

TRES VISIONES DE AMÉRICA

Eduardo Subirats

✓ ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

José María Mardones

✓ ÉTICA Y DIVERSIDAD: INTERROGANTES Y DESAFÍOS

Judit Bokser

✓ IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

José Luis González

NOTAS DE : *Ramón Xirau, Leopoldo Zea,
Gabriela Hernández, Ricardo Guerra,
Darío G. Ibarra y Manuel Lavaniegos.*

42

OTOÑO 1995

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

42

OTOÑO 1995

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR
Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**
José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

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

42

OTOÑO 1995

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, Ignacio Díaz de la Serna,

Antonio Díez, Carlos de la Isla, Raúl Figueroa, Marta Eugenia García Ugarte, Juan Carlos Mansur

Carlos McCadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Blanca Heredia,

Jesús Velasco, Stéphan Sberro

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Luz Elena Gutiérrez de Velasco,

Nora Pasternac, María Teresa de Zubiaurre

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: N\$ 20.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.

Suscripción anual (4 números): N\$ 70.00 M.N. en el D.F.

N\$ 80.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Angel
01000, México D.F.
Tels.: 628 40 00 exts. 3900 y 3903

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., Tels.: 563 31 40 Fax: 563 86 07

Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (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. 277 98 56 y Fax. 553 21 65

ÍNDICE

TEXTOS

TRES VISIONES DE AMÉRICA <i>Eduardo Subirats</i>	7
ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN. LAS APORTACIONES DE LA RELIGIÓN A UNA ÉTICA CIVIL EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO <i>José María Mardones</i>	15
ÉTICA Y DIVERSIDAD: VIEJOS INTERROGANTES Y NUEVOS DESAFÍOS <i>Judit Bokser</i>	31
LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE LOS REQUERIMIENTOS DE UNA ÉTICA MUNDIAL PARA LA CONVIVENCIA HUMANA <i>José Luis González</i>	49

NOTAS

CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE JOAQUÍN XIRAU <i>Ramón Xirau</i>	61
---------------------------------------------------------------------	----

ÍNDICE

EN MEMORIA DE JOAQUÍN XIRAU <i>Leopoldo Zea</i>	66
JOAQUÍN XIRAU: LA FILOSOFÍA DE LA PLENITUD <i>Gabriela Hernández</i>	69
RECUERDO DE UN MAESTRO <i>Ricardo Guerra</i>	75
LA MINERÍA EN MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVIII. ¿AUGE O DECADENCIA? <i>Darío G. Ibarra</i>	77
LA LITERATURA ENMASCARADA DEL SEÑOR JUNICHIRO TANIZAKI <i>Manuel Lavaniegos</i>	93
RESEÑAS	
RAFAEL OLEA FRANCO, <i>El otro Borges, el primer Borges</i> BEATRIZ SARLO, <i>Borges, un escritor en las orillas</i> <i>María del Carmen Grillo</i>	101
SEYMOR MARTIN LIPSET, <i>La división continental.</i> <i>Los valores y las instituciones de los Estados Unidos y Canadá</i> <i>Roberto García Jurado</i>	104
RICARDO RENDÓN GARCINI, <i>Haciendas de México</i> <i>Marta García Ugarte</i>	107

TRES VISIONES DE AMÉRICA

Eduardo Subirats*

Uno

Quiero describir en breves trazos tres concepciones del mundo que han definido de manera elemental otras tantas miradas modernas sobre América, desde el siglo XVI hasta el día de hoy. Tres cosmovisiones que atraviesan de una manera desigual la historia de la conciencia española y de su identidad nacional. Y tres filosofías que siguen manteniendo inquebrantablemente su vigencia también en el mundo contemporáneo.

La primera de ellas está profundamente ligada a la España imperial y cristiana. Alentó los valores éticos formados a lo largo de la cruzada española contra el Islam, atravesó agriamente la expulsión de los judíos, e instauró el Estado católico español. Es el ideario de la conquista como lo formularon los primeros cronistas de América, pero sobre todo, como lo expresó la Iglesia romana a través de sus bulas y sus estrategias de propaganda de la fe.

El centro de esta comprensión de la realidad americana lo constituye la idea de un plan providencial de la historia, en cuyo centro se hallaba precisamente la corona española. El Estado católico desempeñaba el papel de pueblo elegido de la Cristiandad para imponer por la fuerza su sistema de valores sobre el orbe entero. Ya en la bula de Alejandro VI, *Intercoetera*, de 1493, se aludía a esta dimensión histórico-teológica que los Reyes Católicos habían hecho suya. Su sentido último era la posesión territorial del Nuevo Mundo y la explotación de sus inmensas riquezas, pero sólo como instrumento de la conversión forzada de la población

7

* Ensayista español.

EDUARDO SUBIRATS

americana y de la construcción política del orbe cristiano, la primera utopía moderna de un orden internacional.

Semejante vínculo providencial de España con América cristalizó como sistema de dominio colonial, en lo político, y como lazo de subordinación teológico-lingüística en lo espiritual. América se definía, de acuerdo con este principio, como vasalla. La palabra que la bula de Alejandro VI empleaba para esclarecer este nexo era precisamente "deprimir". Esta sujeción del americano a la corona española, al principio cristiano de vasallaje y a la racionalidad occidental, fue elevado a principio de salvación.

Ginés de Sepúlveda formuló esta libertad del indio a través de su esclavización cristiana como destrucción de las potencias infernales que lo dominaban, esto es, la destrucción de su memoria y su civilización física. Este era también uno de los motivos que esgrimía la letra de los requerimientos que la soldadesca cristiana leía a los pueblos americanos inmediatamente antes de su saqueo y su sujeción. Bajo estos términos precisamente se legitimaba eclesiásticamente la colonización americana como Guerra Justa contra Indios.

8 El significado espiritual de esta dependencia colonial se expresaba en el predominio lingüístico del castellano sobre las lenguas clásicas de América. Este predominio, que Nebrija formuló funcional y gramaticalmente, no se fundaba solamente en una relación fáctica de dominación, ni como el resultado simple de la prohibición y destrucción de las lenguas originarias del continente. Más bien se fundó o pretendió fundarse en un axioma metafísico; Joseph de Acosta lo formulaba drásticamente en su tratado de propaganda *De Procuranda Indorum Salute*: las lenguas americanas, en tanto que lenguas gentiles, no eran capaces por sí mismas de expresar las categorías metafísicas de los dogmas fundamentales de la teología cristiana. Solamente la lengua de Castilla era capaz de expresar el concepto de un Dios único y creador, causa de sí mismo y ser absoluto...

Este vínculo unidireccional entre el amo cristiano, virtuoso y heroico, y, al otro lado, el indio como estado de naturaleza y pecado, y por consiguiente, pasible de esclavización como única vía de emancipación, se rompe, en provecho de una relación dialéctica. De acuerdo con esta revisión dialéctica, el vasallo americano no solamente se sometía al cristiano-español, y lo reconocía como su expresión universal o como su

TRES VISIONES DE AMÉRICA

verdad absoluta, en un sentido teológico y político. Además, lo deseaba, aspiraba a ser y sentirse como su señor. Tal fue la posición teológica y política de Las Casas. Era un punto de vista anticipado a su tiempo, y sin duda alguna revolucionario; un principio estrictamente moderno porque suponía una estrategia de seducción propagandística en el lugar de la guerra santa de exterminio y las prácticas de conversión compulsiva ligada a aquélla. La revisión dialéctica de la servidumbre americana por Las Casas era moderna porque llevaba implícito el ideal de una subjetividad abstracta, vacía e infinita.

La relación de España con las Américas ha estado señalada predominantemente por este principio teológico-político de hegemonía espiritual. Quiero subrayar asimismo que semejante principio teológico no ha sufrido sustanciales modificaciones a lo largo de la historia moderna. En particular me parece importante señalar que el derrumbe final del imperio colonial español, en 1898, supuso, ciertamente, la conciencia de un desastre a la vez político y moral, y toda una crisis y hasta un trauma de la identidad imperial española, pero de ningún modo la revisión de aquellas categorías metafísicas, heroicas y trascendentes bajo las que se había comprendido la realidad americana. Simplemente, en el contexto postcolonial, aquel principio de hegemonía teológico-política abandonó sus significados administrativos, para conservar el sentido de una hegemonía puramente espiritual.

9

“Si no hemos sabido decir ‘sí’ a la vida, sepamos decírselo a la muerte, haciéndola gloriosa, digna de España” —había escrito Maeztu la mañana siguiente de la destrucción de la flota española frente a La Habana. Esta reivindicación de la muerte, profundamente arraigada en el concepto cristiano de heroísmo, ponía de manifiesto lo que estaba llamado a convertirse en el punto de partida de toda una filosofía y una literatura de la identidad española. Bajo las condiciones de la bancarrota política y militar de 1898, y de la crisis de los valores históricos que habían definido la mítica grandeza de la España cristiana, intelectuales como Ganivet, Unamuno, Azorín y Maeztu elevaron una identidad nacional capaz de superar el conflicto con las ex-colonias en nombre de una espiritualidad trascendente, de un nihilismo heroico, del mito quijotista. Bajo su postulado, la perdida grandeza colonial española se reformulaba en términos trágico-existencialistas.

EDUARDO SUBIRATS

Valera se consolaba del desastre: se ha perdido el poderío imperial, escribía, pero la raza española es la más numerosa del siglo. Menéndez Pelayo estilizaba los valores más o menos quiméricos de la lengua española como principio de cohesión política del vasto territorio ex-colonial, ni más ni menos que en los planes un día dirigidos por Isabel la Católica. Su autoridad, otrora confundida con el poder providencial del Imperio, se sublimaba ahora en algo más que precavidos “principios del buen gusto”, en cuyo nombre, sin embargo, el erudito español pretendía nada menos que asentar las jerarquías estéticas del mundo americano.

Un caso si no importante, al menos sintomático y curioso de esta redefinición espiritual de la hegemonía imperial española lo debemos a la novela de Angel Ganivet *La conquista del reino de maya*. En esta novela el fracasado imperialismo español se proyectaba épicamente en los cielos de delirantes conquistas en ignotos territorios africanos por mor de la gloria y la virtud, que despreciaba heroicamente cualquier objetivo pragmático o productivo del colonialismo moderno. El nuevo sentido de un imperio español se elevaba éticamente a través de sacrificios virtuosos en aras de la fidelidad conyugal, o bien se celebraba estéticamente bajo la pura belleza de las gestas sublimes, el espíritu de conquista como guerra y destrucción regeneradoras, y un tedioso etcétera.

10 | El héroe, la horda, la destrucción, el sacrificio, la muerte, la gloria, estos mitos exaltados por Ganivet no hacían más que participar literariamente la utopía fascista española. Su descripción se cerraba, en la mencionada novela, precisamente con el programa de “otra civilización más perfecta”, basada en la “superioridad de sangre” y el “mejoramiento de la raza por el sistema más recomendado de los antropólogos”, según sus propias palabras.

La glorificación fascista de un heroico pasado espiritual, al mismo tiempo universalista y nacionalista coronaba, unas décadas más tarde, este renacimiento del pensamiento español en el extenso ensayo *Defensa de la Hispanidad*, de Ramiro de Maeztu. Allí se trazaba con mano segura la solución: restaurar los valores del universalismo cristiano de la Contrarreforma como punto de partida de la redefinición espiritual de la patria regenerada, o sea, el ideario de la Hispanidad.

TRES VISIONES DE AMÉRICA

Dos

El segundo paradigma de la representación colonial y postcolonial de América no es teológico ni metafísico, sino antiescolástico, empiricista, racionalista, progresista y tecnocientífico. Una representación de esta nueva concepción la ilustra el pintor flamenco Jan van der Straet que, en 1576, publicó una serie de grabados en torno al descubrimiento de América, bajo el elocuente título de *Nova Reperta*. Uno de estos grabados muestra una colección de objetos diversos: la imprenta, una brújula, medicinas, el cañón... y, en medio de todas ellas el continente americano.

La nueva representación de América ya no era heroica, ni apelaba a un principio teológico o metafísico, era empírica y democrática, equiparaba el continente a cualquier otra invención de las ciencias pragmáticas, y se basaba en un concepto productivo del conocimiento y del poder. La construcción conceptual moderna de este nuevo discurso tecnológico y económico de la colonización americana fue formulada por el filósofo Francis Bacon, en su tratado *Novum Organum* de 1620.

El frontispicio de esta obra muestra, en un primer plano, las Columnas de Hércules. Es el símbolo de un ultrapasado límite mitológico, y, con él, de un distanciamiento de la concepción clásica del universo. Pero también es el símbolo de virtudes y potencias heroicas, ligadas a los antiguos “trabajos” fundacionales de la civilización clásica. Tras aquellos límites míticos dos carabelas navegan a mar abierta con sus velámenes henchidos. Es una escena odiseica que rememora la voluptuosidad de la aventura y el afán de nuevas experiencias y riquezas. Una de las naves ya rompe con su proa las aguas que separan el límite simbólico entre el Viejo Mundo y el océano infinito. Al pie del grabado la leyenda reza: “Multi pertransibunt & augebitu scientia”. Es una cita del libro de Daniel en el Antiguo Testamento. “Muchos pasarán, y la ciencia avanzará...” La sabiduría o la ciencia del Libro, a la que aludía la profecía de Daniel, es sustituida ahora por la empresa de los descubrimientos.

De acuerdo con Francis Bacon, existía un vínculo interior y una solución de continuidad entre la exploración intercontinental y la “luz” del conocimiento inductivo como principio de dominación y producción. En la Antigüedad —escribía el filósofo—, cuando la filosofía solamente era capaz de acceder a un conocimiento deductivo, se conocía muy poco

EDUARDO SUBIRATS

del globo terráqueo. Las navegaciones apenas alcanzaban los límites de un mundo doméstico y cotidiano. No había, por consiguiente, la posibilidad real de un conocimiento basado en la experiencia, es decir, en la confrontación con lo nuevo y desconocido.

La moderna inducción tiene, en cambio, según las palabras de la citada obra, “un alcance universal”. Su “método de interpretación ... dirige al espíritu de tal manera que por doquier pueda penetrar la esencia de las cosas”. El método científico se convierte en el principio de la nueva universalidad de las empresas de conquista tecno-científica. Una universalidad que, a su vez, reformulaba, en sus categorías de progreso de la dominación humana, aquel mismo principio salvacionista que había distinguido el ideal cristiano de un universo integralmente convertido.

Todo ello se coronaba, en el *Novum Organum*, con un significativo comentario sobre los indios de América. Su naturaleza, una vez más, era definida negativamente. Pero la inferioridad del sujeto colonizado no se desprendía ya de sus pecados nefandos, ni de su gentilidad, a diferencia de la teología de Sepúlveda y de Acosta. Lo que los condenaba a la servidumbre era la imperfección de su conocimiento ligado a los “ídolos”. Y era, asimismo, el resultado del carácter subsecuentemente ‘suburbano’ o local de sus formas de conocimiento, o sea, su carácter no crítico-empiricista.

12 Ciertamente no ha sido este paradigma científico e ilustrado el que la España moderna de los Habsburgo, o de los Borbones esgrimió para hacer prevalecer sus intereses hegemónicos sobre América. Incluso escritores que en la cultura española han merecido el nombre de ilustrados, como el padre Feijoo, mantuvieron una restricción estricta sobre el escepticismo gnoseológico y el empirismo de la filosofía científica moderna ante las últimas verdades, reservadas a la jurisdicción teológica de la Inquisición o la jurisdicción metafísica de la escolástica. El momento antimetafísico de la epistemología científica moderna ha sido sentido por la conciencia española más bien como una amenaza a su principio espiritual de dominación, por lo menos hasta el pensamiento de Unamuno.

Por otra parte, la perseverancia del tradicionalismo español, desde Gines de Sepúlveda hasta Ramiro de Maeztu, en aquella visión metafísica y ética del mundo, contra la moderna concepción empírico-racionalista ha distinguido históricamente el atraso español en un sentido tanto tecno-económico como filosófico y social. Y lo ha distinguido precisamente como una categoría que comprende primero la llamada “leyenda

TRES VISIONES DE AMÉRICA

negra”, es decir, el relato protestante y liberal sobre el despotismo y la crueldad de la monarquía católica española, y, más tarde, el discurso de la civilización industrial y moderna sobre el subdesarrollo de las culturas hispánicas en general.

Tan sólo en el contexto de los eventos mediáticos agrupados en torno al Quinto Centenario de 1992, el progresismo español llegó a romper la continuidad histórica del tradicionalismo nacional-católico a este respecto. Sólo en este contexto se llevó a cabo la sustitución de las categorías heroicas y teológicas de la conquista y la colonización cristianas de América por la representación postmoderna de una modernidad tecnocientífica, mediática y espectacular. Y sólo en este contexto la ejemplaridad y el predominio españoles en relación a América suplantó sus anacrónicos emblemas castizos por los modernos signos de un indefinido descubrimiento, homologable y homologado con los descubrimientos científico-técnicos, en la era de los descubrimientos.

Tres

Existe una tercera mirada de América. Ella es reflexiva. Se basa en una restauración hermenéutica de las lenguas y culturas históricas, destruidas en nombre del universalismo moderno. Mirada singular, sin duda. Y visión marginal también. Es la perspectiva intelectual de un filósofo, descendiente de la aristocracia Inca, que conoció tempranamente la obra filosófica de un tratadista hispano-judío, expulsado a Italia, y a través de ella, la tradición del humanismo latino. Es la obra que traza, a partir de esta tradición crítica del humanismo europeo y de la antigua espiritualidad inca, una compleja utopía de diálogo entre culturas y religiones plurales y diversas, bajo el principio panteísta de la unidad del “mundo todo y uno”. Me refiero al Inca Garcilaso.

En su crónica, los *Comentarios reales*, Garcilaso comenta una curiosa situación dialógica y lingüística. El asunto en cuestión luce un título pomposamente filosófico: *Deducción del nombre de Perú*. El cronista cuenta cómo llegaron por vez primera los barbudos a las costas del antiguo reino de Tawantinsuyu, “Las cuatro partes del universo” de acuerdo con el significado etimológico de esta palabra. Los aventureros, según narra el Inca, encontraron a un humilde pescador junto a la orilla

EDUARDO SUBIRATS

de un río. Le dieron voces. El pescador, temeroso, pronunció primero su nombre propio: Berú. Los españoles volvieron a inquirir. El pescador profirió entonces el nombre del río en el que estaba pescando: Pelú. Los descubridores hicieron el resto. Sumaron Berú a Pelú y dedujeron que Perú era el nombre verdadero de aquella inmensa extensión cuya población, lengua, historia y civilización desconocían. Como dice Garcilaso a renglón seguido de su *Deducción*: “Los cristianos entendieron conforme a su deseo”.

La violencia y la arbitrariedad de este nombre impuesto, que no es más que la metáfora del nombre impuesto por el bautismo compulsivo de quienes sólo elípticamente reconocemos con el nombre de indios, inaugura precisamente el falso dilema de la identidad americana. Frente a la irrealidad de la identidad impuesta, Garcilaso propone la restauración hermenéutica de la comunidad destruida a través de la recuperación de los nombres propios y de los nombres de los dioses, y con ellos la reconstrucción de la memoria.

14 La narración garcilasiana cumple esta exigencia a través de una articulación original de lo épico, lo mítico, la crónica y la poesía en sus *Comentarios reales*. Es esta obra, según sus propias palabras, “noticia”, “fábula”, y relato de las “historias” de la civilización inca. Su narrador es por ello, al mismo tiempo, un Yo intelectual y la voz colectiva que se configura como memoria histórica a lo largo de la crónica narrativa.

Es esta, a su vez, una memoria del “corazón” y una memoria del “parentesco”, según las propias palabras de Garcilaso. Es la recuperación de una voz remota y profunda. Su significado escapa a la lógica de la dominación formulada bajo el principio teológico de la conversión universal, o bajo el principio empírico-inductivo de las ciencias productivas que le sucedió. Fue y es una voz poética. Tiene que ver con el valor evocativo de esta palabra y su relación secreta con una experiencia al mismo tiempo íntima y comunitaria. Como dice Garcilaso, una voz “oída y guardada en el corazón”.¹

¹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, 1976, Caracas, T. I., p. 47.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN. LAS APORTACIONES DE LA RELIGIÓN A UNA ÉTICA CIVIL EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO*

*José María Mardones***

En este trabajo indagamos las aportaciones de la religión a una ética civil de pretensiones universalizables. Sostenemos que tal ética mundial actualmente es tarea de la sociedad civil, no de las religiones. Pero estamos lejos de desconocer las aportaciones de las religiones para la configuración de una ética civil con carácter mundial en la sociedad global y de riesgo que estamos viviendo. La religión puede jugar un papel importante en la moralización generalizada que solicitan los grandes problemas que presenta la modernidad tardía como sociedad del riesgo.

15

1. La ética civil

La ética civil es el conjunto moral mínimo aceptado por una determinada sociedad donde se salvaguarda el pluralismo de proyectos humanos, la

* Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 7-11 de agosto de 1995.

** Investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.

JOSÉ MARÍA MARDONES

no confesionalidad de la vida social y la posibilidad de una reflexión ética racional. Así entendida, la ética civil señala una instancia normativa social, más allá o por encima de los usos convencionales, de la compulsión institucional o de la normatividad jurídica positiva. Indica el grado de maduración ética de una sociedad, o si se prefiere, el nivel ético alcanzado por una sociedad. Apunta en su dinamismo hacia un ideal ético universal capaz de acoger a todos los hombres de una época determinada; esta transida, por consiguiente, de un impulso ético universalista, que vendría dado por una moral pública universal. Dicho de otra manera, la ética civil marca el nivel ético de una sociedad y la sensibilidad moral que impulsa a la humanidad en un momento histórico determinado.¹

La ética civil, en cuanto conjunto de valores y orientaciones morales compartidas en un momento histórico social, tiene el carácter de un cierto precipitado moral: un proceso de decantación efectuado a través de vicisitudes y confrontaciones sociales. Tiene razón J. Rawls cuando ve en la ética civil un solapamiento de valores y normas morales.² No proceden de un ejercicio académico y lógico puro sino de la vida social misma, con sus complejidades, acuerdos, desacuerdos y negociaciones. Es un consenso solapante.

16 Este consenso solapante posee valores compartidos, pero ofrece frecuentemente, en las sociedades plurales, una variedad de teorías, intentos o referentes fundantes. Es decir, según el punto de vista de: 1) la concepción de lo que desde Aristóteles llamamos la "vida buena", la ética civil no presenta ninguna unidad, sino una pluralidad de cosmovisiones, concepciones del hombre, del mundo y la felicidad; se comparten únicamente una serie de valores y de orientaciones morales que se deducen o concluyen de dicha diversidad de modelos de la "vida buena"; 2) los referentes justificadores de dicha "vida buena" o felicidad, remiten a tradiciones diversas, con visiones del hombre y del mundo imposibles de reducir a unidad y menos de justificar racionalmente por igual. 3) la

¹ Marciano Vidal, *Retos morales en la sociedad y en la iglesia*, 1992, SVD Estella, 43s.; V. Camps, "Virtualidades de una ética civil", *Iglesia Viva*, 1991, 155, p. 457-64; A. Cortina, *Ética civil y Religión*, 1995, Madrid, PPC, 353s.

² J. Rawls, "The Idea of an overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, 1987, vol. 7, N° 1, p. 1-25.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

justificación racional afectará sólo al conjunto de valores y normas morales básicos compartidos.

Por lo que venimos diciendo, se advierte que la ética civil se sitúa más acá de las éticas de la felicidad o de la vida buena. Éticas del ser humano en sus aspiraciones personales de estilo de vida y de concepción de la misma, compartidas con otros muchos quizá, a través de las creencias religiosas, las tradiciones y la cultura fraguada y vivida en común. Este tipo de éticas, son éticas de máximos o “éticas densas” (“thick”), para expresarnos como lo hace M. Walzer.³ Incorporan a sus contenidos, no sólo los elementos fundamentales capaces de ser compartidos o consensuados por todos, sino los aptos para vivir plenamente un estilo de vida humano definido, según un proyecto de vida tendiente a la realización y la felicidad.

La ética civil, tal como la concebimos, se sitúa más allá, sin embargo, del mero relativismo, contextualismo o localismo. Acepta, contra las posturas de los denominados postmodernos,⁴ que se puede acordar un mínimo de orientaciones y normas morales en nuestras sociedades democráticas y plurales. Será una ética mínima, en el sentido del conjunto de normas morales que, en este momento, se pueden defender argumentativamente para todos. Es una ética, según la terminología de H. Habermas y Apel, sujeta al principio de la universalización y por tanto de la justicia. No alcanza —no puede hacerlo— la extensión de las éticas de la felicidad o de la vida buena, pero es suficientemente amplia para garantizar la vida pública en común. Es una ética del ciudadano.

La ética civil se convierte así en la expresión ética de la conciencia del hombre situado en un momento histórico determinado y rodeado de una serie de desafíos o problemas comunes. La ética cívica es la antropología social del ser humano, en un momento histórico social, hecha normatividad moral. Una normatividad necesariamente abierta en la búsqueda de respuesta a la circunstancia socio-histórica de vulnerabilidad del ser humano y de profundización moral.

