

NOVELA Y PROSA DEL MUNDO

Claudio Magris

SOLIDARIDAD SOCIAL

Vilfredo Pareto

EL ANTICERVANTISMO DE BORGES

Nora Pasternac

LA ÉTICA DE KARL-OTTO APEL

Mario Ramírez

CAMBIAR LA CULTURA Y LA POLÍTICA

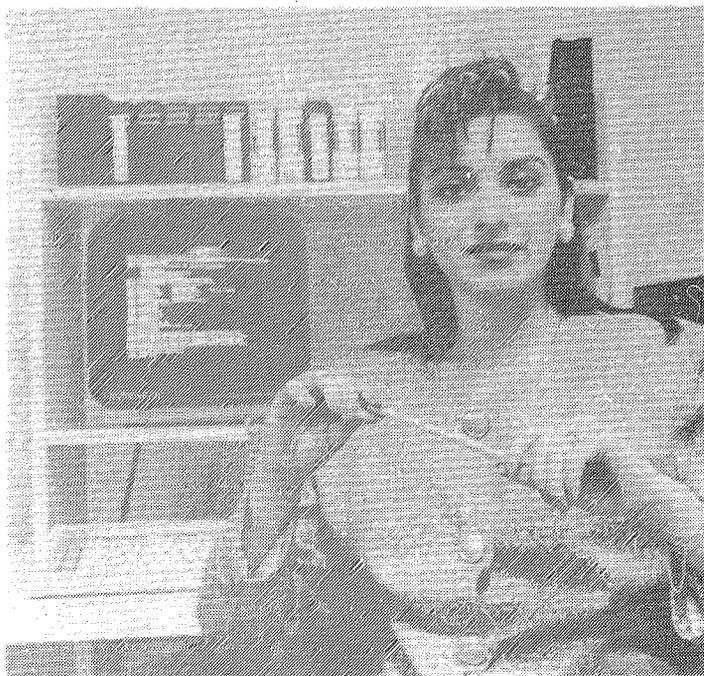
Juan Bazdresch

HEREJÍAS DE LA EDAD MEDIA

E. Druker, Á. Cerutti

31

INVIERNO 1992-1993



Mujeres que participan en el cambio

Ellas se han trazado nuevos objetivos.
Todos los días se enfrentan al mundo y salen adelante.
Nuestras lectoras son mujeres dinámicas, preparadas,
que se informan en las páginas de
unomásuno para poder juzgar y decidir.

Entre usted también al selecto grupo
de nuestros lectores cotidianos.
Suscribase al 5-63-99-11.

unomásuno
*juzgue
y decida*

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

31

INVIERNO 1992



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES E INTERNACIONALES**

Rodolfo Vázquez

**JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO
DE ESTUDIOS GENERALES**

Carlos de la Isla

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

31

INVIERNO 1992

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, José Ramón Benito, Ignacio
Díaz de la Serna, Antonio Díez, Rafael Fernández de Castro, Raúl
Figueroa, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Blanca Heredia, Carlos
Mc Cadden, María Eugenia Terrones, José Manuel Orozco,
Nora Pasternac, Carmen Sánchez, Stephan Sberro, Jorge Serrano, Julia
Sierra, Reynaldo Sordo, Brian Stevenson

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: \$10,000 N\$10.00 M.N. D.F. Extranjero 10 dól.

Suscripción anual (4 números): \$40,000 N\$40.00 M.N. D. F.

\$45,000 N\$45.00 M.N. interior de la República, 35 dól.

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo 1, Tizapán, San Angel
01000, México, D. F.
Tels.: 550 93 00 ext. 443 y 328

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 2512

Licitud de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: El Equilibrista - Centro de Distribución

Interamericano S. A. de C. V., Botticelli 52, Mixcoac, C.P. 03910,

México, D. F., Tel.: 563 31 40 Fax: 563 86 07

Promoción y publicidad: Leopoldo Hernández

Tipografía en laser: Alma Camacho (ITAM)

Formación negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,

S. A. DE C. V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec,

C. P. 11850 Tel. 271 22 39 y 553 21 65

ÍNDICE

TEXTOS

LA NOVELA Y LA PROSA DEL MUNDO	7
<i>Claudio Magris</i>	
SOLIDARIDAD SOCIAL	35
<i>Vilfredo Pareto</i>	
EL ANTICERVANTISMO DE BORGES	51
<i>Nora Pasternac</i>	
LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL (KARL-OTTO APEL)	67
<i>Mario Ramírez</i>	

NOTAS

CAMBIAR LA CULTURA Y LA POLÍTICA	79
<i>Juan Bazdresch</i>	
BAJA EDAD MEDIA: TIEMPO DE HEREJÍAS	87
<i>Eduardo Druker, Ángel Cerutti</i>	
UN ENSAYO SOBRE LA DEMOCRACIA	105
<i>Adrián Michel</i>	
FE DE ERRATAS	120

LA NOVELA Y LA PROSA DEL MUNDO*

*Claudio Magris***

Hegel se preguntaba si en el mundo moderno, el individuo todavía tendría algún poder para plasmar la realidad.

Si en la antigüedad el individuo podía ser soberano o bien el siervo de un soberano personal, en la edad moderna, el individuo depende de todos y todos de ninguno; es decir, de la anónima red de los enlaces y las relaciones sociales en las cuales se encuentra siendo un medio, usado por el mecanismo colectivo para fines que le son extraños y desconocidos.

El individuo que aspira a la autonomía y a la plenitud de su persona, se reduce a un rol. No puede ver a la cara a su señor, como el esclavo antiguo, porque el poder que lo domina es la totalidad impersonal del sistema social, al cual todos obedecen, también los jefes políticos y económicos, quienes son solamente funcionarios —aunque de alto nivel— de aquel sistema general y objetivo que parece moverse automáticamente.

Esta estructura de relaciones es la prosa del mundo, como la llamaba Hegel. El individuo quisiera vivir aventuras irrepetibles y experiencias inconfundiblemente personales, quisiera moverse en un mundo sensible y concreto, lleno de significado, como las selvas de la antigua mitología, pobladas por los dioses, y protegido por valores capaces de rescatar el

* Del libro *Itaca e altre*, 1982, Garzanti. Traducción de Luz Aurora Félix.

** Germanista y escritor italiano. Sus novelas *El Danubio* y *Otro mar* han sido publicadas en castellano por Anagrama.

Claudio Magris

causal transcurrir de las cosas de la eventualidad y la indiferencia. El individuo quisiera que su vida fuera verdaderamente suya, es decir, quisiera vivir poéticamente, en cambio, se mueve en la prosa.

La novela es el género literario que nace de esta prosa del mundo y la hace propia. Don Quijote, que se obstina en recorrer las calles polvorientas y vacías de la modernidad para descubrir un encanto insustituible en cada cosa y en cada acontecimiento cotidiano, es el último caballero de la epopeya: el yelmo de Mambrino que don Quijote porta es una vasija de barbero, es uno solo, tiene un significado de por sí, en cambio las vasijas son intercambiadas.

Pero don Quijote es un loco que desconoce el curso del mundo; Hegel indica la necesidad de medirse con aquella prosa y de adecuarse a su necesidad. La novela moderna para él debe ser la historia de este individuo huérfano de los dioses pero incapaz de renunciar a la poesía de la existencia. La novela ocupa el lugar del poema épico de la tradición, que se basaba en el sentido significativo de la unidad del mundo –preservada por la trascendencia de lo divino y de los otros valores no gastados por el tiempo y por la casualidad– que transmitía de generación en generación la respiración ininterrumpida de la continuidad de la vida, rica de sentido y de poesía.

8

Desde la época de Hegel, que tenía en mente las novelas de Goethe, la precariedad de lo individual con respecto a lo universal siempre estuvo en el centro de la problemática narrativa; adquiriendo un relieve tanto más intenso cuanto más anónimo y amenazadoramente incontrolable parecía aproximarse aquel universal, aquella totalidad general y genérica de la vida social. Todas las grandes novelas se basan en este tema, y las más verdaderas no ceden ni al fácil ni engañoso optimismo de que el individuo sea soberanamente autónomo, ni a la complacencia de darlo tranquilamente por muerto.

La grandilocuencia edificante o catastrófica no hace justicia al destino del individuo y lo abandona, aún más desvalido a la abstracción que lo amenaza. *Berlin Alexanderplatz*, la obra maestra de Alfred Döblin –aparecida en 1929 y ahora publicada nuevamente en la versión ya clásica de Alberto Spaini– es uno de los más bellos libros de la literatura de este siglo dedicados a la inadaptación, cuyo estilo y estructura se identifican

LA NOVELA Y LA PROSA

con la sorda resistencia del individuo. Es la historia de Franz Biberkopf, estibador de Berlín, que al cabo de cuatro años de prisión intenta una nueva vida pero, mal encaminado, luego de perder un brazo y de que su novia, la tierna prostituta Mieke, fuera asesinada, termina en un manicomio. El narrador lo abandona cuando le es ofrecido el trabajo de portero en una fábrica, en un final abierto —como lo es toda la novela— a la inmensa y seductora vida metropolitana.

Franz Biberkopf se halla en esta realidad vertiginosa e indiferente: su existencia y vicisitudes, entrelazadas, son un montaje de variados fragmentos que constituyen el hormigueo de la modernidad. Berlín, la metrópoli caótica e impersonal lleva al extremo la prosa del mundo, el abstracto y anónimo engranaje que coordina, sintoniza y tritura la vida de los hombres. Las plazas, las calles, los anuncios luminosos, la circulación de los tranvías, la ola del tráfico, el eco de las canciones populares, los olores de las cervecerías, el babélico parloteo colectivo del dialecto berlinés, se cruzan, entrelazan y se disuelven en la persona de Franz y en su odisea. Sólo Joyce ha revelado con semejante fuerza poética el inmenso sedimento colectivo que se encuentra bajo el gesto de todo individuo. Como en las novelas de Dos Passos su Nueva York, también en *Berlin Alexanderplatz* es el ritmo plural de la metrópoli que teje y deshace, como un agitado caleidoscopio las figuras y los destinos. Mientras que en Dos Passos el individuo es solamente pasivo, una mera cristalización provisoria de las relaciones sociales, Döblin no sólo expresa la pasividad de su héroe en el desencanto del mundo, sino también su resistencia —ardua y obtusa, pero impávida y maliciosa— a aquel desencanto.

Construida según la técnica del montaje, la novela muestra cómo también un individuo es en gran parte un *collage* heterogéneo y discontinuo, cómo en el corazón de este individuo que se levanta después de cada *knock out* que le da el mundo, no se apaga una sacralidad bíblica, que lo mantiene en la continuidad épica de la vida.

Otro gran intérprete y diagnosticador de la irrealidad contemporánea, Herman Broch, ha escudriñado magistralmente —en su novela en once cuentos *Los inocentes*— la seducción que la objetiva abstracción de la vida ejerce sobre el individuo persuadiéndolo de dejarse llevar por la propia

Claudio Magris

falta de autoridad a declinar toda responsabilidad. Heredero de la tradición augsburga y hebrea, poeta de formación matemática y de inspiración religiosa, Broch analiza en sus obras el eclipse de un valor central que diese un sentido a la vida y sobre el cual se podría fundar una civilización. Retrata el sonambulismo del individuo contemporáneo que se mueve espectral y alienado en relaciones cada vez más vacías y abstractas, defraudado de toda realidad concreta y significativa, gobernado por una racionalización formal que oculta bajo su impecable simetría protocolar, el abismo de lo irracional.

En una gama de situaciones y parábolas diversas pero ligadas, que abraza la existencia privada y grandes eventos políticos como el nazismo, *Los inocentes* muestra individuos sin nombre y sin rostro, que se mueven en la perfecta geometría de las estructuras del mundo, separados de la cálida, oscura e inexplicable vida real que parece disuelta, y fascinados por aquel inocente y culpable juego con las formas que los aliena y los anula. El individuo que cede ante esta seducción de la inercia y de lo abstracto pierde vitalidad, amor, la fuerza de crecer y madurar, de amar y generar amor; de tal demoníaca irrealidad, nace también el nazismo, supremo triunfo del evadirse de la vida. Sin sustraerse a la debilidad del individuo, Broch muestra que su deber es rechazar la prosa del mundo, de mandar la débil pero indestructible exigencia de absoluto que hay en él, un absoluto que trasciende la totalidad social.

Ernst Jünger, al contrario, cree en la enorme fuerza del individuo, como escribe en su última novela *Eumeswil*. Contando actualmente ochenta y seis años (nació en 1895),* Jünger es tal vez uno de los últimos representantes de la generación que ha vivido y teorizado el vitalismo y el nihilismo de principios de siglo. En sus implacables *Diarios de guerra*, él ha descrito con lúcida transparencia y patética fascinación por la sangre, el arrebatado del impulso vital sustraído a todo juicio moral, los eventos –aun destructivos– que suceden simplemente porque suceden, privados de sentido y valores, como la mano que dispara y mata. Más tarde, convertido en el frágil e inhumano ideólogo de la vitalidad imperturbable por las ideas, ha predicado por aquel puro gesto vital que –él

* Escrito en 1981 (n.t.).

LA NOVELA Y LA PROSA

sabía bien— pudo ser sencillamente ejecutado y observado, mas no teorizado.

Si bien cercano al nazismo, Jünger se aparta de éste en nombre de un *ethos* militar aristócrata, altivo ante la vulgaridad, y también por una aversión estético-moral a la tiranía hitleriana. Su proximidad al nazismo —causa de un ostracismo injusto hacia su honestidad intelectual— ahora que la cultura de izquierda busca a sus maestros en los anárquicos de derecha con su radicalismo antiburgués, tiende a hacerle un ambiguo favor. El individuo anhelado por Jünger es el "anarco", que permanece íntimamente separado de todo aquello que lo circunda, participando en cualquier realidad social pero sin involucrarse con ella. Anarco es el protagonista de *Eumeswil*, Martin Venator, histórico y *steward* en la corte de un tirano, el Cóndor, que reina sobre una ciudad de ciencia ficción que sobrevivió al fin del mundo, en un futuro tecnológicamente avanzado y decadente, como un resto arcaico, entre cielos fantásticos y refinamientos feudales.

Jünger quisiera restaurar el mito y entrelaza futurismo y residuos, confiando en que la técnica pueda infundir una nueva belleza heráldica al mundo. Pero él olvida que el individuo no se contrapone al Leviatán, como San Jorge al dragón, pero debe combatirlo antes que nada en sí mismo, erradicando de esa parte de sí que ya es leviatán, masa despersonalizada y vacía abstracción. Sin esta consciencia la lucha del individuo es irreal como un torneo; la novela con su elegancia seca y punzante pero dispersa, se esfuma como las agujas de un castillo bellísimo, pero falso. Aquella elegancia no basta para traer de nuevo a los dioses —si existen todavía escondidos en alguna parte— es más fácil encontrarlos en la humilde ciudadanía descrita por Broch o en un tranvía repleto de gente de la *Alexanderplatz* berlinesa.

11

Flaubert y el libro sobre la nada

Kafka soñaba a menudo que se encontraba en una sala grande llena de gente y desde el *podium* leía en voz alta, íntegra y sin interrupciones *La educación sentimental*.

Claudio Magris

Era una fantasía de poder, el deseo de dominar a los demás con la única arma que le proporcionaba una superioridad a su altura, es decir, con la palabra. Pero a las veleidades del poder entrelaza, nostálgico y ambiguo, el amor: para fascinar a los oyentes y para mantenerse —en medio del tumulto de la vida real y de esa imaginaria sala repleta— Kafka se imagina aferrado a ese enorme libro de amor, a un libro de todo encanto y de toda desilusión. En sus cartas y en sus diarios el nombre de Flaubert aparece con frecuencia y con pasión, referido especialmente hacia *La educación sentimental*, obra maestra de un escritor al que quizás amaba más que a ninguno, en el que descubría al mismo tiempo al fundador y al culminador de aquella literatura moderna de la soledad y de la carencia a la que él mismo se sentía perteneciente; un padre pero también un hermano, a la vez huérfano y solo, hacia el cual no se experimenta el infantil y necesario impulso filial de la rebelión.

12 | Kafka pensaba en *La educación sentimental* cuando soñaba que seducía a su hipotético auditorio, porque advertía la gracia indecible e inexorable que recorre sus páginas, su pura e inmaterial forma musical. Flaubert aspiraba a escribir, como decía en 1852 a Louise Colet, preciosa confidente literaria y amante demasiado imprudente, "un libro sobre la nada", "un libro sin apoyos exteriores, que se sostuviera solamente por la fuerza intrínseca del estilo, como la tierra se mantiene en el aire sin necesidad de sostén; un libro casi sin sujeto, o al menos cuyo sujeto fuera, si fuese posible, casi invisible".

La indignación de los austeros moralistas y el aplauso de los charlatanes estetas, igualmente han malentendido a Flaubert y su dedicación a la forma. La revelación poética, que ciñe la mente y toca el corazón, haciendo aparecer de improviso la verdad de la vida, es siempre una forma, un ritmo que hace percibir el fluir de la existencia. Si la música es la experiencia más elevada de la intensidad de la vida, contenida toda en el estilo, podríamos decir entonces que el jovencito que lee *Los tres mosqueteros*, y que más tarde, como adulto recuerda esa obra, se siente arrebatado no tanto por el tema —por una intriga determinada o por la escena de un duelo por ejemplo— sino más bien por el flujo del relato que lo conduce y ora le pone freno, ora le da rienda suelta... Flaubert es un maestro, sobre todo en *La educación sentimental*, de ese encanto, que

LA NOVELA Y LA PROSA

no nace de aquello que acontece sino de la melodía de los acontecimientos, de la forma que les da una unidad y un sentido –también cuando expresa, como en esta novela, el indefinido diluirse de la vida– y hace indeleble e incomparable cada detalle único, en sí mismo insignificante. No obstante su mediocre pronunciación francesa, Kafka ambicionaba poner su voz al servicio del estilo de Flaubert porque sabía que era el ritmo de aquella prosa, es decir aquel respiro épico, el que daba realidad a los personajes y a sus pasiones: a la mirada de Madame Arnoux, inextinguible perdición amorosa; a un gesto de Rosanette, la tierna y generosa fugacidad sentimental; como la conversación de un salón aristocrático o el movimiento de una calle parisina mostraba la historia de Francia y de Europa en esos años cruciales alrededor del '48, cuya agitación condiciona y determina aún nuestro mundo actual.

Amargo y burlón profeta de un futuro imbécil, Flaubert lo veía nacer desde su presente y advertía la tendencia general de la civilización moderna a vaciarse de toda sustancia para reducirse –desde el arte hasta la ciencia o la política– a un falso formalismo, que degradaba el ideal de la forma –ascética, pero vibrante de vida y de nostalgia de la vida– a mera corrección formal del pensamiento, del discurso y de la organización social. El sujeto inexistente o casi invisible del proyectado libro sobre la nada es también el vacío estridente de charlas sobre el cual han sido construidas la civilización y la sociedad, la nada sobre la que se lanzan y vuelven las palabras y las creencias, los insolentes programas y los triunfos imaginarios; es el suelo ausente sobre el que se fundan las ciudades, los estados y las iglesias, las verdades y las filosofías; es esa inexistencia de un fundamento la que transforma toda la realidad en una de esas Corporaciones Públicas que sobreviven a los designios por los que fueron instituidas y continúan funcionando perfectamente y sin meta.

De este nihilismo, pomposamente alimentado por esperanzas y promesas, Flaubert ha sido el crítico implacable y preciso. Pero Flaubert ha vuelto su burla también hacia sí mismo, a su propio apasionamiento elocuente y romántico, para dar a su sentimiento la verdad de la distancia y salvarlo de la falsedad de la inmediatez declamatoria. De la autobiografía de Carême, el gran cocinero de Talleyrand había aprendido que

Claudio Magris

el arte de la cocina y su asidua práctica lo habían corregido de una excesiva inclinación a la glotonería. El estilo, al cual Flaubert sacrifica la propia existencia no persigue los pretensiosos y autosuficientes artificios lingüísticos, celebrados por los literatos de vanguardia con una alborozada presunción semejante al torpe entusiasmo de Bouvard y Pécuchet, por la química, la mitología céltica y el espiritismo.

El estilo es una manera absoluta de ver las cosas en su esencia, es el modo de reencontrar la vida, su sentido desgarrador y secreto que destella sólo más allá de las efusiones sentimentales, de las acrobacias intelectuales y de los adornos estetizantes. Este estilo es fruto de una inimaginable fatiga y padecimiento, de un rigor que obedece a la sentencia evangélica, según la cual sólo quien esté dispuesto a perder la propia vida, la salvará. Normando sanguíneo, amante de grandes placeres y poco inclinado al sacrificio, Flaubert intuye la variante abierta a la modernidad entre la existencia y el significado que debería iluminarla, entre vivir y escribir, pero es la nostalgia por la vida verdadera y no vivida la que lo induce a la escritura. El sujeto imperceptible del libro es la vida verdadera en su transcurrir y disiparse, que se mantiene por sí misma porque en ella tiene la flama de su fluir, su sentido inexplicable y huidizo, inapresable por ninguna imagen, que la envuelve en un aura vibrante de voces y ecos para arrastrarla consigo, lejos.

14

El sujeto invisible es el transcurrir del tiempo, su hebra que se desenvuelve en los minutos, las horas, los años. *La educación sentimental*, aparecida en 1869 –de la cual Flaubert había escrito una primera versión en 1845, muy distinta y centrada en el contraste entre realismo y lirismo– es la novela del tiempo, que forma y destruye la individualidad, y del amor, el doloroso antagonista de Cronos.

Es la historia del joven Frédéric Moreau, de sus intentos de ascender en la escala social, de sus ilusiones y desilusiones, que son las de toda su generación, completamente fracasada en todos los aspectos –sentimental, intelectual y político– y fatalmente dirigida por la obtusa anarquía de Julio a la trágica farsa del Cuarenta y ocho (al menos así piensa Flaubert), a la corrupción del Segundo Imperio y a la catástrofe de 1870-1. La novela es la historia de la pasión de Frédéric por Madame Arnoux, nunca saciada y nunca apagada; tema difícilísimo y desarrollado con maestría

LA NOVELA Y LA PROSA

absoluta: rostro universal del amor posible, vislumbrado y soñado, pero no vivido.

El tiempo que une y separa casualmente a los hombres conduciéndolos al encuentro con la felicidad, en el momento equivocado hace absurdo e incoherente cada suceso, pero Flaubert –anotaba el joven Lukács– ha cumplido el milagro de dar sentido a la insensatez de la vida, de evocar todo aquello que ella quita luego de haberlo prometido, de narrar la odisea de los hombres modernos expulsados del paraíso terrenal –de una tierra de valores duraderos– y abandonados a la fugacidad.

Ciertamente no se puede leer *La educación sentimental* sin interrupción, como fantaseaba Kafka, porque en el libro, observaba Proust, cuenta también aquello que es callado, los espacios blancos y los intervalos vacíos que se desvanecen entre un capítulo y otro, el tiempo perdido y muerto transcurre en vano entre la trama de la historia.

Tal vez ni siquiera Proust ha imaginado con igual intensidad el transcurrir del tiempo, que teje la vida y el amor; o al menos Flaubert, que en las noches de su obsesivo trabajo ha pagado a la escritura un precio no menos alto que el de Proust, ha disimulado mejor tal esfuerzo, lo ha resuelto y disuelto en la representación de la encantadora simplicidad de la existencia, cuyo rostro más bello y delicado es tal vez el de Rosanette, la cortesana apasionada y voluble, tierna y maternal, superficial y generosa, adorable cuando baila en las fiestas galantes, y también cuando, envejecida y gorda, adopta un niño.

Rechazando la imposición de una estructura arquitectónica y dominante, Flaubert con la novela persigue captar la inquietud del devenir en todas sus formas, desde los amores en los carruajes públicos a los grandes acontecimientos históricos. No se puede resumir la novela, sería necesario citarla completamente, copiarla como hacen ciertos personajes de Borges con las obras maestras del pasado, o Bouvard y Pécuchet con sus documentos. Flaubert ha enseñado a los modernos la poesía de lo accidental y de lo fortuito, pero con una impasible sutileza, lección que ha sido repetida por muchos grandes maestros posteriores: por ejemplo Joyce, cuando se concentra en el más mínimo detalle, o Thomas Mann, cuando opone la vida y el espíritu, revelan una ingenua reiteración didáctica.

Claudio Magris

El tiempo de *La educación sentimental* es también un tiempo histórico, la época anterior y posterior al '48, que Flaubert recoge en toda la profundidad y variedad de sus elementos políticos y sociales, sin los cuales toda poesía permanece abstracta. Flaubert describe con igual aspereza la cruel imbecilidad conservadora y la confusa imbecilidad revolucionaria, en aquel capítulo hilarante y trágico sobre ese momento histórico, que constituye la cima de su arte y continúa siendo actual con respecto al torrente de palabras vacías que inundan nuestros pequeños y recurrentes "cuarenta y ochos" y "segundos imperios", donde también "existieron hombres de ingenio que se volvieron cretinos de golpe y para toda la vida". Sin embargo, Flaubert se incluye también a sí mismo en la imbecilidad fatal de lo real, así como inserta algunas de sus palabras e ideas en el "estupidario" de ideas y frases hechas cultivadas por Bouvard y Pécuchet.

16 La existencia entera es un lugar común y Flaubert nos hace sonrojar cuando hablamos de política, del misterio del universo, de la represión, de la crisis de los valores o del hombre. Pero su ferocidad desmitificadora es acompañada por una gran ternura para quien, a través de los lugares comunes —y no sería posible de otra manera— busca su propio camino y dice torpemente la verdad de sus afanes. Los diálogos pasionales de *Madame Bovary* nos enseñan que no hay amor sin mentira ni soliloquio vanidoso, pero en esa retórica habla también la auténtica nostalgia de la felicidad, el dolor del alma. No hay amor sin ironía, peor, no hay ironía sin amor: Bouvard y Pécuchet son ridículos pero heroicos, Monsieur Arnoux es vulgar y banal, pero su trivial iniciativa cotidiana no está privada de una grandeza simple. Flaubert es un autor que también sabe hacer reír, y para ello es necesaria una mirada desencantada, pero también una bondad superior y desbordante.

Poco después de publicar *La educación sentimental*, Flaubert al releer a Goethe exclama: "He aquí un hombre, pero él lo tenía todo, todo para sí." Flaubert no tenía nada, ni siquiera a sí mismo, al sentimiento compacto de la posesión de sí; estaba sólo, mirándose al espejo se soltaba a reír y sentía escaparse la indecible vanidad de la vida en un enigma indescifrable: "*Je suis mystique et je ne crois à rien.*" Nuestra verdad no es aquella de Goethe que tenía todo, sino aquella de Flaubert, que no

LA NOVELA Y LA PROSA

tiene nada. Si después de *La educación sentimental* no se hubieran escrito otras novelas, habríamos perdido grandes obras de arte, sin embargo nuestro conocimiento de la vida no sería muy diferente. Frédéric Moreau es ya nuestro yo anónimo, el hombre sin cualidades especiales, capaz de amor pero también de indiferencia e insensibilidad. Amamos a Madame Arnoux y a Rosanette, pero no amamos ni hacemos caso a Frédéric Moreau, como tampoco sentimos simpatía e interés por nosotros mismos.

Acabada la guerra y la revolución de 1870-1, frente a las Tullerías, destruidas, Flaubert decía que todo aquello no habría ocurrido si se hubiese comprendido *La educación sentimental*. Flaubert sobrevaloraba al entendimiento, que no es suficiente para impedir los desastres; pero frente a las peligrosas tullerías de la propia existencia, cada uno se detiene delante de la imagen de lo posible, de lo distinto, del más allá, del rostro eventual de aquel tiempo perdido entre las fallas de los acontecimientos: y su vida le parece recogerse en torno a ese tiempo perdido e ignorado, como para Frédéric Moreau la vida se condensa en torno a aquel ramo de flores que él, jovencísimo, dejara tras apenas entrar en el burdel, de donde, por timidez súbitamente huyó.

17

El diccionario universal de Musil

En su primera novela, *Las tribulaciones del joven Törless* (1906) Musil escribe que la gente adulta e inteligente se ha encerrado en una red dentro de la cual "una sostiene a la otra, de tal manera que el conjunto se ve muy natural, pero nadie sabe donde se encuentra la primera red que sostiene todo". Musil tiene veintiséis años y sobre sus espaldas una insoportable situación familiar (la convivencia del padre, la madre y su amante bajo el mismo techo), colegios y academias militares, el diploma en ingeniería mecánica del Politécnico de Brüm y la reciente asistencia al de Stuttgart, además los estudios filosóficos con Carl Stumpf —el maestro Husserl— en la Universidad de Berlín, el amor por una actriz, y luego por una muchacha del pueblo: las ambigüedades sentimentales han agudizado su sensibilidad y su nostalgia por la totalidad de la pasión.

Claudio Magris

Musil ha leído sobre todo a Nietzsche y a Mach, sobre quien escribirá su tesis de doctorado en 1908, además a los principales escritores alemanes y europeos, y desde hace un año trabaja en el cambiante y seductor proyecto de una novela –grandiosa, sutil y tal vez interminable– con la que ambiciona representar la realidad contemporánea en su disgregación infinita, que será *El hombre sin atributos*, libro de toda una vida, que quedará inconcluso al momento de su muerte en 1942. Su historia también estará reflejada en los interminables *Diarios* que acompañan toda su existencia.

Törless, alumno de un colegio militar, pide en vano a su profesor de matemáticas que le explique la paradoja de los números imaginarios: El signo *i* que indica la raíz de -1, corresponde a un número inexistente (porque ningún número elevado al cuadrado da como resultado -1), pero gracias a este número, que no existe, se resuelven cálculos útiles para fines prácticos –como si se atravesara un río pasando por un puente que no existe, escribirá Musil. La ciencia, se dice en *Törless*, construye edificios grandiosos y compactos, pero cuando se intenta tocar sus ladrillos, éstos se esfuman en el aire. "Es la ciencia, sobre todo la matemática, que desenmascara el nihilismo del saber moderno, descubriendo que el edificio entero –del pensamiento, pero también de la misma realidad– ha saltado por los aires."

Desde sus inicios Musil –que sabe fundir como ningún otro poeta alma y exactitud, extrema tensión y rigor analítico– retrae e indaga la vida contemporánea, que ya no tiene fundamento, un *humus* en el cual radicarse. "La vida no vive más en la totalidad", en un todo orgánico y concluido –escribe en los *Diarios*, citando a Nietzsche– ya no tiene un centro de valores; es un cerco que circunscribe un vacío, como el anillo que Clarisse se quita del dedo en *El hombre sin atributos*.

También la trama principal de la novela *La acción paralela* transcurre en torno a un vacío, está construida sobre la nada. *La acción paralela* es la búsqueda de una idea central que pueda ser destacada como fundamento de la civilización austríaca –a manera de símbolo de toda la civilización occidental– pero dicha idea no es encontrada. Mas la sucesión de hechos de la novela es también la historia de los intentos por encontrarla y de disimular su imposibilidad, la irónica parábola de un

LA NOVELA Y LA PROSA

mundo —el nuestro— verbosamente ocupado en problemas inexistentes, enredado en acciones que se dicen paralelas, pero sin que se sepa a qué cosa éstas pertenecen.

