excesiva de morfina. El 23 de septiembre muere sin Dios, con sus demonios. Pero Dios le fue piadoso: Freud no llegó a saber el terrible final de sus hermanas en los crematorios de Theresienstadt y Auschwitz.

El libro de Gay no es sólo un examen prolijo del psicoanálisis ni un retrato fiel de su profeta. Ni se limita a un ejercicio magistral de psicohistoria ni a la evaluación crítica de una estación de la cultura alemana. Es todo esto y más: la reconstrucción de una teoría, el deslinde de los recursos que un conquistador intelectual debe reunir, el señalamiento del respeto a las reglas científicas y de la irreverencia a los hombres que un innovador debe adoptar.

El ensayo bibliográfico de Gay que rubrica su obra (p. 741 ss.) se refiere al psicoanálisis y a Freud; es un obsequio al lector que excede la más exigente expectativa. Reitero: no es la biografía definitiva pero es la indispensable. Hasta el próximo reflujo.

JOSEPH HODARA
Bar Ilan University, Israel.

Luis González y González, *Todo es historia*, México, Ed. Cal y Arena, 1989, 306 pp. ISBN-493-183-2.

Hay una forma de historiar que se aleja de la pompa y circunstancia de los hechos y héroes monumentales. Alejada del bronce, esta historia baja a los próceres de sus pedestales y nos los descubre en sus reales dimensiones.

Desde sus inicios como historiador, D. Luis González ha ido mostrando, a través de su riquísima expresión escrita, los corredores de nuestro pasado con una sencillez coloquial y una erudición accesible a todos por igual. Académicos y oyentes, letrados y chismosos, capitalinos y provincianos nos encontramos reflejados en sus páginas como lectores, historiadores o ganosos de conocer y contar historias. D. Luis escribe la historia como la entendemos familiarmente: un viaje mágico al pasado —sea nacional, municipal o personal—, contado sin aspavientos y platicado en letras con colores y olores.

Su *oficio de historiar* permitió que D. Luis levantara en vilo a su pueblo natal —San José de Gracia, Michoacán—, colocándolo no sólo en los mapas y planos del republicanismo académico-intelectual sino también en los estantes de los libreros de ya varias ediciones de lectores y estudiantes.

Todo es historia reúne cuarenta y dos años de microhistoria de la microhistoria, esa forma de historiar que logra universalizar los encantos de lo minúsculo: pueblos, santuarios, municipios o biografías de los contingentes anónimos que acompañan a los que se convirtieron en estatuas. En este libro encontramos "la avidez de sabiduría histórica por parte de alguien que escribe sucedidos desde los veintitún años al través de cuarenta y dos, (misma que) está en el origen de esta ensalada de historias, extraídas por Antonio Saborit de un caos de artículos".

A través de estas páginas, el lector experimentará el valor y significado del título que da nombre al libro: la posibilidad de que Todo sea Historia. Gonzalólogos y lectores en potencia de serlo, encontrarán en sus páginas tanto la "teoría" de la microhistoria —profesada y ejemplificada por la obra de D. Luis— así como las aventuras de nuestro pasado en ejemplos "concretos": Juárez y lo que era su Era, el optimismo que inspiró los gritos de la Independencia o las vidas de los treinta y tres padres de la patria.

El itinerario de este macro microhistoriador nos muestra la ronda de las generaciones y los protagonistas de la Reforma y la Revolución Mexicanas, no como estatuas del Paseo del mismo nombre o cimientes del Monumento *idem*, sino como personajes de carne y hueso que "aparecen y desaparecen en un abrir y cerrar de ojos, sin dar tiempo a paladear personalidades, sin medición de estaturas y vigores, sin adentramientos íntimos en nadie". Aún así, los personajes historiadados por D. Luis cobran una dimensión real que nos acerca a ellos de frente y sin necesidad de empinar el cuello.

A la memoria de RAMÓN ZORRILLA

El reciente 7 de agosto murió el Maestro Ramón Zorrilla. Para el Departamento de Estudios Generales y para toda la comunidad ITAM su pérdida es muy dolorosa.

Nacido en Ciudad Victoria, Tamaulipas, el 31 de octubre de 1925, desde los 16 años, y casi ininterrumpidamente durante más de 30, ejerció el periodismo: reportero y redactor de *El Universal*, colaboró en la página editorial de *Excelsior* y también en *Tiempo*, *Revista de América*, *La Gaceta del FCE*, *Visión*, *Uno más Uno*, entre otras publicaciones.

Realizó estudios de Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la UNAM, de Filosofía en la UIA (de la que en 1943 fue alumno fundador) y de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en Santander, España.

Fue discípulo de Gallegos Rocafull, alumno de Samuel Ramos y de José Gaos, y compañero de una generación de mexicanos brillantes, como Luis Villoro, Alejandro Rossi, Ramón Xirau, Hugo Margain, entre muchos.

Antes de 1971, año en el que se integra al plantel de profesores del ITAM, había creado la cátedra de Periodismo en la carrera de Ciencias y Técnicas de la Información en la UIA e impartió en esa diversos cursos de Filosofía.