La reflexión de la ética civil se alimenta, como fácilmente se deduce de lo que venimos insinuando, del acervo moral de las grandes tradicio-

17

³ M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, 1994, Notre Dame (Ind.), London, Notre Dame Press, 9s.

⁴ Vattimo, Lyotard, R. Rorty.

JOSÉ MARÍA MARDONES

nes morales, de las corrientes de pensamiento y de las instancias éticas de la humanidad. Dentro de las grandes fuentes de sentido y de orientación moral y de valores están las tradiciones religiosas. La religión, advertimos así, constituye una de las grandes corrientes que alimenta la ética civil. Claro que no sin ambigüedades y problemas, como ya sabemos por la historia, incluso la de nuestros días. Pero la problematicidad y ambigüedad que recorren a todo lo humano no empequeñece la significatividad de la religión para la ética civil. Al menos, no parece superfluo reflexionar sobre esta cuestión, en un momento de declarada necesidad y urgencia de un impulso moral público ante los desafíos que nos cercan a los ciudadanos del Noratlántico desarrollado y amenazado por una crisis civilizacional.

2. El desafío de nuestro tiempo

En la sensación de crisis que vivimos al final de este milenio, va creciendo la conciencia de que nos hallamos ante una crisis de la sociedad moderna o modernidad. La sociedad moderna aparece cada vez más como una sociedad profundamente peligrosa, grávida de percances y amenazas que brotan desde su mismo seno: es una sociedad del riesgo.⁵ No se trata de los inevitables costes, no queridos ni pretendidos —incluso perversos— que han acompañado al desarrollo de la modernidad. Es la modernidad misma, sus factores determinantes, los que constituyen una amenaza. La novedad radica aquí: la ciencia, la técnica, la economía, la burocracia, se están convirtiendo en peligros para la sociedad moderna misma. El crecimiento de estos factores de la modernización, lejos de mejorar la situación de la modernidad la empeora: producen unos riesgos crecientes en la misma medida en que aumentan sus posibilidades de dominio.

Esta situación de riesgo es general, afecta a todos. No se pueden hacer a un lado los daños y, como acontecía con la sociedad de clases, desviarlos hacia una parte de la sociedad con provecho para la otra. La creciente desertización de la ecosfera, o la destrucción de los mundos culturales

⁵ Ulrich Beck, *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986, Frankfurt a.M., Suhrkamp; A. Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, 1993, Madrid, Alianza.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

de sentido no beneficia a nadie. Todos se producen daño a sí mismos. Como lo expresa el teórico de la sociedad del riesgo, Ulrich Beck,⁶ podemos decir que se da un “perjuicio colectivo autoinfligido”, ya que los “efectos circulares del riesgo afectan a ejecutores y víctimas”. En expresión popular plástica: en la sociedad del riesgo hasta los más ricos tosen por contaminación. Todos somos iguales ante el agujero de ozono y el cáncer de piel.

La novedad de los riesgos de la modernidad avanzada no sólo radica en su socialización general, sino en que carecemos de protección ante ellos. Ni el Estado de bienestar, ni, por supuesto, las mismas instancias que producen el mal (la ciencia, la técnica, la industrialización, el militarismo, etc.), nos pueden librar. No existen instituciones para protegernos de estas disfuncionalidades, ni conocemos todavía los medios para eliminar los efectos no deseados. Carecemos tanto de conocimiento fiable como de medios terapéuticos para hacer frente al riesgo del propio riesgo. Quizá una cosa está suficientemente clara: no podemos fiarnos de aquellos factores que han desencadenado el riesgo. Crece en la modernidad la desconfianza respecto a los generadores de la misma. En su misma constitución la modernidad deviene en peligrosa. Aquí yace la vulnerabilidad máxima para el hombre actual. Se crea un estado de incertidumbre o crisis generalizada que afecta al sistema social, a la cultura y civilización modernas.⁷ En esta situación de crisis, donde crece el peligro y la esperanza, la ética civil, el nivel ético público de la sociedad moderna, está llamado a dar un salto adelante.

En esta situación de incertidumbre teórica y práctica, la propuesta que se abre camino y parece la más aceptable para todos, participantes y afectados, es la “la autolimitación, autorrestricción, responsabilidad y mesura”.⁸

Pero apelar a una “autorrestricción inteligente”, (J. Habermas), equivale a solicitar, en una sociedad democrática, que la mayoría de la población sea capaz de orientarse hacia la autodisciplina moral autónoma, hacia el autocontrol civilizado. Dicho de otra manera, requiere que

19

⁶ Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 50.

⁷ Edgar Morin, *Patria-Tierra*, 1993, Barcelona, Kairós.

⁸ C. Offe, *La gestión política*, 1992, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, p. 327.

JOSÉ MARÍA MARDONES

las masas se guien por criterios de responsabilidad. Esta ética generalizada de la responsabilidad⁹ no se puede producir por medio de ninguna ingeniería social ni por coerción jurídica, ni, menos, por la sabiduría de los expertos. Es una suerte de sentido común civilizado, de sensibilidad moral, de ética civil, que no son independientes de las tradiciones, de las instituciones y de las formas de vida social. La socialización y los contextos asociativos juegan un papel importante en la creación, transmisión y desarrollo de esta sensibilidad moral clave para una ética de la responsabilidad generalizada.

Un problema, como atisbamos ya, donde se dan cita la teoría moral y la sociológica. Como vamos a ver a continuación, no faltan reflexiones donde ambas se integran a la hora de las propuestas para una formación moral en nuestro tiempo. Y aquí aparece también la religión.

3. Fortalecer la sociedad civil

Hay una suerte de coincidencia o consenso entre los analistas políticos a la hora de apuntar soluciones para la crisis actual: urge fortalecer la sociedad civil.¹⁰ No se podrán frenar las patologías del desarrollo económico, del poder del Estado, de lo militar o tecnológico, como tampoco de las disfuncionalidades de la educación, la sanidad, el consumo o el tráfico, por no hablar de los problemas de la inmigración, la droga o el sida, sin la participación responsable de los ciudadanos. Estos problemas colectivos exigen para su buen tratamiento una actitud participativa y solidaria de los ciudadanos. Y esto requiere la revitalización de ese “espacio de asociación humana sin coerción, o esa trama de relaciones formada en nombre de la familia, la fe, los intereses y la ideología, que llenan este espacio” denominado sociedad civil.¹¹

⁸ C. Offe, *op. cit.*, p. 342.

¹⁰ H. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 443s.; C. Offe, *op. cit.*, 339s.; M. Walzer, “La idea de la sociedad civil”, *Debats*, 1992, n° 39, 31s.; P. L. Berger, R. J. Neuhaus, *To Empower People. The Role of Mediating Structures in Public Policy*, 1977, Washington, Inst. of Ethic and Public Policy; J. Keane, *Democracia y Sociedad Civil*, 1992, Madrid, Alianza, 42s.

¹¹ M. Walzer, “La idea de la sociedad civil”, *op. cit.*, p. 31.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

A la hora de las propuestas concretas para una movilización del capital moral público de una sociedad, tanto neoconservadores como comunitaristas o teóricos críticos miran hacia las denominadas estructuras intermedias. Parece que por aquí se puede asegurar la elevación de la responsabilidad ciudadana: generalizar la capacidad de compromiso de las reglas consideradas como válidas e implicar en ellas a los ciudadanos. Las estructuras intermedias gozan de la capacidad de dotar a los individuos de una relación directa, cara a cara, que satisface los deseos de participación y reconocimiento personal en una sociedad dominada por los sistemas y las lógicas anónimas. Eliminan así el temor y proporcionan la seguridad respecto a los comportamientos de futuro. Dotan de esta manera a los individuos de un vínculo temporal y de sentido, que convierte a dichas asociaciones o estructuras intermedias en ámbitos de participación comunicativa y de intercambio de información y de reflexiones sobre las preferencias sociales, los valores, etc. Es decir, se convierten en viveros de reflexión pública no falseada estratégicamente y de vehículos de educación, de transmisión de valores y comportamientos.

Pero, tampoco hay que ocultar la ambigüedad que recorre a estas estructuras intermedias: se pueden incurvar sobre sí mismas, sobre sus intereses particulares o localistas, o sobre determinadas tradiciones o interpretaciones restringidas, cercenando así la capacidad de generalización y de avance hacia unos intereses y una teoría moral universalizables.

No se discute que uno de los lugares donde se generan estas estructuras intermedias es el ámbito de la religión. Tradicionalmente se le ha considerado como el portador social del sentido por excelencia. Le corresponde a la religión, por tanto, ser uno de esos posibles espacios de formación de actitudes y valores, de vinculación entre los individuos y de orientación en los comportamientos. Pero, como ya hemos indicado, le rodea la ambigüedad, quizá más que a ningún otro de los generadores y portadores sociales de sentido y de comportamientos éticos. Vamos a detenernos en las potencialidades de la religión como ámbito para la revitalización de la sociedad y de la ética civil.

4. Funciones de la religión en la sociedad civil

Supuesto que la religión sigue siendo uno de los grandes movilizadores de la sociedad civil, conviene atender el modo cómo actúa. Las recientes

JOSÉ MARÍA MARDONES

discusiones en la filosofía social y política nos proporcionan material más que suficiente para observar las funciones adscritas a los contextos asociativos religiosos, sin tener que recurrir a las funciones tradicionales estudiadas por la sociología de la religión.

El absoluto relativo del ser humano. Todas las grandes religiones, especialmente el cristianismo, ponen en el centro de sus preocupaciones al hombre. De una manera u otra, la religión responde a las grandes cuestiones fundamentales del ser humano: las preguntas sobre el amor y el sufrimiento, sobre la culpa y el perdón, sobre la vida y la muerte. El ser humano aparece en el centro de las religiones. Y en todas es enaltecido este ser humano con una dignidad sin par (cabe Dios, el Absoluto,...).

Las religiones son, desde este punto de vista, las tradiciones que han vehiculado la dignidad y respeto absoluto al ser humano. Desde ahí, como reconoce Habermas¹² se ha expandido este reconocimiento en la filosofía y cultura occidentales, por ejemplo. Hoy día, en nuestra cultura secularizada, la dignidad humana es una “superstición humanitaria” que se ha convertido en uno de esos incondicionales o absolutos, “non negotiable standards”, es decir, una de las normas éticas fundamentales y de las máximas que guían nuestra acción. La traducción en aplicación práctica ha sido recogida por el “Parlamento de las religiones del mundo”¹³ como una actualización de la “regla de oro” que desde hace milenios rige las tradiciones éticas y religiosas (“No hagas a los demás lo que no quieras para ti”): “todo ser humano debe ser tratado humanamente!”

Cinco grandes mandamientos de la humanidad. Las grandes religiones del mundo participan también¹⁴ de cinco grandes mandamientos éticos de gran importancia en su aplicación cultural, socio-económica y política.

¹² H. Habermas “Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural”, *Isegoría*, Madrid, 1994, n° 10, p. 110.

¹³ *Ibidem*, 11s.

¹⁴ H. Kung, “Le Christ, la lumière, et les autres lumières. De la problématique des religions mondiales et de l'éthos mondial”, *Lumière et Vie*, 1995, n° 222, 1995, 41s.; Declaración mundial de las religiones en pro de una ética mundial, — Chicago, 4 de setiembre de 1993 —, 1994, 7s.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

Son los siguientes: 1) no matar (no causar daño a otro); 2) no mentir (no engañar, respetar los contratos); 3) no robar (no violar los derechos del otro); 4) no entregarse a la prostitución (no cometer adulterio); 5) respetar a los padres (ayudar a los necesitados y débiles).

Su aplicación en el contexto mundial actual representaría una contribución muy importante de las religiones a la configuración de una ética mundial y a la puesta en práctica de los Derechos Humanos. Supondría un compromiso activo en pro de:

- la paz, una cultura de la no violencia y del respeto a toda vida y a la naturaleza (no matar).
- la tolerancia y de una vida vivida con veracidad (no mentir)
- la solidaridad y de un orden económico justo (no robar)
- la igualdad de los derechos y por la hermandad entre hombre y mujer y todos los seres humanos sin distinción de razas (no prostituirás ni te prostituirás).

De la capacidad de movilización y motivación de las religiones cabría deducir una gran esperanza para el mundo, a partir de una cooperación mundial de todas las religiones en esta línea.

Así mismo, la religión puede contribuir eficazmente en la educación de actitudes éticas democráticas fundamentales. Recordamos algunas.

23

La educación de la mirada. Tomamos la expresión de R. Bellah y colaboradores.¹⁵ Para estos estudiosos, democracia equivale a capacidad de prestar atención. No desparramarse en una dispersión fútil, sino concentrarse en las necesidades e intereses de todos, especialmente de los más necesitados. Esta capacidad de prestar atención es una categoría religiosa que está presente tanto en el zen-budismo como en el cristianismo. Supone apertura a la experiencia, concentración y estar activamente donde se está; una especie de iluminación, que exige autocontrol, disciplina y descentramiento de sí.

Sin ciudadanos con la mirada, con la atención educada, no superaremos la mayor forma de distracción colectiva de nuestra sociedad moderna: el centramiento en el dinero y el consumismo.¹⁶ Desde este punto de

¹⁵ R. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, *The Good Society*, 1991, New York, A. A. Knopf, 254s.

¹⁶ R. Bellah, *op. cit.*, p. 264.

JOSÉ MARÍA MARDONES

vista, la aportación de la tradición religiosa que eduque a mirar los “rincones oscuros de nuestra sociedad” (B. Brecht), a no centrarse en los propios intereses, cumple una función fundamental para la actitud moral básica, el talante, que requiere la vida democrática responsable.

El sentido comunitario. D. Bell¹⁷ ha señalado la necesidad de compartir y sacrificarse como una de las condiciones de la vida colectiva común. La vitalidad democrática exige esta capacidad que fue denominada por Ibn Khaldun “asabíyah”, sentimiento de grupo y disposición al sacrificio de unos por otros. Normalmente va ligada a un “telos” o propósito moral que suministra la justificación moral de la sociedad.

24 Actualmente es extraño e inaceptable, salvo en la peligrosa conjunción nacionalismo-religión, que la religión funcione como donador de un propósito moral para una sociedad (democrática). Pero sí que puede motivar a los ciudadanos para la solidaridad y la capacidad de sacrificio por los otros. De hecho, la precariedad de la solidaridad¹⁸ en el momento presente, como en su dimensión temporal—el respeto a las necesidades de las generaciones futuras— está solicitando un lazo de vinculación y de sensibilidad moral que tradicionalmente cumplió la religión y que hoy puede seguir motivando la religión. Incluso en situaciones postconvencionales del derecho y la moral, Habermas reconoce que una moral universalista “se orienta según los modos de vida que le salen al encuentro. Precisa de una cierta coincidencia con las prácticas de socialización y educación”.¹⁹ La universalidad formal, procedimental, es afín a las convicciones creyentes del universalismo solidario. La religión posee, claro está, un horizonte de legitimación moral histórico salvífico o trascendente, por lo que no concuerda con las exigencias formales de una ética discursiva o deliberativa. Pero en la situación actual de predominio sistémico funcional y de relaciones mercantiles, el pluralismo liberal está

¹⁷ D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 1977, Madrid, Alianza, p. 88.

¹⁸ C. Offe, *op. cit.*, 346; G. Rupp, “Communities of Collaboration: Shared Commitments/Common Tasks, en L. S. Rouner (Ed.), *On Community*, 1991, Notre Dame, Ind., Univ. Notre Dame Press, 193s.

¹⁹ J. Habermas, “Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik”, *Merkur*, 1985, 39, p. 1049.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

necesitado de la sensibilidad y motivación de la convicción religiosa, entre otras, la del universalismo solidario; de lo contrario, el universalismo procedimental se quedará en pura demanda formal.

La función de catalizador. Desde los teóricos críticos ha sido frecuentemente señalada la función de la estética y de la religión para facilitar la emergencia de preguntas y cuestiones que suponen un paso adelante en los planteamientos de la justicia y la solidaridad. Es en el ámbito de grupos, comunidades, donde se superan las barreras comunicativas y surge una nueva interpretación de las necesidades, de las convenciones establecidas, que puede ser luego objeto de la formación reflexiva, discursiva, de la opinión y la voluntad políticas.²⁰

Las comunidades religiosas se pueden convertir en comunidades de interpretación de los aspectos de la vida buena o de la justicia, el derecho, la solidaridad, en una sociedad dominada por la lógica funcional de los sistemas.²¹ Estas comunidades religiosas poseen un potencial normativo sustancial en sus tradiciones que puede ser movilizadado en pro de las cuestiones éticas de la justicia social. Es sabido, desde Aristóteles hasta H. Arendt, pasando por Dewey, que el espacio público donde florece la deliberación y la “phrónesis” requiere de un “ethos” y un vínculo afectivo que poseen —no exclusivamente— las comunidades religiosas.²²

También desde el punto de vista de la acción práctica, las comunidades religiosas funcionan como catalizadores para la acción: proporcionan la convicción, el coraje y la esperanza para arriesgarse en pro de la defensa de los otros vulnerados. Ahí están los ejemplos cercanos del movimiento de los derechos civiles, o actualmente la vehemencia ética que surge desde pequeños grupos juveniles impulsando el movimiento del voluntariado social, de la defensa de los derechos humanos y de los llamados nuevos movimientos sociales.

25

²⁰ J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981, Madrid, Taurus, p. 312.

²¹ F. Schussler Fiorenza, “Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und Hemmnetischer Rekonstruktion”, en E. Arens (Ed.), 1989, *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, Patmos, p. 132.

²² R. J. Bernstein, “The Meaning of Public Life”, en R. W. Lovin (ed.), *Religion and American Public Life*, 1986, New York Mahwah, Paulist Press, p. 46s.

JOSÉ MARÍA MARDONES

La función simbólica. En un momento de cierre de expectativas y de desfallecimiento utópico, la religión ofrece todavía la capacidad de apuntar hacia formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad que no encuentran su formulación en la mediaciones teóricas sociales. Aquí hay una preeminencia de la religión sobre las teorías éticas: éstas, respetuosas del pluralismo y la racionalidad, no se escenifican en teorías estéticas ni osan impartir consuelo o infundir esperanzas. De aquí que J. Habermas pueda concluir que “mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá que coexistir abstinentemente con ella, sin apoyarla ni combatirla”.²³

Por otra parte, pertenecen a la función simbólica de la religión los signos proféticos: pequeñas acciones, ejemplos, movilizaciones (pensemos en la reivindicación 0'7 para los países no desarrollados, o en la presencia de voluntarios sociales en Bosnia o Burkina Faso), pero que tienen la virtualidad de ofrecer una perspectiva diferente, un comportamiento solidario, un indicio de otra cosa. Llevan la provocación profética en su mismo carácter aparentemente ineficaz, inane y hasta superfluo. Una sugerencia utópica para las teorías críticas de la sociedad.

26 | Concluamos este apartado reconociendo el potencial que las tradiciones religiosas y el contexto asociativo religioso (comunidades, grupos,...) contienen a la hora de la creación de un espacio público deliberativo y propicio al surgimiento de propuestas de justicia y solidaridad, como de movilizar simbólicamente y realmente a los individuos para acciones en pro de un universalismo solidario. Condiciones todas estas básicas para la generación de una sociedad civil, de una reconstrucción social participativa y responsable y de una ética civil abierta y solidaria.

5. ¿Cómo dominar la contingencia en la sociedad del riesgo?

Una aportación indiscutible de la modernidad es el haber mostrado cómo aspectos de la vida humana y social tenidos como inamovibles, se mostraban disponibles a la decisión y acción humanas. Pero, también ha mostrado una faz nueva de la incontrolabilidad: la que procede de la

²³ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 1990, Madrid, Taurus-Alianza, p. 186.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

misma dinámica desatada por las fuerzas que han configurado los rasgos más sobresalientes de la misma modernidad. Los límites del conocimiento y del manejo de los sistemas y procesos de modernización, nos han puesto de nuevo de cara a la indisponibilidad. Vivimos, en este momento de la modernidad, la experiencia de la contingencia y de la dependencia del destino. Una especie de amenaza del no-ser, traducida en miedo al futuro y en desconfianza ante el llamado progreso.

De esta situación han deducido algunos, como H. Lubbe,²⁴ la necesidad antropológica de la religión. La religión es la praxis humana destinada precisamente a conferir sentido a la vida interpelada por lo indisponible: “La experiencia de los límites de la capacidad de transformación de la realidad vital en sentido de la acción es la experiencia permanente, tan irritante como insoslayable, de realidad, hacia la cual ni técnica, ni moral ni políticamente, sino sólo religiosamente, se puede uno comportar con racionalidad”.²⁵

La religión nos pone ante lo indisponible no para manipularlo, sino para transformar su relación con nosotros: nos permite aceptar con sentido mayores cuotas de indisponibilidad.

Ha acontecido un desplazamiento del ámbito de las experiencias de contingencia. Hasta nuestros días han predominando las contingencias referidas a la esfera de lo privado: problemas de identidad, existenciales, de culpa, muerte, etc. Cada vez más, vemos que estos problemas están insertos en marcos sociales más amplios, han sido subsumidos por dimensiones sociales que los determinan. De aquí que los planteamientos puramente personales no valen. Tampoco las soluciones religiosas personales e intimistas —como el re-encantamiento esotérico, tipo *New Age*, del momento socio-cultural presente, o las nostalgias premodernas de los fundamentalismos— son reales. Son huidas de la realidad o pactos conformistas con ella, que no conducen a un cambio social y verdadero de la situación, sino a una legitimación del *statu quo*.

¿Se deduce de aquí, como quiere N. Luhmann, que la razón de ser de la religión es la reducción de complejidad? ¿Será la religión el subsistema

27

²⁴ H. Lubbe, “Experiencia de contingencia y sentido de la vida”, en J. Gómez Caffarena, J. M. Mardones (ed.), *Teorías Sociológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión*, 1994, Barcelona, Anthropos, (prox. aparición).

²⁵ *Ibidem*, p. 8.

JOSÉ MARÍA MARDONES

encargado de hacer disponible lo indisponible y proporcionar desde esta forma sistémica, sentido a la vida social, es decir al sistema social? ¿Será esta la forma de estar a la altura de los tiempos y de funcionar conforme a la racionalidad que solicita el desarrollo sistémico de la modernidad?

La transformación de una complejidad y contingencia indeterminada en una determinada o determinable,²⁶ hará un mundo donde se conjure el fantasma de la inseguridad y la incertidumbre de lo indeterminado y complejo, pero no parece ser capaz de sacarnos del ámbito funcionalista predominante en este sistema social, ni de rescatar al sujeto de su entramado. Y un subsistema religioso especializado en la reducción de complejidad, pero sin importarle los sujetos, se ha actualizado muchísimo pero ha perdido resonancia personal. Es un tipo de religión que no acertamos todavía a comprender.

Entre el reconocimiento de la “indisponible contingencia existencial” de H. Lubbe, y la determinación religiosa de lo indeterminado de N. Luhmann, me parece entrever otra postura más adecuada para este momento social y religioso: la de la radicalización de la experiencia religiosa sumergiéndose en la secularidad. Tratar de hacer justicia críticamente a la razón moderna, pero sin plegarse a la funcionalidad predominante; ahondar la experiencia religiosa que descentra de sí y vincula estrechamente a Dios y al hombre (especialmente necesitado) —al menos en la tradición judeo-cristiana— buscando, con otros, creyentes y no creyentes, las mediaciones culturales, políticas y sociales más aptas para responder a la sociedad del riesgo. De esta manera, la religión (cristiana) colaborará en la formación de una ética civil, expresión de la sensibilidad moral de la sociedad occidental y aportación al patrimonio ético de la historia humana.

A modo de conclusión

Hemos mostrado brevemente algunas de las razones que la actual discusión socio-política presenta para justificar la aportación de la religión (cristiana) a la ética civil. La religión se muestra como uno de los lugares más vivos donde se concitan posibilidades para la deliberación y la

²⁶ N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, 1977, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 37, 45s.

ÉTICA CIVIL Y RELIGIÓN

conformación de un espacio público de donde emerjan propuestas de estilo de vida marcadas por la sensibilidad moral de una solidaridad universal.

En la actual situación de sociedad de riesgo urge una remoralización de la sociedad en el sentido de una responsabilidad o, mejor, corresponsabilidad moral generalizada como único modo para hacer frente a los graves desafíos de nuestra sociedad moderna. Las aportaciones de las éticas racionales, argumentativas universalistas, necesitan, de hecho, de los contextos de socialización y de asociación donde las motivaciones en pro de la igualdad, justicia, libertad y solidaridad obtengan aliento y apoyo. Este les puede venir, entre otras, de las tradiciones religiosas. La condición es que tales tradiciones se vivan con hondura y se interpreten críticamente en un clima de respeto de la autonomía moral y del pluralismo de la sociedad moderna. Pensamos, además, que la máxima aportación vendrá de aquellas comunidades religiosas donde la confrontación con la situación de riesgo y vulnerabilidad moderna (injusticia, desigualdad, pobreza,...) venga mediada por la búsqueda de soluciones estructurales, político-sociales, no sólo de acciones de compasión solidaria de mero asistencialismo.