El héroe musiliano, el hombre sin cualidades, es un conjunto de cualidades sin el hombre, sin un centro que las unifique. Su modelo es el austríaco porque éste, dice Musil, es un austro-húngaro sin lo húngaro, que no coincide con ninguna de las nacionalidades del imperio de los Augsburgo, pero es el vínculo que las une y distingue, y por lo tanto el resultado no de una identidad definida, sino de una sustracción que lo diferencia de cada uno y hasta de sí mismo.

La Austria de Musil, dirá él mismo, será un "experimento del mundo" que revela con la evidencia de un modelo de laboratorio la multiplicidad heterogénea y contradictoria de lo real, que no se deja reducir a una determinada unidad. Por ello Austria es inexpresable, privada de nombre y de esencia, de sustancialidad, como lo son el hombre sin cualidades, la misma realidad, y también el sujeto individual, privado de ordenar las cosas porque está resquebrajado en su unidad. "El yo pierde el sentido que ha tenido hasta ahora, de un soberano que ejecuta actos de gobierno" —escribe Musil.

El hombre sin atributos es el gran libro, sutil y preciso, que representa a la realidad que ya no existe como un Todo ordenado, sino que, incontenible por el secular concepto de límite y de prohibición de lo ilimitado, se expande en todas direcciones como la propia novela que las contiene. La obra maestra de Musil es la enciclopedia, la *summa* total de una realidad que ya no puede ser abrazada por entero ni vivida épicamente en su espontáneo fluir, dado que ella consiste en la reflexión sobre sí misma y sobre la propia no representación. Si las grandes obras épicas dan la ilusión de la vida que se narra por sí misma, *El hombre sin atributos* es la epopeya de la reflexión, de la vida que indaga y retrae la propia imposibilidad de ser narrada en una historia.

La novela musiliana en subjuntivo niega el épico indicativo, aquello que es y sucede para dirigirse a las "intenciones de Dios aún no precisadas", al "sentido de la posibilidad", a las alternativas de la realidad, con el deseo de narrar aquello que podría ser y acontecer. La grandeza de Musil consiste en la extraordinaria poesía con que penetra en el meca-

Claudio Magris

nismo de la vida, aparentemente dominado por una lógica meramente probabilística; en su capacidad de hacer brillar el sentido de la vida mientras parece que sólo analiza desapasionadamente los procesos y funcionamiento impersonal del acontecer, su combinación química. La vida no se puede narrar porque ya no se puede colocar desde aquella distancia media y convencional que permitía encuadrarla en una perspectiva armoniosa, pero ella es iluminada por esta poesía que la penetra por todas partes y la mira desde todas las perspectivas, desde una distancia cero, como desde una lejanía sideral, llegando hasta el "fluido meollo ardiente de la creación", al núcleo desde donde parte su expansión.

La perspectiva de Musil tiene trescientos sesenta grados y abarca la gama entera de lo real, como un diccionario universal que incluye todas las voces del mundo y toda inteligencia, desde el principio de razón suficiente al gran amor vagabundo, desde el capitalismo a la nieve, desde una media femenina que se deshilacha en una pierna, a las mejillas de Agathe que arden como rosas en la sombra. Musil sabe mirar al mundo con los ojos apagadamente melancólicos de su Leo Fischel, como con los amablemente estúpidos del conde Leinsdorf o los alucinados de Clarisse.

20 En el Secretariado General del alma y de la exactitud que Musil imagina, no existen por tanto sólo el vacío o el fragmento. En *Viaje al paraíso*, el capítulo de la novela que narra la unión extática de los dos amantes en un espacio absoluto entre el cielo y el mar, la belleza de Agathe es comparada a una curva que puede ser bella si se conoce el círculo que la trasciende y contiene, la totalidad de la cual ella es parte. "Si detrás de este infinito" de cielo y mar no hay nada, si eso "es inexorablemente abierto", aquel infinito es una herida, una punzada dolorosa que consume también al amor.

Musil no desiste en la búsqueda del sentido y de la totalidad de "aquel pedazo, pequeñísimo tal vez, que cierra el círculo fragmentado", de aquella unidad inasible de la vida que huye al concepto. No se hace ilusiones de que la filosofía pueda encontrar el primer nudo porque Nietzsche le ha enseñado que la red del pensamiento sofoca a la existencia; él mismo escribe: "los filósofos son violentos que no disponen de un ejército y por ello se adueñan del mundo encerrándolo en un

LA NOVELA Y LA PROSA

sistema." Contra la rigidez dogmática, Musil quiere volver a encontrar aquel murmullo de la vida que no se deja narrar por frases bien ordenadas y con el punto final; aquella anárquica y desvinculada multiplicidad de átomos individuales del existir que reclaman una autonomía salvaje. Bajando a través de los "descosidos de los signos", bajo el bosquejo de las palabras, en la trastornada psiquis de Clarisse y de Moosbrugger, los dos casos extremos de lo humano y del dolor, Musil quiere hacer hablar a aquel fluir de lo profundo que la lógica discursiva aprisiona en la representación condenándolo al silencio, quiere dar voz a la alteridad radical, a la locura, a la división original, a todo aquello que la *ratio* ha reprimido y dominado, ya que ella "mide, pesa, acumula, divide como un viejo banquero".

Esta aventura lo lleva casi más allá del hombre histórico tradicional, a las orillas del "mar al sexto día de la creación, cuando Dios y el mundo estaban solos, sin los hombres". La odisea de sus personajes "nihilistas y activistas" es rectilínea, sin fin y sin regreso a casa; Musil es el poeta del individuo que se transforma radicalmente, que se convierte en otro, que cambia su ser, como el superhombre imaginado por Nietzsche. *El hombre sin atributos* es la odisea de nuestro presente, el retrato de aquellas individualidades que reclaman una exasperada autonomía, y con ella el fin de toda jerarquía, pero también de toda relación con los demás y con su misma persona: "Todo nuestro ser no es más que un delirio de muchos" y "la más profunda asociación del hombre con sus semejantes es la separación" —escribe Musil. Esta despiadada infinidad rectilínea no deja nada atrás. Musil ignora la procreación y la descendencia, la continuidad y la repetición edípica. Mientras que el *Ulises* de Joyce es el poema épico circular, paterno y materno, que salva y hereda con fidelidad conservadora la continuidad de un orden, la obra de Musil describe el desmoronamiento de ese orden milenario.

Si Aghate no es una curva, sino más bien el fragmento de una curvatura indecisa en el infinito, el amor no se rinde en esta fragmentación pero busca y persigue el sentido oculto en el infinito, la gran unidad de la vida. Musil no la encuentra, pero no cesa de expresar nostalgia de ella, y ésta es su poesía. La ironía agudiza el encanto, la cortedad de miras enseña a sonreír de la propia estupidez, reconociéndola como destino general

Claudio Magris

de la época. La poesía, diría Nietzsche, es el don de continuar soñando sabiendo que se está soñando.

Je ne commence pas

Quelque chose pour commencer, monsieur?, preguntaba el mesero al cliente absorto y silencioso sentado a la mesita del pequeño restaurante parisino que no se decidía a tomar nada, ni siquiera un aperitivo. *Je ne commence pas*, respondió finalmente el señor, alisándose los bigotes amarillentos por la nicotina. "Yo no tengo nada para empezar, estoy acabado."

En su irónica y casi complacida desesperación, Joseph Roth no se equivocaba, presa de un colapso poco tiempo después, mientras conversaba con los amigos, en su acostumbrada mesa del café Tournon, sería transportado al hospital Necker, el hospital de los pobres, donde moriría a los pocos días, el 27 de mayo de 1939 a las 5:45 de la mañana.

22

El informe médico indicaba como causa de la muerte una pulmonía, debida a una ligera afección bronquial que degeneró en las últimas horas, durante su breve estancia en el hospital. Atado con correas al lecho del miserable hospital, Roth había sucumbido a las convulsiones del *delirium tremens*, agravadas por la repentina falta de alcohol que los médicos despiadadamente le infligían al buen bebedor, con lo que aumentaban sus sufrimientos y apresuraban su agonía.

Roth, mientras subía vacilante y sostenido por sus amigos a la ambulancia que debía llevarlo al hospital había dicho sus últimas palabras; luego de poner fatigosamente el pie sobre el estribo, se había apartado con trémula pero intrépida galantería para ceder el paso a Madame Alazard, la fiel propietaria del café Tournon y a Friederike Zweig, la ex mujer de Stefan Zweig, que lo acompañaba al hospital: "Primero las damas".

El certificado de defunción emitido por el hospital no mencionaba su actividad literaria y, más aún, lo definía como un individuo sin profesión. Ciertamente esta calificación le habría gustado, ya que en los últimos meses de su autodestrucción, durante los cuales escribiera con una

LA NOVELA Y LA PROSA

mágica e irreal lucidez algunos de sus más grandes cuentos, Joseph Roth se había obstinado en proclamar la vanidad de la literatura, es decir de su único trabajo posible. También le habría gustado la errónea indicación de su lugar de nacimiento, que no correspondía sino a una de sus muchas ficciones con las cuales él, lanzado en una interminable fuga con la que constantemente se despojaba de su identidad y de su pasado, mistificando y falseando su vida, la reinventaba sin cesar para así salvarla de la destrucción, en una narración excesiva y sobrecogedora. Una biografía de Roth —como la exhaustiva y voluminosa recientemente escrita por David Bronsen— debe tomar en cuenta las noticias imaginarias y contradictorias que Roth ha difundido por su propia cuenta. Su verdadera biografía es esta mistificación con la cual el juglar del atardecer de la vieja Europa y de la misma identidad individual ha enmascarado su propia odisea.

Los antiguos exhortaban a desconfiar de los poetas que dicen muchas mentiras, pero sabían que estas mentiras eran la verdad del destino de los poetas y de los hombres, la secreta verdad de sus sueños, de sus dolores y del juego con el cual se trata de entretener al dolor. Roth sabía que el poeta y el individuo modernos para sustraerse al inagotable tema del anonimato y del poder, tienen que enajenarse en un juego más sutil y difícil que el de los antiguos; tienen que saber disimular y transformarse como los héroes de las metamorfosis, incompatibles con toda forma rígida definitiva, y tienen que convertirse en malabaristas y equilibristas, siempre en equilibrio en el hilo de la ficción.

Intérprete y autor de la propia leyenda, Roth confunde su origen y, hasta que la suerte se lo consiente, su fin. Confía diversas indiscreciones sobre su propio nacimiento e inventa distintas versiones de la misteriosa figura paterna; asimismo modifica la nacionalidad de la madre en distintas variantes y refiere en grados variables su ascendencia hebrea. Transforma los galones de cabo austro-húngaro durante la Primera Guerra Mundial en charreteras de oficial. Habiendo sido socialista y anarquista en su juventud, en los últimos años y sobre todo en el exilio parisino, se convierte en legitimista ausburgo; actúa con convicción apasionada en el papel del monárquico y en el católico, sin renegar de su hebraísmo, y entre los distintos amigos defiende confianzas discrepantes acerca de

Claudio Magris

su conversión al catolicismo y su fidelidad al judaísmo. También el juego en este caso es la máscara de la verdad; en las últimas obras de Roth un universalismo católico, imperial y tiernamente comprensivo de la errónea fugacidad sensorial se coloca fraternalmente junto al sentido hebreo de la vida, entendida como exilio y espera mesiánica, identificada con el llamado de una negación a la que resiste tenazmente.

Sin embargo, la mistificación es también el disimulado juego con la nada, que disuelve aquellas figuras de una esperanza (hebrea o católica), amada pero ilusoria. Póstumo director de sí mismo, Roth casi parece haber inspirado también su grotesco y conmovedor funeral: el embarazo y malhumor entre los amigos, indecisos entre celebrar el rito católico o el hebreo; la solidaridad de tres mujeres amadas (la actriz Sybil Rares, nacida en Bucovina, la lituana Sonja Rosenblum y la mulata Manga Bell, compañera de los últimos años) unidas en la tristeza de su muerte; la pálida corona depositada en nombre de su majestad Otto de Ausburgo, el monarca austríaco en exilio y nunca coronado; el ramo de claveles rojos lanzado a la fosa por el compañero Egon Erwin Kisch, jefe de la Guardia Roja vienesa, también en nombre de los otros comunistas y socialistas; y la guirnalda roja-blanca-roja de la "Liga por Austria espiritual" —de aquella Austria cuya idea universal, como se ha dicho, había sido descubierta o inventada cuando el Estado que habría tenido que encarnarla ya no existía.

24

Joseph Roth no había tenido aquella benigna muerte que le tocara al santo bebedor de su narración y que había deseado. Lanzado con altiva indolencia al amanecer, había vivido sus últimos momentos en una febril agitación, aunque contenida por un burlón estilo aristocrático. A los cuarenta y cinco años (había nacido el 2 de septiembre de 1894 en Volinia) estaba física y moralmente destruido. Sus rasgos muestran un rostro envejecido y sudoroso, los ojos llorosos —semicerrados por temor a la luz, como si estuviera somnoliento— en cuyo fondo, sin embargo, se anida una mirada que sarcásticamente sitúa la nada, el peso de las espaldas agobiadas.

Realmente la vida había terminado para Roth. Él había sido el poeta del final. En su obra y en su existencia el final tenía muchos rostros, que sin embargo son variantes de una única descomposición: la disolución

LA NOVELA Y LA PROSA

del imperio de los Augsburgo vivida como despedida de la totalidad y la coralidad épica; la insensata tormenta de la historia que arrastra al individuo de Oriente hasta Occidente y viceversa, en la vana búsqueda de una patria; la transformación tecnológica del totalitarismo moderno que culmina en el nazismo y que prosigue con sus victorias por toda Europa.

Roth puede terminar como el último de los Trota, que al alba, mientras las tropas nazis entran en Viena, después de haber saludado la cripta de sus emperadores no sabe adónde ir; o bien como el "superfluo" Franz Tunda de la *Fuga sin fin*, que la novela abandona apático y aturdido en el fluir del tráfico en una plaza parisina; o también como el mercader de corales, el judío Nissen Piczenik, que sueña con la quietud del fondo del mar.

El amanecer de Roth es a la vez una nostalgia del fin y una lucha contra esta nostalgia. En París, único refugio de la Europa aún libre del fascismo, Roth vive la existencia del errante cuya casa es el hotel o el café, últimas imágenes acogedoras de un mundo que ya no conoce intimidad. Egocéntrico y generoso, vive de deudas, mantenidas con arrogancia, prodigándose en una incansable ayuda a innumerables víctimas de la tragedia histórica, que él asiste con la decisión de quien ha comprendido que la mano tendida al que sufre vale más que la dedicada a escribir. Imagina impracticables proyectos políticos para combatir al nazismo, y asaltado por la paranoia se nutre de alcohol, que apenas le permite comer una galleta al día. Sabe que el Pernod le quita años de vida, pero los sacrifica a las semanas o meses que el licor le deja vivir.

Fascinado por la muerte, Roth se prohíbe esta fascinación y predica el deber humano y religioso de vivir para servir a los demás y para luchar contra el nazismo. Establece un juicio apocalíptico acerca de toda la historia moderna, injusta y pueril en su maníaca condena absoluta, pero clarividente con ciertas agudas intuiciones. Él mismo se convierte en víctima universal de este juicio, viviéndolo en su persona hasta disgregarse, pero logrando fijarlo en la transparente magia de sus parábolas, mucho más grandes que sus novelas, a veces directas o indulgentes en el *pathos*. Como él había dicho de su padre, también era su especialidad la melancolía capaz de impredecible *humour*, como la del payaso, y de

Claudio Magris

desdeñosa señoría. Sabía que moría, pero también sabía con certeza obsesiva que Hitler y el Leviatán serían derrotados.

Roth es el equilibrista que al final cae de la cuerda sobre la cual se mantenía, pero cae con temerario estilo. Pocos meses después de morir, su esposa Friedl hospitalizada desde hacía tiempo en un manicomio era asesinada por los nazis con los otros enfermos. "Ya nada puede infundir terror", había dicho Roth, para agregar, "en esto consiste justamente el verdadero horror".

Borges o la revelación que no llega

26

Si el mundo se hubiera terminado y se tuviera que dedicar una velada para celebrarlo, según la costumbre de las sociedades literarias de provincia, que invitan a ilustres conferencistas para conmemorar las glorias locales lentamente resquebrajadas por el olvido, ninguno sería más adecuado que Borges para evocar delante de un público cauteloso, el mundo desaparecido, su variada superficie de quinientos diez millones de kilómetros cuadrados cubiertos el setenta por ciento por extensiones de agua salitrosa, que los hombres —recordaría el persuasivo orador— generalmente llamaban mar, o en ciertos casos, con énfasis, océano. La obra de Borges, que no se cansa de enumerar los objetos cambiantes y las innumerables formas de la realidad, es un intento de apresar la fugaz multiplicidad de la vida, para conservarla en la concisa precisión de una voz de enciclopedia. Pero el mundo de la página de Borges, se sustrae a la acrobacia de las palabras que pretenden aferrarlo, estar siempre más allá, fuera de la página, así como cada realidad está siempre fuera de la sala de conferencias donde se la ilustra y se la exalta. Las palabras de Borges expresan la nostalgia por la vida que persiguen. En lírica evocación al abuelo, el Coronel Francisco Borges, celebrado en las memorias familiares y en la historia argentina, éste se aleja sobre su caballo, inaccesible al verso que quisiera penetrar su secreto; mientras que la poesía sobre el tigre con sus rimas y sus figuras retóricas solamente logra dibujar un tigre de papel que no alcanza al otro, el que se desliza en la selva más allá de cada verso.

LA NOVELA Y LA PROSA

Borges, presumiblemente desearía que su obra fuera una arca de Noé, llena de vida arrancada a la destrucción y ordenada como las parejas de animales escogidas para representar y continuar la variedad de la naturaleza, intérprete y víctima de la ausencia moderna; sin embargo, debe resignarse con algo semejante al mapa del imperio que narra una parábola, que reproduce fielmente el territorio y lo adhiere con exactitud, pero que al final es hecho jirones por el viento. Los conjurados, que en un cuento quieren organizar un parlamento mundial que represente a todos los hombres y a la realidad entera acuerdan que el único parlamento del mundo sea el mundo mismo, en el impredecible fluir de las cosas fugaces que ningún símbolo o representante puede sustituir en su singularidad sin que pierdan su esencia.

Borges es el gran poeta de la melancolía del papel, consciente de la aridez inscrita en la vanagloria de las palabras; no es el escrito de la mentira y del artificio amado por los literatos italianos que de él han difundido un culto equivocado. Borges, que en un ensayo sobre la antigua poesía escandinava compadece aquellas sofisticadas acobracias verbales con las cuales él mismo es indulgente en algunas páginas tortuosamente banales, conoce esa poesía de la simplicidad elemental que supera al individuo para identificarse con la realidad de cada uno. Su página es grande cuando se detiene, comprimiendo lo esencial de una historia o de una vida en pocas líneas: sobre la luz de una tarde o sobre el caer lento y potente de la lluvia, sobre la aproximación del sueño, sobre la sombra tierna y profunda de la casa paterna, sobre la valentía y la fidelidad, o sobre el regocijo de la fresca del agua, como en la espléndida narración sobre la especulación de Averroes.

Borges, artista innovador que tácitamente se sitúa en el seno conservador de su tradición familiar y de la vieja civilización europea, antes que nada advierte en sí mismo el exilio del individuo de aquella épica proximidad con el ritmo de la existencia; la ambigüedad moderna que impide radicarse en la plenitud de la vida y obliga al escritor contemporáneo al extrañamiento y la falsificación. Él sabe que su obra no es la vida, sino apenas un catastro suyo que a su vez se inserta, mínimo e inquietante, en la vida misma, como sucede en la Biblioteca de Babel, que contiene su propio catálogo, el cual también registra los innumera-

Claudio Magris

bles falsos catálogos, según la paradoja matemática de la clasificación más vasta de elementos, que a su vez contiene su propia clasificación. Cada narración de Borges es a la vez la de su país imaginario Tlön, una voz ficticia agregada arbitrariamente a la Enciclopedia Británica, que poco a poco insinúa la dimensión imaginaria de lo real que se desliza en la irrealidad. Consciente de la naturaleza cartográfica de su pasión y también con una excitada admiración por la violencia y la crueldad, Borges a veces busca superar la esencial anemia de la constitución vital. Una aridez espiritual parece haber agotado en él las linfas del deseo erótico, transfiriendo su intensidad a la abstracción de la memoria, que confiere a su página una insólita ascesis sexual. La sublimación es tan intensa que consume toda energía; el amor arde totalmente en la intimidad del sentimiento y del pensamiento, en el apasionado y minucioso archivo de la persona amada. El amante está tan ocupado en catalogar en la mente y en el corazón las notas dominantes de su Beatriz, o a celebrar en vano después de su muerte sus aniversarios, que no le quedan fuerzas para aproximarla y realmente amarla. Borges es el poeta del amor reprimido y callado, ajeno a lo físico y sólo capaz de transfiguración; sus melancolías y sus meticulosos protocolos del corazón conocen la perdición del enamoramiento en el tierno encanto y la sospechosa acritud de quien, al imaginarlo de lejos, desconoce la totalidad del amor.

28

La aversión de Borges a la procreación no es solamente la objeción del místico a la inútil multiplicación de las ilusorias apariencias individuales, es también un atisbo de la esterilidad que acecha en su obra. Su dioses —él lo ha dicho— no le han concedido la expresión que crea la vida, sino solamente la alusión que la roza, su poesía muestra la melancolía de este indicio fugitivo, "la inminencia de una revelación que no se produce", la espera desilusionada de un secreto que se desvanece un momento antes de ser dicho. Borges es el poeta del instante todavía no extendido en la duración, de la posibilidad no realizada: algunos de sus cuentos parecen un rapidísimo esbozo de una narración por escribir.

En esta potencialidad desilusionada, Borges encarna el destino de la literatura, a la que ya no le es permitido transmitir valores y narrar historias íntegras en su significado. Él evade esta crisis, fingiéndose crítico de libros inexistentes, camuflando paradójicamente su invención

LA NOVELA Y LA PROSA

como nota bibliográfica o como glosa erudita, donde le es posible ocultar, con el abuso evidente de la mistificación, la ausencia de la verdad. En ello consiste su modernidad y no en la ostentación de un laborioso bagaje cultural, demasiado admirado superficialmente.

Borges poeta grande de la precariedad humana, es un lector omnívoro, pero no es un escritor culto; su erudición es un sedimento de elementos más acumulados que asimilados, es el repertorio imitador del escritor colonial—observa Cesare Acutis—que se apropia de la tradición de origen hasta la hipérbole. Su arte es discreto y complejo, entregado a aspectos marginales y reticentes, que parece fácil y resulta sumamente peligroso de imitar, como señala Carmelo Samonà. Al igual que los de Kafka, también los émulos de Borges terminaron copiando miserablemente las fáciles normas geométricas de sus intrincados laberintos y la fascinación superficial de sus comentarios apócrifos, perdiendo la dolorosa e irónica ambivalencia de su poesía, que muestra los extravíos de la inteligencia de la trama elemental del mundo. Por cierto, también es verdad que Borges mismo a veces parece repetirse en algunas páginas y que en la transcripción de algunas de sus excesivas entrevistas, obviamente excéntricas, parece uno de sus plagarios.

Borges vive de la renta de sí mismo y a veces a buen precio; autor de pocas altísimas páginas y de muchas cansadas repeticiones, sabe que esta multiplicación de sus palabras exiguas en muchos casos es un abuso, o la máscara de una secreta aridez, de un cansancio resignado al estereotipo. Con melancólica ironía advierte, como ha dicho en un reciente prefacio, que lo que escribe ahora, es oído y juzgado no por lo que vale, sino en base a la idea preconcebida que de él se tiene.

Lo que escribe ya no le pertenece sino que se lo apropia el otro Borges. Ese Borges que dialoga con coquetería y pasión con los grandes escritores del pasado no es uno de ellos, no tiene su estatura y su grandeza. Es un eco de ellos, una sombra suya, un comentarista y glosador de la gran poesía, como los exegetas medievales eran anotadores, intérpretes y divulgadores de los libros sagrados. Es uno de nosotros que sabe que está lejos de aquella grandeza, de no tenerla. Pero él sabe que la grandeza es aquello que nosotros no somos, y dice con enorme sobreco-gimiento esta ausencia y esta distancia, esta nostalgia. Quizá Borges

Claudio Magris

considere su fama un *bluff*: ha dicho que quiere escribir –tal vez ya lo ha hecho– una refutación y una amputación de Borges. Sería un cierto juego, una mistificación literaria, pero esta broma –como muchas de sus mistificaciones ocultaría púdicamente también una verdad, sería un modo de ser realmente sincero fingiendo jugar a ser sincero.

No solamente aquello que escribe, sino también lo que él vive pertenece ahora al otro, a Borges. "Al otro, a Borges, le suceden las cosas", ha escrito en una parábola que es tal vez la más grande y la más poética página que haya sido escrita acerca de la relación entre vivir y escribir. La palabra absorbe la vida, transforma los pequeños amores y placeres de cada día en una hipérbole exhibicionista y vanidosa: "Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson, el otro comparte esas preferencias, pero en un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor."

30

La vida obliga a ceder todo a la escritura, a cederle sobre todo aquel indefinible e indecible dejarse vivir que constituye el anónimo e indiferente secreto de nuestra existencia: pasear por las calles y mirar el arco de un zaguán, perderse en el color de una tarde, adormecerse. Esta vida indiferente e inalcanzable que existe más en el río de las cosas que en los sentimientos y en las propias palabras o en los propios libros, más en los libros escritos por otros o en el rasgueo de una guitarra. Escribir no salva la vida aunque sí permite que algún instante sobreviva en las palabras, porque la vida no puede reconocer y reencontrar en ellas la propia verdad inmediata, inexpresable y fugitiva.

Borges es un maestro en la evocación de esta extrañeza de la vida a cada expresión, de la distancia del escritor y sus palabras. Él se reencontra más en los libros de los demás o en el sonido de una guitarra porque la música de aquellas palabras o de aquellos acordes es una alusión a esa revelación que no se produce, es el eco o la imagen de algo que él siente dentro de sí y que nunca podrá decir, mientras que sus libros son la expresión consumada y definida, y por ello insuficiente, de su pensamiento y voluntad y pertenecen al pasado. Cada libro que hemos escrito pertenece al pasado, cada libro que leemos y volvemos a leer, es el presente; cada libro que hemos escrito es un momento en cierto modo

LA NOVELA Y LA PROSA

ausente, que sentimos inferior a nuestra verdad de entonces y extraña a la de hoy.

La revelación más grande es aquella que nos hace descubrir, cómo nosotros existimos afuera, en la realidad externa, en el agua que refleja nuestra imagen o en la mirada que la recoge o la retiene, en la memoria y los sentimientos de los demás, que nos conservan y salvan en su corazón.

Existimos en quien nos ama y nos hace vivir en sus pensamientos. Nuestra verdadera muerte, para Borges, no ocurre con la extinción física: Esta última, como dice en la poesía "Límites", nos gasta incesante en cada momento, tiene lugar en cada vez que, sin saberlo, abrimos por última vez un libro que no tocaremos nunca más, o recorremos una calle a la cual nos regresaremos. La verdadera muerte, como dice en la espléndida parábola "El testigo", sucede cuando se cierran los últimos ojos que han visto nuestro rostro, cuando se apaga el último pensamiento de alguien que nos recuerda, cuando se borran las huellas que hemos dejado de nosotros en el mundo; el último sajón de "El testigo" muere arrastrando en la nada de las últimas imágenes de los ritos paganos, los ídolos y los sacrificios perdidos de una época desaparecida. Cada hombre para Borges tiene el sentimiento —como Dante en *Infierno I*, 32— de haber recibido y perdido algo infinito e irrecuperable. Es la intuición de la propia identidad, de ese vacío indefinible e impersonal del cual estamos hechos. Dentro de Shakespeare no hay nadie, existe solamente un poco de frío, una vanidad irreal y anónima que le permite ser muchos hombres, vestir y desnudar el alma de César, de Macbeth, de Julieta. Y Shakespeare para Borges es el modelo de cada hombre, que, como Dios es muchos y ninguno, un sueño sin nombre, anónimo y plural. Como dice el epílogo de "Borges y yo", el autorretrato de un hombre se encima, entrelaza e identifica con el paisaje del mundo; los rasgos que trazan sus caracteres también dibujan los perfiles de reinos y provincias, de bahías y caballos, de la innumerable multiplicidad del mundo. Borges quiere ser el poeta de la totalidad, del suceder captado integralmente, más allá del bien y del mal. En nombre de esta aceptación de las cosas tal como son, Borges, que tiene toda la grandeza épica y también la dureza del terrateniente conservador, ligado a la posesión e insensible a las miserias humanas, ha dirigido famosas y tristes alabanzas a la violencia y a la

Claudio Magris

injusticia, tal vez con la actitud autodestructiva del reaccionario que se ofende a sí mismo con tal de atacar al conformismo progresista. Su mundo es el de la inmutable repetición de la epopeya agraria, reflejado en la obsesión circular que domina su fantasía. Tal vez él no ha visto el Aleph, la simultánea revelación de la totalidad; genial e irónicamente consciente de la escisión entre el yo que vive y el yo que escribe, Borges inventa entonces la historia de un Borges más afortunado y vanidoso, que tal vez ha visto al Aleph o, como escribe Roberto Paoli, que tiene sus buenas razones para decir que lo ha visto.

De aquella totalidad permanecen aislados algunos fragmentos, la desnuda presencia de algunos hechos. Borges reduce la vida a la indiferencia de los hechos, los cuales obedecen a una inexorable ley física o a la casualidad, ambas ajenas al juicio moral. En el universo de Borges existen códigos de conducta, pero no existe la culpa ni aquel residuo suyo que es la psicología y sus cicatrices en el corazón del hombre sometido al examen de conciencia. Sobre estas grietas de la personalidad Borges edifica un orden objetivo, como el Valle de Adriano o el Puerto de Kipling, una ley en la cual el individuo se identifica con su propio destino. Por eso él desprecia la introspección de la novela psicológica y ama las férreas leyendas nórdicas, en las cuales lo esencial —la batalla, la venganza, la muerte— emerge con la elementalidad de los hechos puros, del mar que rompe contra las rocas o de los graznidos de una gaviota.

32

Estos hechos retornan a los ojos casi apagados del poeta, que también se percibe como otro de ellos, aislado en el mundo como un objeto abandonado en la playa. Hace dos años en Venecia nos pedía le describiéramos los colores y las formas de las cosas sobre el agua; cuando el discurso se refería a alguna obra suya, se retraía embarazado. Sabía que no tenía derecho de vanagloriarse de sus palabras. Cuando le agradecíamos esas primeras líneas de *El Aleph* que nos han hecho comprender a cada uno de nosotros qué cosa hemos perdido verdaderamente con la muerte de alguien querido, dudaba; tal vez se preguntaba incrédulo cómo había sucedido que en la imprevisible y suprapersonal gracia de la poesía, justamente él hubiera tropezado con aquella verdad y aquellas palabras que ahora formaban parte del mundo y no pertenecían más a él que a cualquier otro. Probablemente pensaba de sus libros aquello que

LA NOVELA Y LA PROSA

Cisterión, el minotauro de su narración, piensa del sol y de las estrellas: "tal vez los he creado yo, pero no me acuerdo". Ahora Borges cumple ochenta años. Hemos aprendido de él, para siempre, que el tiempo como ha escrito, es un río que nos devora, pero nosotros somos ese río. Ni siquiera de esta verdad, quizá, sabremos hacer uso de manera que nos ayude. La vida, ha dicho Borges, nos da a cada uno todo, pero casi nadie lo sabe.