En Estudios Generales su actividad fue invaluable, colaborando activamente en la elaboración de programas, en la reestructuración de materias y como permanente hombre de consulta. Amó la docencia; testimonio de ello son las demostraciones de afecto que hoy recibe su familia de parte de innumerables ex-alumnos.

Quienes tuvieron el privilegio de tratar a Ramón Zorrilla, de su bonhomía habrán podido advertir dos cualidades sobresalientes y ejemplares: su gusto y entusiasmo por la conversación —que sabía llevar con fino humor, humildad y una lúcida intuición de los problemas contemporáneos, muy especialmente los de México—. Y también un generoso espíritu de conciliación y tolerancia, que sólo puede brindar quien ha vivido intensamente para darse cuenta de las debilidades humanas, pero también, de la grandeza de cada individuo, cuya dignidad mereció siempre de su parte un respeto incondicional. Ramón tenía la virtud de hacer sentir a cada uno, antes que empleado, profesor o funcionario, persona.

Hace algunas semanas iniciamos los cursos de Problemas de la Civilización Contemporánea con la lectura de G. Gurdorf que le gustaba citar: "Hay, decía San Agustín, una alegría de la verdad, *gaudium de veritate*; es esta alegría la que, más allá de los paisajes, constituye el horizonte último del conocimiento de su autenticidad. La cultura es paciencia y trabajo, la cultura es ocio, la cultura es amistad; la cultura es la recompensa del espíritu al fin desatado y reconciliado en la fiesta gozosa de la verdad". Sin duda, Ramón ya encontró la paz en un diálogo gozoso con Dios.

Quien lee la prosa de Luis González aprecia el discreto encanto de saber conjugar las letras con el deseo de conocer el pasado. No es el afán literario de la novela como ventana de la imaginación, sino las ganas de platicar y de guiarnos por el pretérito a través de novelas verídicas. El lector encontrará un conjunto de ensayos que marcan la pauta para el interesado en historiar el pasado sin buscar las versiones oficiales o los cuadros ideologizantes.

Se trata pues, de un libro indispensable para los "clónautas" y muy atractivo para cualquier tipo de lector. Es un ejemplo de la labor de "hundirse en la erudición hasta llegar al fondo de los manuscritos olvidados y polvorientos y de las piedras que hablan (que) es un deporte difícil que permite el rescate de argumentos novedosos y de fama para los buzos de la historia". Aunque los ensayos que aquí se presentan no surgen de las piedras ni de los recovecos de los archivos, D. Luis presenta la narración que parte de los impresos del pasado, analizando antecedentes e intenciones, ánimos y circunstancias y dejando que cada quien interprete los sucesos "por leyes o por causas materiales".

Con todo, D. Luis González demuestra, una vez más, que su forma de enseñarnos que *Todo es historia* es, a su vez, una pauta de Todo lo que es Historiar de parte de quien es Todo un Historiador.

JORGE HERNÁNDEZ

Dpto. Académico de Estudios Generales, ITAM.

Frank Kermode, *Formas de atención*, Barcelona, Gedisa ed., 1988. ISBN-84-7432-319-3.

Cada época tiene el renacimiento que se merece.
(E. H. GOMBRICH)

Este libro está compuesto por unos ensayos sobre las cuestiones de por qué medios atribuimos valor a las obras de arte y de qué manera nuestras valoraciones inciden en las formas de prestarles atención.

Como observa el compilador, "la estrategia de Kermode es jamás intervenir en el primer momento del impulso de vanguardia, cuando las pasiones están más inflamadas, sino aguardar..." Su intervención en este caso propone salvar la discusión hermenéutica de las aporías en las que la han atascado algunos "pensadores destructivos", reencauzándola conforme a su más pura tradición.

El total relativismo estético no es correlato obligado del "anarquismo epistemológico": La afirmación de que "la verdad científica es también

cuestión de opinión" nada dice en contra de lo verdadero como tal, puede inducir al escepticismo como estimular al mejor conocimiento.

Sostiene Kermode la existencia de trabajos "inexpugnablemente canónicos", con una virtud invulnerable al desgaste temporal que les confiere una "modernidad perpetua", y lo afirma mediante la ilustración de algunas vicisitudes propias del proceso de canonización. Se detiene largamente en el caso de Botticelli, olvidado poco después de su muerte hasta el siglo XIX, cuando es recuperado. La sucesión de hechos que dieron lugar a su resurgimiento resulta muy revelador en cuanto muestra a la interpretación crítica tributaria de la opinión, dado que, como documenta el autor, los eruditos no habrían orientado sus investigaciones hacia la obra del pintor florentino si con anterioridad éste no hubiese sido promovido por una moda casi ignorante, basada en ideas "más pasionales que precisas".

Aunque la opinión general no siempre sabrá reconocer la virtud, su función preservativa sería indispensable. Las tendencias históricas en materia de gusto que rescitan obras de otras épocas siempre preceden a la revalorización canónica.

Abandonando el infructuoso deslinde entre conocimiento y opinión dirá, "lo que preserve y restaure algún objeto cuyo valor haya estado o esté en peligro de perderse es, a pesar de estar sujeto a error, bueno".