ÉTICA Y DIVERSIDAD: VIEJOS INTERROGANTES Y NUEVOS DESAFÍOS*

*Judit Bokser***

Reflexionar en torno a la posibilidad de una ética mundial y sobre los diferentes papeles que la sociedad civil y las iglesias juegan en su formulación, resulta un quehacer a la vez esencial y complejo, toda vez que pensar sobre las pistas éticas que contribuyan a articular una convivencia mundial justa, democrática, tolerante y solidaria —atributos definidos en la convocatoria a este encuentro— nos remite necesariamente a la dificultad que enfrenta el presente para lograr tal convivencia, así como a la trayectoria histórica, teórica y práctica para alcanzar este objetivo. Precisamente, la ausencia más o menos generalizada de estos rasgos de la convivencia mundial es la que le añade relevancia a esta convocatoria. En pleno Año Internacional de la Tolerancia, recordemos, con Savater, la gran paradoja de que “casi siempre las conmemoraciones anuales propuestas por la ONU celebran entidades o virtudes maltratadas por nuestra inclemente historia común: la mujer, el niño, los pueblos indígenas, ...y ahora, la tolerancia”.¹

31

En efecto, vivimos un mundo crecientemente intolerante en el que la solidaridad y la mutualidad parecen haberse desvanecido. Toda vez que

* Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 7-11 de agosto de 1995.

** UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Agradezco a Estela Serret y a Liz Hamui sus comentarios a la lectura del texto.

¹ Fernando Savater, “Los requisitos de la tolerancia”, España, *El País*, 22 abril 1995.

JUDIT BOKSER

la tolerancia equivale a reconocer legítimamente la alteridad, en el marco de un acelerado proceso en el que caen viejas fronteras y se construyen nuevas, la cuestión de la alteridad oscila hoy de un modo difícil entre su reconocimiento y su negación. El concepto mismo de fronteras abarca diversas dimensiones, tanto las territoriales como las culturales, las internas a una sociedad así como las externas. Hablar de "zona fronteriza" implica enfrentarse al cruce legítimo o a la transgresión.² Y es precisamente la segunda modalidad, la de la transgresión (y agresión) la que define el modo como crecientes grupos humanos viven los encuentros con "otros" que caracterizan el mundo de hoy. Ello, necesariamente, ha contribuido al auge de la intolerancia, porque se ha sumado al agotamiento de modelos socio-económicos y a la polarización que convierte a los problemas sociales no atendidos en prejuicios.³

Más aún, en el contexto de la globalización que marca la dinámica de este fin de siglo, la intolerancia se entrelaza con problemáticas centrales en la construcción de los nuevos ordenamientos colectivos. Sólo a título ejemplar, apuntemos hacia sus posibles nexos con los ejes de identidad nacional y de ciudadanía y con sus implicaciones de inclusión y exclusión. De este modo, la cuestión del futuro del Estado nacional, exacerbada por los procesos de reestructuración europeos y mundiales, avivan el conflicto entre los principios universalistas de las democracias constitucionales y los reclamos particularistas de las comunidades por preservar la integridad de sus estilos de vida habituales.⁴ Las grandes transformaciones europeas de este fin de siglo dan testimonio de una explosión de nacionalismo asociada a la desintegración de la Unión Soviética en los años de 1989-1991. La disolución política, el colapso económico, la transformación de grandes grupos culturales previamente dominantes en minorías, en el marco de nuevas unidades nacionales, no son sino

² Vid. Saul Sosnowski, "Constitución y disolución de fronteras: una lectura de las zonas culturales americanas", *Las Fronteras en la Literatura Hispanoamericana: Sociales, Culturales, Étnicas y Temporales*, III Jornadas Internacionales de Literatura Hispanoamericana, 1990, Ginebra, Fundación Simón I. Patiño, p. 23.

³ Fernando Savater, *op. cit.*

⁴ Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", en Ronald Beiner, (ed.), *Theorizing Citizenship*, 1995, State University of New York Press, p. 255-6.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

algunos de los procesos que apuntan hacia el amplio potencial disruptivo.⁵ Las diferencias entre naciones étnicas y naciones cívicas se manifiestan en el modo igualmente variado con el que interactúan con la sociedad civil, perfilándola como ámbito alternativo de exclusión o de inclusión.⁶

El desarrollo del nacionalismo hoy se da en el marco de cambios profundos que exhiben tendencias contradictorias en su impacto sobre la soberanía estatal. La integración y la desintegración de los Estados parecen desarrollarse simultáneamente. La emergencia de áreas de libre comercio que estarían empujando a los Estados a una integración más cercana, de un modo paradójico si se quiere, han reforzado tendencias aislacionistas que alimentan reclamos étnicos y nacionalistas y un nuevo código de rechazo a la diferencia.⁷ A partir de estas experiencias, así como de aquellas asociadas a procesos de transición hacia regímenes democráticos, la cuestión del Estado cobra un nuevo significado a la luz del interrogante en torno a las posibilidades de construcción de la sociedad civil y a los nexos entre ambos.

Ahora bien, si este ha sido el derrotero de la tolerancia, de un modo paralelo, los certificados de salud de la democracia y de la justicia —los

⁵ Tal como ha señalado Gellner, nuestro siglo XX ha gestado dos grandes explosiones de nacionalismos. La primera, producida por la I Guerra Mundial con la desintegración de los imperios multinacionales. Su colapso gestó modelos de nacionalismos cuya fragilidad, sin embargo, quedó demostrada, en última instancia, con la expansión del fascismo, del nazismo y del totalitarismo. Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, 1994, Oxford y Cambridge, Blackwell, p. xi.

⁶ Christopher G.A. Bryant, "Civic Nation, Civil Society, Civil Religion", en John Hall (ed.), *Civil Society. Theory, History, Comparison*, 1995, Cambridge, Polity Press, p. 136-57.

⁷ Gidon Gottlieb, "Nations without States" en *Ibid.* Desde nuestro ángulo de atención, la intolerancia y ausencia de solidaridad asumen hoy diversas formas, mismas que enfatizan el operativo dramático de la exclusión, expresado en clave de rechazo a la diferencia. De este modo, hay quienes destacan que al racismo tradicional que naturaliza al Otro en nombre de una supuesta inferioridad biológica se le sumaría uno más nuevo, de tipo diferencialista, más velado si se quiere, ya que se desvía por la cultura, que ataca a grupos nacionales, étnicos y religiosos y que no pasa sólo por la raza. Se abre así la posibilidad de conjugar diferencia y desigualdad. Michel Wieviorka, "Racismo y Exclusión", en *Estudios Sociológicos*, México, El Colegio de México, n° 34, enero-abril de 1994, p. 37-47.

JUDIT BOKSER

otros dos atributos de una convivencia humana de fin de siglo— no pueden ser expedidos fácilmente. Las pugnas por la realización de la primera y por superar las renovadas contradicciones entre libertad e igualdad y entre solidaridad y justicia denotan la permanencia, en los umbrales del siglo XXI, de tensiones básicas del hacerse de la modernidad. En su seno, la cuestión de la sociedad civil juega un papel relevante como destacado ángulo en el que aspirarían a definirse (y a retroalimentarse) estos rasgos de la convivencia. Permanencia, en todo caso, no exenta de redefiniciones toda vez que la idea de sociedad civil ha transitado del planteamiento originario de un ideal ético del orden social al reclamo como recurso y respuesta frente a un Estado autoritario y a la formalización del poder, para arribar de allí a la inclusión, hoy, de una demanda por aprender a vivir con la diferencia.

En todo caso, desde la diversidad de sentidos y de contenidos que la reivindicación de la sociedad civil tiene según atendamos a las diversas regiones geopolíticas o bien a la variedad de planteamientos teóricos, una reflexión sobre ésta así como sobre las pistas éticas exige pensar, simultáneamente, al Estado y al individuo. El lugar del primero en el marco de la complejidad de la convivencia colectiva y el carácter de componente nuclear del segundo, toda vez que la sociedad civil depende de la existencia y proliferación de grupos autónomos resultantes de una membresía voluntaria así lo requieren. Desde esta óptica, el espacio de construcción y/o fortalecimiento de la sociedad civil dependerá de la habilidad para evitar cualquier “jaula particular”.⁸

34

De allí que no deja de resultar fascinante desde una perspectiva intelectual —sin menospreciar lo preocupante que es desde la óptica existencial— que hoy nos encontremos formulando preguntas en torno a una ética mundial, teniendo como referentes a dos figuras históricas que han exhibido una permanente tensión, cuando no exclusión, en la apuesta por construir una convivencia humana con aquellos rasgos cuya ausencia lamentamos: la sociedad civil y la(s) iglesia(s).

La presente intervención está dirigida a explorar, de un modo preliminar, diversos ejes problemáticos que buscan arrojar luz sobre el interrogante en torno a una ética mundial como tarea de la sociedad civil o de las iglesias, a partir de una reflexión nucleada en torno a la sociedad civil, su desarrollo como idea y su lugar en el debate contemporáneo.

⁸ John Hall, “In Search of Civil Society”, en John Hall, *op. cit.*, p. 1-31.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

* * *

La idea misma de sociedad civil tal como se originó en el siglo XVIII, surgió cuando se quiebra la creencia en la idea de que la fuente del orden social es externa y es necesario buscar nuevos principios de unidad moral dentro de la sociedad. La idea refiere al ámbito de la mutualidad social, al espacio público de seres privados; como tal, se basó en la concepción del individuo como sujeto y agente moral e implicaba la conjunción del bien público y privado, por lo que incorporó un ideal ético del orden social que si no superaba, por lo menos armonizaba las demandas conflictivas de los intereses individuales y el bien social.⁹ Esta idea devendría en un concepto central a la tradición teórica de Occidente que, en sus sucesivas y diferentes elaboraciones, tiene como denominador común la búsqueda de la posibilidad de conjuntar lo privado y lo público, el individuo y la sociedad, la ética pública y los intereses individuales, las pasiones individuales y los asuntos colectivos-públicos.¹⁰

Ahora bien, esta idea se desarrolló junto a la de la tolerancia religiosa, como un reclamo frente a los poderes públicos de poner fin a la prescripción en los asuntos éticos. Aunque en su formulación Locke conjuntó el derecho natural y la razón como derivación de voluntad divina, por lo que puede ser visualizada como una teología racionalizada, apuntó de un modo directo a un cambio radical en las fuentes de normatividad. Ciertamente, secularización, Estado laico no confesional y sociedad civil devinieron pilares interactuantes de la modernidad.

Por su parte, en la búsqueda de elementos sobre los cuales fundamentar la idea de sociedad civil, la Ilustración escocesa encontraría en los "afectos morales" y en "la simpatía natural" la base sobre la cual construirla como entidad ética capaz de conciliar el egoísmo y el altruismo, lo privado y lo público.¹¹ De este modo, la mutualidad ética devino propiedad axiomática del ser humano y el orden social radicaba en una inclinación natural a la mutualidad, un ámbito de solidaridad humana

35

⁹ Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, 1992, New York, The Free Press, p. 15 y ss.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

JUDIT BOKSER

derivado de los afectos morales y la simpatía natural. Así, lo público resultaba un ámbito ético cuyos atributos morales se derivaban de la propia naturaleza humana; la Razón se legitimó a través de los derechos básicos del Hombre: fueron el modelo ideal y la representación de la vida social en la modernidad.

Como adecuadamente ha sostenido Seligman, así concebida, ésta fue una síntesis frágil que no resistió la crítica de Hume a la concepción de la Razón sostenida por la Ilustración escocesa, ni la de Hegel y Marx a las premisas “naturalistas” del pensamiento del siglo XVIII; no pudo tampoco soportar ni la expansión del capitalismo ni la creciente racionalidad.

En esta línea de pensamiento y ante las nuevas realidades que se desarrollaban, la idea de sociedad civil se formularía en el siglo XIX en términos de ciudadanía. Esta, y con ella los valores de membresía y de participación en la vida colectiva se convirtieron en el nuevo modelo para representar los atributos individuales-privados como los colectivos-públicos, tanto los valores de autonomía como de mutualidad. La idea de ciudadanía universal estaba basada en individuos autónomos, sujetos y agentes morales. En su seno, las contradicciones se darían entre libertad e igualdad, entre autonomía y mutualidad, entre justicia y solidaridad social.¹²

36 | Atendiendo precisamente al proceso de creciente racionalización, Max Weber formularía las contradicciones de la modernidad: al ampliar los ámbitos de vida incorporados al de la Razón, éstos habrían resultado vaciados de todo valor (ético) más allá del cálculo instrumental de medios-fines. Con la diferenciación del ámbito público y el privado se da un repliegue de los valores éticos al ámbito privado.¹³ Ciertamente, el desarrollo de razón instrumental fue crucial para el desarrollo de los modos particulares de representar las relaciones entre lo público y lo privado en la sociedad civil.¹⁴ El ciudadano individual fue constituido en su individualidad misma en términos de principios universales abstractos (la Razón); precisamente el carácter general, formal y abstracto de las

¹² *Ibid.*, p. 114-6.

¹³ *Ibid.*, p. 129 y Andrew Arato y Jean Cohen, *Civil Society and Political Theory*, 1992, Cambridge, MIT Press.

¹⁴ Vid. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 1989, Cambridge, MIT.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

reglas que gobiernan las relaciones es el que permitió conferirle a lo particular (individuo) su estatuto universal (público o social). Sin embargo, condujo, simultáneamente, al vaciamiento de la solidaridad ética. Fue precisamente la universalización de los principios de solidaridad —a través de la ciudadanía y de la idea de un sujeto moral autónomo— la que definió la justicia en la modernidad. Sin embargo, simultáneamente, minó la solidaridad sobre la que basaba.¹⁵

Ciertamente, la escisión entre lo privado y lo público llevada a cabo por la Ilustración y explicada desde diferentes ópticas, configuró dos éticas, la privada y la pública. Mientras la que asumiría importancia en las teorías morales universalistas sería la segunda, en términos de su compromiso con la justicia, la cuestión del bien, y con ella la de la diferencias, se vio desatendida y confinada al ámbito de lo privado. A la dicotomía de la Ilustración le correspondió una concepción de individuo moral autónomo, ajena a la comprensión de aquél como sujeto a la vez individual y colectivo.

En su derrotero posterior, la idea de sociedad civil incorporó una concepción dicotómica entre aquélla y el Estado, como si fuesen elementos excluyentes. De allí que el reclamo por la sociedad civil apareciera como recurso y respuesta para enfrentar los abusos del poder de un Estado autoritario y compensar así las experiencias no participativas. En este sentido, la idea de sociedad civil reflejaría hoy la demanda de una nueva articulación entre lo privado y lo público, la redefinición de estos espacios así como de sus interacciones y una revaloración de lo privado en la definición de los requisitos para una acción colectiva.

De este apretado recorrido por el desarrollo de la idea misma de sociedad civil y ante los cambios sufridos en el siglo XX, cuando el reclamo por la ciudadanía parece revertirse al reclamo por la sociedad civil, se exige atender el cuestionamiento inicial. En primer lugar, qué significa la construcción de una ética mundial y cuál es el espacio —existente o a construir— de la sociedad civil *vis-à-vis* la(s) iglesias(s) y el Estado. De igual modo, qué significado y alcance tiene hoy la demanda de un renovado papel protagónico de la sociedad civil frente a la urgencia de (re)construir la convivencia humana. Sobre qué base se reconstituye hoy la idea de sociedad civil, toda vez que persiste la tensión conflictiva

37

¹⁵ *Ibid.*, A. Seligman, *op. cit.*, p. 130-1.

JUDIT BOKSER

entre los dos referentes históricos de la idea de sociedad civil: los intereses privados y el bien público, o bien, en términos habermasianos, entre justicia y solidaridad.

En el seno de la discusión contemporánea, asistimos a la conceptualización de la sociedad civil como un ámbito de reorganización de la vida social (y política) como Nuevos Movimientos Sociales, como el espacio privilegiado para el desarrollo de un nuevo paradigma político, de una política no institucionalizada (no estatizada), con el énfasis puesto en valores tales como la identidad y la autonomía.¹⁶ El espacio de acción de estos nuevos movimientos implicaría una nueva categoría (definida por muchos como intermedia entre lo público y lo privado), un espacio político no institucional, con formas organizativas no formales (formalizadas) en el que aquellos reclaman ser reconocidos como actores políticos por la comunidad general. El universo del conflicto político es codificado a partir de categorías tomadas de los intereses de los propios movimientos: edad, género, etc., y por lo tanto le son irrelevantes los códigos socioeconómicos (de clase) o los políticos (de ideología).¹⁷

38 | A su vez, se considera que los nuevos movimientos sociales se caracterizan por un tipo de acción democrática basada en la "interacción comunicativa". A través de la acción e interacción de estos grupos emergería una pluralidad de formas democráticas que se asemejarían al funcionamiento de la sociedad civil en su formulación ética. De acuerdo a Cohen, una pluralidad estructural en la esfera pública de la sociedad civil asegura la posibilidad de definir la vida social en términos de participación pública y es precisamente esta participación la que asegura los derechos de comunicación, de discurso y la que revitalizaría la esfera pública, renovándola.¹⁸ Este planteamiento recupera la concepción de Habermas, para quien la sociedad civil es vista como "el mundo de vida", como el espacio sociocultural, como el dominio de la reproducción

¹⁶Vid. Andrew Aratto and Jean Cohen, "Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty", *Praxis International*, vol., nº 3; Jean Cohen, "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, vol. 52, nº 4, 1985; Clauss Offe, *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, 1988, Madrid, Editorial Sistema.

¹⁷ Clauss Offe, *Ibid.*, especialmente Cap. VII.

¹⁸ Jean Cohen, *op. cit.*

ÉTICA Y DIVERSIDAD

cultural, la integración social, la socialización y la acción social que lo constituye es la acción comunicativa.¹⁹ La sociedad civil quedaría así circunscrita al ámbito del mundo de vida, excluyendo la dimensión sistémica de la economía y de la política; mientras que en el primero la acción estaría orientada hacia la comprensión mutua, a nivel sistema el énfasis está puesto sobre consideraciones tales como el control instrumental y la eficiencia.

Entre las incógnitas que se derivan de este planteamiento dualista se han formulado aquellas que destacan los riesgos asociados a una visión homogeneizante de la sociedad civil, toda vez que la comunidad moral a la que se aspira estaría basada en el entendimiento que debería conducir necesariamente al consenso.²⁰

Desde la misma perspectiva del reclamo de nuevos parámetros que definan la pertenencia colectiva, Habermas ha jugado un papel destacado al enarbolar la opción del "patriotismo constitucional", que implicaría la membresía y la pertenencia a la nación en términos de un compromiso compartido con valores cívicos.²¹ Estos últimos, entendidos como una ética cívica, a la vez que aspiran al pluralismo implicado en la idea misma de sociedad civil, recuperarían (y potenciarían) en la propuesta discursiva las promesas "incumplidas" de la modernidad. Para ello, ciertamente, resultaría igualmente fundamental ponderar con precisión las limitaciones de un modelo que sobre enfatiza el consenso y la identidad.

Ahora bien, desde una óptica igualmente preocupada por el rescate de la sociedad civil, pero más orientada hacia su conceptualización como convivencia plural y multicultural, se ha formulado el reclamo de una política de la diferencia. En esta línea se ha cuestionado el ideal de una ciudadanía universal, que si bien se reconoce tuvo un papel central en el desarrollo de la emancipación en la vida política moderna, hoy es interrogado en sus propias premisas y presupuestos: existe una

39

¹⁹ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa, vol I y II*, 1981, Madrid, Taurus.

²⁰ *Ibid.*, Víctor Pérez-Díaz, "The Possibility of Civil Society", en John Hall Ed., *op. cit.*, p. 81-109 y Hudson Meadwell, "Post-Marxism, No Friend of Civil Society", *Ibid.*, p. 183-99.

²¹ Jürgen Habermas, *Identidades Nacionales y Postnacionales*, 1989, Madrid, Tecnos.

JUDIT BOKSER

contradicción-tensión entre la demanda de extensión de la ciudadanía y los presupuestos de la universalidad, definida como general, en oposición a lo particular (lo que los ciudadanos tienen en común como opuesto a lo que los diferencia) así como con el sentido de leyes y reglas que dicen lo mismo para todos y se aplican a todos del mismo modo, ajenas o ciegas a las diferencias individuales y grupales.²² De este modo, ante el proyecto de universalidad que habría implicado homogeneidad y a la vez exclusión de los no semejantes, se estarían cuestionando estos presupuestos, enfatizando sus diferencias, oponiéndose a las estrategias asimilacionistas, por lo que el mejor modo de garantizar la inclusión y ampliar la participación sería a través de una "ciudadanía diferenciada".²³ Este rescate de lo público en términos de las diferencias y de la heterogeneidad, esta visión de un ámbito de lo público diferenciado, busca enfatizar el papel de la discusión pública como medio para hacer consciente de que las diferencias son irreductibles y que sin embargo hay una discusión conjunta sobre los destinos compartidos.²⁴ Cabe destacar, entre los riesgos que esta visión implica, la posibilidad de ruptura del sustrato común de la idea de ciudadanía y la consecuente posibilidad de fragmentación.

40 | Ciertamente, el pensamiento social contemporáneo atiende con preocupación de modo simultáneo las derivaciones históricas y los nuevos desafíos encarnados en la construcción de una ética cívica, a la vez compartida y plural. Formulada en clave de "ciudadanía republicana", supone un involucramiento cívico y un compromiso ciudadano de manera tal que todos los ciudadanos compartan una cultura, pero ésta es

²² Iris Marion Young, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, en Ronald Beiner (ed.), *op. cit.*, p. 175-208.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* En la reivindicación de las organizaciones ciudadanas, Jorge Reichmann y Francisco Fernández Buey las llaman "redes sociales que dan libertad". Estas estarían caracterizadas por: una orientación emancipatoria o de supervivencia; de lucha contra el autoritarismo; orientaciones hacia el servicio comunitario, el poder y la cultura; composición social heterogénea; comparten objetivos y estrategias diferenciadas pero se ubican dentro del "pensar globalmente, actuar localmente"; se estructuran con una forma organizativa no centralizada y no jerárquica; algunas están orientadas a privatizar el espacio de la vida cotidiana y utilizar métodos de acción no convencionales. *Vid.* también Clauss Offe, *op. cit.*, caps. VII y VIII.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

cívica-nacional y no étnica-nacional.²⁵ El tránsito del énfasis del factor nacional al elemento de civilidad se ha expresado también en la búsqueda de una “religión laica”, una ética de la responsabilidad ciudadana, una “subterránea religión ciudadana”.²⁶

De allí que antes de cuestionarnos alternativamente sobre el rol de la sociedad civil y de las iglesias, resulte necesario recordar aquellos planteamientos que nos remiten al Estado como figura que tiene importantes funciones que cumplir, siempre que sea entendido, siguiendo a George Burdeau, como “la forma por medio de la cual el grupo encuentra su unidad sometiéndose a la ley”. Destacaría en esta línea la concepción del Estado sostenida por George Armstrong Kelly, quien siguiendo a Shlomo Avineri, considera que el Estado es a la vez instrumental e inmanente: instrumental porque asegura la paz que permite a las personas una visión más elevada tal como se expresa en sus talentos y particularidades; es inmanente porque es la forma general por medio de la cual la aspiración del hombre se reconcilia con su actualidad en la esfera secular.²⁷ En esta línea de pensamiento, el Estado es visto como nomocrático, esto es, gobernado por la ley y no por los propósitos (teleocrático). De este modo, proporcionaría el marco para que los fines (valores) puedan ser ventilados sin amenazar su integridad.²⁸

Esta visión sería compatible con la tradición occidental, en la que el concepto de ciudadanía ha buscado conciliar dos opciones políticas en competencia: el máximo de libertad en la esfera privada conjuntada con la deliberación en torno a los contenidos de la justicia y la definición de los valores morales.²⁹ De este modo, habría un ámbito político “formalmente neutral” frente a la definición de lo que es la buena vida, pero comprometido a proveer las necesidades colectivas requeridas para alcanzar dicha vida, según sea como la interpreten los hombres.³⁰ Claro

41

²⁵ Ronald Beiner, Introducción, en *Theorizing Citizenship*, op. cit.

²⁶ Ralf Dahrendorf, entrevista en el suplemento *Política*, n° 172, *El Nacional*, 20 de agosto de 1992.

²⁷ George Armstrong Kelly, “Who Needs a Theory of Citizenship?”, *Daedalus*, vol. 108, n° 4, otoño 1979, p. 21-6.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Michael Ignatieff, *The Myth of Citizenship*, en Ronald Beiner (ed.), op. cit., p. 74.

³⁰ *Ibid.*

JUDIT BOKSER

está, habría que volver a plantearse la acción social a partir del proceso por el cual su significado se construye en la interacción social.