SOLIDARIDAD SOCIAL*

Vilfredo Pareto**

Me gustaría mucho saber qué es precisamente lo que se entiende bajo este nombre, con el mayor cuidado leo a los autores que lo tratan, pero confieso que con esto casi no avanzo. Es evidente que esta solidaridad sea una panacea universal, un medio de resolver todas las dificultades económicas y sociales, una suerte de fórmula mágica del tipo iábrete Sésamo! y que notablemente sea una receta maravillosa para sacudir el yugo de los capitalistas y anular la ganancia del infame capital, pero no se concibe con la misma facilidad cómo se producirán estos hermosos efectos.

Desgraciadamente es un punto sobre el cual nuestros reformadores no se explican de buena gana. Alaban en muy bellos discursos las virtudes de la dulce solidaridad, que oponen a la cruel competencia, y anatematizan, obvio, a los economistas liberales, malditos manchesterianos. Sin embargo, desde las alturas a donde les lleva su elocuencia, apenas si tienen a bien tener en cuenta nuestra pobre vida terrestre y sus duras necesidades.

* La versión original de este artículo, *Solidarité Social*, apareció en el *Journal des Economistes* (1898, XXXIII: 161-71). Versión en español y "Notas Finales" de J. Molinet, Departamento Académico de Ciencias Sociales, ITAM. Agradezco muy especialmente a Ma. del Carmen Roqueñí (IIS-UNAM) haber obtenido fotocopia del original paretiano. Que ella encuentre en esta propuesta de traducción una manera de justificar sus cuidados y comprender mi terquedad. La anotación ha sido reducida al mínimo considerado indispensable en un material de trabajo y está incluida en las notas finales (J.M.).

** Las investigaciones de Pareto (1848-1923) son consideradas como sociológicas, pero esta clasificación debe entenderse en un sentido amplio, que incluye la sociología del saber, la psicología social, la economía e inclusive la filosofía de la historia.

Vilfredo Pareto

Aquí mismo G. [] de Molinari presentó algunas observaciones al carácter condenatorio más bien fuerte que [Pierre] Berthelot dirigió contra las odiosas doctrinas del *laisser-faire, laissez-passer*. Yo esperaba que Berthelot respondiera, que aportara a esta discusión algunas de las cualidades que, en química, le hacen un científico verdadero y un maestro venerado, pero esta espera ha terminado en decepción. Berthelot no se ha dignado apoyar con ninguna prueba sus afirmaciones económicas, aunque las necesitaban mucho. Son afirmaciones que parecen más bien arriesgadas, y en esto difieren principalmente de sus trabajos en química que, al contrario, son modelos de claridad, de rigor científico donde nunca faltan las pruebas.

Pero he aquí a un historiador, Vandal, que tal vez nos ilustrará mejor. Dice que Léon Say, en los últimos años de su vida se acercó a las doctrinas éticas de la solidaridad, que algunos de sus últimos escritos parecen testimoniar que había reconocido "la insuficiencia de las doctrinas puramente liberales".¹ La admiración que tengo por las obras de Léon Say me comprometería seriamente a aceptar esta solidaridad. Sin embargo, por más que le he buscado con el mayor cuidado en *Les Finances* que, al decir del editor, son todas las últimas páginas escritas por Léon Say, no la encontré, y propiamente vi lo contrario. Léon Say ahí descubre, en términos excelentes, las maniobras de los señores proteccionistas que, a cubierto del hermoso velo de la solidaridad de la producción nacional, despojan más y mejor a los desventurados consumidores. Por añadidura, nos dice: "Si hay un fenómeno triste y poco hecho para dar confianza en el desarrollo futuro de la riqueza de Francia, es el desprecio de un gran número de ciudadanos por la iniciativa individual, es la tan difundida idea de que los hombres no son capaces de nada bueno a menos de estar fajados en los pañales administrativos, como si se fueran a convertir en niños perpetuos que se llevan de la mano por su propio bien." Más adelante, Léon Say cita con aprobación unas palabras de Goschen: "La

36

¹ Es cierto que nunca, ni en sus primeros ni en sus últimos escritos, Léon Say ha pretendido que la economía política fuera todo en el mundo y, notablemente, que pudiera ocupar el sitio de la moral. Pero evidentemente no es lo que se trata aquí.

SOLIDARIDAD SOCIAL

libertad de trabajo, la libertad de hacer lo mejor que nos sea posible en el ejercicio de nuestras facultades, son las grandes cosas que deben ser objeto constante y principal de los estudios económicos en el porvenir. Este es el campo donde, en Francia, ha trabajado Léon Say."

No me parece que sean las ideas de un hombre listo para convertirse a la teoría de la "nacionalización" de las grandes empresas o a la teoría de la solidaridad, al menos como la expone [] Bourgeois. Además, precisamente, Léon Say en los últimos años de su vida tuvo un enfrentamiento con este apóstol de la solidaridad. Se trataba del impuesto sobre el ingreso de una máquina, concebido para despojar —so capa de solidaridad— a unos ciudadanos en beneficio de otros. No hay más que leer el discurso que Léon Say pronunció en esa ocasión ante la Cámara. Se verá que verdaderamente no son las palabras de un economista que sueña con abandonar las doctrinas liberales. Más fiel que nunca a la bandera que defendió toda su vida, Léon Say se niega a cualquier transacción. "Hay días —dice— en que uno puede hacer muchas concesiones, días en que ellas fortifican; al contrario, hay días que matan."

Si el discurso de Vandal todavía no aclara mucho la idea que debemos formarnos de la "solidaridad social", al menos tiene un punto que queda fijo: "el honor de nuestro tiempo es sentirla y proclamarla". Puesto que es un historiador quien lo dice, hay que creerle; pero, en verdad nunca lo habría dudado. Hay un cierto apólogo bien conocido donde Menenio Agrippa comparaba a las diferentes clases de ciudadanos con los miembros y con el estómago. Confieso que no empleó precisamente el término "solidaridad social". Pero, por otra parte, ¿encuéntrenme una solidaridad más estrecha que la de los miembros y el estómago pertenecientes a un mismo cuerpo?

Además, el imperio romano en la época de su decadencia, vio la realización del sueño caro a Bourgeois. Todo hombre, dice este autor, nace con una deuda ante la sociedad. "La ley positiva asegurará la ejecución de la obligación social." Esto es precisamente lo que se esforzaban en hacer las constituciones imperiales. El hombre que tiene por padre a un artesano que pertenece a ciertas corporaciones, ha contratado con la sociedad, en virtud del cuasicontrato de que habla Bourgeois, la deuda de servir en las corporaciones, y la ley positiva vela

37

Vilfredo Pareto

para que él cancele su deuda. "Que los jueces competentes se ocupen –dice una constitución del año 307 (*Cod. Theod.* XIV, 7, 1)– de hacer volver en sus propias ciudades a los miembros de las corporaciones." Esta orden parece haber sufrido algunas dificultades en su ejecución, pues cinco años después, el emperador se vio obligado a repetirla. En 317 una constitución declara que "los fabricantes de moneda deben permanecer siempre en su condición y que no pueden ser liberados por ninguna dignidad, por ningún privilegio" (*Cod. Just.* XIV, 8, 1). Los banqueros y sus descendientes que descargan los navíos en las barcasas deben cubrir su deuda respecto a la sociedad, de la misma manera que las personas encargadas de efectuar transportación para el fisco. "Establecemos por una ley eterna –dice una constitución de 384– que los *bastagarii* jamás pueden abandonar su corporación (*Cod. Theod.* X, 20, 11).

Pero –se dirá– usted exagera, nunca Bourgeois ha pedido que se deje a los artesanos atados a su oficio, sólo tiene en mente a los ricos. Quiere –como lo dice muy bien Yves Guyot– "hacer que el hombre rico o acomodado cubra la deuda que ha contratado ante la sociedad por el hecho mismo de su nacimiento. ¿La propiedad? ¿Qué es? Es una parte que un individuo o una familia han robado a la sociedad. Deudores, expoliadores ¡que resituyan!

38

¡Muy bien! pero los ricos también estaban contemplados en las constituciones imperiales. Para hacer que pagaran entonces no se decía *restituir*, se les había reunido en corporación, se llamaban *curiales*. Su solidaridad comenzaba por el deber de garantizar la recaudación del impuesto –el estado *ético* está siempre ávido de dinero– y se extendía hasta contribuir para las obras públicas de su ciudad y también para la diversión de sus conciudadanos.

Ciertamente Vandal es muy injusto frente al pasado cuando reclama para nuestro tiempo el honor de haber sentido y proclamado la solidaridad. El imperio romano de la decadencia hizo mucho más, la realizó. Es cierto que los efectos casi no fueron felices, y es probable que por esto los economistas éticos de buena gana callen ante esa aplicación de sus teorías.

Durante mucho tiempo los *curiales* cubrieron su "deuda" sin murmurar demasiado. Lo hicieron de buena voluntad e incurrieron en gastos

SOLIDARIDAD SOCIAL

que de ningún modo eran obligatorios para dar de comer y de beber a sus ciudadanos. Pero la destrucción de bienes muebles no es la mejor manera de enriquecer y hacer prosperar a la sociedad. Llegó un día en que los *curiales* se doblaron bajo la carga.

Las constituciones imperiales querían precisamente, como dice Bourgeois, "asegurar mediante sanciones imperativas la cancelación de la deuda social, la ejecución que resulta para cada uno de los hombres de su condición de deudor entre todos". Los *curiales* se escapaban en toda dirección llevándose consigo la materia gravable. Una *novela* de Majorien nos los muestra "al abandonar su patria" y ocultándose en lugares apartados. Se refugiaban en las iglesias, se hacían inscribir en corporaciones e inventaban toda clase de trucos para no pagar su "deuda social". Se llegó a condenar a la gente a iestar en el *curialis loco supplicii*! Casi no se podía hacer más; Vandal es muy exigente, si no está satisfecho con la manera rigurosa en que se aplicaron entonces los principios de la "solidaridad social".

Así, la historia del pasado encierra un gran número de hechos que no son precisamente los más favorables para las teorías ético-históricas. En la historia moderna no faltan.

El 27 de septiembre de 1897, [Adolph] Wagner pronunció un largo discurso ante la Sociedad de Ciencias Sociales de Kaiserlautern. Se extasía con los beneficios que los socialistas de Estado han repartido entre las clases trabajadoras mediante el seguro obligatorio. En un acceso de lirismo exclama: "Somos los alemanes quienes hemos tenido el honor de ser los pioneros de este movimiento ante el mundo." Continué con cuidado mi lectura del discurso en espera de que el autor, dejando de lado la poesía, tuviera a bien dar, en buena prosa, alguna prueba de estos presuntos beneficios. No encontré nada y llegué hasta el fin del discurso: "la unión nos ha hecho fuertes y superiores a nuestros enemigos. Saquemos de esto una enseñanza para resolver la cuestión social: coexistencia de dos confesiones religiosas, colaboración armoniosa de diferentes clases sociales, espíritu de sacrificio por parte de los propietarios, amor al trabajo por parte de los obreros. Entonces podremos esperar que, siguiendo las palabras magníficas del primer emperador Hohenzollern del nuevo imperio, la cuestión social también perderá su

Vilfredo Pareto

intensidad, que serán mejoradas las condiciones sociales de las clases inferiores y que el sano desarrollo de nuestro pueblo seguirá la vía correcta. ¡Dios quiera que así sea!"

Es una bella perorata, un hermoso tintín de palabras, pero desde el punto de vista científico, citar al menos un hecho, acompañado de algún razonamiento aunque fuera poco lógico, habría hecho mucho mejor a nuestro asunto. Bajemos de estas alturas aéreas para aplicarnos a comparar los beneficios del socialismo de estado con los beneficios que puede proporcionar la libertad económica. No es que me atreva a establecer el menor paralelismo entre las "palabras" de la liga de Cobden y las "palabras magníficas" tan admiradas por el profesor Wagner, pero sobre este punto soy un poco de la opinión del buen Chrysale: *Vivo de buena sopa y no de bellas palabras*, y quisiera atenerme simple y exclusivamente a los hechos.

Si el estado ético otorga benignamente a sus súbditos los beneficios del seguro obligatorio, por otra parte deduce variados derechos de aduana sobre su pan, su carne, su azúcar y muchas otras cosas —derechos que los horribles manchesterianos han sabido evitar al pueblo inglés. Las cuentas se hacen por el debe y el haber, si se quiere hacer notar qué da el estado a las clases trabajadoras, es necesario no olvidar qué les quita.

En Alemania, los precios por [tonelada] de trigo candeal son los siguientes:

Años	Precio en Dantzing (sin contar derechos de aduana)	Precio medio (con derechos de aduana pagados)	Diferencia
1892...	158,06	190	31,94
1893...	125,78	157	31,22
1894...	102,64	138	35,36
		<i>Media</i>	<hr/> 32,84

SOLIDARIDAD SOCIAL

La diferencia media de 32,84 es pagada por los consumidores, una parte es percibida por el estado y otra por los propietarios de las tierras donde se siembra el trigo. En Inglaterra esta diferencia es cero.

Los *Statistical Abstract for the United Kingdom* proporcionan las cantidades de trigo y de harina importados del extranjero y consumidos en el país. Hay que agregar la producción nacional, menos la cantidad reservada para simiente, naturalmente la cantidad de harina debe contarse por el peso del trigo de que proviene. Al hacer estos cálculos encontramos que, de 1892 a 1894 en Inglaterra, Gales y Escocia, el consumo anual medio por habitante fue de 162,51 kilogramos. Si los ingleses no hubieran sido liberados por los manchesterianos de los derechos que son cargados a su pan, si estos derechos todavía existieran y produjeran los mismos efectos que en Alemania, los ingleses deberían aumentar el gasto que hacen actualmente para su consumo de trigo, de una suma media por cabeza de $1,625 \times 3,28 = 5,33$ marcos. Para una familia compuesta por el marido, la esposa y tres hijos, esto hace una cuenta anual de 26,60 marcos.

M[] Bellom resumió los resultados de las leyes de seguro alemanas en un artículo notable publicado en el *Journal de la Société de Statistique de Paris*. En 1894, los gastos por asegurado eran:

41

	<i>Marcos</i>
Seguro de enfermedad	15,8
" accidentes	3,5
" invalidez y vejez	10,0
	<i>Total</i> <u>29,3</u>
Del que hay que deducir las cotizaciones pagadas por los obreros	15,3
	<i>Resta</i> <u>14,0</u>

Vilfredo Pareto

Tal es la suma que el estado ético
habría pagado, en promedio, al jefe
de familia inglés, en 1894; pero
acabamos de ver que habría tomado 26,6

*El cargo habría, por tanto, excedido
al beneficio de 12,6*

Apresurémonos a agregar que las sumas gastadas en seguro irán en aumento. A partir de los documentos oficiales alemanes, Bellom proporciona lo que serán estos gastos en 1940. Falta mucho... del dicho al hecho... En fin, no vamos a regatear a la baja a este buen estado ético, y veamos cuáles son los beneficios prometidos... en 1940.

El seguro de enfermedad no cambia. Para el seguro de accidentes, las indemnizaciones serán 6,40 marcos por individuo asegurado. Para el seguro por invalidez y vejez, la pensión –siempre por individuo asegurado– será 27,34, de lo que hay que deducir la cotización del asegurado –sean 9,00–, resta: 18,34. En 1940, por tanto, las cuentas se establecerán del siguiente modo:

42

Seguro de enfermedad	15,8
" accidentes	6,4
" invalidez y vejez	18,3

Total 40,5

Menos la cotización de los obreros
para el seguro de enfermedad..... 10,0

Resta 30,5

Además, los hijos no serán durante mucho tiempo una carga para el jefe de familia. Resulta, pues, que en 1940 si a partir de ahora los señores

SOLIDARIDAD SOCIAL

agraristas no consiguen, como no dejan de reclamar, que aumenten los derechos de aduana, la suma que recibirán los obreros —gracias al seguro— será ligeramente superior a la que les es extorsionada mediante los derechos sobre los cereales.

Sin embargo, no solamente esos derechos hacen aumentar los precios para los consumidores, habría que tener en cuenta los derechos sobre la carne, sobre el azúcar, y sobre una infinidad de otros objetos. Tampoco hay que olvidar los gastos de asistencia a los pobres que son considerables en Inglaterra y están fuertemente disminuidos en Alemania a causa del seguro. El estado ético quita con una mano a las clases trabajadoras lo que les da con la otra. En fin, y es más importante, los cargos por aseguramiento deprimen los salarios y les impiden elevarse al nivel que alcanzarían bajo un régimen de liberal como el que existe en Inglaterra. Todo esto no sólo hace desaparecer la pequeña diferencia a favor del seguro, que existirá... en 1940, sino que, al contrario, acaba por constituir un déficit notable.

Los manchesterianos han procurado ventajas al pueblo inglés mucho más considerables que las del seguro obligatorio, que tanto admira Wagner. Es necesario agregar que, en Inglaterra, gracias también a los manchesterianos, la libertad económica es completa. Los obreros, con entera independencia, pueden asociarse y debatir las condiciones de su salario, y expresar libremente la opinión que les plazca tener. En Alemania, los socialistas publican anualmente una lista interminable de miles de marcos en multas y en años de prisión asestados a los obreros que tienen la desgracia de no admirar bastante las bellezas del estado ético. ¿Sería indiscreto pedir a Wagner que nos proporcione una estadística semejante para Inglaterra? Los elementos nos son totalmente desconocidos.

Los procedimientos de investigación científica de muchas personas que pertenecen a la llamada escuela histórica son demasiado singulares. Consisten esencialmente en cerrar los ojos ante todos los hechos que se oponen a las teorías amadas por la escuela. Estos hechos son descuidados por nuestros autores en el pasado como en el presente. Alaban "la dichosa Edad Media" sin querer tener en cuenta los innumerables males que entonces afligían a los hombres. Se les recuerdan las hambrunas, las

Vilfredo Pareto

pestes, las epidemias de toda clase, las masacres, las exacciones de los señores, los latrocinios y los robos en aquellos dichosos tiempos. Sonrien, nada contestan. Sólo se puede comprobar una vez más que no hay peor sordo que el que no quiere oír. Hay documentos que tienen el mayor cuidado de pasar en silencio. Como *Le livre du préfet ou édit de l'empereur Léon le Sage*, publicado en Ginebra por el señor Nicole. Y, sin embargo, ahí está cómo la organización ética de la producción económica se revela en toda su gloria. Es en Constantinopla donde se pueden ver sus "bienhechores" efectos. ¿Cómo, señores historiadores, es a nosotros, economistas liberales —que perdidos en ensueños dogmáticos olvidamos las realidades históricas—, a quienes ustedes dejan el cuidado de estudiar este punto de la historia?

44 Estos señores se han hecho de las teorías de la economía liberal una concepción que nada tiene en común con la realidad. Si es así como escriben la historia de las teorías del pasado, sólo hay que aceptarla a beneficio de inventario. Es fácil abrumar adversarios cuando se les achacan opiniones que no tienen. Pero, para hablar con propiedad, así se parten molinos de viento. De esta manera muchas personas, entre las que se cuentan muchos espíritus finos y distinguidos, se imaginan que para los economistas liberales, la libertad económica es un fin, no un medio.² Sin embargo, por poco que estudien historia, estas personas no deberían ignorar que la libertad era un simple medio para los manchesterianos que eximieron de los tributos pagados a los *landlords* el pan y la carne del pueblo inglés. La libertad es un medio para los partidarios de una moneda sana, y que se oponen a las empresas de propietarios de minas de plata y a los agrarios, es un medio para quienes quieren impedir a los políticos que se apropien de los fondos de los bancos de emisión. Es también un medio, siempre un medio para los economistas que demandan la libertad de asociación para los obreros y para los patrones, que rechazan los sindicatos obligatorios y no quieren ayudar a los ricos para despojar a los pobres, ni a los pobres para despojar a los ricos.

² Tendría muchísimo que agradecer a estos críticos si quisieran encontrar correctamente en mi *Cours d'économie politique* una palabra, una sola que presente la libertad económica como un fin y no como un medio.

SOLIDARIDAD SOCIAL

La libertad económica fue también un medio para Léon Say cuando consumó la admirable operación del pago de la indemnización de guerra. Cuando, gracias a su conocimiento de la ciencia económica, salvó a Francia de los males de circulación de monedas depreciadas, males que todas las declaraciones de la solidaridad y de la ética habrían sido impotentes para remediar.

[Gustav von] Schmoller considera correcto poner codo a codo a los marxistas con los economistas liberales. La compañía no está hecha para desagradarme. Es cierto que entre los socialistas hay personas cuyos razonamientos apenas valen más que los de la escuela ética, pero también hay otros autores que siguen en sus razonamientos las reglas de las ciencias positivas. No comparto todas sus opiniones pero es imposible negar que hombres como Georges Sorel, Antonio Labriola, Benedetto Croce no sean verdaderos científicos. En sus obras se encuentran hechos y razonamientos, que es muchos más instructivo que vagos discursos éticos. Croce, en una obra muy notable,³ ha reconocido muy bien el carácter de la escuela moderna de los economistas liberales. Los liberales, dice, abandonando todo axioma metafísico, establecen dos proposiciones importantes en la práctica: 1º La proposición de un máximo *hedonista* individual, que suponen igual al máximo que es deseable para la sociedad;⁴ este máximo sólo puede alcanzarse por medio de la libertad.

Está muy bien que se nos ataque sobre estos puntos, nada mejor que se haga ver que los hechos que citamos han sido mal observados, que nuestros razonamientos son inexactos. Sólo podremos testimoniar nuestro reconocimiento a las personas que así nos hagan conocer la verdad. Sin embargo, atribuir a los adversarios opiniones que no tienen es

45

³ *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo*, Nápoles, 1987. A esta obra deben recurrir las personas que desean tener una idea exacta de la nueva fase en la que ha entrado el marxismo.

⁴ Tengo reservas que hacer sobre este punto especial. La teoría de la *Tutela* que he desarrollado en mi *Cours*, parágrafos 661 a 686, se funda, al contrario, en el principio de que ambos máximos –en el mejor de los casos– no son iguales. Además, G. de Molinari mucho antes de mí había expresado ideas análogas sobre muchos puntos de este asunto.

Vilfredo Pareto

separarse de las reglas de una sana crítica científica, al igual que creer que así se han refutado suficientemente concepciones y teorías que se ignoran o que se finta ignorar.

Otro prejuicio aún más extraño consiste en figurarse a los economistas como personas que pretenden que su ciencia encierra todo el estudio de la vida humana. Uno se consigue así un triunfo fácil al hacer ver que la economía política no es todo, que además hay que tener en cuenta a la moral. ¿Pero cuál es, pues, el economista que alguna vez ha afirmado lo contrario? ¿Cuál es la persona tan carente de buen sentido como para atreverse a pretender que es suficiente con que los hombres observen rigurosamente las leyes económicas del intercambio y de la producción y que, aparte, importa poco que sean ladrones y asesinos? La economía política no es la moral, sin duda, tampoco la psicología, ni la química, ni la física..., ni siquiera el arte de criar conejos. Se reprocha al economista ocuparse exclusivamente de la riqueza material. Pero ¿de qué debe ocuparse si no del objeto de su ciencia? ¿Le reprocharía usted a un músico ocuparse de música, a un gramático de gramática?

46

Schmoller llega a decirnos que "el trabajo, la inteligencia, el capital, la dirección dada a las fuerzas de la naturaleza, *todo en la producción parte del hombre y todo, por el consumo, vuelve al hombre*. Es pues a los hombres a quienes conviene, en interés de la obra económica, actuar—hasta donde se pueda— haciéndoles enérgicos en el trabajo, instruidos y morales. "No quiero discutir las bellezas de esta homilía. pero ¿por qué deben pasar bajo la etiqueta de economía política? Este razonamiento es de tal manera general que se aplica a una infinidad de ciencias, de artes y oficios. Todo en el estudio de la medicina parte del hombre y todo, mediante los cuidados que este arte ofrece a los enfermos, vuelve al hombre. Pero ¿qué diría un enfermo si, en virtud de este bello motivo, el médico llamado a su cabecera, en lugar de ocuparse de la enfermedad, le hiciera una bonita y pequeña prédica para volverle "más enérgico en el trabajo, más instruido, más moral"? Sueñe usted, señor Purgón, cure a su enfermo y deje a otros que le prediquen moral. Se anuncia un curso de corte y confección para damas, están ahí reunidas las personas que quieren participar, y el profesor les dice "todo en el corte y confección de vestidos para mujeres, todo vuelve a las mujeres, puesto que son ellas

SOLIDARIDAD SOCIAL

quienes llevan estos vestidos, por tanto, señoras, voy a darles un curso de moral". Me parece que hay engaño sobre la calidad de la mercancía vendida. ¡Que el zapatero haga zapatos, que el economista enseñe las leyes de la producción y del intercambio, y que ambos dejen al moralista enseñar ética! *Cada uno su oficio. Las vacas estarán mejor cuidadas...*

Pero ¿qué diría Schmoller si, en el momento de sentarse a la mesa, su cocinero, en vez de una sopera, le sirviera una bella prédica "para volverlo más enérgico en el trabajo, instruido, moral"? No podría, sin embargo, negar que todo en el arte de la cocina parte del hombre "y que todo mediante el consumo regresa al hombre", salvo desde luego cuando se prepara la papilla para los gatos.

En verdad, la economía política es una de las numerosas ciencias que se ocupan de la sociedad humana, y que nosotros tenemos que estudiarla aisladamente, por el mismo motivo que, sin excepción nos obliga a estudiar todas las ciencias, es decir porque el espíritu del hombre está hecho de modo que no puede conocer a fondo una cosa más que concentrando su atención en esta cosa. A continuación, cuando se trata de aplicaciones prácticas, es necesario tener que recurrir a numerosas ciencias, de reunir por la síntesis lo que el análisis había separado. Sin embargo, estas ciencias no dejan de ser menos distintas, porque un autor que escribe un tratado de astronomía observe las reglas de la gramática, no se sigue que la astronomía observe las reglas de la gramática, no se sigue que la astronomía deba confundirse con la gramática o que una de estas ciencias deba usurpar las funciones de la otra. Los teoremas de la economía política son, además, lo que conocemos con mayor certidumbre en materia de ciencia social, descuidarlos y pretender sustituirlos aquí por vagas y nebulosas concepciones éticas es querer alejarse de la realidad.

47

V. P.

Vilfredo Pareto

Notas finales

I

En enero de 1898, los días 19 y 25, V. Pareto, en cartas a su gran amigo Maffeo Pantaleoni establece coloquialmente el propósito de las páginas que se acaban de leer. Se trata de "zarandear un poco a los señores que inventaron la *solidarité*". Días después, ya para mandarlo al *Journal*, asegura a su amigo haber propinado una "patiza a los fieles de la santa *solidarité*, a Schmoller y a Wagner". En particular acerca de Schmoller, escribe "es evidente que no sabe economía política, y me parece que lo confiesa él mismo cuando dice que no existe. ¿Cómo se puede saber sino que *algo no existe?"

48

Aquí están los términos inmediatos de la polémica y también algunos de los adversarios. Antes de echar una rápida ojeada a los mismos, puede ser útil al lector una simple lista de los protagonistas por orden de aparición en el texto:

G de Molinari; Pierre Berthelot (1827-1907); Vandal; Léon Say; Goschen; Bourgeois; Yves Guyot; Menenio Agrippa; Majorien; *bastagarii*; *curiales*; *curialis loco suplici*; Liga de Cobden; Adolph Wagner (1835-1917); Société des Sciences Sociales; (Kaiserlautern); *Chrysale*; M. Bellom; Georges Sorel; Antonio Labriola; Benedetto Croce; Gustav von Schmoller (1838-1917): seis economistas: tres todavía dicen algo, dos de la escuela histórica, uno olvidado; un químico; un historiador; un filósofo; dos políticos escritores de izquierda; un estadígrafo; dos instituciones; dos figuras literarias; dos políticas económicas; dos teorías económicas; dos políticas interiores; una historia mal hecha; una historia bien hecha; un científico; un político; un amigo; Milano.

SOLIDARIDAD SOCIAL

II

Que un texto parezca no requerir presentación específica es, en verdad, indicio de su índole clásica, aunque tenga un lugar menor dentro de una obra de creación lograda —como es el caso de V. Pareto— en economía y sociología. Si efectivamente el indicio es seguro, se sabrá porque las "distinciones nítidas" que impone desde su diferencia centellean sin cesar, preguntas abiertas y urgentes que se imponen a nuestra siempre renovada tarea de "hacer las cosas simultáneamente presentes y conscientes". Sin embargo se trata de unas páginas centenarias. Clasicismo no quiere decir atemporalidad. En asuntos políticos no hay, sin engaño, pócima contra la obra de la edad, aunque haya entre nosotros quienes confunden nuestra manera de dar sentido a la historia con su negación. Para el espíritu el problema sigue siendo encontrar "la rosa de la razón en la cruz del presente".

**EL
ANTICERVANTISMO
DE BORGES: DE
PAUL GROUSSAC A
PIERRE MENARD**

*Nora Pasternac**

*Nada gana el Quijote con que lo
refieran de nuevo.*

...

*Quizá las opiniones sean lo más
superficial del hombre.*

J.L.B.

51

Los vínculos de admiración y de inspiración que Borges mantuvo a lo largo de toda su vida con el *Quijote* están inscritos en su obra desde el principio al fin. Prácticamente no faltan aquí y allá, cada tanto, en sus textos en prosa o en verso menciones o dedicatorias directas de todo el poema o la prosa en cuestión al libro de Cervantes y al propio Cervantes que lo fascinó tanto como su personaje.

El *Quijote* ni siquiera está ausente de ese momento ritual de toda infancia de escritor:

* Centro de Lenguas, ITAM.

Nora Pasternac

Pero su madre me dijo que usted evidenciaba una vocación literaria muy precoz. A los seis años, ya le había dicho por primera vez a su padre: "Seré escritor". A los ocho años había escrito *La visera fatal*, tragedia inspirada en el *Quijote*, y usted era algo así como un nuevo Cervantes.¹

Sin embargo, desde el principio también encontramos hechos conocidos y repetidos muchas veces, tantas que se puede hablar de una historia familiar transformada en mito, configuración mitológica que Borges se complacía en cultivar y que se presenta como una línea de fractura entre el ámbito lingüístico del español y el del inglés.

Desde la infancia, el mundo parece repartido en dos lenguas. El inglés viene por el lado del padre y de la abuela paterna, sumamente prestigiado frente al decaimiento que representaba el español de los Acevedo maternos:

52

Cuando se es de familia criolla o puramente española, entonces, por lo general, no se es intelectual. Lo veo en la familia de mi madre, los Acevedo son de una ignorancia inconcebible. Por ejemplo, para ellos, provenientes de una antigua familia criolla, ser protestante es sinónimo de judío, es decir, de ateo, libre pensador o hereje.²

En cambio, el inglés fue la lengua de las primeras lecturas y de la entrada al mundo de la literatura y de la cultura universales. Hasta el punto que circula la leyenda, estimulada por Borges mismo, de que leyó el *Quijote* por primera vez en inglés, y cuando al fin lo recorrió en español

¹ Jean de Milleret, *Entrevistas con Jorge Luis Borges*, versión castellana por Gabriel Rodríguez, Monte Avila, Venezuela, 1970, p. 21-2. En otras versiones del mismo episodio se menciona no una tragedia sino "un novelón con lenguaje anticuado" inspirado en el *Quijote*.