La principal importancia de una argumentación interpretativa no reside propiamente en sus juicios valorativos sino en proporcionar el medio por el cual sobrevive su objeto. "Se otorga la modernidad permanente a ciertos trabajos por medio de argumentaciones y persuasiones que en sí no pueden mantenerse modernas". Un texto permanece actual por el comentario, que necesariamente habrá de variar con relación a las diversas circunstancias de su formulación.

"Estar dentro del canon significa estar protegido del desgaste natural, contar con un número infinito de posibles relaciones internas y secretas, ser tratado como un heterocosmos, una *Tora* en miniatura", constituida por el texto y todo lo que generación tras generación se dice sobre él. Una conversación transgeneracional "protege un cuerpo de ley original, que de otra forma estaría en peligro de parecer obsoleto e irrelevante, por un sutil ajuste a nuevas condiciones".

Para reencauzar una disciplina que se extravía en su metodología, Kermode es original con el más puro sentido hermenéutico, volviendo a los orígenes para revisar en los principios históricos de la disciplina sus principios ontológicos: "Las pautas hermenéuticas o *middot* de los primeros rabinos no eran meramente restrictivas; proporcionaban consejos útiles sobre la forma de lograr nuevas interpretaciones", en los que no faltaban elementos lúdicos.

Dado que el error es consustancial a la opinión y llegados al punto en que ésta parece insuperable, el criterio para evaluar una formulación interpretativa se ve obligado a abandonar la ideal ausencia de error. Buena interpretación será la que mantenga presente la discusión sobre una obra valiosa, "la que alienta o permite ciertas formas necesarias de

atención".

Paradójicamente, *Formas de atención* exhibe repetidas faltas de atención en sus formas, algunas graves, como fechas equivocadas. Mientras que ciertos pasajes permiten sospechar también una traducción poco rigurosa; no obstante se percibe la primera mano de un maestro con enorme conocimiento, agudeza y una sugestiva economía de expresión.

ALBERTO SAURET

Dpto. Académico de Estudios Generales, ITAM.

A la memoria de RAMÓN ZORRILLA

El reciente 7 de agosto murió el Maestro Ramón Zorrilla. Para el Departamento de Estudios Generales y para toda la comunidad ITAM su pérdida es muy dolorosa.

Nacido en Ciudad Victoria, Tamaulipas, el 31 de octubre de 1925, desde los 16 años, y casi ininterrumpidamente durante más de 30, ejerció el periodismo: reportero y redactor de *El Universal*, colaboró en la página editorial de *Excelsior* y también en *Tiempo*, *Revista de América*, *La Gaceta del FCE*, *Visión*, *Uno más Uno*, entre otras publicaciones.

Realizó estudios de Derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la UNAM, de Filosofía en la UIA (de la que en 1943 fue alumno fundador) y de posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en Santander, España.

Fue discípulo de Gallegos Rocafull, alumno de Samuel Ramos y de José Gaos, y compañero de una generación de mexicanos brillantes, como Luis Villoro, Alejandro Rossi, Ramón Xirau, Hugo Margain, entre muchos.

Antes de 1971, año en el que se integra al plantel de profesores del ITAM, había creado la cátedra de Periodismo en la carrera de Ciencias y Técnicas de la Información en la UIA e impartió en esa diversos cursos de Filosofía.

En Estudios Generales su actividad fue invaluable, colaborando activamente en la elaboración de programas, en la reestructuración de materias y como permanente hombre de consulta. Amó la docencia; testimonio de ello son las demostraciones de afecto que hoy recibe su familia de parte de innumerables ex-alumnos.

Quienes tuvieron el privilegio de tratar a Ramón Zorrilla, de su bonhomía habrán podido advertir dos cualidades sobresalientes y ejemplares: su gusto y entusiasmo por la conversación —que sabía llevar con fino humor, humildad y una lúcida intuición de los problemas contemporáneos, muy especialmente los de México—. Y también un generoso espíritu de conciliación y tolerancia, que sólo puede brindar quien ha vivido intensamente para darse cuenta de las debilidades humanas, pero también, de la grandeza de cada individuo, cuya dignidad mereció siempre de su parte un respeto incondicional. Ramón tenía la virtud de hacer sentir a cada uno, antes que empleado, profesor o funcionario, persona.

Hace algunas semanas iniciamos los cursos de Problemas de la Civilización Contemporánea con la lectura de G. Gusdorf que le gustaba citar: "Hay, decía San Agustín, una alegría de la verdad, *gaudium de veritate*; es esta alegría la que, más allá de los paisajes, constituye el horizonte último del conocimiento de su autenticidad. La cultura es paciencia y trabajo, la cultura es ocio, la cultura es amistad; la cultura es la recompensa del espíritu al fin desatado y reconciliado en la fiesta gozosa de la verdad". Sin duda, Ramón ya encontró la paz en un diálogo gozoso con Dios.