Con estas consideraciones, ¿cuál es el carácter de una ética que recupere todo el contenido de la civilidad y del compromiso ciudadano para acceder a una convivencia que conjugue unidad y diversidad, convergencias y diferencias? ¿Cómo atender la definición valorativa que se deriva de las tradiciones de un grupo humano particular (religioso, étnico, nacional, etc.) sin renunciar a la idea universal de los derechos y la justicia? Interrogantes que se insertan de lleno en la polémica sostenida entre comunitaristas e individualistas. Nuevamente Habermas ha buscado salvar la oposición y más que contraponer el valor de la justicia (universal) al de la solidaridad (comunitaria) propone superar esta dicotomía a través de la idea misma de una ética discursiva, de la racionalidad comunicativa. Su propuesta es de validación de una ética post-conventional: “la solidaridad, como componente de una moralidad universalista, pierde su significado particular, en el cual está limitado a las relaciones internas de una colectividad que está etnocéntricamente aislada de otros grupos... La justicia, concebida en términos post-conventionales, puede converger con la solidaridad como su lado opuesto sólo cuando la solidaridad ha sido transformada a la luz de la idea de una formación de una voluntad discursiva general...”³¹ A los interrogantes ya formulados a la propuesta habermasiana cabría sumar el asociado al hecho básico de que el acercamiento ético se da desde una teoría crítica de tipo fundacional que tiene como propósito identificar una base universal que justifique los valores e ideales sociales de la crítica.³² En todo caso, propuestas

³¹ “... las nociones fundamentales de trato igual, solidaridad y bienestar general, que son centrales a todas las moralidades, están (aún en las sociedades premodernas) incorporadas en las condiciones de simetría y las expectativas de simetría de toda práctica comunicativa en la forma de presuposiciones pragmáticas necesarias de la acción comunicativa... Pero por sí mismas, estas obligaciones normativas no rebasan los límites de la vida concreta en familia, en la tribu, la ciudad o la nación. Estos límites sólo pueden ser superados por medio del discurso, en la medida en que este último se encuentra institucionalizado en las sociedades modernas”. Jurgen Habermas, “Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning State”, M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, 1990, Cambridge, MIT Press, p. 32-51.

³² Vid. Steven Seidman, *Contested Knowledge. Social Theory in the Postmodern World*, 1994, Oxford y Cambridge, Blackwell, p. 189.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

como éstas no pueden omitir la complejidad de conciliar la pertenencia y solidaridad grupal, siempre acompañada de un elemento de distinción, diferenciación y demarcación de fronteras frente al otro, igualmente diferenciado.

Sin embargo, hoy emerge con nueva fuerza la necesidad de repensar y replantear las dimensiones de pertenencias colectivas. No parece ser suficiente su condena ni justificado reducir la importancia de las identidades-valores colectivos, nacionales, étnicos o religiosos. Es necesario superar la desatención a la que los condenó el racionalismo ilustrado y aun el liberalismo. Tal vez hoy, como nunca, el pensamiento social y político deba evitar que la atención y el análisis de los mismos no devengan en terreno exclusivo de los grupos radicales y extremistas.³³

Como hemos destacado, asistimos a un nuevo reclamo generalizado —aunque con acepciones diversas según varían las regiones geopolíticas— por reconocer, articular, fomentar y fortalecer la sociedad civil. Vemos nuevas aspiraciones de reestructuración de las esferas pública y privada, así como un cambio en la lógica de la acción colectiva e individual en el marco de sociedades que han asumido nuevas formas de auto-constitución y auto-movilización. La emergencia de nuevas identidades no derivadas de la producción y las interacciones entre modalidades de asociación voluntaria, movilización social y acción política le confieren a la sociedad civil un alcance conceptual y práctico renovado. Junto a las implicaciones teóricas e ideológicas de su centralidad en el pensamiento radical, sus múltiples contenidos y sentidos apuntan hacia la constitución de substratos para una convivencia justa y democrática, así como hacia

43

³³ En esta cuestión esencial de las identidades y pertenencias colectivas retomo el cuestionamiento que se hace Ronald Beiner: o bien el fascismo ha sido una expresión maligna única de una necesidad humana en sí benigna de pertenencia, o bien hay un tipo de fascismo latente implícito en todo impulso hacia la pertenencia grupal. A su vez, entiendo que el gusto por la individualidad, “la selva no planificada de las diferencias individuales”, la irreductible variedad de vidas humanas, pesamientos e impulsos, “el experimento de vivir” (John Stuart Mill) está en la base de la actitud ambivalente del liberalismo frente a las identidades colectivas. Idea que incorpora y continúa la actitud ambivalente del Isaiah Berlin hacia el nacionalismo. *Vid.* Stuart Hampshire, “Nationalism”, en *Isaiah Berlin. A Celebration*, 1991, University of Chicago Press, p. 127.

JUDIT BOKSER

la permanencia de nexos de solidaridad en el seno de la diversidad —étnica, religiosa, nacional, cultural. Ciertamente, las trayectorias históricas particulares exhiben diversas opciones. Contextos en los que las identidades plurales no han militado contra la idea de sociedad civil sino que, por el contrario, las asociaciones voluntarias se han organizado legitimando sus intereses diferenciales y sus logros conjuntos a nivel institucional.³⁴ Frente a éstos, están aquéllos en los no fue aceptado el principio de autonomía individual y de igualdad como sustrato de la vida política y, consecuentemente, de las asociaciones. En el primer caso, la interacción mutua entre valores-grupos, así como con el Estado, parece estar definida por una racionalidad instrumental: no representan una visión moral alternativa a la de la sociedad.

De allí que el interrogante en torno a la posibilidad de formulación de una ética mundial apunta hacia la necesidad de distinguir los valores particulares (portados por grupos-corporativos) como grupos de interés o bien como universos metafísicos-morales alternativos y en conflicto. En esta línea de pensamiento se ubica la cuestión de los papeles diferenciales, igualmente centrales, de la sociedad civil y sus diversos segmentos, incluida la Iglesia, del Estado y de los sujetos.

44

Si hasta aquí la reflexión ha estado centrada en la sociedad civil (en un contrapunteo implícito con las otras figuras), quisiéramos concluir formulando algunos interrogantes en torno a las interacciones específicas con la Iglesia, tal como parecen perfilarse a la luz de otro de los atributos de la convivencia humana señalados en la convocatoria —la democracia.

Por ello, resulta pertinente inquirir acerca de la factibilidad de la incorporación de la(s) Iglesia(s) a un proyecto ético comprometido con la diversidad y el pluralismo, con el individualismo y con las nuevas expresiones comunitarias. En otros términos, cuál es la posibilidad y viabilidad de que ella devenga un segmento más de una sociedad civil que se asume como plural, o bien aspire a representar un universo moral alternativo de normatividad ética y socio-política. No es lo mismo asig-

³⁴ *Vid.* A. Seligman, *op. cit.*, cap. 4.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

narle a la Iglesia un rol como actor político en una sociedad pluralista que identificar a la Iglesia con la esencia de la entidad nacional o de la moral cívica, a la vez separada de la sociedad pero reclamando una hegemonía para sus valores públicos.

Estos interrogantes se asocian a la cuestión más global de la compleja y difícil transición de la(s) Iglesia(s) de la sociedad tradicional a la modernidad, esto es, del cambiante papel como constructora de discurso ético a la necesidad de asumirse como parte. Si, como apuntábamos al inicio, secularización, Estado laico no confesional y sociedad civil devinieron pilares interactuantes de la modernidad, la necesidad de la Iglesia de redimensionarse ha resultado un imperativo. Esta redefinición parece haber encontrado un acomodo desde la óptica privada y resultaría más difícil y compleja desde la perspectiva de la sociedad civil.

Atendiendo a las convergencias y divergencias de los reclamos entre sociedad civil e Iglesia en un contexto como el de México, en el que la primera no ha tenido una tradición de existencia, la proliferación de organizaciones ciudadanas puede ser vista como indicador de los esfuerzos de organización en dicho sentido. De este modo, la emergente sociedad civil tiende a visualizarse como alternativa de organización de, y en espacios previamente ocupados por el Estado-partido.³⁵ Hasta dónde su constitución podrá estimular el proceso de transición democrática, sin hacerle juego a los intentos de corporativización de la política, es un interrogante que resulta fundamental plantear. En todo caso, la gran variedad de identidades colectivas no nos debe permitir soslayar la diversidad de propósitos y expectativas con los que ellas se integran a la sociedad civil. Esta heterogeneidad de intenciones tiene que ser un dato primordial a la hora de discutir las hipotéticas condiciones de viabilidad de una ética mundial. Ello equivale a retomar la distinción previamente propuesta entre grupos-valores como grupos de interés o como portadores de un universo metafísico-moral alternativo.

Desde esta perspectiva, resultan problematizadores los posibles nexos entre el reclamo de los diferentes sectores de la sociedad civil como democratización y la postura difícil de la Iglesia Católica frente a la democracia. A su oposición inicial a los presupuestos de la sociedad civil, tal

45

³⁵ Alberto Aziz Nassif, "Los ciudadanos: entre la organización y el desorden", *La Jornada*, 25 de julio de 1995.

JUDIT BOKSER

como se manifestó en su condena de la democracia liberal, le sumó, posteriormente, su propia concepción de democracia cristiana, más social que política; una concepción jerárquica de la estructura no sólo de la Iglesia sino también de la sociedad y un reclamo del principio de autoridad eclesial.³⁶ Será sólo hasta el pontificado de Juan XXIII cuando la Iglesia mostraría una mayor tolerancia hacia proyectos sociales diversos del católico, derivada de la realidad impuesta por las tensiones entre las democracias liberales y los regímenes totalitarios.³⁷

Hoy por hoy, y ante los profundos cambios que se están dando en la definición misma de los actores, persisten tensiones y contradicciones. Mientras que por un lado Juan Pablo II reconoce la democracia al afirmar: "La Iglesia aprecia el sistema de la democracia en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica", continúa cuestionando, por el otro lado, el modelo liberal: "Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático... si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder."³⁸

Quien atienda la complejidad de los nexos entre sociedad civil e Iglesia(s) desde la óptica de las actuales transformaciones en México, a la vez que descubre su inserción en el seno de la sociedad civil y sus batallas antiautoritarias, contribuyendo quizás a ampliar la libertad de expresión, no deja de preocuparse por su carácter de institución esen-

³⁶ Para un análisis de la postura de la Iglesia, *Vid.* Roberto Blancarte, La Doctrina Social Católica ante la Democracia Moderna, en Roberto Blancarte (coord.), *Religión, Iglesias y Democracia*, 1995, México, La Jornada y CIIH-UNAM, p. 19-58.

³⁷ *Ibid.* y Bernardo Barranco, "Geopolítica Vaticana", en *Ibid.*, p. 59-96.

³⁸ Y concluye afirmando "Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia", Juan Pablo II, *Centessimus annus*, mayo de 1991, citado en *Ibid.*, p. 55-6.

ÉTICA Y DIVERSIDAD

cialmente antidemocrática y antitolerante hacia otras confesiones y hacia el pensamiento laico.³⁹ En otros términos, mientras que la Iglesia retomó las demandas de la sociedad civil en lo que a la instauración de la democracia se refiere, ello no significó que estuviese de acuerdo en las implicaciones doctrinales, es decir, la aceptación de la soberanía del pueblo por encima de los intereses eclesiásticos: “Lo esencial en el impulso de un proceso democratizador no era la exaltación de la idea de soberanía popular, sino la posibilidad de influir en el sistema político mediante la participación política de los católicos y modificar así la situación legal y social de la Iglesia, para permitir un mejor desempeño y el cumplimiento de sus objetivos terrenales”.⁴⁰ Hasta dónde, entonces, la redimensión de su papel y las consecuentes redefiniciones competen más el ámbito estratégico-político que al teológico es un interrogante igualmente relevante. El desafío no es pequeño; los desarrollos posibles, diversos; las incógnitas, múltiples.

Ciertamente, la realidad contemporánea plantea nuevos y complejos desafíos, entre los que destaca la conciliación entre individuo e identidad y pertenencia colectiva sin que ninguno de los términos se vea subsumido o reducido al otro.

En esta interacción, el lugar de la autonomía y de la igualdad como sustrato de las asociaciones y de la vida política resulta central. Como hemos señalado, los principios de un proceso representativo e inclusivo controlado por la sociedad pueden entrar en conflicto con nuevas formas de exclusión y dominación. Frente a ellas, la apuesta a la sociedad civil resulta ser, simultáneamente, a la pluralidad de identidades y asociaciones comprometidas con un proceso de organización que legitime los intereses diferenciales y los logros conjuntos a nivel institucional.

El reconocimiento de la pluralidad tiene por lo menos dos alcances. El uno, que la cultura está integrada por diversas tradiciones y que la sociedad lo está por diversos conglomerados. El otro, más complejo tal

47

³⁹ Vid. Roberto Blancarte, p. 50 y ss.

⁴⁰ *Ibid.* y Victor Gabriel Muro, “Iglesias, movimientos sociales y democracia”, en Roberto Blancarte, *op. cit.*, p. 181-200. Para un análisis de los nexos entre iglesias y democratización desde la óptica del judaísmo, Vid. Judit Bokser Liwerant, “Judaísmo, modernización y democracia en México”, en *Ibid.*, p. 265-91.

JUDIT BOKSER

vez, implica los nexos entre pluralismo y tolerancia. Si desde la óptica histórica la tolerancia ha pugnado por crear un espacio de moralidad plural, desde la política la lucha se ha encaminado no sólo al reconocimiento del otro con sus ideas y proyectos sino por asumir que esas ideas y proyectos pueden ser integrados y enriquecer “nuestro” propio discurso.⁴¹ Desde la óptica de los nexos de pertenencia y mutualidad, de justicia y solidaridad, y de democracia, ello equivale a reconocer en la alteridad un componente legítimo en la aspiración por una ética que oriente a la convivencia humana de fin de siglo.

Por último, la tensión entre individualismo y comunidad, entre intereses particulares y universales persiste. La síntesis que orientó el desarrollo de la idea de sociedad civil en sus orígenes como ordenamiento ético ya no tiene vigencia, toda vez que las condiciones sociales y filosóficas para esta síntesis han variado radicalmente. Como adecuadamente ha señalado Seligman, ni la concepción del hombre como criatura divina (Locke), ni la creencia en la simpatía natural de los humanos (ilustración escocesa), ni los valores trascendentales, parecen ser hoy los recursos adecuados para construir nuevos modelos del orden social.⁴² Sin embargo, y también a pesar de que la viabilidad del concepto de sociedad civil —como idea analítica y como ideal normativo— tiene sus limitaciones, la apuesta al ámbito de la civilidad como hilo conductor de la convivencia humana merece ser rescatada.

48 |

⁴¹ José Woldenberg, “La Reforma democrática”, *Nexos*, n° 117, octubre de 1987; Rolando Cordera, “La democracia difícil”, *Nexos*, n° 130, octubre de 1988.

⁴² A. Seligman, *op. cit.*, p. 206.

LAS IGLESIAS CRISTIANAS ANTE LOS REQUERIMIENTOS DE UNA ETICA MUNDIAL PARA LA CONVIVENCIA HUMANA*

*José Luis González***

1. De la religión a la ética: las iglesias ante la modernidad

49

No es cierto que la tolerancia, en cuanto virtud del nuevo *ethos* de la Ilustración, y el liberalismo, hayan sido los factores decisivos en la relativización de los credos religiosos que trajo consigo la modernidad. Las iglesias cristianas se relativizaron a sí mismas principalmente a partir de la Reforma Protestante.

Como lo señala De Certeau, la división de las iglesias cristianas europeas a partir del siglo XVI no sólo tiene consecuencias intra e intereclesiales sino que trastoca sustancialmente la relación de todas ellas frente a la nueva sociedad en formación. Lo que ocurre es mucho más que un cisma eclesiástico; altera el modo de presencia de la religión en la vida social:

* Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 7-11 de agosto de 1995.

** INAH-ITAM.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

“...se rompe la alianza institucional entre el lenguaje cristiano que expresa la tradición de una verdad revelada y las prácticas propias de cierto orden del mundo. La vida social y la investigación científica se alejan poco a poco de los feudos religiosos. Las afiliaciones a distintas iglesias, al oponerse, se relativizan y se convierten en determinaciones contingentes, locales, parciales. Se vuelve necesario y posible encontrar una legalidad de otro tipo. Una nueva axiomática del pensamiento y de la acción se instala en un principio como una tercera posición entre las dos iglesias contrarias (católica y protestante). Progresivamente, esta nueva posición va definiendo el terreno que se descubre debajo de la fragmentación de las creencias”.¹

Ante la nueva situación de división de las iglesias cristianas, éstas entran a los tiempos modernos con una gran beligerancia proselitista. Los comportamientos observados parece que tienen la intención de afirmarse ante el Estado como última instancia, mediante una presencia numérica y estadística, como si la “verdad” de cada una de ellas dependiera de la cantidad de adeptos que consigue reunir. Se lucha por las feligresías y se afilan los conceptos teológicos que las diferencia como si fuesen cuchillos.

50 De esta forma y a partir de la relativización de los credos que llevan sus diferencias a los campos de batalla, emerge una ética autónoma (no heterónoma o dependiente de credos religiosos transcendentales) que tendrá por marco de referencia al orden social o a la conciencia. Así, desde la sociedad y desde la conciencia se define la rectitud de la conducta. De este modo, un rasgo fundamental de la modernidad que transmite la Ilustración será el dominio de la ética sobre la religión. Con la ética, la práctica social se convierte en el lugar en función del cual se elabora una teoría de las conductas. Ya no podrán ser los credos y los decálogos de las iglesias, enfrentados contra sí mismos en sus diversas acepciones, los que puedan garantizar la armonía de la convivencia social. Ante esa incapacidad de cada una las iglesias de ofrecer una propuesta global en las creencias y en el comportamiento, el Estado como rector de la sociedad propone una ética cívica teniendo como referente principal a la sociedad misma, su conservación y su progreso.

¹ De Certeau, Michel, *La escritura de la Historia*, 1993, México, UIA, p. 151.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

“Dicho de otro modo, la ética desempeña el papel asignado antes a la teología. Una ‘ciencia de las costumbres’ juzga en lo sucesivo a la ideología religiosa y a sus efectos, en el mismo sitio en que la ‘ciencia de la fe’ clasificaba los comportamientos en una subsección llamada ‘teología moral’ y jerarquizaba las conductas según las normas de la doctrina. Esta evolución presenta muchos signos: el primado epistemológico de la ética en la reflexión sobre la sociedad, la apreciación de la religión según ‘valores’ que son los suyos propios (el bien común, la exigencia de la conciencia, el progreso, etc.); el repliegue de la religión hacia las prácticas religiosas o su alineamiento bajo categorías impuestas por una sociedad; la marginalización del culto por la ley civil... etc.”²

Ante esta nueva situación en la que son reubicadas las iglesias en los estados modernos, con diferencias de matices, la mayoría de ellas se replegó en su ética institucional y desde ella, con mucha frecuencia, se han definido las relaciones con la sociedad civil. Algunas consiguieron, mediante concordatos y arreglos con Estados confesionales, hacer prevalecer sus respectivas éticas como éticas públicas y civiles. Pero es en esos casos en los que los Estados, al menos en lo que se refiere a su alianza unilateral y con frecuencia excluyente con una iglesia, regresaron (al menos en lo que se refiere a este punto) a posiciones premodernas y casi siempre antitolerantes. Por eso el prototipo de las nuevas relaciones modernas entre iglesia y sociedad lo encontramos en los Estados laicos. En tales circunstancias, las iglesias se atrincheraron en sus éticas institucionales frente a la ética pública. Y ha sido con esa actitud que las iglesias han persistido frente a la evolución ética de la sociedad civil y frente a las “razones de estado” desde las cuales la modernidad definió muchas veces la ética pública como consecuencia de la pérdida de credibilidad de las iglesias. La razón de Estado viene a llenar el vacío al reglamentar los comportamientos según las exigencias del nuevo contrato social:

“Se toman de nuevo las estructuras religiosas, pero bajo otro régimen. Las organizaciones cristianas se vuelven a emplear en función de un orden que ellas ya no determinan. Un rasgo muy significativo: se reconoce al rey el privilegio de ‘tener a Dios de su

51

² *Ibidem*, p. 152.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

parte'... Las iglesias se encuentran, como Dios, de parte del rey. Si Luis XIV se inscribe en el movimiento de la Contrarreforma, invierte los principios por la manera como los lleva a cabo. Ciertamente cada vez es más 'conservador' en materia religiosa a medida que su poder se afirma. Su 'gran designio' parece tender a la 'restauración' de una Iglesia llena de cuarteaduras, pero en realidad tiene por fin 'devolver al Estado su tranquilidad y a la autoridad sus derechos....' Las instituciones políticas utilizan a las instituciones religiosas, les infiltran sus criterios, las dominan con su protección, las destinan a sus objetivos."³

52 Esto resultó particularmente evidente, por ejemplo, en las estrechas relaciones de control y dominio que la política borbónica logró sobre la Iglesia Católica española. En la segunda mitad del siglo XVIII, bajo el Despotismo Ilustrado de Carlos III y sus sucesores, los perfiles más propios de la pastoral católica parecen desvanecerse al ponerse totalmente al servicio de la nueva filosofía del Estado y de su concepción del progreso humano. Se diría que es el alto precio que paga la Iglesia sometiendo su libertad institucional a cambio de la exclusividad que le conceden sus "católicas majestades". El arreglo, a la luz de la nueva racionalidad ilustrada es ya anacrónico, pero muy funcional, tanto para el absolutismo como para una iglesia que no se resigna a despedirse del antiguo régimen. Por estos caminos las iglesias, particularmente los sectores que más intensamente aceptaron la ilustración modernizadora en su interior, se plegaron a la nueva ética pública de la modernidad. Los sectores más ilustrados del episcopado católico se convierten, en virtud de la nueva interpretación política de la pastoral, en agentes de la nueva racionalidad política establecida e incluso de la economía política que se trata de implantar por todas partes. El progreso parece remplazar en algunos casos a la caridad como valor central del cristianismo. En realidad el Despotismo Ilustrado confesional quiere una iglesia fuerte, con un gran control sobre las conciencias y al servicio del Estado.

De esta manera los comportamientos, que en la Edad Media habían sido de exclusiva competencia de la Iglesia, se politizan en cuanto que pasan a ser parte de un "sistema que organiza las conductas en los términos de fuerzas presentes, de los contratos sociales que jerarquizan

³ *Ibidem*, p. 160.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

a dichas fuerzas y de los valores comunes postulados por dichos contratos".⁴

El liberalismo abre un nuevo frente en la modernidad. De hecho se constituye, junto con el marxismo (ambos, ramificaciones del mismo impulso de la Ilustración) en una alternativa real para la configuración de la cultura y en franca competencia con las iglesias. En el catolicismo fue realmente frontal la lucha contra el liberalismo oficialmente condenado, sobre todo, en sus principales tesis de liberalismo político y filosófico (libertad de conciencia). En cambio, las iglesias protestantes se sintieron mejor relacionadas con los principios liberales que, en muchos casos, les abrían la posibilidad de expansión en los Estados modernos. Sin embargo no puede olvidarse que, no obstante las raíces protestantes de la libertad de conciencia en la teoría del libre examen, muchas iglesias protestantes fueron más liberales en su ubicación en la sociedad y en su diálogo con los poderes públicos que en su organización interna y en la administración de los bienes simbólicos.

Con todo, es evidente que la mayoría de las iglesias cristianas (con más reticencia la católica) acogieron con ilusión y esperanza muchas de las grandes promesas de la modernidad: derechos universales del hombre, progreso y bienestar para todos, desarrollo, dominio de la naturaleza y explotación de sus recursos, etc. Es más, la mayor parte de ellas hicieron suyos tales paradigmas promisorios y en esa confianza un tanto ingenua les alcanzó la posmodernidad.

53

2. La posmodernidad y la posibilidad de una ética de la convivencia humana

No es seguro que las principales tesis de la modernidad signifiquen posiciones antagónicas con la religión en cuanto tal y con el desarrollo de una pluriforme experiencia religiosa. Lo que sí es cierto es que ellas ponen en situación difícil a las pretensiones de uniformidad, universalidad, unidad y centralismo de los aparatos eclesiásticos.

Entendemos por posmodernidad al conjunto de rasgos que, principalmente en la segunda mitad del siglo XX, van configurando una corriente de pensamiento y de comportamiento que enfrenta críticamente y pide

⁴ *Ibidem.*

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

cuentas de las grandes promesas no cumplidas de la modernidad. Son varios y no siempre coincidentes los elementos que a juicio de los autores constituyen el fenómeno, pero hay uno que parece englobarlos a todos: la crisis de la racionalidad ilustrada occidental como macroteoría unitaria y globalizante.

Quizás sea demasiado suponer, como pretende Vattimo, que la modernidad ha concluido.⁵ Nosotros creemos, más bien, que la posmodernidad se constituye no tanto por la conclusión y menos por la negación de la etapa anterior (modernidad) sino por su superación crítica, es decir, por el conjunto de ideas, sentimientos y comportamientos derivados de la convicción de la insuficiencia radical de la racionalidad moderna para dar cuenta de la diversidad humana y, menos, para garantizarle un futuro seguro y razonable. Siendo así las cosas, se comprende que las iglesias que más se modernizaron y secularizaron, tienen que responder también de las acusaciones contra la modernidad y de las promesas no cumplidas.