² *Ibid.*, p. 33.

ANTICERVANTISMO DE BORGES

le pareció "una mala traducción".³ O sea que desde el principio, del mito por lo menos, están los dos elementos, el de la veneración y el de la reticencia. Porque al lado de ese entusiasmo, y hasta de esa obsesión (si tomamos en cuenta la persistencia increíble, hasta el final de su vida, de la figura de Cervantes y del *Quijote* en su obra y en sus evocaciones, aunque tiene tendencia a repetir cíclicamente cierto tipo de argumentos sin renovarlos) hay en Borges una serie de comentarios irritados, reticentes y devaluadores sobre el *Quijote* y sobre lo que lo rodea en la cultura española.

Mi intención es desarrollar algunas observaciones a partir del tema de las relaciones de Borges con Cervantes, con el *Quijote*, con los cervantistas y hasta con España para llegar a establecer algunos vínculos a los que hasta ahora no se les había prestado suficiente atención.

Se trata fundamentalmente de las relaciones de Borges con Paul Groussac, ese personaje extraño, francés de origen y "dictador" malhumorado y exigente de la cultura argentina, que padeció de la misma ceguera que Borges y como él fue durante muchos años Director de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. No me extenderé demasiado sobre Paul Groussac: todos los estudiosos o aficionados a la literatura borgeana lo conocen y ya comprobaron seguramente que se trata de un personaje no inventado.⁴

53

³ Por supuesto que habría muchos más datos que agregar en este punto, pero no es el objeto de este corto trabajo y apenas los menciono. Están ampliamente evocados en entrevistas y estudios. Por ejemplo, las ya indicadas de Jean de Milleret. Además, véase George Charbonier, *Entretiens avec Jorge Luis Borges*, Gallimard, París, 1967; "Las paradojas de Borges contra el castellano y contra sí mismo", en *La opinión* (Buenos Aires), 15 de mayo de 1977; María Esther Vázquez, *Borges: Imágenes, Memorias, Diálogos*, Monte Avila, Venezuela, 1977. Finalmente, sólo citaré los capítulos "El mito personal", "El acto de leer", "Las dos madres: los dos códigos" de Emir Rodríguez Monegal, *Borges. Una biografía literaria*, trad. del inglés por Homero Alsina Thevenet, FCE, México, 1987, p. 15-29. Aunque esta lista podría ser mucho mayor.

⁴ Paul Groussac nació en 1848 y murió en 1929. Nacido en Francia, llegó a la Argentina a los 18 años, guiado por su espíritu de aventura. Adquirió rápidamente un excelente conocimiento del español y se familiarizó con el manejo de

Nora Pasternac

Borges confiesa deberle algunos elementos de su propio sistema de escritura. Por ejemplo, en un artículo muy temprano y de una irresistible comicidad, publicado por la revista *Sur*, declara haber aprendido el "arte de injuriar" estudiando "las buenas indignaciones de Paul Groussac y de sus panegíricos turbios".⁵

De él imitará siempre, con malevolencia, expresiones como "cometer un soneto" y "emitir artículos", así como la insidiosa y divertida manera de rebajar a algún solemne escritor llamándolo "doctor" para recordar el alejamiento de la literatura en la que se encontraban en general los desdichados personajes aludidos. Y de él cita con evidente complacencia las opiniones demoledoras sobre la primera historia de la literatura argentina que se escribiera, de Ricardo Rojas, con la obvia intención de tomar a su cargo las opiniones de Groussac, pero fingiendo ingenuamente que no es del todo su responsabilidad:

Es así como, verbigracia, después de oídos con resignación, dos o tres fragmentos en prosa gerundiana de cierto mamotreto públicamente aplaudido por los que apenas lo han abierto, me considero autorizado para no seguir adelante, ateniéndome, por ahora, a los sumarios o índices de aquella copiosa historia de lo que orgánicamente nunca existió. Me refiero a la primera y más indigesta parte de la mole (ocupa tres tomos de los cuatro): balbuceos de indígenas o mestizos...⁶

documentos históricos relacionados con el pasado argentino. Puso al servicio de ese trabajo una sistematicidad y un rigor profesional que los argentinos desconocían totalmente en esas épocas de improvisación. El tono de su crítica era extremadamente duro y no perdonaba el menor pecado de vaguedad o imprecisión. Pero era tan estricto consigo mismo como con los demás y siempre estuvo dispuesto a someter sus propios hallazgos a los criterios que aplicaba a los trabajos de los otros. Desarrolló una gran labor historiográfica, dirigió una importante revista *—La Biblioteca (1896-1898)—* y escribió ensayos de crítica literaria y filología; fue incluso un notable cervantista y hasta compuso una novela *—Fruto vedado (1884)—* narraciones *—Relatos argentinos (1922)—* así como también una obra de teatro *—La divisa punzó (1923)*.

⁵ Jorge Luis Borges, "Arte de injuriar", *Sur*, No. 8, septiembre, de 1933, p. 67.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

ANTICERVANTISMO DE BORGES

Y a continuación pasa, con toda seriedad, a analizar el sistema con el que está construido el párrafo que acaba de citar.

Pero no se reduce a estas bromas y maldades módicas la influencia de Paul Groussac sobre Borges. Así como el autor del *Quijote* y su libro están presentes en su obra, así también el recuerdo de Paul Groussac lo acompaña de manera recurrente. Por ejemplo, en un texto de homenaje declara:

He verificado en mi biblioteca diez tomos de Groussac. Soy un lector hedónico: jamás consentí que mi sentimiento del deber interviniera en afición tan personal como la adquisición de libros, ni probé fortuna dos veces con autor intratable, eludiendo un libro anterior con un libro nuevo, ni compré libros –crasamente– en montón. Esa perseverada decena evidencia, pues, la continua legibilidad de Groussac, la condición que se llama "readableness" en inglés. En español es virtud rarísima: todo escrupuloso estilo contagia a los lectores una sensible porción de la molestia con que fue trabajado. Fuera de Groussac, sólo he comprobado en Alfonso Reyes una ocultación o invisibilidad igual del esfuerzo.⁷

55

Nunca dejará de recordarlo, esporádicamente, y en sus últimos años, como tantas otras veces a propósito de la ceguera y de la dirección de la Biblioteca Nacional, todavía reitera:

Poco a poco fui comprendiendo la extraña ironía de los hechos. Yo siempre me había imaginado el Paraíso bajo la especie de una biblioteca. Otras personas piensan en un jardín, otras pueden pensar en un palacio. Ahí estaba yo. Era, de algún modo, el centro de novecientos mil volúmenes en diversos idiomas. Comprobé que apenas podía descifrar las carátulas y los lomos. Entonces escribí el "Poema de los dones", que empieza: "Nadie rebaje a

⁷ Paul Groussac, *Discusión* (1932), *Prosa*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1975, p. 65. El artículo está fechado en 1929.

Nora Pasternac

lágrima o reproche /Esta declaración de la maestría/ De Dios que con magnífica ironía/ Me dio a la vez los libros y la noche." (...) Imaginé autor del poema a Groussac, porque Groussac fue también director de la Biblioteca y también ciego. Groussac fue más valiente que yo; guardó silencio. Pero pensé que, sin duda, había instantes en que nuestras vidas coincidían, ya que los dos habíamos llegado a la ceguera y los dos amábamos los libros. Él había honrado a la literatura con libros muy superiores a los míos. Pero, en fin, los dos éramos hombres de letras y recorríamos la Biblioteca de libros vedados. Escribí sobre la ironía de Dios y al final me pregunté cuál de los dos había escrito ese poema de un yo plural y de una sola sombra.⁸

Dicho sea también en relación con el tema, en el primero de los dos párrafos que acabo de citar asoman sus contradictorios vínculos con el español. Que para comienzos de los años 40 se expresan en la indignada y mordaz réplica que le hace a Américo Castro por su libro sobre el habla del Río de la Plata:

56

No menos falsos son "los graves problemas que el habla presenta en Buenos Aires". He viajado por Cataluña, por Alicante, por Andalucía, por Castilla; he vivido un par de años en Valdemosca y uno en Madrid; tengo gratísimos recuerdos de esos lugares; no he observado jamás que los españoles hablaran mejor que nosotros. (Hablan en voz más alta, eso sí, con el aplomo de quienes ignoran la duda.) El doctor Castro nos imputa arcaísmos. Su método es curioso: descubre que las personas más cultas de San Mamed de Puga, en Orense, han olvidado tal o cual acepción de tal o cual palabra; inmediatamente resuelve que los argentinos deben olvidarla también... El hecho es que el idioma español adolece de varias imperfecciones (monótono predominio de las vocales, excesivo relieve de las palabras, ineptitud para formar palabras compuestas) pero no de la imperfección que sus torpes vindicado-

⁸ Jorge Luis Borges, *Siete noches*, FCE, México, 1982, p. 146-7.

ANTICERVANTISMO DE BORGES

res le achacan: la dificultad. El español es facilísimo. Sólo los españoles lo juzgan arduo: tal vez porque los turban las atracciones del catalán, del bable, del mallorquín, del galaico, del vascuence y del valenciano; tal vez por un error de la vanidad; tal vez por cierta rudeza verbal (confunden acusativo y dativo, dicen *le mató* por *lo mató*, suelen ser incapaces de pronunciar *Atlántico* y *Madrid*, piensan que un libro puede sobrellevar este cacofónico título: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*).

El doctor Castro, en cada una de las páginas de este libro, abunda en supersticiones convencionales. Desdeña a López y venera a Ricardo Rojas; niega los tangos y alude con respeto a las jácaras; piensa que Rosas fue un caudillo de montoneras, un hombre a lo Ramírez o Artigas, y ridículamente lo llama "centauro máximo". (Con mayor estilo y juicio más lúcido, Groussac prefirió la definición: "Miliciano de retaguardia".)⁹

Si leemos con cuidado algunos de los textos en los que Borges prodiga "turbios elogios", veremos que del polígrafo francés heredó un núcleo ideológico fuerte, que usó durante mucho tiempo y del cual tal vez "Pierre Menard, autor del *Quijote*" sea un eco más. Se trata sobre todo de sus opiniones sobre el *Quijote* y sobre los cervantistas, e incluso sobre España y lo español en general, aunque en estos últimos temas las herencias pueden ser múltiples y más difusas.

57

Pero veamos algunos textos. Parecería que su irritación contra Américo Castro prolongara la dureza que ya se manifiesta en el número inmediatamente anterior de *Sur*. Allí en un artículo sobre los clásicos de cada cultura dice lo siguiente:

Un hecho queda incólume: un goetheano es una persona interesada en el universo, interesada en Shakespeare y en Spinoza, en

⁹ Jorge Luis Borges, "Los libros. Américo Castro: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*, (Losada, Buenos Aires, 1941)", *Sur*, noviembre de 1941, No. 86, p. 68. Esta reseña fue retomada como artículo en *Otras inquisiciones* (1952) con el título de "Las alarmas del doctor Castro".

ANTICERVANTISMO DE BORGES

Es cierto que se refiere a los cervantistas más que a las obras de Cervantes, pero se produce una cierta contaminación de los dos campos. Sobre todo si pensamos que con cierta reserva ha dicho del *Quijote*. "Larga novela cuyo valor intrínseco nadie impugna".

Muchas veces más aparecen sus críticas al libro de Cervantes y sus muy condescendientes valoraciones llenas de ambigüedades:

Veamos algunas:

La crítica española, ante la probada excelencia de esa obra, no ha querido pensar que su mayor (y tal vez único irrecusable) valor fuera el psicológico, y le atribuye dones de estilo que a muchos parecerán misteriosos. En verdad, basta revisar unos párrafos del *Quijote* para sentir que Cervantes no era estilista (a menos en la presente acepción acústico-decorativa de la palabra) y que le interesaban demasiado los destinos de Quijote y Sancho para dejarse distraer por su propia voz. (...) Leopoldo Lugones, en nuestro tiempo, emite un juicio explícito: "El estilo es la debilidad de Cervantes, y los estragos causados por su influencia han sido graves. Pobreza de color, inseguridad de estructura, párrafos jadeantes que nunca aciertan con el final, desenvolviéndose en convólvtulos interminables; repeticiones, falta de proporción, ese fue el legado de los que no viendo sino en la forma la suprema realización de la obra inmortal, se quedaron royendo la cáscara cuyas rugosidades escondían la fortaleza y el sabor" (*El imperio jesuítico*, p. 59.) También nuestro Groussac: "Si han de describirse

59

1977 le dice a Raimundo Lida, en una entrevista y discusión que ambos mantienen: "A mí me ha sucedido con Quevedo y Góngora lo mismo que con Lugones y Rubén Darío. Cuando era joven, pensaba que Lugones era infinitamente superior a Darío porque línea por línea lo es, y que Quevedo era superior a Góngora; pero en conjunto no lo es, y si hoy tuviera que elegir, aunque no tengo por qué hacerlo, me quedaría con Góngora y Darío y prescindiría..." (Raimundo Lida, *Estudios hispánicos*, prólogo de Carlos Blanco Aguinaga, ed. de Antonio Alatorre, El Colegio de México, México, 1988.) La entrevista tuvo lugar, en realidad, en 1977 y fue publicada originariamente por el diario *La Nación* de Buenos Aires.

Nora Pasternac

las cosas como son, debemos confesar que una buena mitad de la obra es de forma por demás floja y desaliñada, la cual harto justifica lo del *humilde idioma* que los rivales de Cervantes le achacaban. Y con esto no me refiero única ni principalmente a las impropiedades verbales, a los intolerables repeticiones o retruécanos ni a los retozos de pesada grandielocuencia que nos abruman, sino a la contextura generalmente desmayada de esta prosa de sobremesa" (*Crítica literaria*, p. 41).¹¹

En otro artículo insiste una vez más:

Juzgado por los preceptos de la retórica, no hay estilo más deficiente que el de Cervantes. Abunda en repeticiones, en languideces, en hiatos, en errores de contrucción, en ociosos o perjudiciales epítetos, en cambios de propósito. (...) No hay una de sus frases que no sea corregible; cualquier hombre de letras puede señalar los errores; las observaciones son lógicas, el texto original acaso no lo es (...).¹²

60

En realidad, Borges siempre termina atribuyéndole un gran valor a la obra de Cervantes pero siempre por razones paradójales: el *Quijote* no vale por su estilo sino por la psicología de los dos personajes; por ciertos procedimientos encantadores como el hecho de la atribución de la autoría a un escriba árabe; como el hecho también, de que, en la segunda parte, "los protagonistas del *Quijote*, son, asimismo, lectores del *Quijote*"; por la ingenuidad de Cervantes que, en realidad, por lo menos en su primera parte, no sabía lo que hacía, no era consciente de la gracia de su proyecto y sólo intentó una parodia de las novelas de caballería, aunque lo que consiguió fue escribir la última novela de caballería de Europa,¹³

¹¹ Jorge Luis Borges, "La superticiosa ética del lector", *Discusión, Prosa, Op. cit.*, p. 34-5.

¹² Miguel de Cervantes. *Novelas ejemplares*, prólogo de Jorge Luis Borges, *Prólogos*, Torres Agüero Editor, Buenos Aires, 1975, p. 45.

¹³ Jorge Luis Borges, "Magias parciales del *Quijote*", *Otras inquisiciones, Prosa*. Entre otros artículos donde desarrolla los mismos temas.

ANTICERVANTISMO DE BORGES

y otras del mismo tenor que van en contra de las habituales consideraciones sobre el tema.¹⁴

Casi todas sus opiniones sobre Cervantes están calcadas de las de Paul Groussac.

Paul Groussac fue más que un aficionado al cervantismo, es decir, a la crítica erudita y filológica de la obra de Cervantes tal como se acostumbraba hacia fines del siglo XIX y principios del XX; e incluso mantuvo una polémica sobre esos temas con Marcelino Menéndez y Pelayo. Uno de sus trabajos más explícitos sobre el asunto es *Une énigme littéraire*.¹⁵

¹⁴ Incluso en "Nuestro pobre individualismo", artículo en el que, por cierto, execra del desastroso "carácter nacional" argentino, construye esta argumentación equívocamente resignada: "Los films elaborados en Hollywood repetidamente proponen a la admiración el caso de un hombre (generalmente un periodista) que busca la amistad de un criminal para entregarlo después a la policía; el argentino, para quien la amistad es una pasión y la policía una *maffia*, siente que ese 'héroe' es un incomprensible canalla. Siente con D. Quijote que 'allá se lo haya cada uno con su pecado' y que 'no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello' (*Quijote*, I, XXII). Más de una vez, ante las vanas simetrías del estilo español, he sospechado que diferimos insalvablemente de España, esas dos líneas del Quijote han bastado para convencerme de error; son como el símbolo tranquilo de nuestra afinidad. Profundamente lo confirma una noche de la literatura argentina: esa desesperada noche en la que un sargento de la policía rural gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear contra sus soldados, junto al desertor Martín Fierro." (*Otras inquisiciones, Prosa*, p. 496-7.) Otro tema interesante para desarrollar, pero que se sale de los límites de este ensayo, es la asociación inmediata que muchos artículos sobre Cervantes y el *Quijote* establecen con el Martín Fierro. Como en el caso de España, Borges declaró cantidad de veces que el error de la constitución de la "nacionalidad" argentina estuvo en haber elegido como modelo al gaucho Martín Fierro, desertor, borracho, cuchillero, delincuente, pendenciero, y no al *Facundo*. Borges quiere decir la ideología liberal de Sarmiento: "Sarmiento sigue formulando la alternativa: civilización o barbarie. Ya se sabe la elección de los argentinos. Si en lugar de canonizar el *Martín Fierro*, hubiéramos canonizado el *Facundo*, otra sería nuestra historia y mejor."

¹⁵ La referencia completa es: Paul Groussac, *Une énigme littéraire. Le Don Quichotte d'Avellaneda*, Alphonse Picard et Fils Editeurs, París, 1903.

Nora Pasternac

Todavía a los 80 años, asombrosamente, Borges tiene muy presente ese libro en particular de Groussac:

Nunca quise conocerlo [a Groussac] personalmente, porque yo le tenía miedo. Sabía que era tan duro, que iba a darme mi merecido. Pero yo creo que Groussac ha dejado algo, algo más allá de cada uno de sus libros. Ha dejado una lección de estilo. (...) Además había otra cosa en Groussac: había interés por tantos temas. A Groussac le interesaba mucho la psiquiatría, la psicología, la historia desde luego. Además hay ese... El destino de Groussac. El destino de ser un gran escritor en un idioma que no le gustaba especialmente, como el castellano. Y luego aquello que él dijo... Él hubiera querido ser un escritor francés, y sólo lo fue una vez, en un libro: *Une énigme littéraire*. Dijo: "Ser célebre en la América del Sur no es dejar de ser un desconocido."¹⁶

62

Une énigme littéraire es un libro extraordinariamente interesante si lo ponemos en relación con los temas que estamos tratando; y aparece como una de las fuentes principales de las opiniones de Borges sobre Cervantes y su obra.

Por otra parte, en ese texto Groussac desarrolla de manera maníaca temas y obsesiones que prefiguran los de Borges: el plagio, la copia, las repeticiones, la etimología, el falso autor, el manuscrito encontrado, las atribuciones erróneas, la búsqueda reiterativa y abrumadora de fuentes. Uno de los capítulos es un pastiche, una parodia de crítica teatral. Hasta el título detectivesco del libro debió atraer irresistiblemente a Borges.

Es en este estudio sobre quién fue el verdadero autor del falso *Quijote* donde Groussac da rienda suelta, con su intransigencia y pedantismo inigualables, a la irritación que le producen las divagaciones chauvinistas, al mismo tiempo ingenuas y estólicas, de los representantes de una cierta erudición conservadora de la España de fin de siglo. Para Groussac, "toda la historia literaria de España se sumerge en la leyenda y la

¹⁶ *Borges el memorioso. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*, 2ª ed. corr., FCE, México, 1983, p. 79-80.

ANTICERVANTISMO DE BORGES

fantasía"; se trata de una "selva de fábulas y mixtificaciones". Y allí no deja de lamentar que los españoles no imiten más a sus vecinos franceses, "que se distinguen por su exactitud y solidez". Es cierto que las dificultades son grandes, porque la lengua española no es una herramienta apropiada para las abstracciones ni para otros menesteres que un francés necesita de manera impostergable:

Tel qu'on s'obstine à le perpétuer, en excommuniant les novateurs qui tentent d'élargir les vieux moules, l'espagnol est un outil "philosophique" à peine plus adéquat à la pensée contemporaine que le latin ou l'arabe: c'est une *estudiantina* appelée à interpréter Wagner. Il faudrait –en s'y employant avec énergie et volonté– deux ou trois générations et quelques hommes de génie pour reforge en instrument de précision cette bonne dague de Tolède. Cela fait, il resterait la difficulté de la propagation hors de la Péninsule et des républiques américaines, qui forment une audience littéraire assez modeste. Y être célèbre, hélas! ce n'est pas encore sortir de l'obscurité.¹⁷

63

En cuanto al propio Cervantes, para demostrar que, a pesar de considerarse cervantista, no cae en la superstición de adorarlo sin crítica, Groussac considera que no tuvo el más mínimo talento de poeta, y que sus *Novelas ejemplares* son historias "cojas" y sus comedias, "insípidas".

En lo que se refiere al *Quijote*, reencontramos los argumentos que Borges también usará: el libro vale sobre todo por la psicología de los dos personajes –caballero y escudero–; la intención de Cervantes fue únicamente parodiar a las novelas de caballería y sólo tomó conciencia de sus aciertos cuando la novela tuvo éxito; su estilo es anticuado y su pensamiento también (en cierto modo, el *Quijote* fue un "accidente prodigioso"); la obra es demasiado larga, prolija, desarticulada; el relato fluye el azar; la acción central es casi nula; las escenas se suceden sin lógica superior ni artificio; la lengua es generalmente sabrosa aunque incorrecta y descuidada. En esa lengua abundan las incorrecciones, pero

¹⁷ Paul Groussac, "Préface", *Una énigme littéraire, op. cit.*, p. X.

Nora Pasternac

sobre todo las repeticiones y los lapsus, hasta el punto de recordar el tartamudeo que padecía el autor, etc., etc.:¹⁸

Du reste, dans l'oeuvre entière, pas un fragment de forme souveraine est créée; aucun de ces raccourcis définitifs que Swift grave à l'eau-forte et La Bruyère a la pointe sèche, et qui sont défendus aux improvisateurs; presque jamais de ces trouvailles de style, qui jaillissent des boutades de Montaigne ou des concetti de Quevedo, et que le ruisseau fangeux de Rabelais roule par milliers dans son cours. (...) Tout cela, donc, qui est l'habileté de main, la facture, la force ou la grace de l'expression originale et pittoresque, la vision et la poursuite heureuse d'un idéal de perfection plastique: en un mot, l'art d'écrire, à notre point de vue moderne, manquait en grande partie à Cervantes, quoique moins absolument en prose qu'en vers.¹⁹

64

Y con su desenvoltura habitual concluye que debemos "atrevernos a mirar las cosas de frente y hablar como hombres libres, [entonces] es necesario decir de él que es el escritor de genio que menos talento tuvo".²⁰

Pero una de sus observaciones más sugestivas es la idea de que Cervantes "leyó y releyó la obra apócrifa (El *Quijote* de Avellaneda), hasta el punto de reproducir inconscientemente algunos de sus detalles."²¹ Por ese hecho, según Groussac, la textura de la segunda parte del verdadero Quijote se ve modificada, el sentido de algunos episodios es cambiado por Cervantes y su texto termina pareciéndose al de Avellaneda y no lo contrario.

Lo que me interesa rescatar de este paralelismo entre Borges y Groussac con respecto al *Quijote* y a Cervantes son los ecos que se

¹⁸ En este párrafo hago un *collage* con las palabras textuales del propio Groussac.

¹⁹ *Une énigme...*, p. 44.

²⁰ *Ibid.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, p. 20-1.

ANTICERVANTISMO DE BORGES

pueden percibir en el conocido cuento "Pierre Menard, autor del *Quijote*".

Este relato ha fascinado a los críticos. Por supuesto que la mayoría de ellos recogió como una proposición fundamental la idea de que la atribución anacrónica constituye una teoría de la escritura como lectura; es decir, que el autor de una obra no detenta ni ejerce sobre ella ningún privilegio, que la obra pertenece desde su nacimiento al dominio público, y que desde el momento en que se publica sólo vive por las innumerables relaciones que mantiene con las otras obras en el espacio sin fronteras de la lectura. Pierre Menard es el autor del *Quijote* por la simple razón de que cada lector es el autor del *Quijote*.²²

Emir Rodríguez Monegal señala que "Pierre Menard..." es una sátira contra "algunos cervantistas y cervantófilos que constituyen una sólida plaga de la literatura española", así como "una brillante parodia de la vida literaria francesa, con sus toques de fanatismo, de antisemitismo, de adulación de las clases altas.", y también que "[el] catálogo de la obra de Menard, ofrecido al comienzo del relato, contiene una burla de la búsqueda de lo trivial por Mallarmé y de monsieur Teste de Valéry." Por su parte, otros autores han señalado ante todo esta especial presencia de la ironía sobre la literatura francesa, que coincide con las frecuentes declaraciones de Borges desdeñándola o admitiendo su pardojal preferencia por escritores franceses considerados "menores".²³

65

²² El autor más conocido de esta tendencia es Gérard Genette, quien desarrolla su teoría en "La Littérature selon Borges", *Cahier de L'Heme*, dedicado a Borges, París, 1964, p. 323-7.

²³ Emir Rodríguez Monegal, *Borges. Una biografía...*, op. cit., p. 299. Juan José Saer, en un sonado artículo publicado recientemente en francés en el diario *Libération*, y luego en español, sostiene que el cuento de Borges es una parodia tan gruesa que no puede ser interpretado como una teoría de la lectura, pues sería considerar que la primera parte del texto es broma y olvidar ese carácter para la segunda parte. ("Borges francófono", *Punto de vista*, Buenos Aires, Año XII, diciembre de 1989, No. 36, p. 22-4). De todos modos, me parece que Saer olvida que Borges sostuvo esas ideas en un contexto serio muchas veces. Véase este ejemplo: "yo observaría que la obra de Kafka proyecta sobre *Bartleby* una curiosa luz ulterior, etc., etc.", ("Herman Melville, *Bartleby*", *Prólogos*, op. cit., p. 117).

Nora Pasternac

Cualquiera que sea la interpretación que se acepte del relato de Borges, me parece que se pueden agregar, como un suplemento, las huellas en palimpsesto de Groussac. El narrador de "Pierre Menard, autor del *Quijote*" le hace decir a Menard las mismas cosas que dice Groussac: "El Quijote es un libro contingente, El Quijote es innecesario (...) los trabajos sin duda laboriosos de Persiles y Segismunda. (...) Mi complaciente precursor no rehusó la colaboración del azar: iba componiendo un poco *à la diable*, llevado por inercias del lenguaje y de la invención. (...) El *Quijote* –me dijo Menard– fue ante todo un libro agradable; ahora es una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo. La gloria es una incomprensión y quizá la peor."²⁴

Ante estas pistas ¿acaso no se podría pensar que Pierre Menard, ese oscuro escriba de Nîmes no se parece enormemente a Paul Groussac, patético y ridículo, intentando su obra para "indios y mestizos", en una región marginal, donde ser conocido no equivalía a casi nada al lado de lo que significaba ser célebre en París? ¿No es lícito pensar que esta es una de las formas que Borges encontró para rendir un paradójico (y turbio) homenaje a su antecesor y dejar inscrito su recuerdo en el tejido de la trama?

66

Sin olvidar el hecho (que por otra parte merecería más estudio minucioso de los textos para ver cuán repetido es) que Borges practicó el sistema de repetir un mismo texto, como Menard repite el texto del *Quijote* en distintos contextos y dándole sentidos diferentes. En tres ocasiones y con una distancia de varios años entre cada una, usa las siguientes frases: 1) "Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo: indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica." ("Historia de la eternidad"); 2) "Me sentí por un tiempo indeterminado, percibidor abstracto del mundo." ("El jardín de senderos que se bifurcan"); 3) "Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo; indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica." ("Nueva refutación del tiempo"). Tomo estos ejemplos de Lelia Madrid, *Cervantes y Borges: la inversión de los signos*, Pliegos, Madrid, 1987, p. 112.

²⁴ Pierre Menard...", *Prosa*, p. 278 y 280.

LA APLICACIÓN DE LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL (KARL-OTTO APEL)

*Mario Ramírez**

La exigencia de "aplicación" del principio ético universal constituye y determina la especificidad de la "ética discursiva" de Karl-Otto Apel respecto a toda ética de principios meramente formalista. Trataremos de ubicar los fundamentos de esta tesis así como ciertos problemas límites del tema de la "aplicación".

67

I. Universalidad y aplicabilidad

Podemos decir que la ética discursiva o ética dialógica de Apel consiste en la afirmación simultánea de dos principios a priori: el principio de *universalización* y el principio de *aplicabilidad*. La norma ética básica *debe ser* universalizable y aplicable; fundamentable y realizable. Tan inmoral es la "norma parcial" fácilmente aplicable del relativista, como la "norma universal" inaplicable o aplicable a discreción del idealista. De esa manera, el imperativo categórico de una ética discursiva es doble: nos ordena asumir el principio de universalización y, a la vez, nos ordena buscar las condiciones efectivas de su aplicación. No sólo nos exige que nos comprometemos moralmente, nos exige además que cuando las

* Universidad Michoacana.

Mario Ramírez

condiciones no nos permitan hacerlo, nos comprometamos a buscar las condiciones que sí lo permitan. La conjunción de ambas exigencias delimita la naturaleza última de la ética discursiva en cuanto ética de la *responsabilidad*. Es así como podemos enfrentar la disyunción que nos impele a elegir bien una norma moralmente incuestionable pero impráctica o bien una norma aplicable aunque moralmente irrelevante.

Nuestra tesis insiste, pues, en que las dos partes de la ética, tal y como han sido determinadas por Apel –parte "A" de la fundamentación y parte "B" de la aplicación– configuran una totalidad interdependiente que define el carácter propio y último de la ética discursiva. De esta manera, la pregunta ético-crítica: ¿es posible una ética universal? debe ser desglosada en dos momentos o aspectos: 1) ¿es posible teóricamente?, lo que nos remite al problema de si es racionalmente fundamentable; y 2) ¿es posible prácticamente?, que nos remite a las condiciones de su aplicación efectiva. El carácter crítico radical de la ética discursiva consiste en la necesidad de considerar simultáneamente ambos momentos de la pregunta. Esto significa que ya el tratamiento del primer momento prefigura la necesidad y posibilidad del segundo; en otras palabras: que la explicación del principio de universalización se realiza, y ha de realizarse, en el horizonte del problema de la aplicación. Tal explicación se presenta, así, bajo la forma de una fundamentación pragmática y comunitaria.