ediciones era

CUADERNOS POLITICOS

56

**¿POR QUÉ ?
DEMOCRACIA ?**

FRANCISCO C. WEFFORT
GUILLERMO O'DONNELL
PERRY ANDERSON

EL 6 DE JULIO: PRELUDIO Y POSDATA

JUAN MOLINAR HORCASITAS ■ EMILIO KRIEGER

EDICIONES ERA / AVENA 102 ☎ 581 77 44

El Colegio de México

Novedad

Jean-Pierre Bastian

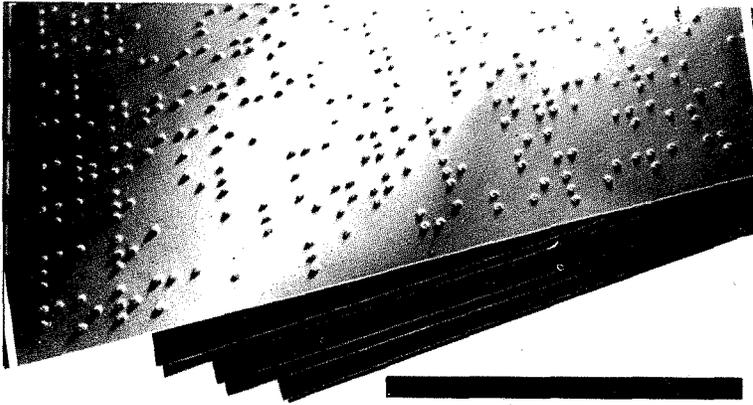
**Los disidentes:
sociedades protestantes y
revolución en México,
1872-1911**

(Editado con el Fondo de
Cultura Económica)



Este libro trata de un fenómeno social que surgió en México en los años setenta del siglo pasado; de un *espíritu de asociación* que animó a la sociedad civil mexicana y a partir del cual se establecieron y desarrollaron sociedades religiosas protestantes.

Departamento de Publicaciones
Camino al Ajusco 20,
Col. Pedregal de Santa Teresa
Teléfono: 568 6033 exts. 364 y 365 Fax: 652 6233



Una luz en las manos de los que no la tienen.

En nuestro país existen cientos de miles de invidentes que necesitan apoyo.

IBM de México no los ha perdido de vista.

Desde 1986, edita y dota libros elaborados con la más avanzada tecnología en la impresión del sistema Braille, única en Latinoamérica.

En estos tres años, IBM de México ha donado miles de libros de texto y de literatura a instituciones que se preocupan del bienestar de los invidentes.

En 1989, se donarán 2,800 volúmenes, entre los cuales destacan el diccionario del Colegio de México y las Guías de Gramática Estructural.

De esta manera, niños y adultos invidentes seguirán contando no sólo con libros de texto sino con la luz que aporta la literatura universal.

Como podemos ver, es necesario llevar una luz a los que no la tienen.

IBM presente para un mejor futuro.

IBM
IBM de México, S.A.

<p>NOVEDADES LIBROS</p>	<p>Enrique Krauze</p> <p><i>Personas e ideas</i></p>  <p>Vuelta</p>	<p>NOVEDADES LIBROS</p> <p>EDMOND JABÈS <i>EL PEQUEÑO LIBRO DE LA SUBVERSIÓN FUERA DE SOSPECHA</i> (poesía)</p> <p>CARMEN BOULLOSA ANTES (novela)</p> <p>JEAN MEYER <i>HISTORIA DE LOS CRISTIANOS EN AMÉRICA LATINA: SIGLOS XIX Y XX</i> (ensayo histórico)</p>
<p>"... una aportación a la erótica de las ideas." J. G. Merquior</p>		<p>EDITORIAL VUELTA S.A. DE C.V. Av. Contreras 516 - 3er. piso Col. San Jerónimo Lídice 683-50-08 10200, México D.F. 683-52-13</p>
<p>EDITORIAL VUELTA S.A. DE C.V. Av. Contreras 516 - 3er. piso Col. San Jerónimo Lídice 683-50-08 10200, México D.F. 683-52-13</p>		<p>EDITORIAL VUELTA S.A. DE C.V. Av. Contreras 516 - 3er. piso Col. San Jerónimo Lídice 683-50-08 10200, México D.F. 683-52-13</p>

Guillermo Sheridan

**UN CORAZÓN
ADICTO:
LA VIDA DE
RAMÓN LÓPEZ
VELARDE**



En este libro el autor decidió evadir los usos comunes al escribir una vida antes que una biografía, pues "la biografía aspira a la objetividad documentada, a tomar aliento tanto de la caligrafía como de la radiografía; la vida acepta de entrada que escribir una biografía es imposible y prefiere crear, como quería Marcel Schwob, desde el caos de rasgos humanos que deja tras de sí, como una estela, toda existencia".