Entre las principales tesis modernas que más aparatosamente se han venido abajo se encuentran:

a.- la pretensión de entender la historia humana como un proceso progresivo de emancipación y humanización ascendentes: “la modernidad deja de existir cuando desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria”.⁶

b.- la pretensión de que la racionalidad occidental —filosofía, religión, ciencia y tecnología— constituya el prototipo de la racionalidad humana y la meta necesaria para la realización universal de todos los pueblos y culturas.

c.- La pretensión de que dicha racionalidad garantizaba un futuro de progreso ilimitado y universal, ya que esta misma racionalidad ha bañado de sangre a las naciones, ha sumergido en la miseria a dos tercios de la humanidad y tiene amenazado de muerte al ecosistema global.

54

⁵ Vattimo G. y otros: *En torno a la posmodernidad*, 1990, Barcelona, Anthropos, p. 9. Dice el autor: “Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido”.

⁶ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 10.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

La exposición de las iglesias a los desafíos de la posmodernidad está en relación con el grado de incorporación previa de las mismas a esa racionalidad hoy en cuestión. En este sentido, parece bastante claro que la embestida de la posmodernidad tiene más efecto entre las grandes iglesias cristianas que en los diversos contextos islámicos o budistas, por ejemplo. Las iglesias cristianas (pensamos en el catolicismo, el protestantismo histórico, el anglicanismo y la iglesia cristiana ortodoxa) se ven más interpeladas por la crítica de la posmodernidad, no sólo porque fueron parte de las sociedades en donde se gestó y desarrolló la modernidad ilustrada sino porque, ellas mismas, se modernizaron y, en mayor o menor medida, fueron agentes de esas mismas pretensiones frustradas: a donde ellas llegaban llegaba Occidente y las 'buenas noticias' más visibles se reducían frecuentemente a la colonización y a la incorporación de los pueblos a la 'economía mundo' de occidente.⁷

El desencanto de la modernidad se socializa, quizás como nunca antes en la historia había ocurrido con una corriente de pensamiento y de valores, gracias a la acción de los medios de comunicación. La irrupción de la comunicación como poder de configuración cultural es no sólo contemporánea sino determinante en el desarrollo del ethos posmoderno. La interpretación unitaria de la historia y de la realidad social no solo ha devenido en filosóficamente insostenible sino en comercialmente invendible.

Los pueblos dominados por occidente se han sublevado y están informados. Las grandes construcciones teóricas monolíticas no han resistido el asedio de una información que habla de una realidad multiforme y atomizada. El esquema Estado-Nación es acosado por las identidades étnicas. A pesar de muchos esfuerzos desesperados por mantener en pie los 'grandes relatos', éstos se disgregan en múltiples versiones; las minorías étnicas marginales pueden expresar su real "otredad", la pequeña Bosnia deja en ridículo la utilidad del gran proyecto de la Nueva Europa y Ruanda se constituye en uno de los testimonios macabros de que la Gran Promesa de progreso ilimitado para todos los pueblos resultó ser para unos pocos.

55

⁷ Usamos el término en el mismo sentido de Immanuel Wallerstein, en su obra *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la Economía-mundo europea en el siglo XVI*, 1974, México, Siglo XXI, p. 23-6.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Es posible que todo este paisaje de, al menos, aparente anarquía y fragmentación, contenga esperanzas de emancipación. También es posible que estemos en los comienzos de una época en que la nueva geopolítica obligue a los Estados-Nación a dejar el paso a la expresión autónoma de las identidades étnicas, hasta ahora aplastadas por el uso ideológico de este modelo político que trajo la modernidad. Pero es indiscutible que pone en serios apuros los procesos de socialización de las religiones atrapadas en él.

¿Cómo conservar la credibilidad ante un hombre que ha sido desencantado por las promesas no cumplidas? ¿Cómo mantener el control de la experiencia religiosa de la feligresía en una coyuntura en que los grandes relatos (y todo credo es un gran relato) se fragmentan en múltiples episodios? ¿Cómo transmitir la unidad «religiosa» en una sociedad que, desde la modernidad, parece haber reemplazado la religión por la ética como vínculo de todo posible consenso social?⁸

56 En la coyuntura posmoderna la crisis de credibilidad de las iglesias, a la que aludía De Certeau al referirse a los comienzos de la modernidad, cobra nuevas dimensiones. Entonces la cuestión se resolvía apelando a una realidad supraeclesial que sería la Razón de Estado que, en última instancia, será una ética política en vez de un credo religioso, dado que éste, cualquiera que sea, se había mostrado incapaz de aportar la necesaria tolerancia que el nuevo *contrato social* requería. El problema se agudiza en la crisis de la posmodernidad porque no sólo la credibilidad de la iglesias es puesta a prueba en relación con el presente y futuro de la humanidad, sino la credibilidad del mismo Estado-Nación que, en un principio, se había constituido como marco de referencia superior a la división de las iglesias. La Encuesta Mundial de Valores indica que hoy las iglesias (no obstante su pérdida de vigencia en cuanto mediación indispensable de la experiencia religiosa) tienen más credibilidad que los gobiernos y que los partidos políticos. Las relaciones de las iglesias y los Estados han pasado por muchas vicisitudes de maridaje, divorcio y reencuentro. Con todo, hoy ambas instituciones tienen que enfrentar el desafío de probar su funcionalidad ante una humanidad que ve crecer el desempleo, es testigo del profundizamiento de la brecha entre la opulencia y la miseria, entre el Norte y el Sur, y es víctima del ecocidio que hace azarosa toda esperanza.

⁸ De Certeau, Michel, *op. cit.*, p. 151.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

A partir del siglo XVI, ninguna iglesia era capaz de asegurar una referencia ética de consenso para la convivencia social por su división y recíproco enfrentamiento. Hoy, ningún Estado y ninguna organización supraestatal (la ONU, por ejemplo) parece capaz de asegurar la suficiente credibilidad en sus promesas de un futuro medianamente seguro. Si en el siglo XVI la política se impuso a la religión, los grandes desafíos éticos de la posmodernidad parecen derivarse del control que ejercen los poderes económicos sobre los políticos. La tibieza con que la Cumbre de la Tierra (Río Janeiro) enfrentó el problema ecológico o la ética de la sobrevivencia en el sentido más radical de la palabra, es una muestra de la insignificante capacidad de gestión que los poderes económicos dejan a los políticos; el hecho de que la reunión sobre Población (El Cairo, 1994) fuera más acalorada, guarda relación con la disposición a invertir más en controlar el crecimiento poblacional que en el desarrollo material de los pueblos; ambas cosas son síntomas, a nuestro juicio, del mismo problema.

Por consiguiente, la crisis de la posmodernidad y la consiguiente crisis de los paradigmas, no sólo cuestiona la capacidad de las iglesias de hacer propuestas institucionales universales sino también la capacidad de los estados y de las organizaciones supranacionales (ONU, etc). Así, no sólo se ponen en tela de juicio las razones profundas de los credos religiosos y de la presencia pastoral de las iglesias; también se duda de los verdaderos intereses a los que sirven instituciones como la Unión Europea, atrapada en su incapacidad de responder a un genocidio como el de Bosnia.

57

Todo parece indicar que tanto las Iglesias como los Estados tendrán que redefinirse en relación con niveles tan radicales y suprainstitucionales como son la vida misma en sus facetas de la conservación de la naturaleza y del hombre, en cuyo origen, de mano de los dioses, ponen las religiones el inicio de sus credos.

La naturaleza de los desafíos actuales parece indicar la inevitable y radical historización de los alcances de las éticas religiosas, historización que, quizá, no sea otra cosa que el regreso a su raíz profundamente humana. Salvar la obra de Dios, la creación en general y al hombre en especial, parece que tiene que ser tarea que se imponga por encima de las iglesias y sus pretensiones institucionales. Y es que, dadas las circunstancias y los desafíos, lo mínimo que se debería esperar de las iglesias es que pongan todo su capital de convocatoria y credibilidad al servicio de

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

la gran causa de la vida y del hombre. Ante problemas como el ecocidio, la pobreza brutal del hemisferio sur, la demografía, el racismo y el sida, la obsesión por el proselitismo parece blasfemo.

Estar en el futuro, para las iglesias, tendría que ser estar en la superación de los desafíos del presente..., sin esa superación el futuro es incierto; sumamente incierto.

Se puede decir que esta incertidumbre radical que proyectan los problemas globales, hace que las cuestiones de proselitismo y los cambios en los mapas y estadísticas de adscripción religiosa en que muchas iglesias andan inmersas, resultan absolutamente irrelevantes. Ahora el problema crucial no es ganar adeptos para las iglesias sino militantes para la gran causa de la vida del planeta y de la convivencia solidaria de la humanidad. Y es de esta necesidad de una nueva ubicación en la sociedad desde donde nace la urgencia de una ética mundial para la convivencia humana en el planeta. Pero, ahora, la situación es fundamentalmente distinta a la de otras épocas: a.- en el Antiguo Régimen la Iglesia predominaba sobre el Estado y la sociedad e imponía su racionalidad ética; b.- en la Modernidad, aunque sometida a la constitucionalidad que administra el Estado, sigue ejerciendo el dominio que le da su autoridad moral sobre los amplios sectores sociales que forman parte de su feligresía; c.- en la Postmodernidad, en una situación en que no sólo las iglesias han perdido credibilidad (como parte de los grandes relatos) sino también el esquema Estado-Nación, a las iglesias sólo les queda asumir, desde los específicos de cada una de las experiencias religiosas, un lugar junto con los demás agentes sociales de la sociedad civil. Ni sobre el estado ni sobre la sociedad. Por consiguiente, es desde una nueva problemática global y desde una nueva ubicación en la sociedad que debe plantearse la pregunta sobre la posibilidad de las iglesias cristianas de aportar hoy algún elemento que permita caminar hacia una ética mundial.

3. Conclusión: pistas mínimas para una ética compartida

Al plantearse la posibilidad de avanzar hacia una ética mundial desde el aporte de las iglesias cristianas, parece que el punto de partida tendría que ser lo suficientemente general como para que todos los sistemas religiosos puedan ser convocados.

IGLESIAS CRISTIANAS Y ÉTICA MUNDIAL

Hans Kung⁹ distingue en el panorama religioso contemporáneo tres grandes corrientes religiosas: a.- Las religiones de origen semítico (judaísmo, cristianismo e islamismo); b.- las religiones de procedencia india (budismo e hinduismo); y c) religiones de tradición china (confucianismo y taoísmo). Es claro que las tres corrientes tienen en común rasgos importantes como su supraindividualidad, internacionalidad y transculturalidad. Teóricamente todos estos universos religiosos deberían estar en condiciones de contribuir a una ética que rescate y desarrolle la posibilidad de un futuro razonable. Pero el mapa religioso mundial es todavía más amplio. Hay también muchas religiones africanas e indoamericanas que tienen un carácter étnico, local y, no obstante, son universos de sentido coherentes y completos. Cualquier contribución de las iglesias cristianas para una ética mundial tendría que tener como punto de partida una plataforma tan universal que permita encontrarse con todas las demás religiones en la misma tarea. No sostenemos que la responsabilidad de una ética mundial sea tarea exclusiva de las iglesias; pero sí que ellas, como representantes de universos religiosos en los que se ha expresado siempre la utopía y el deber ser, deberían encontrar recursos en sí mismas para dicha contribución.

En todo caso, a nuestro juicio, la posibilidad de dicha contribución estaría condicionada por la posibilidad o imposibilidad de las iglesias cristianas y de otras religiones de colocarse en horizontes preteológicos, predogmáticos y, quizás, en el plano de la propia mitología más radical y fundante. Si esto fuera posible, dejando de lado las teologías que durante siglos se han afilado para la lucha apologética y para la competitividad religiosa, entonces podríamos encontrar tres posibles pistas de las cuales partir:

- a.- El respeto a la naturaleza, cuyo origen sagrado es un “universal religioso”.
- b.- Desarrollo de la vida que, en cuanto proveniente de un Eterno Viviente, marca todas las mitologías y las experiencias religiosas.
- c.- La sacralidad humana, unas veces como imagen de lo divino en la historia y siempre como plasmada por los poderes sagrados.

⁹ Kung, H., “No hay paz mundial sin paz religiosa”, España, *Revista de Occidente*, n° 136, sept. 1991.

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ

Reconocer estas pistas como tareas posibles implicará, probablemente, relativizar las éticas institucionales en aras de una ética de la convivencia humana; significa reconocer a la naturaleza, a la vida y al hombre como primordiales y como realidades prioritarias sobre cualquier pretensión institucional. Más todavía: significa ser capaz, sin renunciar a lo específico de cada experiencia religiosa, de entender el sentido último de la misma institución desde su capacidad de contribuir a esa gran causa. Eso y ni un punto menos.

NOTAS

CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE JOAQUÍN XIRAU*

*Ramón Xirau Subías***

Aquí en este salón del Ateneo, ante la doble presencia de Don Antonio Machado y de Don Alfonso Reyes, quiero yo también recordar a mi padre y maestro.

Antes, sin embargo, estos agradecimientos a los que han participado en la Mesa de hoy: Gabriela Hernández, que prepara una tesis de maestría sobre Joaquín Xirau; Ricardo Guerra, que llegó a oírlo en la Facultad de Filosofía y Letras; Bernabé Navarro, que tan cerca estuvo de él en cursos y seminarios; y, claro, Leopoldo Zea, que siempre mostró hacia él afecto y simpatía. Por cierto, tanto Navarro como Zea escribieron sendos textos exactos y espléndidos cuando murió Joaquín

Xirau el 10 de abril de 1946, frente a “Mascarones”, la casa de todos nosotros. Gracias también a Leonor Sarmiento que con tanta precisión y delicadeza ha organizado este acto, y a Ana María, a quien conocí gracias a mi padre y que también estuvo presente en varios de sus seminarios.

Paso ahora no tanto a hablar de la filosofía de Joaquín Xirau — algo hablaré de ella — sino de su persona; esta persona disciplinada y entusiasta que fue mi padre.

Un par de anécdotas previas. Llegamos a esta América por Nueva York, mis padres, yo mismo y Juan Xirau, hermano de Joaquín y futuro profesor en Morelia. El barco que nos llevó fue hundido dos viajes después en un bombardeo en Rotterdam. Lo cual es indicativo de fechas dramáticas: empezaba la guerra mundial. De Nueva York a México, durante cinco días y cinco noches viajamos en autobús, uno de esos Greyhound que todavía existen. Nuevo descubrimiento después del de Nueva York: el de las vastísimas distancias

* Homenaje del Centenario del Nacimiento (1895-1995) de Joaquín Xirau (1895-1946), realizado el martes 22 de agosto de 1995, en el Ateneo Español de México, A.C. organizado por el Ateneo y la familia Xirau.

** Investigador emérito de la UNAM y miembro de El Colegio Nacional.

NOTAS

del Continente Americano, cuando se viene de la brevedad de las distancias europeas. Pasamos una noche en Monterrey. Enorme manifestación. Mi padre, a quien le gustaba indagar, preguntó a uno de aquellos hombres de qué se trataba. Éste le dijo: “¿Vienen de España?”. Y añadió para mayor optimismo nuestro: “pues aquí se pondrá mucho peor”. Creo que estábamos sin saberlo en la campaña de Almazán. Nunca lo supimos del todo.

A la llegada a la Ciudad de México se nos instaló en un pequeño hotel en la calle de Héroe. Nueva sorpresa, y sorpresa maravillosa para mi padre. El dueño del hotel, norteamericano, alto y enjuto — su nombre se me escapa —, recitó poemas en náhuatl leídos de un libro que había publicado en inglés: *The Song of Quetzalcóatl*. Tal fue el primer contacto con el mundo indígena. Además otra sorpresa, al día siguiente de haber llegado a México: el Paseo de la Reforma. Emocionado, mi padre me dijo: “¡Esto es París!”. Y era en verdad hermoso aquel Paseo de la Reforma, donde se veían todavía hombres y mujeres a caballo.

Presentes ya muy pronto, las tres dimensiones de México: la prehispánica — se completaría pronto al visitar las pirámides —, la virreinal y la moderna.

Un hecho que en los últimos años me ha sorprendido: ¡Cómo eran jóvenes muchos de aquellos españoles del exilio del treinta y nueve! Al llegar a México mi padre andaba por los 44 años, José Gaos, viejo amigo de mi padre en días madrileños, tenía unos

38 años, Nicol, unos 32 y Adolfo Sánchez Vázquez, unos 25 ó 26.

Algunos hechos más.

Había nacido Joaquín Xirau en Figueres, capital del Alto Ampurdán, esta tierra luminosa que de los Pirineos, valle tras valle, llega al mar, a lo que Nicolau d’Olwer llamó, en un hermoso libro, *El pont de la mar blava* (el puente del mar azul). Este mar que con sus hermanos Joaquín Xirau había navegado repetidamente: remo, vela, muy escasamente motor. En Figueres, había sido su profesor de lógica Antonio Subías Gonzalvo, padre de Pilar Subías, la que sería mujer de Joaquín.

Estudios universitarios en Barcelona, doble doctorado en Madrid (tesis sobre Leibniz en Filosofía y sobre Rousseau en Derecho). Conoció allí a Zubiri, a Gaos, a García Morente y, sobre todo, a Ortega, cuyas conferencias seguía con atención sin comulgar con muchas de las ideas expuestas. Decisivo fue en Madrid su encuentro con Manuel Bartolomé Cossío, su verdadero maestro. Cossío, muchas de cuyas ideas — las de la Institución Libre de Enseñanza — influirían, sin duda, en las ideas pedagógicas de Joaquín Xirau. En Barcelona, sus actividades más plenas: relación entre filosofía y psicología, dirección del Ministerio de Cultura, profesorado en la universidad, de cuya Facultad de Filosofía fue Decano de 1934 hasta el final de la guerra en 1939, y contribuyó, junto a su hermano, José Xirau, jurista, y su gran amigo Pedro Bosch Gimpera, a la sazón Rector, en lograr la autonomía de la Universidad.

Pero hay que recordarlo también como maestro. Daba sus clases con energía y entusiasmo; impartía sus seminarios con gran exactitud y sumo rigor. Así lo recuerdan sus discípulos de España, de Inglaterra y especialmente de México. Bernavé Navarro es hoy y aquí un buen testigo.

Año de 1937. Congreso Internacional de Filosofía y de Estética en París. El Primer Ministro Negrín pidió a Joaquín Xirau que representara a España en uno y otro acto. Mi padre contestó que el representante debía ser Ortega. Fue a verlo, no pudo convencerlo y así aceptó la representación española en aquel París donde tenía tantos amigos. Aquel París de la Exposición Internacional con el Pabellón de España, obra de José Luis Sert, con el surtidor de mercurio en la entrada, obra de Calder, con obra de Miró, con el “Guer-nica” de Picasso y, también de éste, el “Sueño y mentira de Franco”.

Sea aquí un paréntesis que espero revelador. Estamos en el año de 39, en los últimos días de la guerra civil en Cataluña. Lo que aquí resumo proviene de una carta que debo a Enrique de Rivas, dirigida por mi padre a Don Manuel Azaña — ambos ya en el exilio — el 6 de febrero de 1939. La carta empieza recordando “la vieja amistad” con el Presidente, recuerda que la Universidad de Barcelona funcionó “normalmente” hasta el final. Joaquín Xirau había sido repetidamente invitado para salir de España desde 1937, por México, París, Buenos Aires, La Habana. No quiso aceptar nada durante la guerra porque como dice, pensó que era

su deber “no aceptar ningún privilegio personal” ante “el profundo sufrimiento de nuestro pueblo”. El 23 de enero de 1939, ya a punto de caer Barcelona, el doctor José Puche, gran amigo, puso a su disposición una ambulancia en la que iban varios profesores, entre ellos Enrique Rioja, Don Antonio Machado, “ya casi paralítico” y su madre nagenaria. Después de lo que en la carta Joaquín Xirau llama una “odisea” — filas de gente y coches, bombardeos... — pasaron la frontera. Don José Giral, a quien encontraron por casualidad, les dio 300 francos y, ya solos con los Machado, fueron de Cèrber a Collioure, donde quedaron — ¡ya tan cercana la muerte! — Don Antonio y su madre. Al final de la carta dice Joaquín Xirau que algo debe hacerse con los exiliados, aunque escribe: “yo no sé qué ni dónde, ni cuándo ni cómo”. Termina la carta diciendo: “Me limito a ponerme a su disposición para que se sirva de mí en lo que crea necesario”. Don Manuel estaba enfermo. No tardaría ya mucho, todos lo sabemos, en morir.

Los primeros años del exilio fueron duros. Separación de España, de su tierra ampurdanesa y, tal vez, sobre todo, de sus padres que se habían quedado en su Ampurdán. A pesar de todo, Joaquín Xirau era animoso. Pronto percibió la importancia de los humanistas del XVI en México — principalmente de Vasco de Quiroga. Ya en México, a unos dos años de haber llegado, escribía a un amigo norteamericano:

NOTAS

Llegué a México en agosto de 1939, con el alma deshecha por la magnitud del desastre espiritual. México ha sido para mí una verdadera resurrección.

Era el México de Don Alfonso Reyes, de Lázaro Cárdenas y, debo repetirlo, de sus discípulos, dos de los cuales estamos hoy aquí.

En México su actividad fue múltiple: la Casa de España — hoy Colegio de México —, la Facultad de Filosofía y Letras, el Liceo Franco Mexicano, donde fundó la clase de “Philosophie”, el IFAL, del que fue uno de los fundadores, y el Instituto Luis Vives. Viajes en el país: Cuernavaca, Acapulco, Veracruz, con aquellos portales donde se reunían frecuentemente españoles del exilio, y Michoacán: Morelia, Uruapan, y ante todo Pátzcuaro, el de Vasco de Quiroga, todavía presente en aquel paisaje de breves lanchas con alas de mariposa, el de una utopía que casi tuvo lugar. Y el recuerdo de Tomás Moro, de Erasmo, de Juan Luis Vives, sobre quien Joaquín Xirau escribiría muy pronto.

¿Su filosofía? Tendré que decirlo en pocas palabras. Se encuentra en *L'amor i la percepció dels valors*, publicado en Barcelona, *Amor y mundo*, en *Lo fugaz y lo eterno* y, libro póstumo, *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística*.

La filosofía de Joaquín Xirau es, esencialmente, una filosofía del amor y una filosofía — también una pedagogía —, de los valores.

Aun cuando Joaquín Xirau era asiduo lector de Max Scheler, no concor-

daba siempre con el pensamiento de éste. Para Joaquín Xirau el ser y el valor no son entidades separadas. Están siempre en relación viva y dinámica, son, por así decirlo, *relacionales*. Ser y Valor se relacionan para que el Ser adquiera valor y el Valor adquiera ser. Esta relación se alcanza mediante el *logos* y principalmente mediante *eros* o, más exactamente, mediante la caridad, esta *charitas* acerca de la cual había escrito, con valor, durante la guerra de España en la revista *Madrid*, la revista de Machado y de Ignacio Bolívar. Escribe Joaquín Xirau: “La actitud amorosa es una realidad específica e irreductible”. Y añade que tal conciencia muestra “abundancia de vida interior... El amor es claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad sus valores actuales y virtuales”. También de carácter amoroso debe ser la educación para “alimentar” y “fomentar”, las “fuentes de vida”, es decir, “para vivificar el espíritu”.

La filosofía de Joaquín Xirau fue siempre obra de vida. Así lo veía él mismo en las páginas de *Lo fugaz y lo eterno*. Con la conclusión de este libro — vida que es pensamiento, pensamiento que es vida —, concluyo las mías. Dice Joaquín Xirau:

La vida es movimiento, riesgo, anhelo, entrega. Vivir es trascenderse y buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vivida. Es posible que filosofar sea entonces no vivir. Pero en esto la filosofía coincide con la vida mis-

NOTAS

ma. También la vida plenaria es constante “no vivir”, desvivirse y proyectarse más allá de la propia existencia en su afán insaciable de salvación. Y en este caso filosofar es vivir; vivir es filosofar.

NOTAS

EN MEMORIA DE JOAQUÍN XIRAU*

*Leopoldo Zea***

Recordamos la fecha del nacimiento del maestro Joaquín Xirau, cien años, 51 años después de su nacimiento, en trágico accidente. Con su muerte desaparecía uno de los destacados transterrados que la Guerra Civil en España trajo a México. Semanas antes había muerto el maestro Antonio Caso, que recibió fraternalmente a los transterrados. En México, en la Universidad Nacional, continuó la obra que había realizado en España y que no debería quedar trunca. Tuve el privilegio de contar a Joaquín Xirau entre los maestros que me formaron para el no fácil campo de la filosofía. El mismo privilegio que me permitió tener como maestro exclusivo a quien contribuyó a mi plena formación en este campo, José Gaos.

Recuerdo a ambos, tan distintos el uno del otro. Sin embargo, sus filosofías coincidían en ese afán por conti-

* Homenaje del Centenario del Nacimiento (1895-1995) de Joaquín Xirau (1895-1946), realizado el martes 22 de agosto de 1995, en el Ateneo Español de México, A.C. organizado por el Ateneo y la familia Xirau.