II. El principio de universalización

Inicialmente, la fundamentación pragmática se distingue de la fundamentación formal clásica (kantiana) en su ampliación de la dimensión "sintética" del principio a priori. Podríamos decir que para Apel lo sintético ya no se refiere a la "pluralidad empírica de datos" para una conciencia solipsista (al 'Yo pienso'), sino, en tanto hablamos estrictamente de experiencia moral, a la pluralidad de conciencias para una comunidad intersubjetiva lingüísticamente mediada (al 'Nosotros hablamos'). El principio ético no sólo es formalmente universal, sino también *materialmente* universal (aunque en un sentido trascendental); no sólo

LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL

es universal por su objetivo sino, todavía más, por sus condiciones. Ya no puede enunciarse de manera puramente abstracta como "válido para todos" (y cada uno), ha de enunciarse de manera "sintética" como "válido para todos por validado *por todos*", para *la humanidad* como "totalidad de interrelación comunitaria posible" y no sólo como conjunto de todos los individuos que analíticamente satisfacen el predicado de "racionalidad".

La *comunidad humana* –"real" y "posible"– es el sujeto y el objeto, la condición y la consecuencia, del principio ético universal. Mientras que para Kant la exigencia de someter nuestras máximas a la prueba de la universalización (considerar que nuestra máxima es una Ley de la Naturaleza) podía ser realizada reflexiva y analíticamente por el sujeto solipista, para Apel la prueba de universalización ya no se plantea como un procedimiento lógico-formal e intra-subjetivo sino como la exigencia de someter nuestras máximas a la discusión pública y a la argumentación inter-subjetiva. De esta manera, para Apel como para Habermas,¹ la norma válida universalmente es aquella en cuya definición participan los sujetos interesados y en la que se consideran las consecuencias de su aplicación para todos los afectados posibles.

Ahora bien, según Apel, el proceso de universalización, en tanto proceso práctico y efectivo aunque ilimitado y abierto, no puede ser reducido a los procesos particulares del diálogo en la comunidad real, pues todo proceso comunicativo concreto es necesariamente parcial y se encuentra sometido a una serie de instancias que obstaculizan, limitan o imposibilitan el seguimiento por los participantes de las reglas de la argumentación adecuada –normas lógicas, disposición a reconocer el mejor argumento, relación de reciprocidad y respeto entre los argumentantes–, condiciones de posibilidad de un acto comunicativo auténtico exento de retórica, manipulación o frivolidad. Es por esto que el diálogo argumentativo y la búsqueda del consenso racional –acuerdo o entendimiento intersubjetivo que se atiene a la fuerza no coactiva del mejor

69

¹ Cf. Jürgen Habermas, "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Barcelona, 1985, p. 117.

Mario Ramírez

argumento— requiere el postulado de una "comunidad ideal de comunicación". Para Apel, tal postulado no es un mero "ideal" o una "ilusión", es, por el contrario, el presupuesto pragmático-trascendental irrebalsable de todo acto comunicativo: la comunicación no sería posible sin él. Posee, por tanto, carácter de *obligatoriedad* para todo "dialogante". Desde que argumento, desde que dialogo, incluso desde que hablo, presupongo ya la posibilidad de alcanzar un acuerdo racional y, por tanto, la comunidad ideal de comunicación. Según el enfoque pragmático de Apel y Habermas, el enunciado más elemental—actual o virtual— implica necesariamente, en tanto "acto de habla" (ilocución), "pretensiones de validez" que se encuentran satisfechas, o pueden o podrían serlo, mediante el proceso comunicativo y argumentativo.

El presupuesto de la posibilidad del acuerdo racional se convierte así, según Apel, en la norma ética *básica* para el que argumenta y para todo ser humano en tanto ser racional (en tanto ser capaz de competencia lingüística y competencia comunicativa); es, por tanto, una norma ética *universal*, válida para todo ser humano en todos los niveles de su comportamiento social y no sólo para ciertos aspectos o niveles de la experiencia (el discurso teórico o el diálogo formal y explícito). La comunidad "ideal" es un principio *trascendental*, una "idea regulativa", que *es*—pragmáticamente— y *ha de ser*—reflexiva y éticamente— anticipada contrafácticamente por toda comunidad *real* de comunicación.

Ahora bien, dado que el hombre se encuentra necesariamente sometido a exigencias prácticas concretas (principio de sobrevivencia, autoafirmación de las instituciones establecidas, intereses estratégicos), la realización de la comunidad ideal sólo puede postularse como un proceso problemático, asintótico y abierto, aunque siempre posible y necesario, siempre irrenunciable. Como hemos dicho, el problema de la realización de la comunidad ideal, el problema de la aplicación de la norma ética básica, se convierte en el problema clave de la reflexión ética. No es un asunto secundario y contingente respecto a la cuestión de la fundamentación; por el contrario: la posibilidad real de la vida ética es la prueba última de la validez del proceso de fundamentación y de la efectividad de su racionalidad. No nos estamos refiriendo a la realización empírica del "comportamiento moral" como prueba de la validez de la norma ética.

70

LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL

Ciertamente, de acuerdo con la argumentación apriorística de Apel, ningún "hecho moral" puede probar o refutar la validez de una norma, pues estaríamos confundiendo el ser de la "norma" (que es prescriptiva) con un "concepto" (que es descriptivo o explicativo). Nos referimos más bien a la *posibilidad* para toda vida actual y toda comunidad real de advenir a la existencia ética. El planteamiento de tal posibilidad es lo que convierte a la ética discursiva en una ética de la responsabilidad, una ética de la "aplicación" y de la "transformación".

III. La responsabilidad

En tanto ética universal, la ética discursiva continúa la herencia kantiana, pero modificándola y transformándola. Pasamos de un principio de reciprocidad universal sólo supuesto y asentado por el sujeto monológico, a un principio de reciprocidad comunitariamente construido en el diálogo argumentativo. Esto es, pasamos de una ética subjetivista, de la buena intención o de la convicción, en la que se eliminan por heterónomas todas las consideraciones acerca de las consecuencias y subsecuencias de una decisión, y finalmente, de la misma viabilidad de las normas morales, a una *ética de la responsabilidad consecuencial y pragmática*. Pasamos de una regla de prudencia aleatoria y egoísta a un principio de prudenciabilidad comunitaria, crítica y racionalmente fundamentado.

La responsabilidad moral posee dos sentidos o dos momentos distintos. Actuar de forma éticamente responsable significa, en primer lugar, considerar, averiguar y asumir *a priori* las consecuencias de una norma ética. Esto se funda en que en el proceso argumentativo se reconocen a priori los intereses de todos los posibles afectados.² En segundo lugar, actuar responsablemente significa asumir el carácter "ideal" del principio ético, y por tanto, su diferencia o contradicción con las estructuras,

71

² Cf. Karl-Otto Apel, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant", *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Ed. Paidós, Barcelona, 1991, p. 178.

Mario Ramírez

procedimientos y normas de los consensos efectivos de la comunidad real.³ Comportarnos sólo en función de la norma ética —especialmente si se trata de un comportamiento social— cuando no podemos suponer que todos los demás miembros de la comunidad lo hagan, y cuando más bien podemos suponer que actúan sólo estratégicamente, puede ser un comportamiento moralmente irresponsable.

Para una ética discursiva, en tanto *ética crítica*, tan problemática y cuestionable es una acción estratégica "inmoral", o por lo menos axiológicamente neutral, como una moral pura pero dogmática e inviable prácticamente. La función del discurso, de la interrelación humana racional, es la de mediar críticamente el *deber moral* postulado intuitiva y dogmáticamente en la esfera de la "eticidad sustancial" (las formas de la moralidad tradicional). El *diálogo racional* determina las condiciones y posibilidades efectivas del deber, es decir, lo *fundamenta* racionalmente. Por ejemplo, el "respeto a la dignidad de la persona" deja de ser un imperativo abstracto, fundado en una mera intuición y remitido a una suposición metafísica o teológica acerca de la "naturaleza humana", para convertirse en un principio pragmáticamente redefinido como "reconocimiento de la capacidad comunicativa de cualquier ser humano".⁴ El *deber para con el otro* es explicado en términos de interacción social, de reciprocidad asumida, contextuada y desplegada colectivamente. El deber es comprendido, pensado, razonado. Esto no significa imposibilitarlo; significa mostrar cómo puede ser vital y comunitariamente necesario y posible. De ahí que una ética de la responsabilidad sólo pueda ser discursiva, pública y dialógica.

Que la responsabilidad es un *a priori* para una ética discursiva significa que la búsqueda de las condiciones de aplicación del principio de universalización determina el primer compromiso práctico del sujeto ético. La norma ética nos exige transformar las condiciones de la comunidad real, superando los obstáculos que nos impiden actuar bajo el principio de universalización de la comunidad ideal. Como lo explica Apel, "en la

³ Cf. *op. cit.*, p. 182.

⁴ Cf. Adela Cortina, "La ética discursiva", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, t. III, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, p. 536 y 550.

LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL

medida en que ha aceptado ya siempre las condiciones ideales anticipadas de la fundamentación procedimental de normas como éticamente obligatorias para regular los conflictos en el mundo real, y teniendo en cuenta la *diferencia* que también ha de aceptar entre las condiciones ideales y las reales, el que argumenta ha aceptado también necesariamente la obligación moral de ayudar a superar la diferencia –a largo plazo, aproximativamente– mediante la transformación de las relaciones reales".⁵ Estamos obligados tanto a orientar éticamente nuestras acciones estratégicas como a posibilitar estratégicamente nuestras decisiones éticas. Tal es la situación completa de la *condición humana*: un movimiento circular y continuo de la "comunidad ideal" a la "comunidad real", de la racionalidad ética a la racionalidad estratégica (de la parte A de la ética a la parte B y de la B a la A). Tal es la *paradoja* de la moralidad humana: la inmoralidad puede producirse tanto por una acción estratégica irresponsable (la inmoralidad propia del materialista) como por una acción ética estratégicamente infundada (la inmoralidad propia del idealista). Por lo tanto, un concepto completo de la racionalidad ética consiste en "la complementación de la norma básica ética de la *racionalidad discursiva* a través de un principio de *racionalidad estratégica*, que a su vez se encuentra bajo un *telos ético*".⁶ En el propio Apel se puede reconocer un movimiento que va de una concepción que insiste en la oposición irreductible entre la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa, a una concepción que busca la síntesis de ambas, en cuanto consistencia última y efectiva de la "racionalidad ética".

73

⁵ Karl-Otto Apel, "¿Límites de la ética discursiva?", epílogo de Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad*, ed. Sígueme, Salamanca, 1985, p. 254.

⁶ Karl-Otto Apel, "¿Es posible distinguir la racionalidad ética de la racionalidad estratégico-teleológica?", en *Estudios éticos*, Ed. Alfa, Barcelona, 1986, p. 100. Cf. en esta misma obra el trabajo "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?"

Mario Ramírez

IV. La transformación de la comunidad real

La ética discursiva se convierte así en un principio regulador crítico que nos permite interpretar, conducir y evaluar los procesos de la transformación social concreta, el dinamismo de la comunidad humana real. En este momento, ética y política se unen. La ética aparece como el principio rector de toda práctica social, como el elemento crítico que permite cuestionar toda concepción objetivista, positivista, autoritaria o metafísica de la realidad social y de los procesos de su transformación. Así, el criterio de una ética discursiva, en tanto ética social crítica, se puede enunciar de la siguiente manera: para poder aplicar la norma del consenso racional de la comunidad ideal debemos transformar las condiciones actuales de la comunidad real, pero esta transformación debemos realizarla bajo el *telos* normativo del principio ético. Es lo que Apel llama una "estrategia moral a largo plazo".

74

De lo anterior se sigue la necesidad de matizar el concepto de "transformación social". Podemos distinguir, en primer lugar, el nivel *objetivo* y el nivel *subjetivo*. El primero se refiere a las condiciones materiales, institucionales y funcionales de la vida colectiva. El segundo se refiere a aspectos de la vida humana que prevalecen como irreductibles a la esfera de la discursividad (la voluntad, la sensibilidad, los sentimientos, etc.) y que, según nuestro punto de vista, no son necesariamente contradictorios con la posibilidad de la discursividad, y deben, por tanto, ser considerados sin demérito por la "ética discursiva" (cosa que Apel no hace, al menos explícitamente).

Respecto al concepto de "transformación social objetiva" se deben distinguir dos momentos: el formal y el sustantivo.

1) La transformación formal: hacia la "comunidad ideal". Este momento se refiere a las transformaciones que debemos efectuar en la comunidad real a fin de aproximarnos lo más que podamos a la forma de la comunidad ideal. Se trata de superar aquellas situaciones actuales que niegan u obstaculizan la posibilidad de

LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL

una comunidad comunicativa libre y racional, y de establecer las condiciones institucionales, básicas y mínimas, para el logro de una participación social igualitaria. Los requisitos del consenso racional determinan teleológicamente aquellos aspectos de la sociedad actual que deben ser modificados y desarrollados.

2) La transformación sustantiva: desde la comunidad ideal. Este momento se refiere al conjunto de normas particulares, decididas comunitariamente y conforme a la norma ética básica, que van a regir las transformaciones específicas —económicas, sociales, políticas, culturales— de una sociedad concreta.

La relación entre los dos momentos de la transformación objetiva no es, sin embargo, de orden cronológico; la prioridad es lógica pero no empírica. Hay o debe haber simultaneidad entre ambos momentos. No podemos esperar hasta el establecimiento de la "comunidad ideal" para realizar transformaciones sociales. Pero tampoco podemos realizar estas transformaciones como si efectivamente fueran el producto de la "comunidad ideal" —pues implicaría recaer en el dogmatismo. Por lo tanto, las normas que rigen un proceso de transformación social deben estar sometidas a una confrontación crítica, a una reevaluación y redefinición continua y sistemática. Implica también que la normatividad social debe permitir y respetar un margen de particularidad irreductible, así como definirse bajo una modalidad de "formalismo" nunca superable del todo.

75

Es por esto que la "comunidad humana ideal" es definida por Apel como siendo, en principio, "comunidad ideal de comunicación". Para el pensamiento crítico la realidad de la mejor comunidad humana es algo que se encuentra permanentemente en discusión y construcción. La "comunidad ideal" no es una entidad o una mera representación. Una comunidad ideal humana tendría que ser aquella que se mostraría a sí misma práctica y pragmáticamente, en el proceso efectivo de las interrelaciones concretas de los hombres. Sería una comunidad capaz de autorreflexionarse, autodiscutirse y autoconducirse (una comunidad "perfecta" que no pudiera discutirse a sí misma no sería tal). De ahí el

Mario Ramírez

lugar central de la comunicación humana: ella no es sólo el punto de partida de la "comunidad ideal" sino también su punto de llegada, su prueba y su criterio.

V. Las condiciones subjetivas de la transformación social

Finalmente, deseo señalar que, aunque Apel no desarrolla una explicación acerca de las condiciones específicamente subjetivas de una ética discursiva (aspecto "motivacional" del comportamiento ético), no obstante, puede desprenderse tal explicación a partir de algunos señalamientos marginales de su reflexión. La "transformación subjetiva" de la comunidad real debería darse, al igual que la estratégico-objetiva, de acuerdo con el ideal regulativo de la norma ética básica –pero tendrá que darse.

76

Nos referimos ante todo a la función insuperable de la *voluntad* en el proceso de la formación ética de la humanidad. En general, creemos que una filosofía de la "intersubjetividad", como la de Apel, no anula o tacha la "subjetividad" (como experiencia individual), simplemente la redefine en un contexto interactivo y comunicativo. Como señalaba Merleau-Ponty respecto a Heidegger, la subjetividad es "indeclinable", aunque se encuentre "mediada"; pues sólo ella nos asegura que la "comunidad ideal" es, críticamente, una "comunidad intersubjetiva", viva y abierta, y no una "estructura suprasubjetiva" (una estructura anónima, abstracta y cerrada a la cual los sujetos estarían mistificadamente subordinados).

De esta manera, a la preocupación planteada por Apel respecto a que si puedo contar con que los demás actúan éticamente, se puede agregar una cuestión más: ¿puedo contar con que *quieran* actuar éticamente, es decir, qué tengan voluntad para el diálogo y la argumentación? Apel ha reconocido que la función de la voluntad es indeclinable aun para una ética discursiva.⁷ La elección por la razón puede ser explicada por la

⁷ "Aquí –cuando se trata de de *ratificar voluntariamente* el conocimiento de la validez– la ética discursiva tiene que reconocer –como ya hiciera Kant– como límite suyo (si queremos decirlo así) el 'misterio' irracional de la libre decisión de la voluntad (¡también para el mal!)" K.-O. Apel, "¿Límites...?", *op. cit.*, p. 234.

LA NORMA ÉTICA UNIVERSAL

razón (no es un acto de fe), pero la voluntad para ratificar la elección racional no puede ser explicada o construida, a menos que se quiera negar el sentido último de la autonomía y la libertad moral. La norma ética universal —la posibilidad del consenso racional— se encuentra presupuesta en las estructuras pragmáticas de la comunicación y no depende, por tanto, de un acto voluntario (la norma se impone independientemente de nuestra voluntad desde el momento que ejercemos comunicativamente el lenguaje). No obstante, la norma es solamente una *presuposición*, una condición de posibilidad; el acto lingüístico no es de por sí un "hecho moral"; es imprescindible que el sujeto lingüístico asuma reflexiva, autónoma y *voluntariamente* las condiciones e implicaciones de su actuar y esté dispuesto a sostenerlas consecuentemente.

Ahora bien, ¿no cabe pensar, análogamente con la preparación estratégica de la racionalidad ética, una preparación comunitaria de la "subjetividad", una educación de la voluntad para el diálogo? ¿Y cómo debería ser? No podría consistir en una reafirmación de las normas de la "eticidad sustantiva" y de las "decisiones" personales, puesto que es precisamente aquello que está en cuestión para una ética discursiva.⁸ Tendríamos que remitirnos a la posibilidad de una interacción comunitaria "vital" aunque no sustantiva o particular; comunicativa, consensual incluso, aunque no discursiva ni argumentativa. Tal posibilidad, creemos, es la de la "comunidad estética". Queremos recordar que la capacidad humana para el diálogo, la comunicación y la *humanización* también es una cuestión de *sensibilidad* y no sólo de inteligencia o discurso.

La dimensión estética de la comunidad guarda una distancia equilibrada respecto a la acción estratégica y respecto a la acción ética, respecto a la comunidad particular y respecto a la comunidad ideal. La intuición estética, como intuición de una "idea infinita actual", y la formación comunitaria de la voluntad a través de las interacciones "expresivas"

⁸ Apel ha confirmado esta tesis, aunque atenuada, en su reciente crítica al comunitarismo. Cf. la ponencia "La intención del 'comunitarismo' anglo-americano desde la perspectiva de la ética del discurso", leída en el Simposium Internacional "500 años: un pensamiento sin fronteras", Toluca, Octubre de 1992.

Mario Ramírez

(artísticas y culturales en general) son las condiciones subjetivas de una transformación de la comunidad actual hacia la comunidad ideal, pero son también una anticipación *realizativa* –experimental– del ideal comunitario para toda comunidad actual.

Si queremos mantener el proyecto de la ética discursiva, en tanto ética universal, racional e intersubjetiva, evitando eficazmente los peligros de formalismo, idealismo o intelectualismo, debemos reconocer por una parte –como ya lo ha hecho Apel– la necesidad de un proceso de acción estratégica (objetivo-social), en cuanto proceso que al mismo tiempo se encuentra orientado por el *telos* de la normatividad ética y es, no obstante, su condición de posibilidad práctica; y, por otra parte, la necesidad también de un proceso de acción estética –que no reconoce Apel– en cuanto condición *subjetiva* de la realización de la comunidad ética. La experiencia estética es la única forma de experiencia subjetiva e intersubjetiva, concreta y vital, que es no contradictoria con las exigencias de racionalidad y universalidad de la ética de Apel; es la fuerza y la sustancia vital sin la cual la estética discursiva permanecería en formalismo intelectualista o utopismo precavido, en moralidad "inaplicable".

78

Finalmente, nuestro planteamiento tiene por consecuencia inmediata apuntar, desde la perspectiva de la ética discursiva, a la revisión del concepto de "estética" en la tradición del pensamiento moderno. Recordemos que ya Kant señalaba la necesidad de tender un puente entre una teoría formal de la razón práctica (ética deontológica) y una ética material y teleológica, a través, precisamente, del análisis del "juicio estético" (la tercera *Crítica*). Recordemos también que antes de la emergencia y consolidación del universalismo teleológico hegeliano, los pensadores postkantianos, especialmente Schelling y Schiller, habían vislumbrado en la experiencia estética la posibilidad de una síntesis no acrítica ni dogmática entre el mundo de la Ley moral y el mundo de la Inclinação y la Pasión.

NOTAS

CAMBIAR LA CULTURA Y LA POLÍTICA

*Juan Bazdresch**

Hace 12 años la revista francesa *Esprit* publicó un editorial profético que no ha perdido su vigencia hasta la fecha.

La impostura totalitaria reventó por fin. Y es como si nuestro mundo hubiese perdido su porvenir: la descomposición de las sociedades capitalistas ya no anuncia nada. Tal verdad provoca desconcierto para nosotros, es una apertura, la oportunidad de inventar otra cosa.

Primero renovar la crítica y, al denunciar la especulación y el engaño capitalistas, dejar de prometer al horizonte esa buena sociedad en la cual los profesionales del bienestar tendrían toda libertad. Tendremos que dejar de protestar contra la ex-

plotación para mejor olvidar la dominación.

Ricos y poderosos hacen más que explotar a los pobres, no los dejan vivir: para que la explotación pueda funcionar, necesita dismantelar los modos de vida autónomos. En una sociedad desarmada, las grandes organizaciones comerciales, culturales y políticas proponen o imponen un producto, un servicio, una obligación para cada parcela de vida. Así el pueblo se transforma en público, el habitante en usuario, el ciudadano en consumidor y el trabajador en instrumento.

El falso racionalismo técnico fracasa en detalle, cada una de sus operaciones falla la meta. El activismo productor no hace más que posponer la quiebra. Pero ese sistema en el cual se perdió fe, determina aún los comportamientos y las vindicaciones. Tenemos que encontrar, por la reflexión, por la experimentación,

79

* Profesor de la UIA, recientemente desaparecido.

NOTAS

una alternativa. No creemos en una sociedad "sin contradicciones" y sin Estado, sino en una sociedad de diversidad y de conflictos, capaz de devolver a la vida común las capacidades de análisis, gestión y crítica, hoy monopolizadas por los organizadores y los especialistas.

El cambio que queremos en la cultura, la política, la religión supone que los intelectuales modifiquen su modo de trabajar, olviden sus catecismos, renuncien a su narcisismo y dejen de considerarse como la vanguardia del buen poder.

Reconocer los límites de la razón, la fuerza y la validez de los conflictos, combatir la separación entre experiencia y competencia, es dar cuerpo a una proposición muy sencilla: la democracia es un porvenir.

(Traducido por Jean Meyer.)

¿PUEDEN LOS EMPRESARIOS INVERTIR EN POLÍTICA?*

EL MITO, LA FICCIÓN Y LA VERDAD EN LA ACTIVIDAD POLÍTICA MEXICANA

En tiempos de crisis abundan las declaraciones. No son malas necesarias-

* Tomado del Boletín del Centro de Integración Universitaria, UIA, agosto 1984.

mente. En alguna medida por lo menos, revelan la urgencia de tomar conciencia de la situación y manifiestan la voluntad de enfrentarla.

Hace poco tiempo tuvimos en la escena pública una batalla de declaraciones a propósito de la participación de los empresarios en la actividad política. Batalla que enfrentó a los dirigentes empresariales con los líderes del PRI, tanto con los del comité central como con los líderes de los cuerpos populares, que de suyo son los únicos que constituyen este partido. Como es usual, hubo de las dos partes tanto proclamas agresivas como rectificaciones y expresiones de que "no hay enfrentamiento entre sectores".

Este intercambio de declaraciones nos invita a analizar uno de los componentes más fundamentales de nuestra realidad: el modo cómo en la actividad política se conjugan la creación de mitos y ficciones con el reconocimiento de la verdad. Son estos elementos indispensables de toda vida pública y el identificarlos nos ayudará a comprender mejor lo que hoy sucede.

A la palabra "mito" fácilmente se le da un significado negativo, pero en un sentido muy típico el mito designa algo positivo: se refiere a las figuras plásticas en las que los pueblos encarnan sus profundas, irrenunciables aspiraciones. La antigüedad fué pródiga en la creación de mitos que no son otra cosa que la fresca expresión de sus ideales humanos, o la captación intuitiva del drama de nuestra existencia. Así sur-

NOTAS

gieron las figuras de Prometeo, de Hércules, de Orfeo y de tantos otros héroes y dioses. Estas figuras míticas nutrieron, vincularon y guiaron a los hombres de aquellas sociedades. En la historia posterior, hasta nuestros tiempos, ha cambiado mucho la forma de figurar los mitos, pero todavía nosotros seguimos creándolos y dándoles vida. Necesitamos no sólo tener ideales sino darles forma corpórea y concreta que pueda ser captada por todos y pueda mover a los grupos humanos.

Pero sucede también que los hombres constante y tenazmente defecionamos de nuestros ideales. Y, lo que es peor, queremos engañarnos justificando nuestras mezquindades con razones falsas que quieren convencernos de que todavía somos fieles a los ideales que hemos afirmado. Así, el mito degenera en ficción. Los seres celestiales creados en un primer momento por la sabiduría popular y el sentido estético de los antiguos se fueron cargando rápidamente de vicios y bajezas, y la versión original del mito que produjera imágenes puras se pulverizó en mil relatos que narraban interminablemente las tristes e incluso grotescas miserias de aquellos personajes metamorfosados de dioses en monstruos.

Los hombres y las sociedades necesitamos de los mitos. Necesitamos la afirmación común de ideales que "unzan nuestro destino a las estrellas". Los hombres y las sociedades, también, nos encontramos de pronto con que

aquello que creíamos que era un ideal no es sino un engaño. Nos encontramos atrapados en una burda ficción, que nosotros mismos hemos urdido. Cuando esto sucede, urge reencontrar la verdad y reafirmar, fincados en ella, nuestros ideales; ideales que ahora serán más consciente y congruentemente asumidos por nosotros.

Todos los mexicanos sabemos que la Revolución generó un mito grandioso. Cualesquiera que hayan sido las brutales conductas de los revolucionarios, de esa compleja gesta de nuestra historia surgió la afirmación de un ideal, el ideal de un México más justo, en el que se abolieran los privilegios derivados de castas sociales y facultades económicas. Surgió el mito del Pueblo: ese conglomerado de hombres dignos que todo lo merecen, que no pueden fallar y que todo lo realizarán con su esfuerzo común. El hombre del Pueblo sustituyó el gastado nombre de Libertad, que a su vez había sustituido el nombre del Rey.

Pero —siempre el pero!— la ficción comenzó inmediatamente a carcomer el mito. En nombre del Pueblo se instrumentaron mil acciones que favorecían los intereses de pequeños grupos que por habilidad política o económica establecieron una sólida posición de privilegio en la realidad social mexicana. El mito, sin embargo, continuó y continúa vigente. Todo el discurso político de los gobernantes apela al Pueblo como justificación suprema, como argumento irrefutable. El mito

NOTAS

es tan fuerte que las acciones o instituciones políticas que se identifican con él se convierten en intocables. No es lícito siquiera plantearse la duda sobre su validez. La institución del ejido, por ejemplo, se vuelve sacrosanta, sea cual sea el modo como funcione. Y hay, desde luego, muchos otros ejemplos, antiguos y recientes, que comprueban el vigor del mito. La fuerza ideal del mito, empero, no es de tal naturaleza como para detener la real acción corrosiva de las ficciones.

La década de los setentas asistió al agravarse progresivo y acelerado de la tensión entre el mito y la ficciones. El discurso político se volvió cada vez más agresivo contra los "riquillos" y contra todos aquellos que desde cualquier tipo de posición de poder atentarán contra los derechos y conquistas del Pueblo. Una y otra vez, con insistencia creciente, casi con desesperación, se afirmó la validez de los principios de la Revolución en contra de las castas privilegiadas. Y sin embargo los verdaderamente favorecidos por las condiciones reales de los últimos años fueron todos aquellos que podían gozar de fuerza económica o política: la clase media prosperó y se acrecentó, la clase rica incrementó notablemente sus ganancias, la clase política afianzó su poder y sus privilegios. El estilo de vida de los poderosos creó nuevas formas de opulencia y de derroche. El partido oficial, a su vez, se dio el lujo de conceder vida y posibilidades de acción a partidos opositores.

Las últimas medidas del sexenio anterior fueron el climax de la tensión: arrasador disparo brotado de la potencia del mito y revelación trágica de la pululante, demoleadora ficción. Surge la pregunta de cuál de estas dos fuerzas tiene más arrastre.

Mientras la historia responde a esta interrogante, será útil tratar de identificar cómo actúa la ficción en nuestra sociedad y qué posibilidades tiene el mito de seguir siendo un ideal válido para nosotros.

La ficción en la actividad económica es, desde luego, la que se ha hecho patente de un modo más claro. Contra ella se levanta la denuncia de los hombres de negocios. El desarrollo del país se asentaba sobre bases frágiles y sufrió inevitablemente un colapso. El colapso de esta gran ficción pone al desnudo muchas otras ficciones económicas: los subsidios mantenían falsos precios de productos y falsos desarrollos de empresas, sobre todo, de empresas paraestatales; multitud de proyectos fueron mal planteados, mal implementados o inexplicablemente abandonados, y sólo han dejado costosas construcciones inútiles. La ficción no puede ser mantenida por más tiempo, pues no hay ya dinero para ello. Ni siquiera hay ya el dinero que requiere la actividad económica no afectada por la ficción. Los empresarios reclaman urgentemente que se dejen todas las ficciones y que se proceda con base en la cruda realidad. Van más allá, se culpan a sí mismos de

NOTAS

haber cooperado al auge de esa ficción por no haberla denunciado a tiempo. Y, claro está, con este culparse a sí mismos están de hechos inculcando claramente a los que produjeron esas acciones.

Esta denuncia es, lógicamente, muy mal recibida por la clase política, pues representa una inaudita incursión en su propio campo de poder. Los políticos, empero, ni por un momento piensan en rebatir la acusación lanzada por los empresarios. No se interesan absolutamente en mostrar que no hay tal ficción económica. Ni siquiera pretenden mostrar las razones que puedan justificar, o aunque sea tan sólo explicar su existencia. Los políticos no van a dar la batalla en el terreno en el que los quiere situar su adversario. Ellos se encaraman al mito, que es su seguro sostén, y desde ahí lanzan furibundas condenaciones a los empresarios. No importa lo que hayan dicho, lo que importa es *quiénes* lo dijeron: los enemigos del Pueblo!. Ellos sencillamente no tienen ningún derecho a intervenir en la política, en la toma de decisiones para la vida pública de nuestra sociedad. Esta verdad evidente puede dispensarse a sí misma de cualquier intento de argumentación justificativa.

Los empresarios, por su parte, se llenan de ira y responden que lo que está ahora en juego es el derecho fundamental a la libertad de expresión, derecho que les quiere negar la clase política. Y se arma una guerra de declaraciones.

La reflexión sobre este suceso nos lleva a pensar que el conflicto no se sitúa realmente en el terreno de los "derechos". Un verdadero conflicto social no se origina sólo por una diversa interpretación de las leyes. Lo que aquí está en juego en realidad es la diversa postura que toman los grupos sociales frente a otra ficción que ha aflorado crudamente como tal en los días que estamos viviendo: la ficción *política*. Si queremos tomar conciencia de nuestra situación, mal haríamos en centrar toda nuestra atención en las ficciones económicas. Más hondas y de más graves consecuencias son las ficciones políticas que perviven en nuestra sociedad.