Ronald Duncan y
Miranda Weston-Smith

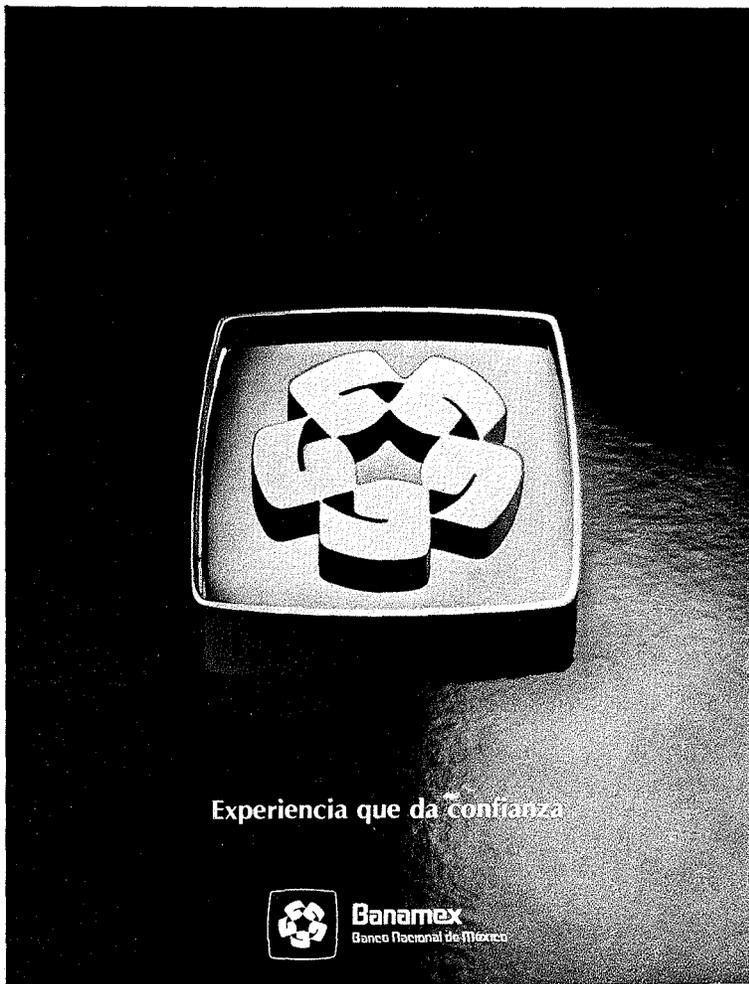
**LA ENCICLOPEDIA
DE LA
IGNORANCIA**

Todo lo que es posible conocer
sobre lo desconocido

Las enciclopedias habituales contienen aquello que ya sabemos; ésta, en cambio, está formada por escritos sobre lo que no sabemos, sobre cuestiones que están en los límites de nuestro conocimiento. Los editores de esta obra invitaron a eminentes científicos de las más diversas disciplinas a decirnos qué es lo que más les gustaría saber, lo que más provoca su curiosidad. Cada uno de los colaboradores de este libro —entre los que se cuentan algunos de los nombres más célebres de la ciencia actual— ha expuesto sus ideas personales, en un lenguaje sencillo, sobre aquellas cuestiones que le han parecido de mayor importancia para el futuro de la humanidad. Una obra extraordinaria. Entre otras cosas, porque demuestra que la ignorancia puede ser sinónimo de sabiduría.



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA



Experiencia que da confianza



Banamex
Banco Nacional de México

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Septiembre, 1989

464

♦ Elena Poniatowska: *Las costureras*

♦ *Poemas de Antonio Castañeda, David Huerta y Fabio Morábito*

♦ *Palacios* ♦ *Lazcano Araujo* ♦ *Pérez Tamayo*

♦ *Olivé* ♦ *Sarukhán:*

Celebración de la Vida

Edificio anexo a la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, primer piso, Ciudad Universitaria
Apartado postal 70 288, 04510 México, D.F. Tels: 550-5559 y 548-4352

Suscripción
 Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de *seiscientos mil pesos 00/100 moneda nacional*
 Adjunto cheque por la cantidad de 90 Dlls. U.S. Cy. (cuota para el extranjero)

Nombre

Dirección

Colonia

Ciudad

Estado

País

Teléfono

didac



Revista DIDAC

Perspectiva sobre la Docencia

Últimos números publicados:

No. 12.- Educación y Docencia (Primavera 88)

No. 13.- Valores y Actitudes en la Educación (Otoño 88)

Próximo número:

No. 15.- Desarrollo de Habilidades (Otoño 89)

Informes:

Centro de Didáctica de la Universidad Iberoamericana

Prolongación Paseo de la Reforma No. 880

Lomas de Santa Fé México, D.F. C.P. 01210

Tels. 570-70-70 ext. 1281 y 570-76-22

De venta en las principales librerías del D.F.



Para sus inversiones
Todo un océano de posibilidades



BANCO DEL ATLANTICO

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

1 otoño 1984

- R. LANDERECHE *Teoría y realidad*
J. MEZA *La República de las pasiones*
R. ZORRILLA *La Corrupción político-administrativa*
P. DIETERLEN *Modelos y libertad*
R. VÁZQUEZ *El logos en Séneca, Filón Justino y Tertuliano*
H. GONZÁLEZ URIBE *Estado y democracia en México*
R. XIRAU *Lo sagrado y la crisis contemporánea*
J. R. BENITO *Universidad y filosofía*
J. SERRANO *Quehacer científico y actitud filosófica*
M. KUNDERA *Polifonía de la novela*