** Profesor emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

nuar en América lo que había quedado trunco en España. Aún recuerdo las palabras de Xirau al dirigirse a sus alumnos y posibles discípulos en México: "tienen ustedes los mismos ojos brillantes e inteligentes de mis discípulos de Barcelona. Mi mayor alegría es ver en sus ojos, porque sé que aquí podré continuar la obra allí truncada". Gaos, en sus Confesiones, habla del puente que se estableció entre los que fueran sus discípulos en España y los que se estaban formando en México. Xirau no tuvo el suficiente tiempo para conocer el arraigo y desarrollo que encontró su obra entre los jóvenes mexicanos. Gaos sí alcanzó a captarlo, tuvo más tiempo, aunque no el suficiente para conocer con plenitud el afloramiento de su transtierro y los cambios en España. Al hablar Xirau con nosotros, sentíamos que seguía añorando los discípulos que había perdido en España y que ahora se entregaba a nuestra formación en México.

Es importante que a los cien años de su nacimiento y cuarenta y nueve de su muerte, se le recuerde y haga un balance de lo que quiso, pero no alcanzó a ver, por causa del trágico accidente que cortó las posibilidades de un

NOTAS

más amplio desarrollo de su magisterio. Joaquín Xirau es ya parte imprescindible de la cultura mexicana. A ella se incorporó, como se incorporó la filosofía que otros transterrados ayudaron a formar en México, completando la obra de los mexicanos Caso, Ramos, Vasconcelos. Obra en el transtierro que, a veces, pudo ser sentido como destierro. Con ellos se fue formando el filosofar hispanoamericano, en el que se integraban los esfuerzos de los pensadores de uno y otro lado del Atlántico. El hispanoamericanismo ampliado es reconocido como iberoamericanismo, integrando toda la Península Ibérica con la América que se autodesignó como Latina.

Joaquín Xirau habló e insistió en una España distinta de la España de los conquistadores y colonizadores, de los Cortés y los Pizarro. Habló de la España de los Vitoria, Suárez, Vives y Las Casas. La España luminosa del humanismo, distinta de la España oscura de la inquisición y del imperio. De la España buena y la España mala, habló Xirau. Habló también de un sola y gran España Ibérica y americana. La España cuyas luces y voces habían sido varias veces apagadas por el despotismo, nada dispuesto a ver en la España al otro lado del Atlántico la prolongación de sí misma. En esto coincidía con Gaos, que habló de la lucha de España al uno y otro lado del Atlántico para liberar a los españoles de ambos continentes. Liberarlos del oscurantismo, de la represión. La misma represión que truncaba la obra de los Xirau y los Gaos en la España Peninsular pero

que emergía en América, la Nueva España.

La presencia creadora, constructiva, del transtierro español en México y el resto de América Latina que puso fin a los recelos de una América que no quería llamarse española, decía José Vasconcelos, porque no olvidaba la sangre que en esta región había corrido, en su lucha contra la injusticia. Prefería llamarse latina, ya que lo latino se incorporaba a la España que a pesar de su arrogancia se había integrado y mezclado en esta región del mundo, originando una nueva y rica expresión de lo humano, abierta a las múltiples manifestaciones étnicas y culturales del hombre por excelencia.

No sólo en América, también en la península española se había dado la misma lucha. En América, y en esto coincidía Xirau con Gaos, los Bolívar, Morelos, San Martín, Sucre y O'Higgins habían vencido a la España despótica, lo que aún no se había logrado en la Península Ibérica, que había luchado, aunque inútilmente, contra el mismo despotismo para ser vencida una y otra vez. Por ello en la Nueva España de los Bolívar y Morelos, los transterrados y los seguidores de los Vives, Vitoria y Suárez encontraron no sólo asilo, sino campo abierto para continuar en América lo iniciado en España. Alguna vez la España unida, buena, triunfaría sobre la otra España. Esto se logró al morir el último represor de la España en Iberia. Es de sentirse que los maestros de Xirau y Gaos, y los que como ellos continuaron su obra libremente en América, no hayan po-

NOTAS

dido ser testigos del triunfo en España del espíritu que había triunfado en América.

Este recuerdo conmemorativo coincide con el Primer Centenario del inicio de lo que se puede llamar la reconciliación de la España al uno y otro lado del Atlántico, en 1898. Pronto serán 100 años que la España imperial y colonial dejó definitivamente de existir, agredida por el imperio emergente en esta América de Estados Unidos, empeñado en ocupar los vacíos de poder de los viejos imperios europeos. La inteligencia latinoamericana de ese tiempo, como Martí y Rodó, seguida por los Vasconcelos y Reyes posteriormente, celebraron la derrota imperial española que ponía fin al obstáculo que impedía que pueblos de una misma raza y cultura, mestizada con otras razas y culturas, se uniesen en la búsqueda de un destino común. Pero condenará la agresión como una agresión a la América Española.

68

Joaquín Xirau es parte de esa reconciliación que se amplió con su llegada y la de sus pares a este continente, poniendo fin a la desconfianza y prejuicios impuestos por el largo coloniaje. Xirau, de vivir, podría ver en los discípulos que formó en América y en los discípulos de estos discípulos, lo que añoraba recordando a los discípulos que había dejado en España.

JOAQUÍN XIRAU: LA FILOSOFÍA DE LA PLENITUD*

*Gabriela Hernández García***

Para conmemorar el centenario del nacimiento de un filósofo parece apropiado recordar las obras y las ideas a las que dio origen. En este caso, hablar de los rasgos más importantes de la filosofía de Joaquín Xirau no sólo tiene ese propósito, sino también el de iniciar la recuperación de su obra y de su pensamiento.

La filosofía de Xirau, aunque breve en las obras, es una de las más importantes y radicales que se ha escrito en lengua castellana. Para México, la enseñanza viva de Xirau representa además, una raíz que, a través de varias generaciones, alimenta el oficio filosófico mexicano. Pero hay que decir que su pensamiento no ha sido suficientemente estudiado en nuestras propias universidades. Esto es una injusticia para quien se entregó plenamente a la vocación filosófica. Es preciso recupe-

rar sus ideas leyendo sus obras, y recordar sus enseñanzas escuchando a quienes las recibieron directamente de él.

Joaquín Xirau pertenece a una generación de pensadores españoles que no tiene paralelo en la historia del mundo hispánico, excepto la generación de los filósofos y humanistas de los siglos XVI y XVII, algunos de los cuales también vinieron a México a realizar una gran obra de educación.

La cultura española vivía un momento de renacimiento en los años en que Xirau se formó como profesor, en gran parte, bajo la orientación de la Institución Libre de Enseñanza. En su filosofía están presentes las influencias de la fenomenología de Husserl y de Scheler, y del pensamiento de Bergson, así como también de la tradición del humanismo hispánicocristiano; estas influencias se hacen patentes en su preocupación constante por el significado de los valores y la dignidad de la persona. En lo que sigue, nos propondremos plantear los rasgos generales de su filosofía, centrándonos en su concepción de la conciencia amorosa como

69

* Homenaje del Centenario del Nacimiento (1895-1995) de Joaquín Xirau (1895-1946), realizado el martes 22 de agosto de 1995, en el Ateneo Español de México, A.C. organizado por el Ateneo y la familia Xirau.

** Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

NOTAS

una respuesta a la crisis de la filosofía y de la cultura actual.

Después de sus tesis doctorales sobre Leibniz y Rousseau, Xirau escribió en Barcelona *El sentido de la verdad* (1927), obra que inicia una crítica al relativismo subjetivista y al intelectualismo propios de la época moderna, la cual profundizará en las obras posteriores. Este libro inicia también la exposición de su filosofía de los valores, que continuará en *La teoría de los valores en relación con la ética y el derecho* (1928) y *L'amor i la percepció dels valors* (1936), claros antecedentes de sus obras más acabadas e importantes, escritas ya en México: *Amor y Mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). Mencionamos aparte los estudios que Xirau publicó a lo largo de su vida sobre autores modernos como Descartes, Rousseau, Fichte, o sobre Vives y Lull, y especialmente estos dos: *La filosofía de Husserl* (1941) y *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (1943), en los cuales se manifiesta la posición de Xirau ante los problemas de la filosofía contemporánea en un diálogo constante con los autores que expone.

La situación histórica mundial a la cual se enfrenta la filosofía de Xirau es una época de crisis de la cultura y de los valores. Xirau escribió en 1942 *Lo fugaz y lo eterno* con la intención de realizar un diagnóstico de esta crisis, en la perspectiva de plantear una nueva respuesta al problema fundamental de la filosofía y de la vida, que diera un nuevo principio al caos en el que vive el hombre contemporáneo. Cito:

Nos hallamos en plena barbarie. El hombre actual posee medios poderosísimos. Carece de fines claros, de ideales capaces de exigir la sumisión incondicional de la vida. Grave error es hablar de "decadencia". ¿Decadencia de qué? Difícilmente en ningún momento de la historia se ha manifestado una vitalidad más vigorosa. Podemos hacerlo casi todo. No sabemos, empero, qué hacer.¹

En Europa existía un ambiente intelectual de *crisis, crítica y escepticismo*, que se agudizó con los efectos de la Segunda Guerra Mundial sobre el espíritu de la cultura europea. La crisis de valores contemporánea se manifiesta en la filosofía en torno al problema de la verdad. La idea antigua de la verdad como un punto fijo de referencia, se ha pulverizado en una serie de relativismos subjetivistas ante los cuales todas las acciones se justifican.

La respuesta de Xirau ante la crisis no fue circunstancial, pues realizó primero un diagnóstico de los factores desencadenantes de la crisis de los valores, para conformar una concepción más íntegra de la conciencia y de la dimensión espiritual del ser humano, fuertemente arraigada en la tradición humanista cristiana, y que fue totalmente consecuente con su actividad pedagógica.

¿Cómo entendía Joaquín Xirau la crisis de la cultura y de la filosofía?

¹ *Lo fugaz y lo eterno*, 1942, p. 175.

NOTAS

En *Lo fugaz y lo eterno*, en *Amor y mundo* y en las introducciones de sus libros sobre autores modernos, encontramos un diagnóstico sistemático, aunque no plenamente desarrollado, de la crisis de la cultura y de la filosofía occidental. El síntoma de la enfermedad de nuestro tiempo es el predominio de un *relativismo subjetivista* en todos los órdenes de la cultura, que ha reducido el antiguo mundo de los valores eternos y universales, a poco menos que una ficción. Derivadas de esta *actitud* ante el mundo, surgieron diversas filosofías y doctrinas que de un modo u otro han contribuido a agravar esta crisis: el positivismo, el pragmatismo y diversos tipos de vitalismos. La consecuencia del relativismo filosófico ha sido la des-realización de la verdad. La respuesta de Xirau será una filosofía de los valores centrada en la noción de *conciencia amorosa*, como fuente de todo valor, que intenta proponer una concepción íntegra y plena de la experiencia subjetiva.

El tema del amor es el núcleo teórico y ético de su filosofía. Pero debemos entender el amor no como un valor entre otros, ni mucho menos como un fenómeno fisiológico. El amor no se reduce a impulso sexual, ni a simpatía sentimental ni a una contemplación desinteresada; cito a Xirau: "Frente a toda tendencia sentimental o apetitiva, impulso o deseo, delirio o pasión, destacaremos el amor como una actitud radical de la conciencia y la vida". La conciencia amorosa es la fuente viva de los valores, la condición de posibilidad de que el mundo tenga

sentido y sea importante o estimable para cada uno de nosotros. Es la conciencia amorosa lo que nos permite distinguir, por una parte, la vida en un nivel puramente biológico, como impulso de supervivencia, y por otra, la vida espiritual que se orienta gracias al mundo ideal de los valores. Por eso la actitud amorosa es una realidad específica e irreductible. La totalidad de la conciencia y de la vida adquieren una orientación única al iluminarse el horizonte mundano con la intencionalidad del amor. Perder la intención amorosa ante el mundo es perder la orientación, la estimación de las cosas y de las personas; así, el mundo se hace indiferente y todo lo reducimos a fenómeno físico, inerte e inexpressivo, "insignificante". Xirau lo ha visto bien en *Amor y mundo*: el nihilismo moderno ha surgido de esta actitud rencorosa ante el mundo, de este desprecio ante el valor que poseen en sí mismos las cosas y las personas.

En esta des-orientación nihilista ante el mundo vivo se desarrolló el positivismo desde fines del siglo pasado. Su doctrina, dogmática, intelectualista y francamente abusiva de los usos de la razón, predominó en la cultura occidental e impregnó rápidamente a las ciencias naturales de una arrogancia y un dogmatismo contra el que tuvieron que enfrentarse tanto Husserl como Scheler, tanto Bergson como Xirau.

Xirau sostuvo su crítica contra el reduccionismo positivista porque éste intentaba suplantarse la realidad por un esquema abstracto e hipotético. En el

NOTAS

caso del amor, por ejemplo, la multiplicidad del fenómeno amoroso fue reducida a una serie de mecanismos fisiológicos, mediante los cuales los impulsos naturales se subliman en una ficción amorosa; visto así, el amor *no sería más que* el resultado de estas pulsiones hormonales, de estas funciones naturales predeterminadas; es aquí donde debe marcarse el límite de la ciencia positiva. Y es precisamente esa obsesión reduccionista de suprimir la realidad espiritual, cultural e histórica, afirmando que ésta *no sería más que* el resultado de mecanismos fisiológicos. Al pretender explicar *toda* la realidad desde un principio mecánico, abstracto y estático, la ciencia positiva *no hace más que* suprimirla.

72

La verdad de la ciencia positiva encuentra su fundamento en la realidad concreta, en el mundo vivo de la actividad humana. En primer lugar, la ciencia depende de una actitud amorosa y de la orientación hacia la verdad como un valor vital. La verdad como valor sólo se realiza cuando hay personas que dedican su vida a investigar desinteresadamente lo que son las cosas en sí mismas. Pero este ir a las cosas en sí mismas implica abstenerse de las abstracciones y de los reduccionismos iniciales, para arrancar, por así decirlo, desde el mundo vivo. Y esto significa para Xirau, siguiendo la tradición moderna que va de Descartes a Husserl y Bergson, partir de la realidad inmediata y plenaria de la conciencia. La filosofía asume la realidad más concreta, individual y diferenciada que aparece ante la conciencia, y aquí la clave

es precisamente el *aparecer*. Para la experiencia plena e inmediata, la realidad no se bifurca entre el verdadero ser y las puras *apariencias*, como pensó gran parte de la tradición filosófica occidental. La realidad inmediata de la conciencia, la percepción originaria en el más amplio sentido, coincide con la unidad de lo real en su pura presencia para la conciencia.

Pero, a diferencia de Husserl e incluso de Bergson — como hemos dicho son sus dos principales influencias — la percepción de los “datos inmediatos” incluye tres elementos correlativos: la dimensión múltiple de las cualidades sensibles; la identidad y la diferencia de los conceptos; y la pretensión de realidad que acompaña a toda percepción. Esta tercera dimensión se divide en dos polos en constante tensión: la pretensión de ser y la pretensión de valer. La conciencia percibe sus objetos siempre con una intención de captarlos como son en sí mismos, y con una aspiración de descubrir su valor en el mundo vivo. Así, la conciencia es una manifestación del ser y una aspiración al valor. Ser y valor están en constante referencia.

Los tres objetos de la conciencia — sensaciones, ideas y valores — se integran en tres dimensiones de una sola y única experiencia viva. De esta forma, el mundo de cada cual está henchido de realidades y posibilidades, de expectativas e ilusiones. No sólo percibimos entidades sino también valores. En la dinámica de este doble carácter de lo real se mueve la actividad de la conciencia. Querer reducir la realidad

NOTAS

a una sola de esas dimensiones es mutilarla y es también empobrecer la plenitud de la experiencia. Por ello la filosofía, al ubicarse desde la perspectiva de la totalidad de la experiencia, puede dar fundamento a la ciencia y a la existencia misma del hombre. Digamos que la aspiración fundamental de la filosofía de Xirau, y ello constituye su aportación más personal, es alcanzar una experiencia íntegra y orgánica que Xirau llama *plenitud vital*.

Percibimos, amamos, nos consagramos, nos dedicamos, estas son las formas de la entrega amorosa al mundo, por las cuales el mundo se abre para nosotros. Pero los valores no los percibimos ni los pensamos, los intuimos porque las cosas tienen en sí mismas un valor; no se los agregamos, pero sí podemos suprimirlos si nos impedimos a nosotros mismos la capacidad de integrarlos en el mundo vivo y real. Por ello, los valores “no existen” del mismo modo como existen las cosas, sino que se encarnan y se realizan si el hombre los mantiene presentes en su acción. Las cosas valen pero no se asimilan al valor; participan a la manera platónica de los valores universales, pero estos no existen en sí mismos; son siempre correlativos del ser y del hacer humano; son ideales puros que guían los afanes insaciables de los hombres.

Así, la concepción de la persona como ser libre y autónomo es el núcleo ético de la filosofía de Xirau. La conciencia amorosa se convierte en un centro nervioso desde donde irradia el mundo y se despliega la vida de la

persona. De esta manera, la conciencia no se encierra en una subjetividad abstracta, sino que está obligada a volcarse por el amor hacia el mundo común y universal de los otros.

El mundo se nos revela en una experiencia plenaria y sintética más profunda, compleja y contradictoria que cualquiera de sus reducciones posibles: reducir la experiencia a la dimensión sensible de la vida — es lo que hace el naturalismo vitalista —; o reducirla a la dimensión puramente ideal, que es lo que hace el intelectualismo, obteniendo con ello un mundo espectral que no tiene correspondencia con el mundo vivo.

La percepción subjetiva del mundo no es un absoluto, sino una experiencia dinámica y en constante evolución. El relativismo subjetivista concibe al mundo y a la conciencia como realidades estáticas. El reduccionismo intelectualista, como hemos visto, es una consecuencia de suprimir la realidad del mundo del valor y de empobrecer con ello la experiencia del hombre. Para la filosofía de Xirau, es preciso recobrar la experiencia plenaria en un mundo vivo y no suprimir la realidad de los valores. *Logos* y *eros*, amor e intelecto se complementan y se integran en la filosofía de la plenitud de Xirau. En sus escritos se manifiesta de una forma clara y sencilla la aspiración perenne de la filosofía por una *plenitud vital*. Sus ideas pervivirán si nosotros tenemos la audacia de mantener una actitud similar en un mundo que está sumido en una verdadera vorágine de desorientaciones y de carencia de principios éti-

NOTAS

cos. Xirau concibió una filosofía para un mundo en el que las aspiraciones más altas del género humano tenían cabida. Hace mucho tiempo, quizá desde hace dos mil quinientos años, que hemos estado renunciando continuamente a percibirlo y experimentarlo.

RECUERDO DE UN MAESTRO*

*Ricardo Guerra***

A principios de 1946, recién inscrito en el segundo año de la carrera de filosofía, tuve la ocasión de asistir a las clases que impartía Joaquín Xirau. Al poco tiempo murió en un accidente. En un mes o dos que duró su curso, conocí a un maestro preocupado no sólo por el tema, Descartes y la filosofía moderna, sino especialmente por la comunicación real con los alumnos.

Joaquín Xirau era maestro en el sentido más estricto. Enseñaba filosofía, es decir, proyectaba lo que hay de profundo en el pensar, a partir en este caso de Descartes. La relación con él no era, ya de inmediato, abstracta o profesional. Se abría al diálogo y a la comunicación con alumnos que apenas empezábamos e incluso dudábamos aún de la importancia de la filosofía para nosotros. Comunicar con entusiasmo lo más profundo de la actitud cartesiana, la crisis y el inicio del pen-

samiento moderno, era transmitir lo que podía ser la actividad filosófica seria y radical. Lo importante era la formación.

Muy poco tiempo bastó para despertar y reforzar nuestro interés y nuestra vocación. No podíamos avanzar mucho, pero descubrimos la relación con un maestro. Más tarde me dí cuenta de su importancia en mi proyecto personal de dedicarme a la filosofía.

Joaquín Xirau se caracterizó, entre otros méritos y virtudes intelectuales, por ser un maestro en sentido antiformal y antiburocrático. La comunicación, el orientar y formar al alumno eran lo fundamental. En su Seminario, o en reuniones con estudiantes avanzados en su casa, desarrollaba aún más ésta actitud y capacidad de diálogo.

Su estilo y manera de ser, maduros ya desde su vida en Barcelona, se afirman con el viaje y el exilio. Vivir la filosofía y la enseñanza como más allá de la erudición o de la burocracia, determina tanto su obra como su actividad de pensador y maestro. No lo es en el plano oficial y limitado de los modelos imperantes, sino en el campo de la filosofía como formación vital, profunda.

75

* Homenaje del Centenario del Nacimiento (1895-1995) de Joaquín Xirau (1895-1946), realizado el martes 22 de agosto de 1995, en el Ateneo Español de México, A.C. organizado por el Ateneo y la familia Xirau.

** Profesor titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

NOTAS

Su vocación y madurez le permitieron vivir el exilio de manera distinta y peculiar. No lo asumió en forma neutra o accidental. Se propuso conservar su tradición catalana, hispánica, e incorporar la tradición cercana pero distinta de Iberoamérica y de México. Lo hace en forma auténtica y radical. El exilio no impide al maestro de filosofía la comunicación abierta y profunda con los demás.

Para Joaquín Xirau la comunicación es participación e integración. El exilio no tiene las implicaciones de desgarramiento o rencor tan difíciles de superar. La verdadera apertura, la tolerancia, implica el respeto a la libertad y a las diferencias. Vivir el exilio fue instalarse en este mundo distinto y cercano, participar en los proyectos de vida y en la realización de los demás. Joaquín Xirau fue maestro en el sentido verdadero y profundo.

MINERÍA EN MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVIII ¿AUGE O DECADENCIA?

Darío G. Ibarra*

Resumen

El presente ensayo versa sobre minería en el siglo XVIII. Estudia la validez de la hipótesis que argumenta que durante el siglo mencionado esta industria tuvo una profunda crisis. Se concluye que no existe evidencia económica que sostenga esa hipótesis y que los parámetros utilizados que la sustentan no son los adecuados; por lo tanto, las conclusiones deben ajustarse hasta analizar los datos correctos.

Sin lugar a dudas quedan bastantes asuntos por descubrir respecto a la historia económica de México; como muestra de ello, baste mencionar el debate suscitado en torno a la decadencia de la economía mexicana en el siglo XVII, la cual ha sido explicada tanto por la producción minera,¹ como por la recolección de impuestos;² además, exis-

* Alumno del ITAM.

¹ John H. Coatsworth, *Los orígenes del atraso*, 1990, México, Alianza, Cap. I, "La historiografía económica de México", p. 28.

² John H. Coatsworth, *Los orígenes del atraso...*, op. cit., p. 23-6. Klein, Herbert y John Tepaske, *The Seventeenth Century*

ten discrepancias sobre si hubo crisis o no.³ Dada la importancia que para la Nueva España tenía la industria minera, el análisis de ésta ha servido como indicador de la economía en el México colonial; sin embargo, muchas investigaciones en torno a la minería han carecido del rigor que otorga el enfoque económico, o bien el tratamiento que se les ha dado no ha sido el adecuado. Por ello, las conclusiones hasta ahora obtenidas deberán someterse a la luz de las herramientas que la economía otorga, y si lo que se ha obtenido es congruente con la teoría y la intuición económicas, deberá aceptarse como válido; en caso contrario, habrá que realizar nuevos estudios que contribuyan a la formación de una historia económica más precisa.

En el presente ensayo se hace un análisis económico de la industria minera en el siglo XVIII para verificar si

Crisis in New Spain Myth or Reality?, Past and Present, 90, 1981, p. 116-35.

³ John H. Coatsworth, *Los orígenes del atraso*, op. cit., p. 21-36.

NOTAS

existen razones, o no, para afirmar que esta industria estaba en crisis.⁴ Dicho análisis se basa fundamentalmente en los trabajos de John H. Coatsworth, en los datos existentes sobre la producción de metales preciosos así como de su precio en el mercado. Una vez determinado si existe evidencia para decir que la minería estaba en decadencia en el periodo mencionado, se consideran brevemente las condiciones económicas durante ese siglo y el siguiente para indagar por qué la industria minera no continuó siendo un motor de desarrollo económico.

I

Numerosos libros de historia de México han descrito el modo en que los primeros españoles que pisaron suelo americano apreciaban los metales preciosos como el oro y la plata; es ya leyenda que los soldados de Cortés que caían a los canales o en el lago,

78

⁴ En la citada obra de Coatsworth, en el capítulo III, se argumenta que la industria minera entró en decadencia aproximadamente veinticinco años antes de que terminara el siglo XVIII, es decir, casi 35 años antes de iniciado el movimiento de independencia. Coatsworth pretendió demostrar que la crisis de la industria minera se dió antes de la independencia (*Los orígenes op. cit.*, p. 58); sin embargo, los supuestos que plantea para demostrar su hipótesis parecen no ser los adecuados. En el curso del presente trabajo analizaremos sus argumentos y expondremos las razones por las cuales suponemos que sus conclusiones son equivocadas.

durante los combates de la noche triste, perecieron hundidos en el fango por el peso del oro conquistado. Ello era provocado en gran medida por la creencia de que los metales preciosos, principalmente el oro, constituían la expresión suprema de la riqueza. Por otra parte, la necesidad de los reyes españoles de obtener ingresos para financiar sus gastos provocó que, a partir del descubrimiento de la primera mina en la nueva España en 1532,⁵ se desatara una vertiginosa explotación de diferentes metales preciosos a lo largo y ancho del país.