La ficción política que vivimos se constituye por la conjunción de diversos elementos. Por una parte, los empresarios, y en general las clases económicamente pudientes, no pueden participar como tales en la actividad política. Ni sus intereses, ni siquiera sus proyectos pueden mostrarse como programa de acción o plataforma ideológica. El partido ampliamente dominante excluye por principio integrar a sus filas una participación ajena a la de las "clases populares". Hasta aquí se conforma la política con las exigencias del mito. La ficción comienza propiamente cuando de hecho la clase rica no sólo interviene en política sino que se constituye en uno de los factores más determinantes de ella. Y, sobre todo, cuando resulta que la clase rica viene a ser la ganan-

NOTAS

84 ciosa económicamente de la política que se adopta. Por otra parte, los políticos, aunque dicen ser hostiles a los intereses de la clase rica, aspiran en realidad a convertirse en miembros distinguidos de ella. Tenemos, pues, una situación en la que el ideal "bifurca caminos" y la realidad los vincula estrechamente. Así se genera la tensa, polifacética ficción. Las clases económicamente pudientes apoyan a los políticos, pero no lo hacen en modo alguno porque se identifiquen con ellos —a decir verdad ni siquiera les interesan— sino porque así resultan beneficiadas. Los políticos a su vez aceptan esta situación siempre y cuando les presente no sólo la oportunidad de reportar ganancias económicas también para ellos, sino, de modo muy especial, siempre que les sea posible mostrar la distancia e incluso aversión que guardan respecto de los ricos. Más aún, necesitan contar siempre con la posibilidad de señalarlos como enemigos del Pueblo y como causantes de los fracasos que sufra la nación. Dentro de este contexto, los líderes de las organizaciones populares son los que quedan más sujetos a las tensiones nacidas de la ficción, ya que por un lado experimentan más agudamente la necesidad de contraponerse a los ricos, y por otro lado están más expuestos a la grave tentación de convertirse fácilmente en uno de ellos.

Todos los mexicanos buscamos hoy febrilmente superar la crisis. Más que nada nos urge desvanecer la amenaza

de la penuria económica que se cierne sobre nosotros. A quien reflexiona seriamente sobre nuestra realidad se le impone, sin embargo, la pregunta de si es posible, o siquiera deseable, superar las nefastas ficciones económicas que producen nuestra quiebra sin enfrentar las ficciones políticas que enmascaran la bancarrota de nuestra vida pública. Se comprende fácilmente que no es posible ni justificable una organización ficticia de la economía que nos lleve al desastre. Se impone la pregunta sobre la posibilidad y la calidad humana y social que puede tener la ficticia alianza *política* entre fuerzas que sólo se vinculan por intereses *económicos*, que no se interesan por tanto en un proyecto común de nación, que no comparten un mismo ideal de hombre y de sociedad. Se impone la pregunta sobre la capacidad que esta alianza pueda tener para producir el desarrollo genuino y consistente de una sociedad humana. Un gobierno necesita corresponder al ideal que invoca para ser reconocido como legítimo. No parece posible, por tanto, que una estructura política pueda prosperar si se coloca bajo el noble mito del Pueblo y al mismo tiempo permite ampliamente que en la oscuridad de la ficción medren en grande los intereses egoístas.

Quien reflexione así podrá convenir en que los representantes de la iniciativa privada tienen toda la razón al comprender que han tenido muchas omisiones. No es posible, no es digno

NOTAS

desde luego, y ni siquiera es reductible a la larga abdicar del ejercicio de su responsabilidad política en aras de las ganancias económicas. Abdicar de la responsabilidad política es en el fondo desentenderse del Bien Común y preferir el egoísmo. Quien esto hace queda a merced de las arbitrariedades egoístas del más poderoso. Y, a la vez, podremos convenir que el comité central del partido tiene también razón: el poder político no puede subordinarse al poder económico. Tiene toda la razón, si por este principio se entiende que la decisión libre del conjunto de la sociedad no puede sujetarse al imperio del reducido grupo que posee el dinero en abundancia.

Es hora ya de preguntarse por el papel del pueblo, del pueblo real, no el mito, no "el Pueblo" ideal, sino el conjunto inmenso de hombres que forman realmente la sociedad. ¿Qué papel juega en este confrontarse del mito y las ficciones? El pueblo real puede ceder a la fácil tentación de identificarse a sí mismo simplemente con el mito del "Pueblo". Puede creer que no necesita de recursos económicos, ni de capacidad científica y técnica, ni de dirigentes políticos verdaderos. Puede creer que con manifestaciones ferrosas y movimientos de masas va a generar productividad, abundancia, justicia, lucidez y acierto político. Este proceder convierte el mito del Pueblo en la ficción populista. El pueblo cae en la ficción de sí mismo. Huelga decir

cualquier cosa sobre las consecuencias que tendría este proceder.

El pueblo real es el factor de la verdad. De su trabajo depende la salud económica, de su solidaridad depende la salud política del país. Si las sociedades necesitan crear mitos que expresen sus ideales, es necesario también, para que éstos sean fecundos, que los ideales correspondan a la realidad. No es posible creer en el mito del Pueblo si no hay conciencia solidaria, ni capacidad política, ni las condiciones para que el trabajo humano dé sus frutos. El ideal es válido como fin que atrae, pero no como medio operativo. No se puede tender a un ideal con base en medios ideales. El verdadero mito del Pueblo necesita superar las categorías ficticias de "buenos" y "malos" en las que se escinde dogmáticamente a la sociedad. La verdad del pueblo consta de grupos muy diversos, que tienen ciertamente sus propios intereses que los contraponen entre sí, pero esta contraposición no es necesariamente irreconciliable, sino puede ser superada por una auténtica colaboración que trabaje por el Bien Común y que sea capaz de asumir sacrificios equitativos para lograrlo.

La dinámica de nuestra reflexión nos lleva a concluir que la ficción en verdad más engañosa y nefasta es la que entroniza ídolos. Hoy se erigen los ídolos de las ideologías. Teorías unilaterales y dogmáticas exigen la sujeción de la inteligencia, imponen una visión de la realidad y justifican cualquier

NOTAS

acción que en su nombre se tome contra los hombres reales y concretos, a los que antes de aceptar como tales, los considera según la definición que fluye de sus categorías abstractas. Así se genera la amarga experiencia de sacrificar a los hombres libres en el altar del ídolo de la "Libertad". Así se generan otros sacrificios semejantes en honor de ídolos diferentes. Si es necesario y fecundo tener una teoría de la sociedad, es inválido y destructor pensar que esa teoría es más rica y más poderosa que la sociedad real y que, por consiguiente, tiene más derechos que ella. Una posición humanista y cristiana afirma, por el contrario, a los hombres reales, al pueblo real, como única instancia inapelable, como único forjador y realizador de sus ideales, como único responsable de su historia.

A propósito de toda esta problemática será bueno recordar las palabras de Paulo VI:

Hoy en día, por otra parte, se nota mejor la debilidad de las ideologías a través de los sistemas concretos en que tratan de realizarse. Socialismo burocrático, capitalismo tecnocrático, democracia autoritaria, manifiestan la dificultad de resolver el gran problema humano de vivir todos juntos en la justicia y en la igualdad. En efecto, ¿cómo podrían escapar al materialismo, el egoísmo o a las presiones que fatalmente las acompañan? De aquí la contestación que surge un poco

por todas partes, signo de profundo malestar, mientras se asiste al renacimiento de lo que se ha convenido en llamar "utopías", las cuales pretenden resolver el problema político de las sociedades modernas mejor que las ideologías. Sería peligroso no reconocerlo: la apelación de la utopía es con frecuencia un cómodo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas refugiándose en un mundo imaginario. Vivir en un futuro hipotético es una coartada fácil para deponer responsabilidades inmediatas. Pero, sin embargo, hay que reconocerlo también, esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro mejor; sostiene además la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano; y, finalmente, si se mantiene abierto a toda la realidad, puede también encontrar nuevamente el llanamiento cristiano. (En el Octagésimo Aniversario de la *Rerum Novarum*, núm. 37.)

BAJA EDAD MEDIA: TIEMPO DE HEREJÍAS

*Eduardo Druker y Ángel Cerutti**

*Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,
¿quién era el gentilhombre?*

(Canción de campesinos
ingleses rebeldes.)

Los historiadores de las religiones analizan, en su mayoría, a las herejías como el intento de constitución de nuevas iglesias –aunque sus dogmas pudieran ser tomados del pasado–, o como un peligroso cuestionamiento a la fe y a la Iglesia Católica. Esta es, también, la posición de la historia tradicional. Pero a pesar de sus mayores o menores diferencias todos coinciden en un punto: la disensión es un problema marginal dentro del sistema de ideas imperante en la Baja Edad Media.

Interpretándolas de esta forma sólo pretenden indagar las variaciones dogmáticas entre los herejes y la ortodoxia que intentan subvertir, y el cas-

tigo que les correspondió por este intento.

La herejía, entonces, queda aislada de su sostén esencial que es el individuo que rechazó lo que estaba obligado a aceptar como verdadero y únicamente válido. Pero ¿qué es la herejía sin herejes? ¿Qué es un hereje sino un hombre que ha decidido producir en sí mismo y en los demás una modificación de las estructuras mentales?

Ahora bien, este individuo insatisfecho forma parte de una comunidad junto con otros hombres que comparten con él todos los aspectos de su realidad cotidiana. Profundizar las diferencias y parcializar los hechos en los que se cuestiona una hegemonía son elementos fundamentales para

* Universidad del Comahue, Argentina.

NOTAS

evitar que se avance en el análisis de dicho cuestionamiento.

Durante las revueltas de los *ciompi*, los menesterosos de las ciudades italianas se levantaron contra la excesiva acumulación de riquezas que hacían las iglesias y los usureros. Los husitas se rebelaron contra una Iglesia repleta de tesoros y mandatarios que se arrogaban diferencias entre los hombres, contradiciendo la palabra de Dios. Planteos diferentes, métodos diferentes, pero enemigos comunes. Los campesinos de Flandes se alzaron contra sus señores por las exacciones que éstos pretendían continuar imponiéndoles, en una lucha sin connotaciones religiosas; pero pronto hallaron culpables a los clérigos.

88 En una sociedad que, como la del Occidente europeo entre los siglos XI y XV, estaba basada en un régimen no igualitario de distribución de la riqueza, ¿no será esta desigualdad la madre de todas las luchas que se produzcan, formalmente excusadas en aspectos morales, económicos o políticos parciales?

Con esta hipótesis, en este trabajo se analizará a las herejías como movimientos sociales que, producidos por un descontento generalizado, intentaban producir un cambio en la sociedad, aun cuando los mismos protagonistas no tuvieran total conciencia de la magnitud de su lucha, dejando para otro momento el problema de las herejías como el cambio de una fe por otra.

En la región estudiada, a partir del siglo XI, aunque con diferencias locales más o menos importantes, el sistema feudal se halla poderosamente asentado: los campesinos debían trabajar y tributar a la nobleza, los caballeros los "defendían" y guerreaban y los clérigos velaban por las almas de todos, dirigiendo cultural e ideológicamente a la sociedad. Mientras tanto, las ciudades muy lentamente iban adquiriendo mayor importancia.

La situación que recrea Violante para el norte de Italia puede hacerse extensiva para toda Europa Occidental, aunque teniendo en cuenta que el proceso fue mucho más lento. Los señores, no importando si conservan o no su villa, se trasladarán a la ciudad, donde engrosarán "las fuerzas de la nobleza que constituye la clase dirigente; en cuanto a los *rustici* llegados a la ciudad después de su emancipación y los pequeños propietarios incrementarán las nuevas clases de mercaderes, artesanos, notarios que, poco a poco se organizan en el partido del pueblo que a partir de ahora se enfrentará al partido de la nobleza".¹ Si existía una tradición de lucha entre las clases campesinas, ésta se trasladó a la ciudad bajo una nueva forma.

¹Violante, Cinzo, "Herejías urbanas y herejías rurales en la Italia de los siglos XI al XII", en Le Goff, Jacques (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 127-148.

Los obispos "siguen estando eficazmente insertos en la vida política de la ciudad, al tiempo que conservan también una influencia en el campo a causa de sus bienes, de sus derechos señoriales personales o del obispado, y gracias a su pertenencia a las grandes familias dirigentes de la comunidad. Esto explica porqué la oposición de las clases populares a la comunidad nobiliaria es a menudo también una oposición antiepiscopal, incluso en los siglos XII y XIII. En Italia, como en Francia, la herejía se manifiesta primeramente en el condado (...) y, al invitar a los campesinos a rechazar el pago de los diezmos al clero, obtuvo con ellos un extraordinario éxito."²

¿Qué es una herejía?

La cruz, este instrumento de suplicio es un escándalo. Jesús nunca dijo que había que adorarla sino que le ayudaran a llevarla. Y si se alega que fue crucificado en ella, por la misma razón se podría adorar al asno que montó para entrar a Jerusalén. (Claudio, obispo cántaro de Turín.)

Ante todo hay que intentar resolver el problema de quién es un hereje. Morghen hace una aproximación que nos ubica: es hereje el que es declara-

do como tal por las autoridades eclesiásticas; pero también extiende el concepto, a partir del siglo XII a todos aquellos que se levanten contra el orden establecido recibirán la acusación de hereje aunque no sea sancionado por la Iglesia. Reyes y señores lo aplicarán como despectivo a vasallos que no cumplan con sus órdenes; esto lo vemos en todos los conflictos sociales de la época: *Para la Baja Edad Media, hereje es sinónimo de rebelde.*

La Enciclopedia Teológica precisa: "Según el canon de 1325 se considera como hereje a un bautizado que quiere mantener el nombre de cristiano, pero niega o pone pertinazmente en duda una verdad que debe aceptarse con fe divina y católica. El hereje no renuncia a toda la verdad de la fe católica, a diferencia del apóstata."³

El término, que proviene del griego, se deriva del vocablo elección. El hereje es un arrepetido. No acepta, critica o rechaza los dogmas y la jerarquía cristiana que antes había aceptado. Las causas de este cambio no están, generalmente, en un rechazo a la fe, sino en considerarse su más férreo creyente y su verdadero defensor; por eso es tan común que se califiquen como verdaderos, santos, justos, únicos o puros. Desde aquí podemos diferenciar dos posibilidades de desarrollo.

² *Ibid.*

³ VV AA, *Enciclopedia Teológica Sacramentalis Mundi*, Madrid, p. 938.

NOTAS

La primera es transformarse en lo mismo que se combate a partir de una elitización del nuevo dogma. En estos casos no se produce una verdadera lucha por transformar el sistema, sino por realizar una adecuación a la ideología dominante. El segundo camino es el verdaderamente temido por las estructuras de dominación. En este caso, la herejía trasciende el marco de una reformulación de la ideología hegemónica; apunta a destruirla y a generar una situación social nueva. Estos serán movimientos sociales, no sólo una discusión teológica; verdaderos movimientos revolucionarios que apuntarán a la creación de un nuevo sistema de valores, con todo lo que ello implica.

90 Desde el punto de vista sociológico se pueden hacer "...tres observaciones importantes. En primer lugar, el acto del hereje se produce en el interior de su fe, y no mediante una eliminación de la fe. (...) Segundo rasgo del hereje (...) es su pertinacia. Es decir que ante las reacciones de la comunidad cuyo capital homogéneo ha puesto en tela de juicio, se obstina, tanto por la pasión intelectual que lo impulsa como por la pasión sincera y obstinada a la parcela de verdad que exalta, en detrimento de las demás verdades del capital común de su Iglesia, entonces desequilibrada cuando menos. (...) Por último –sutil confirmación de su carácter sociológico– la herejía se presenta a veces como una innovación progresista, y otras como un retorno a

la pureza primitiva; o es más, como los dos a la vez."⁴

Por todo esto, la herejía es multiforme; pero hay algo más durante la Baja Edad Media. En este tiempo vemos estallidos heréticos en todo el mapa de Europa Occidental, e incluso en los territorios cristianos de Medio Oriente producto de las cruzadas. Las dificultades del sistema y de su sostén ideológico son similares, y las respuestas también: Ante las fallas de la fe oficial, habrá que retornar a la verdadera fe.

Herejía y hereje son nociones negativas, que se constituyen por el contraste y la contradicción con la Iglesia, con la moral de su clero o la actitud de la jerarquía. Son obra de creyentes decepcionados, a los que su nueva fe los hace entrar en un círculo cerrado: si hay error en la ortodoxia, él se aferrará a su verdad, lo que para la ortodoxia será más erróneo aún.

Herejías cultas

"Indudablemente durante toda la Edad Media hubo herejías cultas, es decir, herejías dogmáticas, teóricas e intelectuales, que fueron obra de teólogos o filósofos. (...) El grupo social al que pertenecen estos herejes eruditos no está constituido por otros here-

⁴ Chenu, Marie, "Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo", en le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 4.

jes, sino por otros eruditos. Quieren ser más eruditos que los demás, sin pretender oponerse a la fe de la Iglesia ni tampoco al dogma católico.

Sin embargo, a veces herejes cultos dieron origen a una herejía popular o a otra secta herética.⁵

¿Cuál es el límite para que un hereje culto pase a ser el heresiarca de un movimiento del que participen activamente diferentes sectores? Si bien en muchos casos el hereje culto lo es sólo por su afán de erudición, la herejía sólo puede transformarse en popular si logra franquear los altos muros de Iglesias y Universidades, asentándose sobre las cabezas de los hombres comunes, ya que hay otro elemento esencial para el análisis: la reacción de las clases privilegiadas contra la alteración del *status quo*.

Si bien la Iglesia era la principal afectada y estaba dispuesta a todo para mantener su situación de hegemonía, los sectores privilegiados, aunque ocasionalmente enfrentados con ella, la preferían viva, acumulando riquezas y permitiéndole continuar con sus ventajas, a transformada en la "Iglesia de los pobres", en un bastión desde donde el pueblo se lanzara a conquistar la tan temida y bíblica igualdad entre los hombres.

Por lo tanto, los llamados herejes cultos, que inevitablemente pertene-

cen a los sectores acomodados, si no pregonan su herejía es porque son más cultos que herejes; pero cuando la predicación deben romper primero las barreras que les ponen sus pares.

El discutido caso del bohemio Jan Hus, quien siempre consideró que la ortodoxia podía ser modificada desde la estructura de la Iglesia, produce un quiebre en la concepción del hereje culto. Hasta el momento de ser quemado no dejó de predicar acerca de la igualdad de los hombres ante Dios. Al movimiento lo fundarían sus discípulos directos al descubrir en sus cenizas dispersadas en un río que el verdadero error de Hus fue esa confianza.

Las "masas" heréticas

"Desde el principio hasta nuestros días, en líneas generales, podemos seguir dos corrientes: la oficial y ortodoxa y la popular no oficial. A partir del comienzo del siglo XI, la popular tiende a convertirse en un movimiento herético. Cuanto más se desarrolla la Edad Media, más se desarrolla el riesgo de herejías".⁶

Cuando la crisis se agudiza, no se respeta a las jerarquías que la provocan y disfrutan gracias a ella de una vida de placer. Volviendo la espalda a la Iglesia, el pueblo se volcará a la herejía que tiene la ventaja de la sim-

⁵ Grundmann, Herbert, "Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media", en Le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 159.

⁶ Leff, Gordon, "Discusión", en Le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 101.

NOTAS

plicidad y permite responder a algunas contradicciones cotidianas: "¿Cómo es posible que un Dios bueno sea el creador de tantas cosas malas?" (bogomilismo, cátaros); "¿Cómo es que hablas tú de Cristo, que enseñó la felicidad en la pobreza, si tienes el oro y la seda?" (valdenses).

"Muy a menudo el hereje y su grupo se separan del medio social primitivo para formar otro, reconstituido en sus elementos esenciales. Se trata de uno nuevo, heterogéneo con el primero. (...) La originalidad del grupo herético en cuanto factor social consiste sobre todo en la nueva orientación de la vida de sus miembros, forma que contrasta con el estado de la colectividad de la que proviene. (...) La novedad herética es, pues, ruptura, a la vez, con las doctrinas de orden metafísico y con las reglas reconocidas en la Europa medieval. (...). Pero es, además, adaptación a las nuevas exigencias de la vida."⁷

Si Cristo no quiso un mundo como éste deberemos cambiarlo todos, pues es Su mandato.

El peligro herético

Su doctrina niega todo fundamento al derecho no sólo eclesiástico y civil sino también divino y natural. Te-

⁷Thouzellier, Cristine, "Tradición y resurgimiento en la herejía medieval. Consideraciones", en Le Goff J. (comp.), *op. cit.*, p. 75.

mo que la obra de Hus caiga en manos de gente bárbara, sin instrucción, y de campesinos a quienes esas ideas seducen e incitan a toda clase de villanías, como la revuelta y la sublevación.

Argumentación de Juan Gerson en el concilio que condenó a Hus.

Surge ahora el problema de la imposibilidad de la tolerancia. ¿Por qué no podían coexistir las herejías, transformadas en religiones, con la ortodoxia romana? Una primera respuesta la da el examen de qué estructuras mentales rompían las herejías.

En la Edad Media, ya se dijo, cualquier minoría ideológica era acusada de herejía. De hecho, todo dependía de las relaciones que establecía con las autoridades de la Iglesia. Si se negaba a obedecer era inevitablemente sancionada.

El ejemplo de desobediencia que estos grupos daban para los campesinos los transformaba en serios enemigos. No conformes con ser sólo un ejemplo, los herejes predicaban en favor de esa desobediencia, que se hacía rápidamente extensiva a las autoridades seculares, proponiendo claramente una elección. "La idea de la independencia de la persona no dejaba de ser proclamada en una sociedad basada en relaciones de dependencia personal. Dado que la idea de la soberanía sobreentendía el derecho del hombre a ser dueño de sí mismo, ne-

gaba el poder del señor feudal sobre la persona del dependiente."⁸

Además, el apartarse de la Iglesia significaba dejar de aceptar en forma completa su rol institucional. En ese caso, el Papa no será el representante de Cristo en la tierra, y los monarcas por él investidos no han recibido su autoridad de Dios. La expansión de las herejías significaba que sectores cada vez más amplios del pueblo se apartaran del poder; y este desconocimiento era producido por la influencia de otros miembros del pueblo. "Pero conviene analizar este anticlericalismo. Nos hallamos en el mundo popular, no en el de los clérigos; luego no puede tratarse de una crítica de carácter intelectual y teológico, sino más bien afectiva y apasionada, definida por una actividad de reivindicación, de agresividad, de resentimiento."⁹ La herejía es, ante todo, cisma, rechazo de una sociedad: es liberación.

Además de que la idea de campesinos discutiendo si el poder es o no es legal encierra un profundo riesgo para quien lo detente. Una vez que la desobediencia ha sido elegida pueden surgir —y de hecho surgieron— profun-

das contradicciones entre los planteos de ascetismo de algunos inspiradores ideológicos con las necesidades naturales de las masas campesinas o urbanas que se pliegan al movimiento. Cuando se producía esta contradicción, el movimiento pasaba a ser revolucionario, ya que la discusión religiosa dejaría lugar a un profundo cuestionamiento, lo que implicará acciones directas contra el poder terrenal.

Composición de los movimientos

"En cualquier caso la herejía toma cuerpo y llega a ser un problema cuando la inquietud religiosa infunde voluntad de conversión. (...) ¿Quiénes entonces serán los destinatarios de la palabra herética? ¿Por qué determinadas personas aceptan el riesgo de la ruptura con el resto del cuerpo social? (...) El principio de la herejía acaso llega de otros lugares; probablemente se basa en viejas visiones, pero desemboca aquí, en Occidente, y ahora después del año mil, en un movimiento popular."¹⁰

El cuestionar a la estructura de poder atrae rápidamente como aliados a quienes esta estructura margine en lo político y en lo económico. Así es como veremos crecer a las herejías "contestatarias".

⁸ Klibanov, A., "El problema de la soberanía del hombre en las concepciones de los herejes rusos a finales del siglo XV y principios del XVI", en Le Goff, J. (com.), *op. cit.*, p. 63.

⁹ Delaruelle, Etienne, "Devoción popular y herejía en la Edad Media", en Le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 114.

¹⁰ Labal, Paul, *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 38.

NOTAS

En las zonas urbanas los herejes, los que lucharon por las libertades municipales contra el poder urbano del señor eclesiástico fueron los mercaderes, los artesanos, los menesterosos. Sin embargo, entre los siglos XII y XIV los herejes eran sobre todo campesinos, ya que el campo había caído bajo el dominio de una nobleza que comenzaba a transformarse en urbana y que lo explotaba para el abastecimiento de la ciudad. En la Italia de ese tiempo es necesario diferenciar claramente el carácter social de las herejías rurales con respecto a las urbanas. En las ciudades, las diferencias entre los partidos nobles y los "partidos populares" hacen a los nuevos trabajadores participar en luchas por reivindicaciones clasistas o comunitarias, como los derechos autónomos de cada ciudad. Las sectas heréticas no quedarán afuera de estos conflictos, muchas veces mezcladas con los sectores con que tácticamente podían coincidir. Los cátaros entraron en toda serie de intrigas para que sus hombres ocuparan los cargos políticos más altos de la ciudad, hecho que los beneficiaba tanto en su lucha religiosa como en su condición social.

De igual modo los sectores más bajos lucharon contra la nobleza dirigente por sus propias reivindicaciones, en la mayoría de los casos sin hacer discriminaciones religiosas. Pero cuando a la cabeza de los sectores dirigentes aparecía el obispo de la ciudad u otra jerarquía religiosa, la pré-

dica contra el accionar de los privilegiados y su acumulación se confundía con los planteos de los herejes.

Así, en las ciudades no podemos hablar de movimientos exclusivamente heréticos salvo cuando su cuestionamiento fue puramente religioso, como en el caso de los *apostolici*. Para los sectores populares la delgada línea que separaba a la herejía de la lucha por sus derechos civiles era mucho más borrosa y fluctuante que en cualquier otro lugar de Europa.

Será una complicación para la persecución inquisitorial la solidaridad que despertaban los herejes en los hombres del pueblo, que les daban asilo y alimento aunque no se convirtieran a sus ideas.

El milenio peligroso

El mundo de Cristo es un mundo de pobres. Quienes poseen riquezas serán Sus enemigos. Las crónicas de algunos movimientos heréticos hablan por sí mismas.

Fra Dolcino de Novara llegó a tener 1400 seguidores que combatieron a las fuerzas eclesiásticas. Era un típico líder mesiánico que negaba la autoridad de la jerarquía de la Iglesia. Consideraban que la pobreza debe ser un estado de perfección espiritual extendido y universalmente practicado. Dolcino fue atrapado en 1306, pero aún en 1333 se libraban juicios contra sus discípulos por los asaltos que prac-

NOTAS

ticaban para repartir el botín entre los pobres, como les enseñara su maestro.

"Las fuentes mencionan o permiten suponer que se persiguió a los flagelantes porque actuaban sin permiso de la Iglesia o del obispado. (...) La causa principal de su persecución hay que buscarla no en las acusaciones, sino en que el movimiento de los flagelantes acusaba a la Iglesia de ser negligente en sus deberes y amenazaba con tornar superflua la jerarquía. (...) 'Sólo Dios actúa en nosotros por su gracia, sin el ministerio del sacerdote.' (...) Se les acusaba además de atacar los bienes y las personas de sacerdotes y laicos cristianos y de haber adoptado una actitud hostil frente a las maquinaciones financieras y la usura. Los flagelantes alemanes cantaban: 'Desgraciado de tí, usurero perdido, que haces de media onza una libra, lo que te hundirá en el infierno profundo.'¹¹

"El movimiento de los patarinos había nacido en Milán hacia el 1050. (...) Tenía un carácter fundamentalmente religioso, aunque pudiera re-presentar al mismo tiempo la rebelión de las clases urbanas, de los humildes contra la arrogancia feudal, la protesta de los pobres contra los ricos. La exigencia de una vida religiosa más pura para los laicos y los eclesiásticos y más confor-

me a la ley del Evangelio, era la consigna de la rebelión de los *patarini*. Asaltaron las casas de los clérigos simoníacos y concubinarios y les obligaron, a menudo por la fuerza, a abandonar a sus mujeres. (...) A partir del siglo XI la pataria adquiere un carácter específico de rebelión popular contra la jerarquía eclesiástica, en nombre del Evangelio y de las exigencias morales. Sobre esta base, el movimiento se desarrolló luego en estrecha unión con la formación de las clases urbanas, pronto decididas a luchar enérgicamente contra la riqueza y las propiedades de la Iglesia".¹²

Tanchelmo de Amberes, a partir de 1112, se convierte en predicador ambulante. Proclamó que poseía al Espíritu Santo en el mismo grado que Cristo, llegando a comprometerse en matrimonio público con la imagen de la Virgen María. Tanchelmo eliminó los diezmos y demás impuestos, reinando sobre sus seguidores como rey mesiánico. Estableció un estandarte y escudo propios como insignias reales. Ejerció su "dominio" sobre un vasto territorio; admitiendo los canónigos de Utrecht su impotencia para detenerlo. Se cree que fue asesinado por un sacerdote en 1115.

Hacia 1145, en Breaña, Eon de Estrella empezó a predicar al aire libre. Según el obispo de la región era segui-

¹¹ Szekely, Giörgi, "El movimiento de los flagelantes en el siglo XIV. Su carácter y sus causas", en Le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 181.

¹² Morghen, Rafaello, "Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media", en Le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 95-8.

NOTAS

do por grandes multitudes del "más bajo populacho". Se trataba de una horda violenta que destruía Iglesias, monasterios y ermitas. El arzobispo de Roven envió contra ellos un ejército que lo capturó en 1148. Frente al sínodo declaró que era él quien debía juzgar a los vivos y a los muertos. Murió de hambre en una celda, en tanto que sus compañeros fueron quemados sin arrepentirse.

Los herejes de Arràs (Francia), cerca de 1050, predicaban en favor de la comunidad de bienes.

"En el siglo XII tuvo lugar en Roma una rebelión de las masas más pobres de la zona urbana contra el poder papal. La encabezaba el monje Arnaldo de Brescia, quien predicaba la vuelta a los hábitos de la Iglesia Cristiana antigua, a la humildad apostólica y proponía despojar al Papa de todo poder secular. Como resultado de esta rebelión, el Papa fue privado de dicho poder y se estableció la república. Sin embargo, la parte noble de la población urbana, aterrorizada de la envergadura del movimiento entró en una componenda con el Papa y acudió al emperador Federico Barbarroja para recabar sus ayuda. El movimiento finalizó en un fracaso. El emperador tomó prisionero a Arnaldo, entregándolo al Papa para que lo castigara. En su calidad de hereje terminó en la hoguera."¹³

¹³ Pokrovski, V. y otros, *Historia de las ideas políticas*, México, Grijalbo, 1988, p. 101.

Los taboritas, sector más radicalizado del movimiento husita, asolaban los campos de Bohemia asesinando a los señores y quemando los castillos, robando sólo alimentos en su búsqueda del mundo igualitario, del mandato cristiano. Fundaron aldeas en las que vivían en comunidad de bienes y que estaban organizadas y dirigidas por asambleas en las que todos los hermanos tenían igual derecho. El ejército que formaron los diferentes grupos husitas combatió durante 25 años al del emperador.