2 primavera 1985

- E. SUBIRATS *Razón y Nihilismo*
A. NÓSNIK Y J. ELGUEA *Crecimiento del conocimiento científico*
J. RUIZ DE SANTIAGO *Hacia una comprensión de la tolerancia*
L. ASTEY *Sofistas, dioses y literatura*
Correspondencia de J. Gaos con J. Vasconcelos,
O. Paz, León Felipe y L. Zea
E. BLANQUEL *Presencia histórica del Estado mexicano*
J. SIERRA *El Estado en la Nueva España*
R. SORDO *Federalismo, centralismo y constitución del Estado*
E.M. CIORAN *Gabriel Marcel: apuntes para un retrato*

3 otoño 1985

- E. TRABULSE *El reloj de Oaxaca*
C. DE LA ISLA *Educación ¿Libertad o sometimiento?*
J. GAVITO *Democracia de lo cotidiano*
M. BEUCHOT *Semiótica y filosofía*
S. PÉREZ CORTÉS *Innovación técnica del alfabeto*
L. ASTEY *Antigua sofística*
E. BLANQUEL *Historia y humanismo*
A. CARRILLO FLORES *Filosofía y humanismo*
G. TORRES *Las ruinas que heredamos*
C. LEFORT *Reversibilidad*
L. KOLAKOWSKI *Kant y la amenaza de la civilización*

4 primavera 1986

- C. CASTORIADIS *El campo de lo social histórico*
V. CAMPS *Ética de esperanza*
R. PASTOR *El Estado ante la historia*
L. ASTEY *Sofistas, Dioses y Literatura III*
P. DIETERLEN A. NOSNIK C. PEREDA J. SERRANO
En torno a La reducción en las ciencias
R. M. RILKE *Elegía inconclusa y otros poemas*

5 verano 1986

- E. FROST *Una época, unos hombres, una obra*
V. SERGE *Retrato de Stalin*
J. MEZA *Defensa de utopía*
P. NORIEGA Y E. GONZÁLEZ *Retórica dialéctica y cambio de creencias*
R. XIRAU L. BENITEZ, R. VÁZQUEZ, J. GONZÁLEZ A. L. SAGOLS *Los transterrados en México*
M. CEBALLOS *El manifiesto revolucionario de Braulio Hernández*
B. PASTERNAK *Algunas posiciones*

6 otoño 1986

- M. GUILLEN y M. ROZAT *Malthus en la literatura popular del siglo XIX*
L. AGUILAR *El itinerario de Weber hacia la ciencia social*
A. MARTÍNEZ *Los hospicios de Nueva España para misioneros de Oriente*
J. SERRANO *Acercamiento a la comparación en Aristóteles*
P. DIETERLEN *La democracia: un mercado político*
M. TSVIETÁIEVA *El poeta sobre el crítico*
G. HARDY *La espiritualidad en Oriente y Occidente*

7 invierno 1986

- A. ALATORRE *Sor Juana y los hombres*
R. PASTOR *La virgen y la revolución*
E. C. FROST *El guadalupanismo*
A. NOSNIK *Las personas de James y Mead*
F. GARCÍA LORCA *Poemas inéditos*
L. MEYER *Los tiempos de nuestra historia*
Z. ROMASZEWSKI *Solidaridad en 1986.*
CH. HARTSHORNE *Teísmo clásico y neoclásico*

8 primavera 1987

- L. GONZÁLEZ *La diáspora de los intelectuales*
V. CAMPS *De la representación a la comunicación*
A. STAPLES *Un lamento del siglo XIX: crisis económica, pobreza educativa*
M. AGUILERA *Vasari: la idea de Renacimiento en Le Vite*

E. GONZÁLEZ R y M. BEUCHOT *Fray Jerónimo de Feijóo y las falacias Aristotélicas*
F. DOSTOIEVSKI *Dos cartas a A.G.*

Dostoievskia

A.S. PUSHKIN *Sobre la poesía clásica y la poesía romántica*

9 verano 1987

C. CASTORIADIS *Reflexiones en torno al racismo*

R. BARTRA *Melancolía y metamorfosis del mexicano*

I. DIAZ DE LA SERNA *La poitikhé o el arte de inventar el mundo*

J.A. CRESPO *El pensamiento de Francisco I. Madero y la oposición democrática contemporánea*