Debe considerarse, además, que los españoles no mostraban tendencia a colonizar el campo; por otra parte, el déficit en la balanza de pagos, generado por la importación de bienes de carácter suntuoso de la metrópoli, debía ser saldada de alguna manera, y encontraron en la minería el lugar apropiado para compensar la balanza de pagos. La explotación de metales tuvo tal crecimiento que para fines del siglo XVI los metales preciosos representaban más del 80% de las exportaciones totales de la Nueva España.⁶

Tan pronto como fue iniciada la explotación minera, alrededor de las minas se construyeron haciendas que

⁵ Mendizábal, Miguel Othón de, *La minería y la metalurgia mexicana (1520-1943)*, 1980, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, p. 14-9.

⁶ Brading, *Mineros y comerciantes en México 1763-1810*, 1975, México, Fondo de Cultura Económica, p. 22. Brading cita en una nota al pie de página los datos de Parry, *The Spanish Seaborne Empire*, p. 242-2.

facilitaron la producción de granos para la alimentación de jornaleros y mulas, así como madera, cuero y otras materias primas para las minas; por ello, puede decirse que la prosperidad de las haciendas (por lo menos las del norte), siguieron de cerca los pasos del progreso de la minería. Las ganancias obtenidas de las minas sirvieron para colonizar provincias enteras, pues de este modo se consiguieron recursos que sufragaron los gastos de la colonización.⁷

De lo anterior se desprende que en sus inicios la minería fue un verdadero motor de la economía, pues la explotación minera trajo consigo el desarrollo de otras actividades económicas en la que encontraron trabajo indígenas, mestizos y los mismos españoles; además, permitió el intercambio comercial con la metrópoli. La teoría moderna del comercio internacional establece que el comercio entre naciones redundaba en mayor bienestar para los países que comercializan bienes y/o servicios entre sí; sin embargo, muy probablemente habría que cuestionar si las condiciones bajo las cuales se realizaba el intercambio comercial provocó una mejor situación económica en la Nueva España, pues, como hemos visto, los bienes importados eran en su mayoría de naturaleza suntuaria; no obstante, el estudio del comercio exterior nos desvía del objeto del presente ensayo y su estudio deberá realizarse más ampliamente en otra ocasión.

⁷ Brading, *Mineros y comerciantes...*, op. cit., p. 23.

El nacimiento de una hacienda necesariamente trajo consigo la construcción de caminos y la explotación de tierras, lo cual en conjunto se puede ver como un incremento en la producción nacional, fruto indirecto de la explotación minera. Nos atrevemos a conjeturar que la industria que estudiamos pudo devenir en un motor que siguiera fomentando la producción agregada nacional, pero en el siglo XIX no ocurrió así, ¿Qué fue lo que pasó? ¿Qué impidió a esta industria ser la punta de lanza que abriera el camino hacia el crecimiento económico? Coatsworth sostiene que la minería entró en decadencia en el siglo XVIII y que al iniciar el movimiento de independencia la industria ya estaba enferma⁸ y ésta sería la respuesta a las interrogantes planteadas. En el siguiente capítulo discutiremos la validez de los razonamientos de Coatsworth y en el capítulo posterior habremos de dar respuesta a estas preguntas.

II

Coatsworth sostiene que la industria minera se encontraba ya en decadencia a fines del siglo XVIII, por lo que la revolución de independencia fue sólo la puntilla que terminó por hundirla totalmente.⁹

Para demostrar lo anterior, apela a los datos que presentan los cuadros 1 y 2.

⁸ Coatsworth, *Los orígenes...*, op. cit., p. 58.

⁹ *Ibidem.*

NOTAS

Cuadro 1. Producción de metales preciosos. 1695-1814

1695/99	19.6	1755/59	65.7
1700/04	25.3	1760/64	58.5
1705/09	28.5	1765/69	60.9
1710/14	32.8	1770/74	80.8
1715/19	35	1775/79	91
1720/24	50.3	1780/84	100.3
1725/29	52	1785/89	93.2
1730/34	52.5	1790/94	109.7
1735/39	47.7	1795/99	121.2
1740/44	48.6	1800/04	104.6
1745/49	59.6	1805/09	122
1750/54	64.6	1810/14	47.1

Fuente: Manuel Orozco y Berra, "Informe sobre la acuñación en las Casas de Moneda de la República", Anexo a la Memoria de la Secretaría de Fomento, México, 1857.

Cuadro 2. Índice de producción física de la minería, 1695-1814 (1755-1759 = 100)¹⁰

1695/99	29	1755/59	100
1700/04	39	1760/64	89
1705/09	43	1765/69	93
1710/14	50	1770/74	123
1715/19	53	1775/79	139
1720/24	77	1780/84	153
1725/29	79	1785/89	142
1730/34	80	1790/94	167
1735/39	73	1795/99	185
1740/44	74	1800/04	159
1745/49	91	1805/09	186
1750/54	98	1810/14	72

Fuente: Cuadro 1.

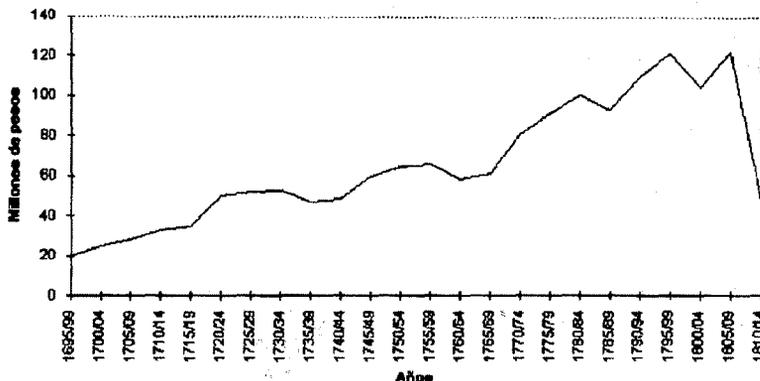
Las gráficas de los cuadros puede ayudarnos a ver mejor la tendencia de la producción:

¹⁰ *Ibidem*, p. 59-60.

NOTAS

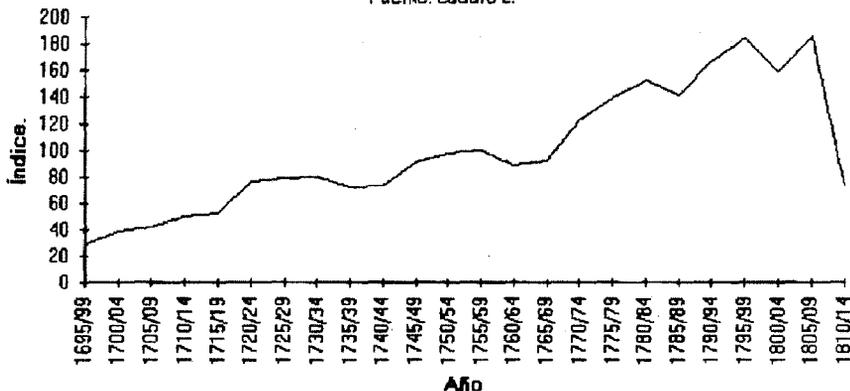
Producción física de metales

Fuente: cuadro 1



Índice de producción física.

Fuente: cuadro 2.



En las gráficas se puede observar que la tendencia de la producción es, en general, creciente; debe observarse que existen ciclos y que en algunas ocasiones la producción aumenta y en otras decrece, sin embargo, ese es un fenómeno observado en prácticamente todas las economías del mundo.

El siguiente paso de Coatsworth es deflactar la producción minera con los

índices de Florescano y Rabell, pues dice:

“La producción física no siempre es el mejor instrumento para medir la productividad, puesto que no mide el aumento de la producción en términos del mercado. Los economistas definen la productividad como el rendimiento que tienen los

NOTAS

factores escasos de la producción. Cuando el bien producido es dinero, habrá que expresar su valor en términos de su capacidad para obtener otros recursos. Sólo así podrán medirse los costos del mercado para generar el producto, contra el valor del producto en el mercado".¹¹

Una vez deflactada la serie, muestra los siguientes datos en el cuadro 3, que son expresados como índices en el cuadro 4.

Los índices de producción minera con deflactación y sin ella se pueden en la gráfica correspondiente.

No es difícil observar que el punto de producción máximo se alcanza en el quinquenio de 1775-1779 (atendiendo a la gráfica deflactada), y que en ningún momento, antes o después de este período, la producción alcanza un nivel superior. Coatsworth se muestra cauteloso al hacer hincapié en que los índices utilizados deben tomarse con reserva por provenir de productos agrícolas, pero argumenta que en todo caso son una buena aproximación para los fines deseados. Finalmente, dice que la industria minera era objeto de subsidio en materias primas tales como el azogue (mercurio), indispensable para la amalgamación de la plata.

Cuadro 3. Valor de mercado de los metales preciosos, 1695-1814
(en millones de pesos de 1775-1779)

	Indice de Florescano	Indice de Rabell
1695/99		13.1
1700/04		18.6
1705/09		22
1710/14		32.1
1715/19		39.8
1720/24	52.2	58.1
1725/29	54.1	43.2
1730/34	52.2	42.1
1735/39	45.6	47.7
1740/44	40.8	43.7
1745/49	49.5	41.2
1750/54	50.1	64.9
1755/59	65.7	65.7
1760/64	57.2	70
1765/69	75.2	
1770/74	62.5	110.7
1775/79	99.1	133.3
1780/84	78.3	
1785/89	42.6	
1790/94	93.6	
1795/99	81.3	71.6
1800/04	67.5	51.7
1805/09	69.3	
1810/14	18.1	

Fuente: Véase texto.

¹¹ Coatsworth, *Los orígenes...*, *op. cit.*, p. 63.

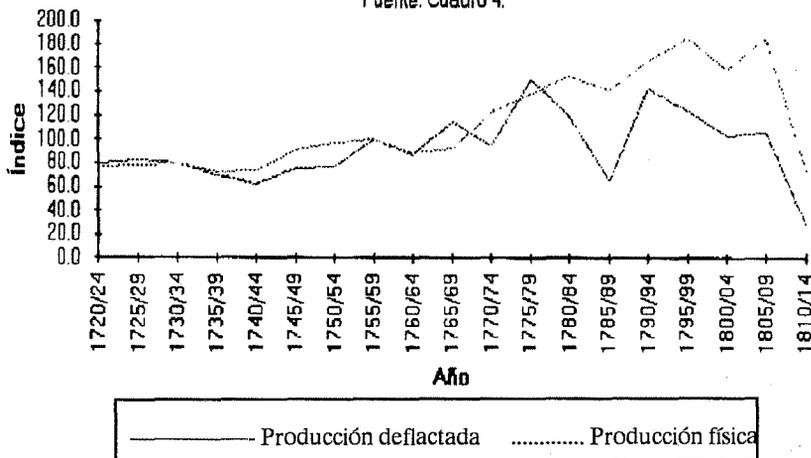
Cuadro 4. Índice del valor de mercado de la producción de metales preciosos, 1695-1814.
(1755-1759 = 100)

	Florescano	Rebell	Producción física.
1695/99		20	29
1700/04		28.3	39
1705/09		33.5	43
1710/14		48.9	50
1715/19		60.6	53
1720/24	79.5	88.4	77
1725/29	82.3	65.8	79
1730/34	79.4	64.1	80
1735/39	69.4	72.6	73
1740/44	62.1	65.5	74
1745/49	75.3	62.7	91
1750/54	76.3	98.8	98
1755/59	100.0	100.0	100
1760/64	87.1	106.5	89
1765/69	114.5		93
1770/74	95.1	168.5	123
1775/79	150.8	207.9	139
1780/84	119.2		133
1785/89	64.8		142
1790/94	142.5		167
1795/99	123.7	109.0	185
1800/04	102.7	78.7	159
1805/09	105.5		186
1810/14	27.5		72

Fuente: Cuadros 2 y 3.

Índices de producción minera.

Fuente: Cuadro 4.



NOTAS

Si a lo anterior agregamos que la calidad de los metales extraídos era cada vez mas baja, el resultado natural es el de suponer que la industria estaba en crisis.

Los argumentos de Coatsworth son realmente seductores, una primera aproximación nos indicaría que efectivamente la minería estaba enferma. Sin embargo, un punto que es importante notar es que emplea el término "acuñación" como sinónimo de "producción", con lo cual deja fuera de su contabilización la producción de metales que circulaban en otras formas.¹² En vista de que antes hemos mencionado que la mayor parte de la producción era acuñada, podemos suponer que los metales que circulaban en forma diferente a la de monedas era mínima y por lo tanto su circulación no sesgaría la información de modo significativo. Más importante que lo anterior es precisamente haber considerado como indicador de la productividad el término acuñación. Para entender la razón, debemos considerar un hecho singular: los metales preciosos extraídos al ser acuñados eran usados como dinero circulante, esto a primera vista no hace sino redescubrir lo evidente, pero debemos tomar en consideración que para que un bien pueda ser utilizado como dinero debe reunir varias características, entre ellas, que sea difícil de conseguir, que todo mundo lo

acepte como medio de cambio y, de mayor importancia, que su valor intrínseco sea menor a lo que representa.¹³ En vista de la dualidad que presentaban los metales preciosos, al ser usados como bienes y como dinero, la producción de monedas no es el indicador adecuado para medir la eficiencia de una industria. En caso de hacerlo de esta manera, los resultados obtenidos difícilmente podrán ser considerados como correctos.

Ello ocurre así porque la producción de moneda sobreestima la producción física de metales, pues como hemos escrito en el párrafo anterior y como se ha explicado en la nota 13, la moneda acuñada lleva consigo un va-

¹³ El oro y la plata reúnen a la perfección estas características, de ahí que desde tiempos muy remotos hayan sido utilizados como dinero. De particular importancia en el presente caso, es que su valor intrínseco sea menor al que representan; así debe ocurrir porque de otra manera el público tenderá a atesorarlo en lugar de mandarlo a la circulación. Consideremos el sistema monetario actual: los billetes de N\$100 ó N\$500 tienen un valor muy por debajo de lo que realmente representan: en efecto, su costo de producción probablemente es de diez centavos (papel más impresión), no obstante la gente está dispuesta a intercambiarlos por bienes cuyo valor sea de N\$100 ó N\$500; esto es así porque saben que todo mundo los aceptará para realizar intercambios. Si los billetes tuvieran un valor superior a lo que representan (si por ejemplo un billete tuviera un valor de N\$600 pero representara N\$500, el público no lo dejaría circular y lo atesoraría para sí).

¹² Pérez Herrero, Pedro, *El crecimiento económico Novohispano durante el siglo XVII: una revisión*, Revista de Historia Económica 7:1, 1989, p. 73.

NOTAS

lor intrínseco menor al que aparenta, es decir representa más de lo que en realidad vale, de otro modo no podría ser utilizada como dinero. Así es que si representa más de lo que vale o si representa más de lo que cuesta producirla, la medición de la productividad de la industria minera usando como parámetro la acuñación, conduce a resultados erróneos, pues no es este el modo adecuado para medir la productividad de la extracción de metales; en todo caso lo sería para la producción de dinero.

A pesar de la observación anterior, supongamos que efectivamente el indicador de la productividad de la industria minera utilizado por Coatsworth es el adecuado. Cuando deflacta lo hace porque, en general, los precios habían subido y por lo tanto el poder adquisitivo de la plata había caído. Sin embargo, los índices utilizados fueron formulados: a) el de Florescano, con los precios del maíz para diferentes años, y b) el de Rabell, construido con precios de comercio exterior. Como hemos mencionado, al deflactar hace la advertencia de que los índices utilizados tal vez no sean los mejores pero ofrecen resultados razonablemente exactos; mi particular opinión es que deflactar de ese modo puede sesgar los datos y arrojar resultados erróneos.

La razón se debe a que para que un índice de precios se construya adecuadamente y refleje lo que busca mostrar, debe ser construido a partir de una cesta de bienes; de hecho, los números índice son un promedio de los precios que se contemplan en la cesta;

una vez construido el índice, servirá para medir el incremento en los precios de los bienes que incluye; además, si la cesta es suficientemente grande, podemos inferir para el resto de los bienes de la economía. Pero si tomamos en consideración solamente un bien o el conjunto de bienes de sólo un sector de la economía (en el presente caso el precio del maíz o de los productos de la balanza comercial), no es correcto decir que todos los bienes subieron en esa proporción y mucho menos deflactar con la serie obtenida, pues de hacerlo, existen altas posibilidades de obtener conclusiones incorrectas.

Además, debemos recordar una vez más que la mayor parte de los metales extraídos eran acuñados y por lo tanto convertidos en dinero circulante. En la cita que hemos hecho más arriba, Coatsworth señala que es conveniente deflactar porque con el dinero producido cada vez se podía comprar menos, esto es, su poder adquisitivo estaba en descenso. Otra forma de decir lo mismo es que había inflación. La economía neoclásica sostiene que la inflación es un fenómeno producido por un exceso de circulante en la economía, de modo tal que si el poder adquisitivo de la plata, respecto al resto de los bienes, estaba en descenso, se debía precisamente a que había mucho dinero en circulación, entonces fue el exceso de producción de metales lo que provocó que cayera el poder adquisitivo de la plata, lo cual es una señal de que la producción de metales estaba creciendo. ¿Puede decirse que una industria que, como consecuencia del exceso de

NOTAS

producción, consigue que baje el precio del bien que produce, respecto de los precios de otros bienes, está en crisis? La respuesta no sólo depende del precio, es necesario analizar los costos: si la cantidad producida, multiplicada por el precio (esto es, el ingreso total), es mayor o igual que los costos en que incurrió, la industria permanece en el mercado, en caso opuesto se retira. El caso analizado indica que la minería consiguió que el precio cayera y a pesar de eso siguió produciendo, lo cual nos da una señal de que se estaban al menos cubriendo los costos con los ingresos obtenidos y por lo tanto la industria no estaba en crisis.

Coatsworth sostiene que la minería estaba subsidiada y que por ello era rentable seguir explotándolas, pero también menciona que los costos de producción se estaban elevando. Si consideramos ambos sucesos a la vez, podemos conjeturar que el subsidio pudo compensar el incremento en los costos de tal modo que ambos efectos quedarían cancelados. Desafortunadamente no tenemos datos que nos ayuden a estimar los costos de esta industria, pero en todo caso, el incremento en la producción es el principal indicador de que no había tal crisis.

Puede todavía argumentarse que el valor de la producción (esto es el producto multiplicado por su precio en el mercado), es el mejor indicador de la productividad de una industria, y como es esto lo que Coatsworth utiliza, entonces sus resultados son correctos. Hemos mencionado antes porqué en este caso particular no debe conside-

rarse la acuñación como sinónimo de producción, pero, al igual que en la explicación anterior, supongamos que es correcto medirlo así. También hemos explicado porqué no se debió deflactar la información obtenida, pero esta explicación no estuvo sustentada sino en el razonamiento económico y no en datos explícitos; para tener la certeza de que no se debe deflactar, debemos tener presente que el objeto de la deflactación es la de tener la producción de una serie de tiempo, medida en términos de un año base, se debe descontar del valor de la producción el incremento en precios, para de este modo no sobrestimar el valor de lo producido.¹⁴ Pero solamente se debe deflactar si el precio del bien en cuestión también aumentó, pues el fin de deflactar es hacer que el precio sea manejado como si hubiera permanecido constante.

Bajo el supuesto de que es correcto medir la productividad como Coatsworth la hace, probaremos si existe o no razón para deflactar; observemos el

¹⁴ Pongamos por caso el de las ventas de un almacén que en un año determinado vende N\$100.00 y que al año siguiente vende N\$110.00 mientras que la inflación anual fue de 5%. A primera vista parecería que las ventas se incrementaron en 10%, pero al descontar el efecto del incremento en precios, el resultado es que el incremento real de las ventas fue de aproximadamente 5%. La deflactación de una serie de datos permite encontrar el incremento real de la producción una vez descontado el efecto inflacionario.

NOTAS

Cuadro 5. Oro y plata producidos y acuñadas en México.

Años	Valor en miles de pesos	Cambio porcentual en el valor de la producción.
1701-1720	125,352.38	
1721-1740	175,162.69	39.73622552
1741-1760	240,017.59	37.0255241
1761-1780	283,556.85	18.14002768
1781-1800	425,756.28	50.14847146

Fuente: Humboldt, Alejandro de.¹⁵

Cuadro 6. Plata y oro producidos kilogramos.¹⁶

Años	Plata	Oro	Cambios porcentuales en producción	
			Plata	Oro
1701-1720	3,276,000.00	10,470.00		
1721-1740	4,615,000.00	13,600.00	40.873016	29.894938
1741-1760	6,020,000.00	16,380.00	30.444204	20.441176
1761-1780	7,328,000.00	26,170.00	21.727575	59.76801
1781-1800	11,249,000.00	24,580.00	53.507096	-6.075659

87

valor de la producción midiéndola en períodos de 20 años (véase cuadro 5).

El paso siguiente es observar la producción de Oro y Plata midiéndola en kilogramos y por el mismo período (véase cuadro 6).

Veamos ahora los cambios porcentuales entre período y período y comparémoslos (véase cuadro 7).

En el cuadro 7 puede apreciarse claramente que el cambio en el valor de la producción es aproximadamente igual al cambio en la producción total (midiéndola por kilogramos), de donde se concluye que como aumentaron el valor de la producción junto con la producción en aproximadamente la misma proporción, el precio de los metales debió permanecer aproximadamente

¹⁵ Humboldt, Alejandro de, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, tomo II, libro cuarto, capítulo XI, 1941, México, ed. Pedro Robledo, p. 302-3.

¹⁶ Fuente: cuadro citado por Miguel Othón de Mendizábal en: *La minería y la metalurgia mexicana (1520-1943)*, p. 66.

NOTAS

Cuadro 7.

Años	Cambio porcer en el valor de la producción.	Cambios porcentuales en producción	
		Plata	Oro
1701-1720			
1721-1740	39.74	40.87	29.90
1741-1760	37.00	30.45	20.44
1761-1780	18.15	21.73	59.77
1781-1800	50.15	53.50	-6.07

Fuente: Cuadros 5 y 6.

constante a lo largo de todo el siglo XVIII y por lo tanto se comete un error al deflactar los datos, obteniendo de las series deflactadas resultados incorrectos.¹⁷

De lo hasta aquí dicho puede deducirse que no existe evidencia para decir que la industria estaba en crisis. Del análisis anterior se desprende que, a ni-

vel agregado, la minería seguía siendo un negocio lucrativo que estaba muy lejos de ir en decadencia; lo breve de la exposición nos impide decir que la industria tenía pleno crecimiento; sin embargo los datos mostrados tienden a arrojar mas bien este resultado que el de una minería con problemas para sobrevivir. Si medimos la productividad de esta industria considerando el número de trabajadores utilizados y la producción total, nos encontraríamos con algo como lo siguiente: Brading estima que a mediados del siglo XVII el número total de trabajadores de la minería ascendía a 11,000 mientras que en 1800 (siglo y medio más tarde) esta cifra no superaba los 50,000.¹⁸ Por otra parte, Humboldt sostiene que la producción minera en 1690 era de 5,285,580 pesos, mientras que en 1800 era de 18,685,674,¹⁹ si suponemos que la población utilizada no cambió significativamente de 1650 a 1690, entonces la productividad por trabajador en este último año era de 480.51 pesos por

88 ¹⁷ En los datos mostrados en el cuadro 5, lo que tenemos es: precio de metales multiplicado por cantidad de metales, el cuadro 6 muestra sólo cantidad de metales; como el valor de la producción aumenta aproximadamente lo mismo que la producción, es necesario que los precios permanezcan aproximadamente constantes. En términos de ecuaciones, diríamos que el cuadro 5 muestra algo como lo siguiente: $P_o \cdot Q_o + P_p \cdot Q_p = VP$, donde P_o = precio del oro, Q_o = cantidad de oro, P_p = precio de la plata, Q_p = cantidad de plata y VP indica valor de la producción. EL cuadro 7 muestra que el cambio en VP es aproximadamente igual al cambio en las cantidades, por lo que P_o y P_p debieron permanecer constantes o bien tener modificaciones tan pequeñas que el cambio en el precio de los metales debió ser tan mínimo que de ningún modo justifica la deflactación.

¹⁸ Brading, *op. cit.*, p. 24, 39.