Norman Cohn hace un análisis de los elementos más atractivos de estos movimientos que pretendían comenzar el Milenio de Cristo en la tierra. En contraposición con la rigidez absoluta de la absolución ortodoxa, "los movimientos o sectas milenaristas siempre conciben la salvación como un hecho:

- a) colectivo, en el sentido que deber ser disfrutado por los fieles como comunidad;
- b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en el cielo fuera de este mundo:
- c) inminente, en el sentido de que ha de llegar de un modo repentino;
- d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva

NOTAS

dispensa no será una mera mejoría del presente, sino la perfección;

e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales.¹⁴

El peligro se agravaba por el cuadro contagioso de los movimientos. El mayor ejemplo es, nuevamente, el de los husitas: "...en Silesia los siervos insurgentes se adhirieron al husitismo, en 1440 una gran sublevación de campesinos husitas estalló en los alrededores de Zbaszyn (Gran Polonia) y las revueltas campesinas de 1437 en Rumania y Hungría se inspiraron en el husitismo. De igual modo, los motines campesinos en la cuenca del Rin y la insurrección de los mendigos de origen urbano en la ciudad alemana de Bamberg en 1430 fueron provocados por los husitas. (...) El motín de Gil Mersault, en Tournai en 1423 muestra la profunda influencia ejercida por el husitismo sobre la lucha de la burguesía en Flandes."¹⁵

¿Por qué hay que acabar con los herejes? Dos peligros aparecían claros con el crecimiento de estos movi-

mientos. El primero es que al no aceptar a la Iglesia y al dogma romano, los herejes deben constituir uno nuevo, pero esta vez eliminarán todos los pecados de los anteriores. ¿Qué diezmos cobrará una Iglesia a la que los fieles abandonan? ¿Quién les legará su propiedad? ¿Quién entregará su tierra para ganar la protección de aquéllos que no merecen su confianza? La Iglesia era atacada no sólo en el plano religioso, sino también en el económico.

El segundo, y esto ya fue planteado, amenaza a la nobleza. Quien no respeta a un predicador, no respeta su prédica; y si el derecho de los señores está avalado por un clero corrompido es que este poder no es de origen divino. ¿Es ante Dios el señor un igual al campesino? ¿Puede un rey negar el derecho que otorga el Evangelio? Para colmo, algunos movimientos planteaban la comunidad de bienes entre los fieles. ¿Entregará el noble sus propiedades?

Es así como el problema de las herejías trascenderá rápidamente su inicial esfera de religiosidad para abarcar todos los aspectos de la superestructura que mantiene al régimen feudal.

Al cuestionar a la Iglesia, el hereje socaba la base ideológica de la organización social tripartita (caballeros, clero, campesinos) cada vez menos bendita y el choque será inevitable. El combate al hereje no es sólo una cuestión de fe; para los sectores dominan-

¹⁴ Cohen, Norman, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981, p. 14-5.

¹⁵ Macek, Josef, "El husitismo en campos y ciudades", en Le Goff, J. (comp.) *op. cit.*, p. 194.

NOTAS

tes será una cuestión imprescindible para defender su cuestionada condición hegemónica.

Los herejes nunca atacaron a Cristo, sino a los que se enriquecieron con su manipulación.

Las órdenes mendicantes

Los movimientos de pobreza no tenían una intención de ruptura con la ortodoxia, sino al contrario. La infinidad de estos grupos que aparecen por todo el mapa cristiano durante la Baja Edad Media eran iniciados por comerciantes u otras personas más o menos acomodadas que se avergonzaban de su condición y, respondiendo al Evangelio, se despojaban de sus pertenencias para entregar el producto de su venta a los necesitados para dedicarse a la prédica apostólica y vivir de limosnas. No pretendían un cuestionamiento, sino ser ejemplo de arrepentimiento y castidad. El mismo Pedro Valdo, al iniciar su peregrinar, hizo una profesión de fe de absoluta ortodoxia dogmática.

Roma los toleraba mientras respondieran a las jerarquías de sus diócesis: pero pronto fue evidente que la gente sencilla prefería a estos predicadores humildes, a veces laicos, que hablaban en su mismo lenguaje, a los poderosos y enriquecidos sacerdotes.

Los obispos comenzaron a prohibirlos por su condición de laicos, por

ser una imagen demasiado peligrosa, dada la contraposición a la estructura religiosa y hasta por celos de su éxito. En definitiva, el rechazo se producía por las dificultades de la Iglesia en realizar modificaciones en su seno.

Muchos de estos hombres cuando se les prohibía continuar predicando se aferraban al Evangelio, pero ya en oposición con la Iglesia: "más vale obedecer a Dios que a los hombres que lo contradicen" o "Él nos ordenó contar las verdades".

Ante esta contradicción, hombres como Arnaldo de Brescia o Pedro Valdo se obstinan en sus creencias. Más que por diferencias dogmáticas se los calificará de herejes y se los perseguirá por esta obstinación derivada de su propia rigidez. El caso de Jan Hus es paradigmático.

Algunos religiosos, como Santo Domingo, comprenderán que la forma para no continuar perdiendo fieles será la utilización de los métodos valdenses de predicación pobre y casta, que permitirán introducir la ortodoxia en las capas populares. Tratarán de llevar vidas ejemplares, fuera de todo pecado y alejados del oro. Estos mendicantes también viajarán por los caminos en mula con una manta y las Sagradas Escrituras como único equipaje.

Pese a la oposición de los obispos el Papa decidirá fundar las órdenes de predicadores mendicantes. Esta reacción de la Iglesia puede considerarse auténticamente religiosa ante el incesante avance de las herejías. Pero

Juan XXII, sucesor de Gregorio VII, proclamó que Cristo había ejercido el derecho de propiedad, con lo que daba por cerrado el debate. Muchos franciscanos huyeron y se plegaron a Luis de Baviera, que estaba en entredicho con el Papa. "Después de la derrota del emperador, la mayoría de los franciscanos insurrectos declararon una honoraria sumisión. Los irreductibles se unieron a 'los espirituales' de los alejados valles de los Apeninos. Allí, unos pequeños grupos de religiosos se hacían llamar *fraticelli* y mantuvieron hasta mediados del siglo XV, a pesar de las persecuciones, su ideal de una iglesia pura y pobre."¹⁶

Evidentemente esa Iglesia no podía soprotar la pobreza.

Los comienzos de la Inquisición

Herejes son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de Nuestro Señor Jesu Christo, e les dan otro entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron e que la Iglesia de Roma cree e manda guardar.

(Documentos de la Inquisición real castellana.)

A partir de 1199, Inocencio III equipara la herejía al crimen de lesa majes-

¹⁶ Rapp, Francis, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973, p. 140.

tad: los herejes, si no se arrepienten, serán proscritos y sus bienes serán confiscados. La lucha contra la oposición religiosa tomará otro carácter, ya que además de otorgar la salvación será una excelente vía para enriquecerse.

En el norte de Francia y en los países del Rin las directivas del pontífice se acatarán de tal forma que más de una vez deberá apaciguar el celo de sus fieles.

La Inquisición papal, como después la de Castilla, sólo pudo funcionar desde una casi total comunión Estado-Iglesia. No sólo tenía peso jurídico-religioso, sino que fue un sistema represivo que combinaba el control ideológico de la población con un poderoso sistema de administración de los bienes de los culpables. Esta sumatoria de poder jurídico, económico, policial, militar e ideológico la colocaba en una situación mucho más sólida que la de algunos "gobiernos" de la época.

Tomar la espada para combatir al demonio

"Dada la posición excepcional del Papa, le correspondía a él determinar qué era lo que realmente daba origen a la herejía y qué doctrina, postulado o acción ameritaba una declaración papal acerca de lo que se declaraba herético. (...) Lo que la palabra de los

NOTAS

sacerdotes no podía lograr había que intentarlo con el *terror disciplinae*. Tal era el trasfondo doctrinal que se convertía en principio de gobierno durante el siglo XII. La lucha contra las herejías, definida como tales por el Papa, era uno de los principales deberes del príncipe, y a este respecto quizá nada muestre mejor la suprema posición monárquica del Papa. (...) Si el príncipe era negligente, su propio reino sería ocupado por otro príncipe católico. (...) Los bienes y toda la propiedad privada de los herejes tenían que ser confiscados y, dado que se consideraba a la herejía como alta traición, los descendientes eran igualmente afectados, independientemente de que fueran culpables o no.¹⁷

La necesidad de organizar la represión de los movimientos heréticos produjo serias modificaciones en las relaciones del Papa con el poder secular. Los constantes enfrentamientos entre los distintos sectores dominantes, que muchas veces permitieron el desarrollo y crecimiento de las herejías, jamás se tornaron un impedimento para aliarse cuando se trataba de la destrucción de los rebeldes. Estaba muy claro que una cosa son las rencillas por la mejor tajada y otra es la pérdida de la torta.

Así, el Papa no vacilará en aliarse con Felipe Augusto para acabar con

los cátaros; con Juan Sin Tierra contra los lolardos; con Segismundo contra los husitas o con Federico Barbarroja contra Fra Dolcino, habiendo estado todos ellos al borde de la excomunión en algún momento previo por problemas con los bienes de la Iglesia.

La ironía y falsedad de estas "cruzas" quedarán claramente demostradas cuando el ataque a Occitania será realmente poderoso 25 años después del primer llamamiento papal a combatir a los albigenses, luego de asegurar que todos los territorios de los nobles "herejes o que permitieron la herejía" pasarían directamente al rey de Francia.

Contra los husitas y los milaneses, entre tantos, la situación sería similar.

El mito del catarismo y la guerra civil

La interpretación de la herejía cátara en Occitania que hacen muchos medievalistas está impregnada de posiciones "oficialistas" que avalan el accionar represivo que se aplicó y niegan el verdadero carácter de independencia y autonomía política que tuvo la lucha.

"La ambición de una santidad completamente pura y desprendida va unida a la creencia de que nuestra alma es una fuerza celestial derribada y aprisionada por fuerzas adversas y malas. (...) La vida cristiana tiende únicamente a un estado de pureza en que el alma, completamente libre de

¹⁷ Ullman, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 78-9.

pecado, incapaz de hacer mal, no sea prisionera del mal. Los puros o cátaros son los que llegan a tal estado."¹⁸

Éste es un escueto esbozo del dogma cátaro que se ha ido extendiendo por todo el sur francés, principalmente en el condado de Tolosa. Hay una proporcionalidad directa entre esta extensión y la decepción acarreada por sacerdotes que, viviendo en la opulencia, no cesan de exigir más exacciones e impuestos.

Difícilmente podamos encontrar las causas de la adopción de la herejía por parte de la nobleza occitana en la inquietud religiosa. Estos señores han visto disminuir sus posesiones debido a que en el sur, a diferencia del norte franco, no se ha adoptado el derecho de primogenitura y, por lo tanto, las herencias se reparten por igual entre los hermanos con la obvia disminución de los dominios que produce esta fragmentación.

Al producirse la reforma gregoriana todos los bienes y beneficios parroquiales dejan de ser controlados por la nobleza para pasar a los obispos nombrados por el Papa, lo que los empobrecerá aún más.

Hacia la segunda mitad del siglo XII, las cesiones se interrumpen para resolver las necesidades que se plantean en la región, lo que iniciará el conflicto con la Iglesia. Mientras la fastuosa Roma con sus lujosos repre-

sentantes exigía cada vez mayores derechos, los cátaros desde la pobreza apostólica de sus perfectos, sólo pedían una vida digna para la conversión. La simpatía hacia éstos crecerá constantemente entre la clase caballeresca, cuyos miembros si no se convertían, rara vez impedían la prédica en sus tierras.

Así Occitania, que *nunca llegó a ser mayoritariamente cátara*, fue la primera región de Europa en la que se daría la tolerancia religiosa entre los laicos.

Mientras la Iglesia, acusándolos de colaborar con la herejía, los acosará cada vez más, muchos burgueses cátaros que habitaban en sus condados incrementarán su riqueza a través del comercio. Si los herejes necesitaban ayuda en forma de protección podían devolverla en préstamos que los caballeros necesitaron en muchas ocasiones. De nuevo, donde la Iglesia no comprendía las necesidades de sus fieles, una herejía lo hacía.

"Cómo la creencia cátara penetra en los más diversos medios: grandes señores que codician las tierras de la Iglesia; hidalgos irritados a causa de sus diezmos; mujeres que huyen de una Iglesia pensada por hombres y de una sociedad que quieren conquistar los hombres; gente del pueblo sensible a la palabra de predicadores simples en su expresión y en su vida; capellanes en apuros, pero también envidiosos, sin duda, del prestigio de los perfectos. Se podría añadir mercaderes y bur-

¹⁸ Brehier, Emile, *Historia de la Filosofía*, T. II, Buenos Aires, Sudamericana, p. 350.

NOTAS

gueses ya que no legislan en contra de la usura."¹⁹

"Algunos se han extrañado de que el catarismo, que tiende a apagar todas las pasiones, incluso las más legítimas, se implantará en las provincias occitanas, con fama de ligeras y alegres. Más bien habría que extrañarse de que algunos puedan contentarse con semejantes caricaturas paracientíficas para describir a un pueblo que resistió al invasor durante tanto tiempo. Eso sin contar que los occitanos nunca fueron mayoritariamente cátaros, ni muchos menos. Únicamente la unión de lo político y lo religioso explica su aparente solidaridad con el conformismo cávaro. (...) En un país en el que a la pequeña nobleza le resultaba difícil procurarse tierras porque la Iglesia tendía a monopolizarlas, los "puros", que atacaban precisamente la riqueza de los clérigos, no podían dejar de granjearse las simpatías de los señores feudales."²⁰

El Papa llamará a destruir a la herejía, porque los nobles occitanos se negaban a hostigar a sus parientes conversos y parcelaron los derechos económicos que la Iglesia se otorgaba. Además soñaban con unificar a "la nación de la lengua de oc" —como ellos la

definían—, que se encuentra dividida entre los territorios del rey de Aragón —occitano y pariente del conde de Tolosa— y el sur, que jurisdiccionalmente le corresponde al rey de Francia: un rey que habla otra lengua y que pretende imponer un sistema económico ajeno a la mentalidad occitana, de mayor tolerancia social y religiosa. El propio rey de Aragón, Pedro II, morirá combatiendo al invasor franco cuando intentaba asistir a sus parientes al mando de su ejército.

"El catarismo ha logrado imponerse gracias al desorden político, los jefes de la cruzada lo saben muy bien: a pesar de los consejos, incluso de los órdenes, de Inocencio III, no cejarán en su empeño de derrocar a Raimundo VI para instaurar de una vez en esas regiones un poder coherente y fuerte."²¹

La posición de Felipe Augusto, llena de vacilaciones se modificará cuando el Papa le conmina a que confisque los bienes de "todos los barones, condes, ciudadanos hostiles a la represión" y los incorpore a sus posesiones. "Os prometemos la remisión de todos vuestros pecados a fin de que, sin demoras, pongáis coto a tan grandes peligros", dice la carta de Inocencio III a Felipe.

Enseguida "los legados muestran su verdadero objetivo: decapitar a la sociedad occitana arrojando fuera de las

¹⁹ Labal, P., *op. cit.*, p. 123.

²⁰ Seguy, Jean, "La religiosidad no conformista en Occidente", en VV AA, *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, T. II, México, Siglo XXI, 1981, p. 244.

²¹ Labal, P., *op. cit.*, p. 105.

ciudades a esa extraña clase caballeresca urbana que tanto les sorprendía. (...) La lucha adquiere otro carácter. Han caído las máscaras. Los legados quieren conquistar todo el país, no cabe la menor duda, en detrimento de los derechos de los señores, de los caballeros indígenas sin tener en cuenta su condición de católicos; en detrimento también de las tan odiadas ciudades.²²

Cuando Raimundo VII, que heredó de su tímido padre el condado de Tolosa, logra reconquistar a los francos parte de sus territorios y de los del duque de Foix, la iglesia cátara vuelve a crecer, ya que tanto los combatientes como el pueblo jamás reconocen en ellos a la verdadera causa de la invasión que, después de haberla sufrido, no entienden como cruzada.

Nace "una nueva solidaridad de la nobleza, la burguesía y el pueblo llano. Esa solidaridad se basa en la asimilación, por el pueblo en su conjunto, de los valores aristocráticos frente a la avaricia y desmesura del campo franco-clerical."²³ En ningún momento encontramos con una guerra religiosa. La injerencia extranjera mueve a que los occitanos tomen, sin distinciones de clase, la bandera de la independencia para "todos los que hablen la lengua de oc". La paradójica consecuencia de su derrota será el inicio de la centralización francesa.

Hay un elemento clave en los 30 años de lucha contra los albigenses: los cátaros rechazan como pecado capital el derramamiento de sangre. Aun sabiendo que les esperaba la hoguera se entregaban sin alzar su mano contra otro hombre. ¿Contra quién entonces se combatió tanto tiempo?

A casi siete siglos del intento de conformación, hoy la nación occitana no se reconoce a sí misma.

A modo de cierre

"La época medieval, que yo llamaría la época de las herejías (rebeliones) vencidas, o mejor dicho, sofocadas. La herejía es en ella permanente, abundante; es endémica, incluso necesaria, vital, orgánica, pero termina siempre derrotada. Es preciso descomponer este período en dos fases sucesivas: una primera fase de herejías cortas, seguida de otra fase en las que las herejías se hacen mucho más tenaces y cada vez más resistentes."²⁴

El carácter religioso de los movimientos heréticos es esencial. A través de la formación de un nuevo dogma ideológico se pretendía corregir un mundo injusto. La nueva doctrina nucleaba a las mentalidades religiosas de la época, canalizando las expectativas de las clases populares y proyectando su necesidad de reformas

²² *Ibid.*, p. 163.

²³ *Ibid.*, p. 177.

²⁴ Duby, Georges, "Conclusiones", en Le Goff, J. (comp.), *op. cit.*, p. 306.

NOTAS

de un sistema social que ya empezaba a caer y dejaba de servir, tal y como estaba, para satisfacer las demandas del grueso de la población. Las herejías serían vencidas, pero anunciaron que un modelo traumático comenzaba a desmoronarse. Es esta condición de derrotadas lo que ha hecho a tantos historiadores mantener el análisis y la clasificación de los vencedores, sin avanzar en la interpretación de la magnitud política y social que estos movimientos populares tuvieron en el contexto real del régimen feudal.

La reflexión final está fechada en Montségur, la última aldea occitana que cayó en manos de los invasores francos, y es ejemplo de la necesidad de utilización de la historia que tienen las clases dominantes: "Se nos enseña la historia de Francia, declaraban unos jóvenes occitanos en la concentración de Montségur de junio de 1972, es decir, la historia de la centralización seguida por Luis XIV y Napoleón. Nosotros queremos, por el contrario, redescubrir la historia de los pueblos que componen Francia. Se nos ocultan la poesía de los trovadores, el sistema de administración de las ciudades del Mediodía en la Edad Media, la historia de los campesinos Camisards, en lucha contra los soldados de Luis XIV, los levantamientos de los viñaderos del Languedoc... Se nos ha robado nuestro pasado, y hoy continuaremos nuestra historia allí donde se detuvo."²⁵

²⁵ Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984, p. 44.

UN ENSAYO SOBRE LA DEMOCRACIA

*Adrián Michel**

Introducción

El concepto de democracia es muy antiguo y no poco ambiguo. Históricamente ha tenido concreciones diversas. Etimológicamente significa el gobierno del pueblo, es decir, intervención de la base popular en la decisión del rumbo de la sociedad. Pero depende de qué se entiende por ese pueblo compuesto por ciudadanos y hasta dónde llega el conjunto de los que intervienen en el quehacer de gobernar. Podemos ir hasta la polis griega basada en la contradicción del amo y del esclavo, o partir de los principios emanados de la Revolución Francesa que hacían irrumpir las fuerzas del pueblo en contra de los privilegios de los señores feudales proclamando la igualdad política en la sociedad civil.

El término democracia remite a la soberanía popular, a la capacidad del

pueblo para elegir a sus gobernantes y decidir normas de convivencia.

La democracia tiene que ver con la capacidad de reunión, de asociación, de elección. Democracia implica participación. Para ejercer la democracia se necesita acceso a la información; y es indispensable que exista respeto al disenso, a las minorías y a su expresión.

El presente ensayo pretende tener clara la distinción entre la democracia formal (sus reglas) y la sustancial (su aplicación); presentes estarán también las vías electorales que sigue (directa, representativa), y la necesidad de existencia de grupos como principales actores de la vida democrática de una nación.

El tema de la relación entre el liberalismo y la democracia es fundamental en el presente trabajo. El camino que estos han recorrido no es visto de igual manera por las diferentes doctrinas del pensamiento político.

Basado en el estudio concreto de la teoría de Sartori, de los ensayos que

NOTAS

sobre la materia escribió Bobbio y con el auxilio y consulta de clásicos del liberalismo como Mill y Constant, el tema es abordado desde dos perspectivas similares, para converger en un punto de unión cuya característica esencial es una libertad con justicia social, llamada por Sartori *democracia liberal* y por Bobbio *liberal-socialismo*.

LA DEMOCRACIA VERTICAL

I. La representación en la democracia

Una sociedad sin líderes no es una sociedad, pues siempre que dos o más hombres forman una sociedad y viven juntos no existe tal cosa como un comportamiento sin influjos, sin restricciones, incontrolados.

F.S. Haiman

1. El principio de Mayoría

La democracia como sistema de gobierno se caracteriza por su estructura vertical comprendida en la representación. Esto implica una interacción global entre gobernantes y gobernados. El proceso comienza con la regla del juego que establece cómo deben resolverse los conflictos; y esta regla (método) es el principio de mayoría. La finalidad es evitar dar todo el poder a un determinado grupo (mayo-

ritario o minoritario) y distribuirlo lo mejor posible entre éstos.

Para Sartori la relación mayoría-minoría rige tres principales grupos de significado situados en su respectivo contexto: a) las estructuras y los procesos constitucionales, b) los marcos electoral y de voto, y c) el social en sentido amplio.¹

En el ámbito constitucional la principal preocupación son las minorías con el llamado derecho de oposición. Si se aplasta esta prerrogativa podemos hablar de una *tiranía de la mayoría*.

En el ámbito electoral el razonamiento adopta un giro distinto: la atención se centra exclusivamente en el principio de mayoría como regla única del juego. La votación denota aquellos que deben someterse a la voluntad de la mayoría, por lo tanto la minoría no tiene derechos.

Pasando al tercer ámbito, es decir, el significado de la mayoría en el contexto social, la expresión *tiranía de la mayoría* es característica. Ésta es entendida como la causa que determina al individuo ya no como hombre libre sino como órgano de la colectividad y, por tanto, a nombre de una función. La tendencia de la sociedad a imponer sus propias ideas y prácticas encuentran en el principio de la mayoría un

¹Sartori, Giovanni. *Teoría de la Democracia*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1989, p. 170.

NOTAS

principio de legitimación. El Estado democrático es el resultado, pues, de un atropello de los derechos de los ciudadanos y de atribuir aquéllos a una voluntad general, a una soberanía popular única e indivisible. Formalmente el individuo nada pierde, ya que debe encontrar como miembro de esa soberanía todo aquello que pierde como particular. Sin embargo "... en la práctica esta equivalencia es aparente y engañosa. Para que subsistiera de hecho, se necesitaría que la voluntad general y la voluntad de cada uno coincidieran exactamente, ... esto implica la neutralización de todas las diferencias individuales".² La voluntad general no es más que la voluntad de la mayoría numérica, la omnipotencia de la mayoría es el corolario práctico de la democracia y el respeto formal de los derechos de las minorías carece de aplicación.

Dentro de esta vertiente, Guido de Ruggiero afirma también que "no hay error en colocar en una misma línea a la democracia y al despotismo"³ ya que la concentración de un inmenso poder al servicio de la mayoría —que muchas veces es ficticia— constituye una tiranía.

La idea es evitar que se conceda todo el poder a mayorías o minorías,

sin embargo Sartori se refiere al proceso de votación como creador de estas y donde impera el criterio mayoritario.⁴

2. Los Criterios de Selección

¿Por qué se fue aceptando el principio de mayoría? ¿Cuál es el derecho de una pura cantidad? Cuando se habla del triunfo del número en la democracia se olvida que no es un número de malos o de buenos del que se trata, sino de hombres, y que por tanto, la cantidad es la expresión simbólica de un valor cualitativo. El "mal de la democracia" no está en el triunfo de la *cantidad* sino más bien en el triunfo de la mala *calidad*. Una mayoría es una cantidad, y una cantidad por sí misma no puede crear una calidad. La escasa educación de la masa abre un abismo entre las mayorías efectivas y las representativas y hace que la democracia amenace con llegar a ser una tiranía para todos en favor de unos cuantos. Sartori cita a Taine en el prefacio de *Orígenes de la France Contemporaine*: "Diez millones de ignorancias no hacen un saber." Bobbio, por su parte, cita un fragmento del capítulo "Sobre la mejor forma de gobierno" del libro titulado *Consideraciones sobre la democracia representativa* de John Stuart Mill, donde distingue a los ciudadanos

107

² De Ruggiero, Guido, *El liberalismo, la democracia y el socialismo*. Partido Revolucionario Institucional, Política Clásica, vol. 32, México, 1988, p. 7.

³ *Ibid.*

⁴ Sartori, *op. cit.* p. 175.

NOTAS

en activos y pasivos y especifica que en general los gobernantes prefieren a los segundos porque es más fácil tener controlados súbditos dóciles e indiferentes, pero la democracia necesita de los primeros. Mill concluye que si debiesen prevalecer los ciudadanos pasivos, con mucho gusto los gobernantes convertirían a sus súbditos en un rebaño de ovejas dedicadas únicamente a comer pasto.

La participación de las clases populares en el voto tiene un gran valor educativo. Lo ideal es que éste se interesara en los acontecimientos de la vida pública y establecieran vínculos con aquellos ciudadanos diferentes de él para volverse un miembro consciente de una comunidad. En el tema de la cultura política es trascendente la apatía que puedan presentar los ciudadanos al no usar su derecho al voto.

3. Minorías y Liderazgo

El principio fundamental del pensamiento democrático ha sido la libertad entendida como autonomía, es decir, como capacidad para legislarse a sí mismo, de acuerdo con la definición de Rousseau que debería tener como consecuencia la plena identificación entre quien pone la regla y quien recibe la conducta, y por tanto la eliminación de la tradicional distinción, en el que se apoya todo el pensamiento político entre gobernantes y gobernados. Sin embargo, como ya lo he indicado

(parágrafo 1) siempre que se piensa en el concepto de gobierno, en el sentido de gobierno real, no todos los individuos participan en esta mayoría. Aquí aparece lo que Sartori llama el *modelo de la clase gobernante*, que tiene su origen en la llamada ley de clase política, de Gaetano Mosca.

La ley de Mosca significa que toda la sociedad política se configura en su estructuración vertical como una pirámide, argumentando que siempre habrá dominantes y dominados. Esta estructuración implica el *liderazgo de las minorías*, caracterizado por una multiplicidad de grupos de poder entrelazados, envueltos en maniobras de coalición⁵

Bobbio, por su parte, reconoce que el poder oligárquico está presente en las llamadas democracias, sin embargo "la presencia de élites en el poder, no borra la diferencia entre regímenes democráticos y autocráticos".⁶

Otra línea de investigación, encabezada por Robert Michels, llega a una conclusión que difiere completamente de la argumentada por Bobbio en *El futuro de la Democracia*. Para el alemán, la democracia es imposible. Su obra *Los partidos políticos*, publicada por primera vez en 1911, tiene como postulado principal la llamada *ley de hierro de la oligarquía*. Michels considera que la organización democrática

⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁶ Bobbio, Norberto, *El Futuro de la democracia*, FCE, México, 1986, p. 20.

NOTAS

a medida que se hace más compleja pierde su carácter democrático. Su argumento se basa en el carácter de la delegación a partir de la imposibilidad de que el pueblo ejerciera directamente el poder legislativo en asambleas populares, naciendo la representación popular del estado parlamentario. En consecuencia el poder de determinación llega a ser considerado como uno de los atributos específicos del liderazgo y las masas lo pierden gradualmente mientras se concentra en las manos de los líderes; éstos se emancipan de la masa y de su control. La organización implica la tendencia a la oligarquía; en toda organización, ya sea de partido político, gremio profesional u otra asociación, se manifiesta esta tendencia. "Como consecuencia de la organización, todos los partidos o gremios profesionales llegan a dividirse en una minoría de directivos y una mayoría de dirigidos."⁷ A medida que se desarrolla la democracia, aparece un efecto lateral: con el avance de la organización, la democracia tiende a declinar. El aumento de poder en los líderes es directamente proporcional a la magnitud de la organización. "El advenimiento del liderazgo señala el principio del fin de la democracia" ya que, según Jean Jacques Rousseau, "un pueblo que se entrega a sus representantes deja de ser libre".⁸

Como se puede apreciar Michels concebía la democracia *a lo* Rousseau, con el carácter utópico que el ginebrino le imprimió a ésta. Es un escéptico de la democracia porque no la encuentra, ya que se equivoca de sitio y la busca en las estructuras y no en las interacciones. Quiere encontrarla inmovilizada *en* algo dentro de algo, en lugar de buscarla en la dinámica entre grupos y organizaciones. No son los individuos sino los grupos los protagonistas de la vida política de una sociedad democrática, en la que ya no hay un solo soberano, ni el pueblo o la nación –el pueblo comprendido como unidad ideal– sino el pueblo dividido objetivamente en grupos contrapuestos, en competencia entre ellos con su autonomía relativa con respecto al gobierno central. "El modelo del Estado democrático basado en la soberanía popular fue el modelo de una sociedad monista. La sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista."⁹

109

⁷ Michels, Robert, *Los Partidos Políticos*, Tomo 1, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p. 77-8.

⁸ *Ibid*, p. 81. Véase también: Rousseau, Jean Jacques, *El Contrato Social*, Porrúa, México, 1987, p. 6.

⁹ Bobbio, Norberto, *op. cit.*, p. 18.

NOTAS

UN ACERCAMIENTO A LA RELACIÓN LIBERALISMO-DEMOCRACIA

II. Historia mínima del liberalismo

Es muy fácil rechazar el liberalismo si se le identifica con una teoría o con una práctica de la libertad entendida como poder de la burguesía, pero es más difícil hacerlo cuando se le considera como la teoría y la práctica de limitar el poder del Estado... pues si la libertad entendida como el poder hacer cualquier cosa interesa a aquellos lo bastante afortunados que la poseen, la libertad como ausencia de obstáculos interesa a todos los hombres.

Norberto Bobbio

orden social. La libertad implícita en lo que llamamos libertad política es, ante todo, autonomía.¹⁰

Las confusiones entre los ideales provienen de que en ocasiones se habla de democracia para referirse a la *democracia liberal* y en otras para designar simplemente a la democracia. En el primer caso el liberalismo es el principal atributo de la democracia y por lo tanto el ideal democrático se presenta como el ideal de la libertad. En el segundo caso, liberalismo y democracia están separados y el ideal democrático vuelve a ser la igualdad. Las dos formas de abordar el problema son correctas y podemos afirmar que la libertad es el elemento intrínseco necesario de la democracia liberal, pero no lo es de la democracia en sí; cuando se gira en torno al ideal de la libertad se refleja la democracia en el liberalismo, pero cuando el ideal es la igualdad la democracia puede o debería separarse del liberalismo.¹¹

Si podemos hablar de democracia liberal y al mismo tiempo de democracia no liberal, para saber cuál de las dos queremos, debemos establecer primero qué es el liberalismo.