SAINT-JOHN PERSE *Correspondencia y poemas*

M. FOUCAULT *La biblioteca fantástica*

R. RORTY *Método, ciencia social y esperanza social*

P. VEYNE *El último Foucault y su moral*

10 otoño 1987

P. BURKE *Los intelectuales: un esbozo de retrato colectivo*

R. XIRAU *Bernardo de Balbuena, alabanza de la poesía*

L. PANABIERE *Saber y poder en Jorge Cuesta*

R. VÁZQUEZ *El proceso de la religión en Lutero, Spinoza y Bayle*

N. RABOTNIKOF *Desencanto e individualismo*

J. ELGUEA *Inteligencia artificial y psicología: la concepción contemporánea de la mente humana*

M. CAZADERO *La ley de las dimensiones*

C. DE LA ISLA *En torno de las dimensiones reales del capitalismo*

F. ROSENZWEIG *El valor de la ley de correspondencia*

J. HERNÁNDEZ *Las dinámicas del capitalismo*

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

11 invierno 1987

A. GLUCKSMANN *Actualidades cartesianas*
A. ESCOHOTADO *Saber y recuerdo*

P. DIETERLEN *Teoría de la elección racional*
JOSÉ M. GONZÁLEZ *Afinidades electivas entre sociología y literatura*

M. OLIMON *Luces de la Nueva España*
L. PANABIERE *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*

12 primavera 1988

E. SUBIRATS *La cultura como obra de arte total*
A. PEREIRA *Roland Barthes: los incidentes del deseo*

B. URÍAS *El Ateneo Mexicano*

Y. KARIAKIN *Una humanidad mortal*

J. L. ABELLÁN *José Gaos*

C. REVERTE *El "Ciego de la Merced"*

R. ARON *Política, radio y televisión*

13 verano 1988

A. GÓMEZ ROBLEDO *La estética de Santo Tomás en Eco*

F. PRIETO *Carlos Fuentes y México*

H. PÉREZ *Cristianismo e historia*

J.M. OROZCO *Fragmentación de los valores*

J. PATULA *La historia hoy en Europa central*

J. SERRANO *Homenaje a Eduardo Nicol*

M. TOURNIER *Isabelle Eberhardt*

14 otoño 1988

G. ZAID *Economía y felicidad*

M.A. MACCIOCCHI *Cuando los poetas cogieron el fusil*

R. VÁZQUEZ *El problema moral del aborto*

M.D. ILLESCAS *Bandidaje en Morelos durante el siglo XIX*

E. VÁSQUEZ *La dialéctica en Hegel*

A. CERUTTI y B. DOMÍNGUEZ *Milenarismo entre los tzeltales*

N. ELIAS *Intelectuales y cortesanos alemanes*

15 invierno 1988

G. RAULET *Posmodernidad y democracia*

I. DIAZ DE LA SERNA *Poder y paideia*

J. A. CRESPO *Los usos del discurso oficial en México*

F. GIL VILLEGAS *Razón y libertad en la filosofía de Hegel*

C. FRANQUI *América Latina, mito, utopía, realidades*

C. MOUFFE *Críticos del liberalismo norteamericano*

16 primavera 1989

JOSEPH HODARA *Apuntes sobre la metahistoria de Marx*

JAN PATULA *Perestroika ¿Cambiará a la URSS?*

CLAUDIA ALBARRÁN *El tres y el progreso en la España del siglo XIX*

ANTONIA PI-SUÑER *La "cuestión mexicana" en un período liberal español*

LIZBETH SAGOLS *Ética y Tragedia*

JORGE RAMOS *Eros y Areté*

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO *Blas Pascal, Tres discursos sobre la condición de los grandes*

FRANCIS PONGE *Una palabra naciente*

unomásuno

méxico, df, miércoles 5 de abril de 1989 / año XII / 4103 / director general: luis Gutiérrez r.



Fidel Castro agradece los saludos después de firmar un tratado de amistad y cooperación con Mijail Gorbachov. (Faviera)

Gorbachov: la perestroika no es remedio universal

► Propuso una iniciativa mundial para superar el subdesarrollo y la suspensión del envío de armas a Centroamérica "de cualquier parte que vengan" ► Fidel Castro calificó al tratado de "madura de pelo" ► Desmintió rumores de alianzas militares entre Cuba y la URSS

LA HABANA, 4 de abril. — El secretario de Relaciones Exteriores, Abel Vázquez, dijo hoy que el momento es oportuno para que se abra un diálogo entre los dos países. "El momento es oportuno para que se abra un diálogo entre los dos países", dijo Vázquez. "El momento es oportuno para que se abra un diálogo entre los dos países", dijo Vázquez.

► Reabre frente a Rompe El Estado español

MADRID, 4 de abril. — La organización separatista vasca ETA anunció hoy en Bilbao la ruptura definitiva de los acuerdos de Argel con el gobierno español y declaró abiertos todos los frentes de lucha a partir de las cero horas de hoy, informó el diario vasco Euzkadi, citado por las agencias Reuters, AP, EFE y ALC. La agrupación independentista responsable a las autoridades de España de la ruptura de las conversaciones, por incumplimiento de los compromisos adquiridos en Argel mediante los cuales se iniciaron contactos bilaterales. Pese a la ruptura de la tregua anunciada por ETA la semana pasada, el jefe del gobierno español Felipe González, manifestó su confianza en la posibilidad de continuar las conversaciones en Argel, pero "sin cambiar en absoluto las posiciones que hemos mantenido".