El término *liberalismo* se aplica en su forma adjetiva, a partidos, movimientos, facciones, programas y políticas; si desconocemos el significado

¹⁰ Kelsen, Hans, *Teoría General de Derecho y el Estado*, UNAM, México, 1979, p. 338.

¹¹ Sartori, *op. cit.*, p. 444-6.

1. Notas preliminares

Liberalismo y democracia son denominaciones que han tenido relevante importancia en la historia moderna de la humanidad. Desde mediados del siglo pasado los ideales liberales y democráticos se han fundido y han llegado a confundirse.

No sería difícil hacer una larga lista de autores que sitúan a la libertad como principio primero de la democracia. Kelsen, entre otros, afirmaba claramente que la "libertad política... es autodeterminación del individuo por participación en la creación del

histórico del término, es natural que realicemos nuestras propias inferencias partiendo del significado que le dan los partidos, y por tanto es muy fácil hacer del liberalismo lo que no es.

2. Una minuta sobre la génesis de liberalismo

Hoy consideramos a Locke o a Montesquieu como pensadores *liberales*, aunque ellos no se consideraban como tales. Como término político, *liberal* nació en España por 1810 y se extendió en Europa en torno a 1820, se usó en sentido peyorativo para referirse a los rebeldes ibéricos de la época. La denominación (el nombre abstracto) se implantó tres siglos después de la aparición del fenómeno, cuando éste ya había dado sus frutos. La historia evolucionó tan rápidamente que los liberales no pudieron recuperar todo el tiempo perdido entre el nacimiento clandestino y el bautismo oficial.¹²

El liberalismo en el sentido histórico y europeo del término ha estado profundamente arraigado en la práctica estadounidense. La constitución de esta nación es el prototipo del constitucionalismo liberal en el sentido clásico y estricto de la expresión. Sin embargo en Estados Unidos no se piensa así, debido a que el término se utiliza casi exclusivamente en su signi-

ficado sectario o en conexión con la actividad política. Mientras que el liberalismo aun sin denominación ha constituido el impulso más importante de la civilización occidental entre los siglos XVII y XX, el *liberalismo* con plena denominación fue tomado en cuenta sólo durante unas décadas; el caso de Francia es significativo: con Benjamín Constant y Alexis de Tocqueville el liberalismo avanzó notablemente respecto de sus versiones del siglo XVIII y conoció una de sus más puras interpretaciones: "la independencia individual es la primera necesidad de los modernos; por consecuencia no se puede pedir el sacrificio de ella para establecer la libertad política".¹³ Constant entendía aquí la libertad política en el sentido igualitario que imprimió la democracia roussoniana. No obstante, en Francia el liberalismo de Constant y de su escuela fue puesto en tela de juicio por la revolución de 1848.

El tiempo se aceleró de tal modo que en unas cuantas décadas el liberalismo encontró competencia franca con dos colosos: la democracia y el socialismo. Hasta la caída del antiguo régimen, la monarquía y la república protagonizaron el enfrentamiento; la nueva antítesis contraponía el libera-

¹³ Constant, Benjamín, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Partido Revolucionario Institucional, Política Clásica, vol. 8, México, 1988, p. 13.

¹² *Ibid*, p. 448-50.

NOTAS

lismo a la democracia. Pero muy pronto, con la aparición del socialismo, liberales y demócratas se vieron dispuestos a converger en la medida en que la *nueva* doctrina canalizaba las demandas de los trabajadores.

3. El amasiato con la democracia

En 1848, democracia y liberalismo unen sus fuerzas. Esta unión fue palpable en el sentido de la democracia que Tocqueville adoptó a partir de esa fecha: la democracia ostentó el adjetivo *liberal* para recalcar la supremacía de la libertad sobre la igualdad que propugnaba el socialismo.¹⁴

Desde entonces el liberalismo ha prevalecido sobre la democracia, en el sentido de que la ha absorbido en mayor medida que lo que la democracia se ha anexado al liberalismo; ya que los demócratas, con excepción del ala radical revolucionaria, han aceptado el principio de que la libertad es el fin, y la democracia es el medio. Sin embargo, la tradición de la *etiqueta* democracia y la ausencia de un significado descriptivo claro del término *liberalismo*, hizo que los propios liberales renunciaran a su identidad y tomaran como bandera el término "demócrata". Es por eso que hoy la idea de liberalismo se asocia con algo del pasado. Otro hecho desafortunado para el término

liberal es que éste fue acuñado en el momento que la novedad no era el *liberalismo político* sino el económico: en aquellos años tenía lugar la gran revolución industrial acompañada de la explotación despiadada del proletariado a nombre de la libertad económica. Después de eso se asoció al liberalismo más con la economía que con la política, y hasta la fecha un buen número de autores continúan hablando del liberalismo clásico como si fuera el liberalismo del *laissez-faire*.

Después de Bentham y el utilitarismo estricto, John Stuart Mill se encargó de rescatar la libertad del cálculo hedonista que su padre y el propio Bentham le imprimieron. Sin embargo el punto de referencia de Mill no era el liberalismo, sino la democracia liberal. El inglés considera que no es posible encontrar un gobierno liberal, si no existe una sociedad liberal en donde estén garantizadas las libertades políticas e intelectuales. "Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual; encontrarla y defenderle contra toda invasión es tan indispensable a una buena condición de los asuntos humanos, como la protección contra el despotismo político."¹⁵

El primer párrafo del ensayo de Mill pone en claro el contenido de su obra: "El objeto de este ensayo no es

¹⁴ Sartori, *op. cit.*, p. 453.

¹⁵ Mill, John Stuart, *Sobre la Libertad*. Aguilar, Madrid, 1977, p. 10-11.

el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo".¹⁶

La mala fortuna terminológica del liberalismo, en manos de los historiadores recorrió un sendero similar. La primera obra histórica importante que lo trata —*Historia del liberalismo europeo*— fue escrita en Italia por Guido de Ruggiero como reacción al fascismo y publicada en 1926.

4. La democracia liberal, desde De Ruggiero hasta Sartori

La obra de Guido de Ruggiero no sólo es relevante por lo que acabo de señalar sino por destacar la relación entre liberalismo y democracia, que tiene dos características principales: unidad y oposición. Enfatizó que el liberalismo ha rechazado el concepto de libertad como privilegio o monopolio de unos cuantos para asumir el de una libertad como derecho común para todos, encontrándose en el mismo camino de la democracia. Otro aspecto que determina la unidad entre estas dos doctrinas es la concepción formal del Estado, basada en el reconocimiento de los derechos individuales y en la capacidad del pueblo para gobernarse por sí mismo. "La extensión democrática de los principios liberales ha teni-

do su complemento práctico en la concesión de los derechos políticos a todos los ciudadanos y en la participación en el estado de las clases más modestas de la sociedad."¹⁷ Sin embargo sería erróneo acentuar aquí una identificación completa, hay también un aspecto que presenta serios conflictos en el terreno de la práctica, ya que "hay ... en la democracia una fuerte acentuación del elemento colectivo, social, de la vida política a costa de la individualidad".¹⁸

La relación liberalismo-democracia se concibe como una relación entre libertad e igualdad. Así para separar el liberalismo de la democracia decimos que el primero reivindica la libertad y el segundo la igualdad; mientras que cuando están unidos decimos que su objetivo es combinar la libertad con la igualdad. Como se observa en lo expuesto por De Ruggiero, en la igualdad late una pulsión horizontal y en la libertad un ímpetu vertical. A la democracia le preocupa más la cohesión social y la igualdad, mientras que el liberalismo valora primordialmente la distinción y respeto a la personalidad del individuo —girando en torno a éste, mientras que la primera lo hace en torno a la sociedad. ¿Cómo se puede combinar ese grado de *iniciativa individual* con el de cohesión social? La relación entre liberalismo y democracia hay que analizarla también en un

¹⁶ *Ibid*, p. 5.

¹⁷ De Ruggiero, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸ *Ibid*, p. 5.

el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo".¹⁶

La mala fortuna terminológica del liberalismo, en manos de los historiadores recorrió un sendero similar. La primera obra histórica importante que lo trata —*Historia del liberalismo europeo*— fue escrita en Italia por Guido de Ruggiero como reacción al fascismo y publicada en 1926.

4. La democracia liberal, desde De Ruggiero hasta Sartori

La obra de Guido de Ruggiero no sólo es relevante por lo que acabo de señalar sino por destacar la relación entre liberalismo y democracia, que tiene dos características principales: unidad y oposición. Enfatizó que el liberalismo ha rechazado el concepto de libertad como privilegio o monopolio de unos cuantos para asumir el de una libertad como derecho común para todos, encontrándose en el mismo camino de la democracia. Otro aspecto que determina la unidad entre estas dos doctrinas es la concepción formal del Estado, basada en el reconocimiento de los derechos individuales y en la capacidad del pueblo para gobernarse por sí mismo. "La extensión democrática de los principios liberales ha teni-

do su complemento práctico en la concesión de los derechos políticos a todos los ciudadanos y en la participación en el estado de las clases más modestas de la sociedad."¹⁷ Sin embargo sería erróneo acentuar aquí una identificación completa, hay también un aspecto que presenta serios conflictos en el terreno de la práctica, ya que "hay ... en la democracia una fuerte acentuación del elemento colectivo, social, de la vida política a costa de la individualidad".¹⁸

La relación liberalismo-democracia se concibe como una relación entre libertad e igualdad. Así para separar el liberalismo de la democracia decimos que el primero reivindica la libertad y el segundo la igualdad; mientras que cuando están unidos decimos que su objetivo es combinar la libertad con la igualdad. Como se observa en lo expuesto por De Ruggiero, en la igualdad late una pulsión horizontal y en la libertad un ímpetu vertical. A la democracia le preocupa más la cohesión social y la igualdad, mientras que el liberalismo valora primordialmente la distinción y respeto a la personalidad del individuo —girando en torno a éste, mientras que la primera lo hace en torno a la sociedad. ¿Cómo se puede combinar ese grado de *iniciativa individual* con el de cohesión social? La relación entre liberalismo y democracia hay que analizarla también en un

¹⁶ *Ibid*, p. 5.

¹⁷ De Ruggiero, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸ *Ibid*, p. 5.

NOTAS

plano más concreto, dejando atrás el ideal utópico del ilustre ginebrino autor de *El contrato social* y arribando al ámbito mundano de los hechos. En este contexto, el liberalismo es ante todo la técnica de limitar el poder del Estado; mientras que la democracia se preocupa por la inserción del poder popular en el Estado. O, con otras palabras, "mientras el liberal se preocupa por la *forma* del Estado, el demócrata se interesa principalmente por el *contenido* de las formas emanadas del Estado".¹⁹ El liberal capta mejor la cuestión del orden social y el demócrata se preocupa más por los resultados y pretende ejercer el poder más que vigilarlo. Las conclusiones de De Ruggiero están orientadas hacia la necesidad de una penetración del liberalismo en la sociedad democrática para provocar una diferenciación en la uniformidad de sus elementos, convirtiéndolos en agentes de resistencia contra la opresión de la masa, tarea que se lograría sólo con la unidad del liberalismo y la democracia. "Dada la importancia que ha adquirido la democracia en la sociedad contemporánea, esta síntesis toma el nombre de democracia liberal".²⁰ Aquí "liberal" tiene valor calificativo y sirve para acentuar la necesidad de diferenciación que surge de la uniformidad "opresiva" de la sociedad democrática.

¹⁹ Sartori, *op. cit.*, p. 470.

²⁰ De Ruggiero, *op. cit.* p. 11.

III. BOBBIO Y EL LIBERAL-SOCIALISMO

Buenas teorías no son solamente las que sigue la realidad en su marcha caótica, buscando descifrar la suma de los efectos indeseables y leer escrupulosamente los movimientos de la historia; sino son también, y quizás sobre todo, las que anticipan la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los acontecimientos para darles dignidad como proyectos conscientes y racionales.

Michelangelo Bovero

1. Cuando se lucha con la fuerza de la razón

Norberto Bobbio es indiscutiblemente un pilar determinante en la construcción de la República italiana luego de la opresión totalitaria vivida durante el fascismo. Su lucha de resistencia ideológica data desde su militancia en el grupo *Justicia y Libertad* encabezado por los hermanos Nello y Carlo Rosselli. En 1943 participa en la fundación del Partido de Acción, cuya ideología tenía dos vertientes: 1) Defensa de los derechos individuales y, 2) defensa de los derechos sociales. Postulados que derrotaron al fascismo —si bien las riendas de la nación fueron tomadas por la democracia cristiana.

En 1948, Bobbio es designado titular de la Cátedra de Filosofía del Derecho en la universidad de Turín, dando relieve a la tradición de la Escuela turinesa, cuya aportación fundamental radica en la recuperación del pensamiento clásico y la utilización de éste para orientar el debate político contemporáneo. Hoy, gracias a la publicación de una serie de ensayos bajo el título de *El Futuro de la Democracia*, podemos conocer el pensamiento que sobre estos temas tiene el Senador Vitalicio italiano.

2. Por una libertad con justicia social

Probablemente fue John Stuart Mill el primero entre los teóricos liberales en destacar, en el ámbito de la concepción liberal del Estado, algunas instancias propuestas por el liberalismo premarxista europeo, como la eliminación de los privilegios de nacimiento, la gradual sustitución de un espíritu comunitario, en lugar del egoísmo del individuo que trabaja y acumula únicamente para su provecho y la admisión de controles estatales en la economía. Quizás este espíritu fue determinante para que una fracción no dogmática de la izquierda tomara en cuenta a un clásico del liberalismo, y conforme a su estudio renaciera un espíritu crítico hacia las ideas heredadas del marxismo, que dieron origen a regímenes despóticos. El hecho de que intelectuales de izquierda hayan releído po-

sitivamente uno de los clásicos de liberalismo y aconsejen esto mismo a sus compañeros de facción "es señal de que la desconfianza (y la ignorancia) recíproca de las dos culturas (liberal y socialista) está por terminar".²¹

Los sistemas cerrados (totalitarismo de cualquier doctrina) sólo se pueden abrir con la inserción de principios extraños que modifiquen el antiguo equilibrio: mientras que el socialismo marxista descuida las conquistas fundamentales de la democracia liberal, empezando por los derechos individuales de libertad, convencido equivocadamente de que éstos son resabios del capitalismo liberal, y en definitiva de una civilización que hay que derrocar; el liberalismo librecambista favorece la permanencia y el acrecentamiento de las situaciones de privilegio y desigualdad. Es por eso que para terminar con esa situación que prevalece en el liberalismo económico es necesario "introducir algún criterio de justicia distributiva y aquí comienzan los problemas. Distribuir, pero ¿con qué criterio? El debate actual ...nace de la diferencia entre las respuestas dadas a esta pregunta tan simple".²² La situación gira en torno a los planteamientos de estas dos corrientes con posturas

²¹ Bobbio, Norberto, "Liberalismo viejo y nuevo", en *El futuro de la democracia*, op. cit., 1986, p. 86.

²² *Ibid.*, p. 88.

NOTAS

muchas veces antagónicas, que conducen a un conflicto aparentemente sin salida.

Desde hace algunos años el liberalismo económico ha levantado la cabeza, pero su contrincante ya no es el colectivismo de los países donde los partidos comunistas tomaron el poder, sino la modalidad del estado socialdemócrata. "Los vicios que normalmente eran atribuidos a los estados absolutistas —burocratización, pérdida de libertades personales, desperdicios de recursos, mala conducción económica— son ahora atribuidos a los gobiernos que adoptaron políticas de tipo socialdemócrata".²³ La visión de la derecha es que este estado benefactor —socialdemócrata— está al borde del fracaso y camina hacia el totalitarismo. De la misma manera, la izquierda ejerce crítica constante hacia el sistema socialdemócrata por haber aceptado, aunque moderadamente, al capitalismo. Sin embargo, este estado situado entre las dos corrientes y amenazado hoy principalmente por el liberalismo, presenta un panorama más claro para la democracia que sus dos variantes radicales. Un hecho innegable es que la práctica democrática es una consecuencia histórica del liberalismo (todos los estados democráticos existentes fueron al inicio liberales), pero se ha arribado a una forma de estado que no es mínima

(aunque no sea el estado máximo de los regímenes totalitarios). Éste es el argumento esgrimido por el liberalismo para atacar al estado benefactor: la creación de un estado que ya no logra desarrollar su propia función de gobernar por ocuparse en otros campos donde no es función originaria de éste intervenir.

Bobbio argumenta que esta lucha por el desmantelamiento del estado socialdemócrata está basada en una concepción filosófica de la que nació el estado moderno: "el iusnaturalismo moderno al partir no de la naturaleza social del hombre, sino de su naturaleza egoísta, considerando más al individuo aislado que al individuo en sociedad, expresa una concepción del hombre estrecha, particularista, privatista, atomista ... dando origen a una particular ideología política: la del liberalismo".²⁴ Esta concepción individualista de la sociedad nunca ha sido aceptada por la izquierda, pero es una concepción que ningún proyecto que contemple la liberación del individuo puede desechar. Por esto "no es casualidad que hoy afloren ideas contractualistas y se hable de un nuevo contrato social".²⁵

La hipótesis de la que parte el contractualismo moderno, es la de un Estado en el que solamente existen

117

²³ *Ibid.*, p. 92.

²⁴ Bobbio, Norberto, *Estudio de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, Editorial Debate, Madrid, 1985, p. 153.

²⁵ Bobbio, Norberto, "Liberalismo viejo y nuevo", *op. cit.*, p. 100.

individuos aislados, pero tienden a unirse en sociedad para salvar la vida y la libertad. Partiendo de esta hipótesis la sociedad política se convierte en un artificio, un proyecto para construir y reconstruir continuamente, que tiende a someterse a revisión permanente, y que por tanto jamás es definitivo. ¿Será ésta la única protección por parte del gobierno a los individuos contratantes? o por el contrario ¿un contrato social con el principio de justicia distributiva? "En pocas palabras, se trata de ver si, partiendo de la misma concepción individualista de la sociedad, que es irrenunciable, y utilizando los mismos instrumentos, seamos capaces de contraponer al neocontractualismo de los liberales un proyecto de contrato social diferente, que incluya entre sus cláusulas un principio de justicia distributiva y por tanto sea compatible con la tradición teórica y práctica del socialismo."²⁶

De este nuevo contrato social sugerido por Bobbio nace el liberal-socialismo: una doctrina que busca los derechos individuales y su confirmación en los derechos sociales. La brecha abierta por la libertad individual llega a la libertad social, siempre y cuando la vía no sea un liberalismo antisocialista o un socialismo marxista.

CONCLUSIONES

La libertad que debe ser promovida y acrecentada en todo régimen que aspire a la democracia es la libertad individual respecto del estado, aquella libertad de la que son manifestación concreta las libertades civiles y la libertad política, como participación directa en la formación de las leyes a través del cuerpo político del cual la asamblea de ciudadanos es la máxima expresión.

La única forma de democracia compatible con el estado liberal, es decir, con el estado que reconoce y garantiza algunos derechos fundamentales, como los derechos de libertad de pensamiento, de religión, de reunión, etc., es la democracia representativa o parlamentaria, donde la tarea de hacer las leyes concierne no a todo el pueblo reunido en asamblea, sino a un grupo restringido de representantes elegidos por aquellos ciudadanos a quienes se les reconozcan los derechos políticos. En esta concepción, que se puede llamar liberal de la democracia, la participación en el poder político que siempre ha sido considerada el elemento característico del régimen democrático, también es resuelta en una de las libertades individuales que el ciudadano ha reivindicado y conquistado frente al estado absoluto, redefinida como la manifestación de aquella particular libertad que, yendo más allá del derecho de

²⁶ *Ibid.*

NOTAS

expresar su propia opinión, de reunirse o de asociarse para influir sobre la política del país, comprende también el derecho de elegir representantes en el parlamento y ser elegidos.

Si no puede llamarse propiamente liberal a un estado que no reconozca el principio democrático de la soberanía popular, aunque limitadamente al derecho de una parte también restringida de los ciudadanos de dar vida a un cuerpo representativo, es todavía más cierto que según la concepción liberal del estado no puede haber democracia sino donde se reconozcan algunos derechos fundamentales, de libertades que posibiliten una participación política guiada por una determinación autónoma de la voluntad de cada individuo.

En general, la línea de desarrollo de la democracia en los regímenes representativos debe ser buscada esencialmente en la gradual ampliación del derecho de voto que, en un principio restringido a una exigua parte de los ciudadanos con criterios basados en la renta, en la cultura y el sexo, se ha ido extendiendo según una evolución constante, gradual y general a todos los ciudadanos de ambos sexos que hayan alcanzado un cierto límite de edad (sufragio universal).

El proceso de democratización que consiste en un cumplimiento cada vez más pleno del principio límite de la soberanía popular se inserta en la estructura del estado liberal, en principio entendido como un estado

garantista. En otras palabras, a lo largo de todo un discurso que llega hasta nuestros días, el proceso de democratización como se está desarrollando en los estados que hoy son llamados de democracia liberal, consiste en una transformación tanto cualitativa como cuantitativa del régimen representativo. En este contexto histórico la democracia no se presenta como una alternativa al régimen representativo (como en el proyecto roussoniano original), sino como complemento del mismo; no se trata de una transformación sino de una corrección.

Fe de erratas

Por un error en el armado del número 30 fueron omitidas las notas del texto de la Doctora María Eugenia Terrones*, "Transgresores coloniales: Malentretados y mendigos en la ciudad de México en el siglo XVIII", que a continuación publicamos:

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ *Recopilación de Leyes de Indias*, T.II, L.VIII, título IV, f. 284, Felipe II, Aranjuez, noviembre de 1568; Felipe IV, instrucción a virreyes, 1628.

² Villarroedl, 1982, p. 276.

³ *Ibid.*, p. 28.

⁴ torres villarroel, 1979, 324 p.

⁵ Ulloa, 1979, p. 99.

⁶ Villarroel, 1982, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁸ Lombardo, 1982, p. 111.

⁹ Humboldt, 1985, p. 208.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ulloa, 1979, p. 104.

¹² *Ibid.*, p. 180.

¹³ Azanza, 1960, p. 64.

¹⁴ Lombardo, 1982, p. 63.

¹⁵ villarroel, 1982, p. 263.

¹⁶ Cfr. Villarroel y *Discurso sobre la policía...*

¹⁷ *Ibid.*, p. 265.

¹⁸ Humboldt, 1985, p. 165.

¹⁹ Konetzke, 1962, p. 143-4.

²⁰ *Vid supra*, p. 2.

²¹ Martin, 1985, p. 113 *apud*. Real cédula del 21 de septiembre de 1726 y AGN, Ordenanzas, t. II, exp. 365.

²² *Loc. cit.*

²³ Azanza, 1960, p. 66-67.

²⁴ Villarroedl, 1982, p. 247.

²⁵ Martin, 1985, p. 112, *apud* Real Cédula, 31 de octubre de 1698.

²⁶ Villarroel, 1982, p. 253.

²⁷ AHCM, Actas de Cabildo, vol. 6899, 19 de julio, 9 de septiembre y 31 de octubre de 1768; vol. 6900, 16 y 17 de enero y 11 de marzo de 1796.

²⁸ AHCM, Actas de Cabildo, vol. 6897, 27 de octubre de 1799.

²⁹ *Ibid.*, vol. 6902, 28 de junio de 1771.

³⁰ *Ibid.*, vol. 6900, 26 de enero de 1796.

³¹ *Ibid.*, r. vagos, vol. 4151, exp. 2 y 3.

³² Farris, 1968, p. 87-91 y 99.

³³ AHCM, r. hospicio de pobres, vol. 2295, exp. 1, 17 de marzo de 1774, actas de Cabildo, vol. 6905, 18 de marzo de 1774.

³⁴ *Ibid.*, r. hospicio de pobres, vol. 2295, exp. 5, 5 de marzo de 1775.

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ibid.*, exp. 6, 18 de junio de 1781.

³⁷ *Ibid.*, exp. 11, 31 de agosto de 1797.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibid.*, exp. 12, 18 de febrero de 1799, 1960, p. 66-7.

Revista de



FILOSOFIA

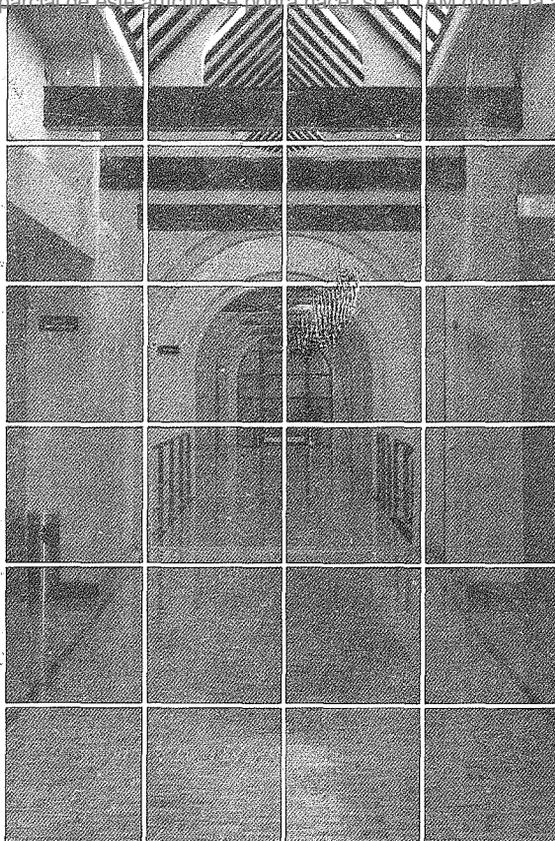
REVISTA DE FILOSOFIA es el órgano del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, México.
Dirigida por José Rubén Sanabria desde 1968.

Correspondencia: REVISTA DE FILOSOFIA U.I.A.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe, Del. A. Obregón
C. P. 01210, México, D. F.

MES 2 MES
 Poesía • Ensayo • Crítica
 Entrevistas • Cartelera • Crónica...
LOS UNIVERSITARIOS

Busca Los Universitarios
 en tu facultad y en las principales
 librerías del sur.

FONDA SAN ANGEL
 RESTAURANTE • PIANO • TERRAZA
 COCINA MEXICANA
 TRADICIONAL Y CONTEMPORANEA
 VENGA A CONOCER NUESTRA
 NUEVA TERRAZA
 EN EL CORAZON DE SAN ANGEL
 DESAYUNO • BUFFET
 SABADOS Y DOMINGOS
 DESAYUNO • COMIDA • CENA
 DE LUNES A DOMINGO • PUERTAS ABIERTAS •
 DE LAS 8 DE LA MAÑANA A LAS 12:30 DE LA NOCHE
 PLAZA SAN JACINTO 3, SAN ANGEL 548 75 68



ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

LICENCIATURAS

- Lic. en Actuaría
- Lic. en Administración
- Lic. en Ciencia Política
- Ing. en Computación
- Contaduría Pública
- Lic. en Derecho
- Lic. en Economía
- Lic. en Matemáticas Aplicadas
- Lic. en Relaciones Internacionales

MAESTRIAS

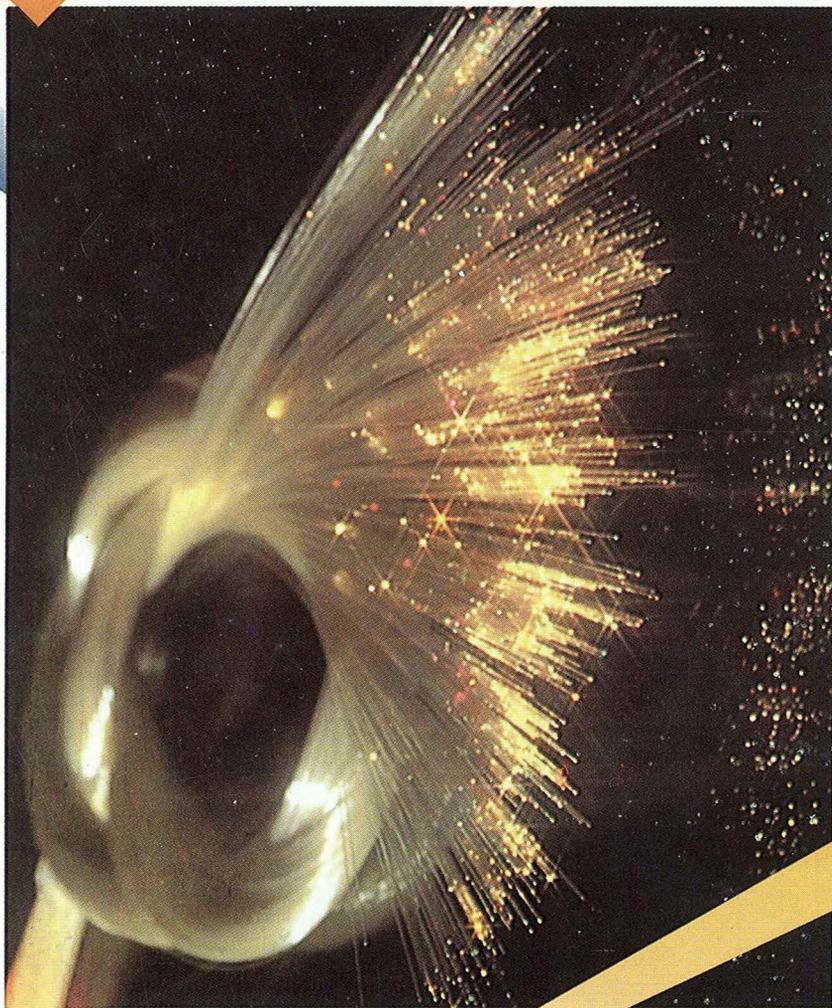
- Maestría en Administración
- Maestría en Dirección Internacional
- Maestría en Dirección de Negocios (MBA)
- Maestría en Economía
- Maestría en Finanzas
- Maestría en Políticas Públicas

DIPLOMADOS

Se cuenta con más de 45 programas de actualización y especialización en áreas como:

- Administración
- Computación
- Derecho
- Economía
- Finanzas
- Humanidades
- Impuestos
- Investigación de Operaciones
- Negocios Internacionales
- Recursos Humanos

Comunicación XXI



La Universidad Nacional Autónoma de México cuenta ya con una red de telecomunicaciones para interconectar y comunicar a la Universidad entre sí y con más de 55 instituciones de educación

superior en México y el mundo.

Esta red integral de telecomunicaciones permite transmitir voz y datos mediante 31 centros de cómputo a través de cable de fibra óptica y enlaces satelitales de microondas. Es así, como se logra proporcionar 13 mil servicios telefónicos, mediante 2 mil 400 troncales digitales, así como 110 redes locales de cómputo que permitirán conectar a 1,400 computadoras de la Universidad entre sí y con alrededor de un millón de computadoras en el resto

del mundo. Con estos sofisticados sistemas de comunicación, la Universidad Nacional Autónoma de México se prepara para afrontar los retos del futuro.


TELMEX
Comunicar es nuestra empresa

UNAM
nuestro futuro
HOY

Estudios 31, invierno 1992-1993.