► Hacienda: no se pidió más; en breve, buen arreglo sobre deuda Convoca Salinas a empresarios a iniciar la etapa de recuperación

► Reducir débito y pagos de intereses fue el planteamiento

Jeanette Becerra Acosta / enviada

► Acordó el FMI otorgar recursos para disminuir las deudas ► Sugiere nuevos créditos para las operaciones de ahorro ► Insiste en sus programas para los países endeudados ► Califican de "moderado" el respaldo de la institución al Plan Brady

Jeanette Becerra Acosta / enviada

► Se evitará la importación de productos chatarra

Ricardo del Muro

NAUCALPAN, Méx., 4 de abril. — La deuda externa se está reestructurando "con pasos seguros y sin dejar de atender las necesidades básicas de los sectores y la estrategia económica que nos lleve al crecimiento", dijo el presidente Carlos Salinas. Por otra parte, que respaldará junto con los otros países en los foros internacionales para evitar la importación de productos sin calidad o con subsistencia, porque le perjudicaría. Los trabajos de la 35.ª Sesión de la Asociación de Industrias y Comercio Exterior de México se reanuda hoy. El Ejecutivo señaló que el comercio exterior seguirá siendo el motor del crecimiento económico. "No habrá recuperación si no se inicia un crecimiento sostenido", dijo. El secretario de Comercio Exterior, Ricardo del Muro, dijo que el gobierno seguirá apoyando la expansión económica y el crecimiento del comercio exterior. "El momento es oportuno para que se abra un diálogo entre los dos países", dijo Vázquez.

unomásuno
para usted que sí lee...
¡SUSCRIBASE!
seis meses \$55,000.00

563-99-11 extensiones 126, 127, 221 y 222

► Estrategia
Jorge Fernández M.
► 3

► Grave fuga de investigadores mexicanos contratados por universidades de EU

► En dos años, "situación drástica", prevé El Colegio de México

Néstor Martínez C.

El presidente de El Colegio de México (Colmex), Mario D'Elia, denunció ayer que las universidades de Estados Unidos están desmantelando el aparato de investigación científica de nuestras instituciones, "al llevarse y la inteligencia del país", y advirtió que "de no contar con tal tendencia, en dos años viviremos una situación drástica".

La Iglesia debe responder al momento histórico: Episcopado

► 2

El presidente Salinas de Gortari recibió ayer en audiencia privada a los dirigentes del PAN Luis H. Álvarez, Abel Vázquez Tovar y Diego Fernández de Ceballos. A la izquierda, el secretario de Gobernación, Guzmán Barrios.

► Mi candidatura no es por ser mujer, dice Marta Maldonado

► Represento un proyecto económico y político, afirma ► La diferencia con Margarita Ortega son los programas, asegura ► Descarta como "casi imposible" una alianza del centrista con el PAN ► El triunfo será contundente, asegura

Barotomé Rubio / corresponsal

► 4

setecientos pesos

ESTUDIOS

Puntos de venta en la ciudad de México

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN • CASA DEL LIBRO • EL PALACIO DE HIERRO • FARMACIA DE JESÚS • EL ÁGORA • BUÑUEL • EDITORES ASOCIADOS DE MÉXICO • EUREKA • FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • GUSANO DE LUZ • IBERO • EL PARNASO • PRADO • EL RELOX • SOR JUANA • MULTIPAPELERÍA ERMITA • PALACIO DE BELLAS ARTES • EDICIONES QUINTO SOL • VIPS • FARMACIA GÉNOVA • ANDURIÑA • GRAÑÉN PORRÚA • ZAPLANA • GRAPHIS • JONTAB • TAB (HOTEL JENA, MOCEL) • NUEVA SOCIEDAD • MONTE PARNASO • E.N.A.H. • FARMACIA PEDREGAL • HOTEL CROWNE PLAZA • BOLÍVAR • DECATOUR'S • EDUMEDIA • FARMACIA VALLE DE MÉXICO • GANDHI • EL GALLO ILUSTRADO • INTERACADÉMICA • PARROQUIAL DEL SUR • POLANCO • DEL SÓTANO • ESTUDIO • MUSEO DE ARTE MODERNO • SALVADOR ALLENDE • DE MANUEL • EL JUGLAR • REFORMA • ÁBACO • LUIS MOYA • DE TODO • PARIS LONDRES • POLIS • HOTEL NIKKO • EL PALACIO DE HIERRO • MUSEO CARRILLO GIL • LA CASA DE LAS BRUJAS • SANBORNS •

Búsquela también en las principales ciudades de toda la República

CUPON DE SUSCRIPCION (Use letra de imprenta)

ADJUNTO CHEQUE A NOMBRE DE
INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO
 POR LA CANTIDAD DE

SUSCRIPCION 4 NUMEROS

- \$ 20,000.00 Distrito Federal
 \$ 25,000.00 Interior de la República Mexicana
 30 Dls. USA Extranjero

COSTO POR 1 EJEMPLAR ATRASADO

- \$ 6,000.00 M.N. República Mexicana
 8 Dls. USA. Extranjero.

- Suscripción nueva desde Núm. hasta Núm.
 Renovación desde Núm. hasta Núm.

Números deseados

1	4	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16

Nombre _____
Apellido Paterno Materno Nombre

Ocupación _____ Dirección _____

Colonia _____ Delegación _____ C.P. _____

Ciudad _____ Edo. _____ País _____

Teléfono _____ Matricula ITAM No. _____

HABLEMOS
DE DINERO

Ahora,
Cremi
Cuenta
Productiva.

Una nueva cuenta de cheques
para personas físicas y morales,
que produce rendimientos.

Venga a Banca Cremi
Hablemos de Dinero.

 **BANCA CREMI**