¹⁹ Humboldt, *op. cit.*, p. 302-3.

trabajador, mientras que en 1800 fue de 373.71 pesos, lo cual indica que la productividad por trabajador se había reducido. Sin embargo, deben tomarse con reserva estos resultados, pues hemos usado el término acuñación como sinónimo de producción y antes hemos visto que hacerlo trae conclusiones equivocadas. Por otra parte, una industria puede estar produciendo en donde la productividad por trabajador sea decreciente y aún así obtener ganancias.²⁰ La observación anterior hace notar que se necesitan más datos para medir la eficiencia de esta industria porque si bien no podemos decir que había crisis, posiblemente si había estancamiento. Esto lo descubriremos hasta que nuevas investigaciones permitan estimar costos de producción y hasta tener parámetros más adecuados para medir la productividad.

III

En la parte anterior nos hemos encargado de refutar la hipótesis que afirma que en el siglo XVIII la industria minera estaba en crisis. Por otra parte, en la primera parte de este ensayo mencionamos que en sus orígenes, la minería

fue un sector de la economía novohispánica que motivó el desarrollo de otros sectores pero después dejó de serlo. En las gráficas anteriores puede verse que el declive de la minería se origina en 1810, de hecho durante prácticamente medio siglo la economía se vio sumida en un pozo que le impidió crecer.²¹

El motivo salta a la vista inmediatamente: la revolución de independencia trajo consigo un declive en la producción de todos los bienes, derivado de la inseguridad que reinaba. Al término de la independencia, unas instituciones políticas y sociales poco sólidas no permitieron definir claramente los derechos de propiedad, a la vez que impidieron la creación de un ambiente propicio para facilitar la producción y el intercambio de bienes y servicios. En términos generales, el objetivo de las instituciones debe ser el de definir los derechos de propiedad asegurando su mantenimiento a través del cumplimiento de las leyes, para crear así incentivos a la producción que a la vez genere cambio tecnológico, y permitiendo de esta manera capturar las ventajas de la disminución de los costos de transacción, ofreciendo bienes a un precio menor, que se traducen en una reducción del riesgo, en la desaparición

89

²⁰ De hecho, la economía moderna sostiene que una empresa producirá en el punto aquel donde la productividad de los factores productivos presente rendimientos medios decrecientes siempre y cuando sean positivos. En el presente caso, los escasos datos indican que la minería se encontraba en esta situación por lo que no hay indicios que digan que estaba en crisis.

²¹ Salvucci, Richard and Linda Salvucci, "Las consecuencias económicas de la Independencia", en Leandro Prados de la Escosura and Samuel Amoral, eds., *La Independencia Americana Consecuencias Económicas*, 1993, Madrid, Alianza, p. 31-53.

NOTAS

ción de externalidades y en una mayor especialización.²²

De este modo, unas instituciones políticas poco sólidas y la lucha intestina por el poder entre conservadores y liberales evitó el crecimiento económico. Por ello, no resulta extraño que el porfiriato haya sido una época de elevado crecimiento, pues el régimen de Díaz logró consolidar las instituciones y permitió que los particulares incentivaran el crecimiento de la economía.

IV

Este ensayo es sólo una gota dentro del océano de investigaciones que se necesitan hacer. En el presente trabajo se habló de la importancia que tuvo el sector minero en la economía de la Nueva España; confirmamos que efectivamente la expansión de este sector tuvo repercusiones positivas en otras áreas de la economía al permitir la expansión de las mismas. La crisis de la minería que Coatsworth sostiene no existió; sus parámetros para medir la eficiencia de esta industria no son los adecuados y aunque lo fueran, sus conclusiones son válidas solamente cuando se deflactan las series que utiliza, en otro caso se derrumban. En páginas anteriores hemos demostrado que no es adecuada la deflactación de los datos que presenta porque el precio de

los metales, en general, permaneció aproximadamente constante a lo largo de todo el siglo XVIII y por ello es incorrecto deflactar, pues no se debe descontar un incremento (en precios) que no existió. Por último, la guerra de independencia no permitió un desarrollo económico por la inseguridad reinante en esa época; al finalizar, unas instituciones poco sólidas impidieron un adecuado crecimiento, no sólo del sector minero, sino de toda la economía. Por ello, la minería perdió el impulso que había tenido durante el periodo colonial y su posterior estancamiento evitó que se convirtiera en la industria que pudo conducir a una revolución industrial en México.

Finalmente, recalcamos que los resultados obtenidos deberán ser considerados como parciales hasta que el descubrimiento de nuevos datos, y su análisis, ayuden a confirmar o refutar la idea de que el sector minero no estuvo en crisis durante el siglo XVIII y que los datos obtenidos mas bien apuntan hacia una situación de auge.

Bibliografía

- BRADING, D. A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico, (1763-1810)*, 1971, México, Fondo de Cultura Económica.
- HUMBOLDT, Alejandro de, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, 1941, México, ed. Pedro Robledo.
- COASTWORTH, John H., *Los orígenes del atraso*, 1990, México, Alianza.

²²North, Douglas C. y Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World. A New Economic History*, 1973, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1, 6, 19, 53, 56, 57, 89, 91, 101.

NOTAS

KLEIN, Herbert y John Tepaske, *The Seventeenth Century Crisis in New Spain Myth or Reality?*, Past and Present, 90, 1981.

MENDIZÁBAL, Miguel Othón de, *La minería y la metalurgia mexicana (1520-1943)*, 1980, México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano.

NORTH, Douglas C. y Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World. A New Economic History*, 1973, Cambridge, Cambridge University Press.

PÉREZ HERRERO, Pedro, *El crecimiento económico Novohispano durante el siglo XVII: una revisión*, Revista de Historia Económica 7:1, 1989.

SALVUCCI, Richard and Linda Salvucci, "Las consecuencias económicas de la Independencia", en Leandro Prados de la Escosura and Samuel Amoral, eds., *La Independencia Americana Consecuencias Económicas*, 1993, Madrid, Alianza.

LA LITERATURA ENMASCARADA DEL SEÑOR JUNICHIRO TANIZAKI

*Manuel Lavaniegos**

Para Horacio y Yukari

*El arte se encuentra en una zona
entre la sombra y la sustancia.*

(Zeami)

En edición española, directamente traducida del japonés, se han publicado reunidas en un volumen dos novelas cortas del gran escritor japonés Junichiro Tanizaki: *La vida enmascarada del señor de Musashi* (Bushunkoo Hiwa) y *Enredadera de Yoshino* (Yoshino Kuzu), ambas publicadas por primera vez en 1931.¹ En la solapa del libro se justifica brevemente su reunión afirmando que para su autor estas dos obras eran sus predilectas dentro del vasto conjunto de su narrativa. Junichiro Tanizaki (1896-1965) es consi-

derado por muchos como la piedra angular de la novela contemporánea del Japón, junto a figuras decisivas como Ogai Mori, Natsume Soseki, Ryunosuke Akutawa, Yasunari Kawabatta, Yukio Mishima y Kobo Abe. Tanizaki ha jugado un papel protagónico en el dramático entrecruzamiento de la cultura y el arte de Oriente y Occidente, en la modernización-devastación del siglo XX.

De sus muchos libros cabe mencionar: *El amor de un loco* (1925), *Suástica* (Manji, 1927), *Hay quien prefiere las ortigas* (1929), *Cuentos crueles* (1933),² *La nieve tenue* (1947, subtitulada al

93

* Profesor del Diplomado Historia del Arte y Arte Contemporáneo, ITAM.

¹ J. Tanizaki, *La vida enmascarada del señor de Mushashi*, trad. Fernando Rodríguez Izquierdo, 1989, Barcelona, Edhasa.

² J. Tanizaki, *Cuentos crueles*, trad. del inglés de J. López Pacheco, 1968, Barcelona, Seix Barral.

español, "Las hermanas Makioka",³ *La madre del capitán Shigemoto* (1949), *El diario de un viejo loco* (Huten rojin Nikki, 1963) y *La llave* (Kagi, 1965). En 1949 se le otorga a Tanizaki el premio imperial de literatura.

¿Por qué serían, precisamente, aquellos dos relatos de la década de los treinta, *Bushunkoo Hina* y *Yoshino Kuzu*, a los ojos de Tanizaki, los favoritos en el cúmulo de su atareada y prolífica producción? ¿Qué cualidades excepcionales encierran estas dos confecciones narrativas, que tan inmediatamente nos comunican con una atmósfera decididamente "arcaica" — tanto en su composición como en su temática — bien enlazadas y delimitadas dentro de las formas tradicionales antiguas del universo expresivo, literario y artístico del Japón?

La vida enmascarada del señor de Musashi se desarrolla en el medioevo del Japón del siglo XVI, en plena etapa guerrera de la Época Tokugawa, en campos arrasados por sangrientas batallas y palacios fortificados, entre guerreros y cortesanos, para los que *La historia de Genji* (siglo X) ya sólo vive como la evocación fantasmal de una edad de oro desaparecida. *Enredadera de Yoshino*, aunque sucede a principios del siglo XX, un viaje de placer por el paisaje de la región de los Alpes de Yamato, se despliega sinuosamente como una verdadera exploración en búsqueda de los orígenes, cuyas entreveradas y profundas raí-

ces nos conectan con aventuras legendarias ocurridas en los siglos XIV y XV, vestigios que poseen tonalidades similares a los *Cuentos de Heike*, la otra gran obra narrativa del medioevo japonés. Arcaísmo pues, pero lleno de radiante vitalidad con la audacia penetrante de un escritor versado en los interrogantes y excesos de la Babel oriental-occidental contemporánea, que avizora aquellas sendas remotas desde esta cumbre o abismo. Y dentro de este juego intempestivo de evaluaciones ¿en qué se cifra el puente creativo entre lo remoto latente y nuestro horizonte incierto?

A esto alude la tensión encerrada en la paradójica frase de Paul Valéry, "lo más positivo de lo nuevo es que responde a un deseo antiguo", que aquí apunta al extremo inverso de la elipse, donde el hilo del deseo se reaviva en sus sedimentos. Vayamos hacia esas dos narraciones o "novelas-ensayos", que intentan una suerte de genealogía poética emparentada con las resurrecciones elaboradas por Akira Kurosawa en las imágenes de sus filmes *Trono de Sangre*, *Barba Roja*, *Kagemusha*, *Ran* o *Sueños*.

En el prólogo al primer relato se asienta en términos precisos: "Esta obra relata la gesta del señor de Musashi, que nació en el período de guerras civiles del siglo XVI y que fue bien conocido por su astucia y fortaleza. Se cuenta de él que fue uno de los más atrevidos y crueles cabecillas de su época. Pero la gente de su tiempo rumoraba que él se dejaba llevar por pasiones masoquistas. ¿Cómo podría ser cierta

³J. Tanizaki, *Las hermanas Makioka*, trad. Cuspinera, 1966, Barcelona, Seix Barral.

tal cosa? No sé si dar fe o no a tan extraordinarios rumores, pero de ser ciertos, él sería más bien digno de compasión. Las crónicas oficiales silencian el tema y casi nadie entre sus contemporáneos sabe nada de tales cosas. Pero yo hace poco he tenido acceso a ciertos documentos secretos que están en posesión de la familia Kiryu, y así he llegado a saber detalles de la conducta de dicho señor. Sentí por él una enorme compasión al enterarme de que tenía una pasión obsesiva por los refinamientos del sexo. Como dice Wang-Yang-Ming, someter a un bandido en las montañas es más fácil que someter al bandido del propio corazón.

Con todo, el señor de Musashi era valeroso como un tigre rugiente, y pocos en la historia han igualado su habilidad en pacificar el territorio. Tras conocer su historia no puedo callar por más tiempo; me siento movido a organizar la narración de su vida sexual en forma de relato popular, del principio hasta el fin, y lo he titulado *La vida enmascarada del señor de Musashi*. Si los lectores no toman mi escrito como un cuento inverosímil y extravagante, yo me daría por contento."

Tanizaki, al estilo del gusto de los autores chinos antiguos, firma el prólogo con un pseudónimo: "Obra de un pescador en las fuentes de Hombría, comienzos de otoño de 1935." Por lo demás, todo este prólogo, en el original, se halla escrito en chino. De entrada el lector tiene ante sí los elementos básicos que articulan esta historia epopéyica y de consagración del aguerrido señor feudal; oculta y sospechosa para

la crónica histórica. Al mismo tiempo que el factor no menos decisivo en la estructura del escrito, su ambiguo *leitmotiv*, confiesa su vocación imperiosa, crítica, compasiva y levemente moralizante de revelar una verdad escondida.

Simultáneamente a que el autor escamotea con elegancia su identidad bajo el disfraz de otra rúbrica y en la forma de un relato popular desenmascara la vida sexual del señor de Musashi, en la misma medida el estilo de su escritura vuelve a enmascarar. Es bajo la figura de este sagaz pescador que se sumerge en las fuentes de Hombría amarrado a la cuerda de su honrada pesquisa que se opera la magia narrativa del Sr. Tanizaki, que con hondura conmovedora incursiona por las sendas perversas de los parajes eróticos de su personaje, creando una tensión refinada y cruel que se va internando en la dimensión de lo inverosímil, en la extravagante belleza de un "éxtasis petrificado", enmascarado, propio de la transfiguración erótica de la creación poética, y que convierte a su relato en una aventura de inquietante seducción.

Al modo antiguo de las gestas caballescadas, el título de cada capítulo anuncia a lo que se referirá el episodio, sin embargo la narración se extiende más allá. En el libro I — De los escritos que dejó la monja Myokaku. Mi sueño de una noche; Memorias de Doami; Sobre la armadura de Terukatsu, Señor de Musashi; Retrato de la dama Shosetsuin — Tanizaki apuntala el sentido indirecto de la recreación ficticia que leeremos como una hermenéutica de testimonios reales, plagados de lapsus,

de sugerencias ocultas, a través de las cuales por medio de la sutil psicología de la mirada irá cobrando vida la clandestina historia. Palabras e imágenes, cual utensilios teatrales, serán animadas ritualmente para delinear la génesis de una máscara.

Para penetrar en la intimidad de los protagonistas —ese recinto del alma ignorado o silenciado por el discurso historiográfico oficial— las llaves son dos misteriosas memorias de sirvientes de la casa Musashi. Por la naturaleza de su empleo, una camarera y un bufón, habitaron en las cámaras interiores del palacio, conviviendo estrechamente con el Sr. Terukatsu y su esposa, la dama Shosetsuin.

“Mi sueño de una noche”, escrito por la monja Myokaku en su retiro monástico, una vez tonsurada tras la caída de la casa señorial, interpreta con una versión benevolente la torturada vida pasional de su señor y las consecuencias que acarreó su matrimonio con Shosetsuin, a la manera de un vívido infierno puesto por Buda para recapacitar sobre el carácter ilusorio de los mundanos deseos. “Las memorias de Doami”, más penetrantes, manifiestan la angustia del que se ve inmiscuido en los hechos a riesgo de su propia vida, de alguien que participó de las grotescas bufonadas de su señor y se vio obligado a entender y padecer algo del fondo dual y desgarrado de su amo, del que Doami se convertirá tanto en allegado confidente como en chivo expiatorio de sus obsesivos fantasmas. Astucia necesaria del hábil histrión,

que le permitirá escapar de las fauces del tigre.

Ambas escrituras confesionales, la de la monja Myokaku y la del bufón Doami, serán los goznes para que se pliegue el biombo y tenga lugar la narración de la obsesión que secretamente embargó la vida del jefe guerrero. Funcionan a la manera de un guión dramático o una partitura musical, como elementos parciales en la totalidad de una puesta en escena. Y para acentuar aún más la calidad teatralizada de su prosa, antes de comenzar con la historia, Tanizaki se detiene en una presentación de los protagonistas, como en la contemplación de dos pinturas que los retratan a la manera tradicional, vistiendo el atuendo adecuado para aparecer en escena. A Terukatsu lo muestra ataviado con imponente armadura que denota el poder y rango de un gran *daimyo*; mientras que en el otro rollo de seda pintado aparece el tipificado retrato de su noble esposa Shosetsuin.

Como minuciosamente confeccionadas por el pincel de un consumado artista de estampas *Ukiyo-e*, las dos figuras se delinearán solemnes y elegantes cual actores del teatro *Noh* o *Kabuki*, con la sofisticada postura y vestimenta extracotidiana de *dramatis personae*, del actor que porta la máscara pre-expresivamente listo para transmutarse en *Shite*, en el personaje.

Al igual que en el film de Kurosawa, *Kagemusha* (La sombra del guerrero), en la puesta en escena narrativa de Tanizaki, todo se estructura en el abismo dramático entre personaje y personificación, multiplicada desgarra-

doramente entre Yo-el-otro-y-el-doble. Emocionante momento mágico de la teatralidad que también es desplegado por Kurosawa — con la inocencia colorida del segundo sueño de “El jardín de los duraznos en flor” — en *Dreams*, donde los muñecos de madera de corazón de durazno se transmutan en deidades danzantes de la floración, en el parpadeo onírico del niño aventurero.

Ya desde este premeditado arranque, la psicología metafórica del pescador Tanizaki cobra sus primeras presas.

La contemplación de los retratos, adivina los *pentimientos* depositados con soltura por el pintor — un desequilibrio inquietante en los retratados. Particularmente en la acorazada figura del Señor Musashi hay algo que desde dentro preña de sospechas la contundente fiera de la representación: “...que en el fondo de la noble apariencia del héroe subyace cierta desazón indescriptible; y llegará a percibir lo que podríamos llamar agonía espiritual del señor, oculta tras su inefable melancolía. Así, por ejemplo, esos ojos ampliamente abiertos, esos labios crispados en su cerrazón, esa furibunda nariz, la línea de sus hombros y demás bastarían para inundar de pánico a cualquiera, no menos que la imagen de un tigre feroz. Pero si uno lo mira con más detenimiento, el retrato se asemeja a la expresión de un reumático cuando tiene que aguantar firme ese dolor que le va minando los huesos.(...)”

De suyo, puesto a enfundarse en una armadura con peto de pechuga de palomo, sería más propio si se hubiera

sentado en una banqueta al estilo occidental; pero teniendo las piernas cruzadas, la coraza se proyecta toda extrañamente hacia adelante, y la postura parece aún más rígida. En resumidas cuentas, no se capta la sensación de carne musculosa y fuerte, curtida en el campo de batalla, que debía de alentar bajo la loriga. Sin duda, por no ajustarse como un guante al cuerpo de esa armadura — que había de proteger a su dueño e inspirar terror a los demás —, es por lo que da la impresión de unos grilletes, que encadenando al propio señor de pies y manos, le produjeran tormentos sin límite.

Cuando se mira el retrato con este pensamiento, se ve cruzar por las facciones del señor, la sombra de una cruel agonía; y la figura armada del guerrero viene a revelarse como la del preso que gime maniatado en una atroz mazmorra."

En contraste con el individualizado retrato de Terukatsu — enfundado en su armadura predilecta de coraza estilo bárbaro y su yelmo con cuernos vueltos de carabao, que permite en su fisonomía peculiar adivinar los tormentos íntimos y las bajas tendencias que convulsionan su espíritu, tal como el dragón demoníaco que se exhibe diseñado en su peto — el estereotipado retrato de la dama Shosetsuin se ajusta hieráticamente a la purificación del modelo de belleza que una determinada época consideraba ideal. Su proporcionado semblante se une con todos los plácidos rostros de las esposas de daimyos recluidas en las habitaciones palaciegas que dan al norte. Sus rasgos se funden transfigurados en la inalcanza-

ble belleza de un arquetipo femenino dulce y amargo, mortalmente triste.

“Así ocurre naturalmente con el semblante de esta dama, y cuando uno fija su mirada en torno a las mejillas, allí donde el empolvado blanco aparece a retazos caído y descascarillado, se advierte desde luego la forma redonda de la cara ciertamente carnosa y en calma; pero allí falta todo aire de vida. Igualmente ocurre con la escultural y soberana nariz. Sobre todo sus ojos, de corte alargado y sumamente finos, con esas claras pupilas que bajo unos párpados llenos de dignidad son frías como agujas y revelan una elegante clarividencia, combinada con una vena de frialdad.”

Esta refinada representación gráfica del retrato de la dama Shoshetsuin, resulta simétrica con las impresiones vertidas por el estudioso teatral polaco Jan Kott, cuando tuvo en sus manos una máscara Magojiro del teatro *Noh*: “Están talladas en madera de ciprés y pintadas. Son muy frágiles, basta con un rasguño para hacer saltar el barniz. Están agrietadas, pero las grietas son una red de arrugas sobre la carne viva. Hay máscaras de dioses, demonios, viejos, jóvenes y mujeres. Todas sonríen, también las del zorro y el león. Pero la sonrisa de Magojiro es la más desconcertante. Magojiro es la máscara de una joven mujer: las fisuras de los ojos son largas, estrechas y casi horizontales; su frente es calva; tiene las cejas altas con unas manchas pintadas que le dan un aire extraño. Los labios carnosos están entrecerrados. Los contornos de la boca realzados.”

Con su *sonrisa arcaica*, atravesando las fronteras y el tiempo, la máscara de Magojiro es hermana de la expresión de los *Kuroi* y las *Kores*, de cariátides y esculturas griegas y, por ellas, con los labios de la *Mona Lisa*.

Al captar la gama cambiante de las expresiones que se dibujan en la máscara, al variar el ángulo de luces y de sombras, Jan Kott observa sorprendido: “Fue en aquel momento que comprendí hasta qué punto era ilusorio restringir la máscara a una interpretación psicológica: como si se atribuyeran sentimientos humanos a la sonrisa de un zorro, al aire serio de un búho o al ceño fruncido de una lechuza.”⁴

La aguzada visión crítica de los retratos — como si se tratara de los accesorios de un actor — disparada por los testimonios escritos de la contemplación de Tanizaki, es matizada de paso con la leve reflexión: “naturalmente, no es que el retratista pintara con esa intención en su mente, pues no tenía por qué saber nada de las intimidades del señor. Ocurriría más bien que la fiel reproducción de la realidad por parte del artista dio como resultado este retrato.”

En ese punto el eco del ritmo — al modo del golpe del tambor y el sonido de la flauta en el *Noh*, de las palabras “verosímil”, “hombría”, “honestidad” y, aquí, “fiel reproducción de la reali-

⁴ Nikola Savarese, *El teatro más allá del mal*, (estudios occidentales sobre el teatro Oriental, selección y notas), 1992, México, Grupo Editorial Gaceta S.A., Colec. Escenología, p. 235-6.

dad” por parte del artista — se impregna de una tenue, pero sólida ambigüedad. Lo más natural, inmediato, deviene pintado; y poetizado así, lo más abstracto y decantado pasa a transcurrir radiante al primer plano, como si se tratara de una exposición de la realidad que apunta hacia sus profundidades, más consistente y más desnuda.

Y en el mismo sentido observado por J. Kott respecto a la máscara “Magojiro”, conforme avance en la narración el lector se verá impelido a matizar sus nociones de “psicología” con respecto al personaje y las miradas que lo interpretan, el “masoquismo”, la “sexualidad pervertida” o las “obsesiones enfermizas” del señor de Musashi. Pues este atado de nociones — que aparentemente acotan el síndrome de los comportamientos del enrevesado daimyo — a la inversa de como sucede en la concepción del mundo del naturalismo psicologista de la novela, en lugar de despejar los enigmas de su carácter y desmontar la maquinaria de su psique, van cargando a las acciones con la más densa ambigüedad, con el resultado de que al final de la historia, el desnudamiento de la personalidad y su fantasmagórica sexualidad se ha vuelto más misterioso.

En todo esto, tendríamos el derecho a sospechar de una especie de “psicología estética” por parte de Tanizaki, un poco en el estilo al que Nietzsche recurre aliando la psicología a la crítica filosófica, como en *Más allá del bien y del mal*, donde los símbolos se tornan enlaces de lo real y la máscara se vuelve la entidad más verosímil. Por-

que “todo espíritu profundo necesita de una máscara, más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, *superficial*, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da”.

Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte, dirá Nietzsche, y “tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar — pues forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo enigmas en algún punto —, esos filósofos del futuro podrán ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores*”.⁵

En este horizonte de tentadores, bien podemos incluir tentativamente a nuestro “pescador en las fuentes de Hombría”, a este señor Tanizaki que arroja a su antihéroe, un macho samurai, hacia las profundidades arquetípicas de la femineidad, repitiendo en su escritura la predicción de Paul Claudel al observar las escenas del Kabuki: “porque sin duda la escena moderna ocupada por las fascinantes disputas de la psicología amorosa, se hundirá bajo el pesado coturno del héroe o del semi-dios”. Pues para Tanizaki, lo mismo que para la estética simbólica del teatro *Noh* y del *Kabuki*, el estudio del personaje no consiste tanto en la psicología de los sentimientos como en la anatomía de las formas.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 1973, Madrid, Alianza.

RESEÑAS

Rafael Olea Franco, *El otro Borges, el primer Borges*, México-Buenos Aires, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1993, 300p. ISBN 950-557-187-9

Beatriz Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Compañía Editora Espasa Calpe Argentina/Ariel, 1995, 206p. ISBN 950-9122-31-9 [Título original en inglés: *Jorge Luis Borges: A Writer on the Edge*, Verso, 1993. Publicado con el concurso del Centre for Latin American Studies de la Universidad de Cambridge.

La publicación de los trabajos de Olea Franco (cuya primera versión fue presentada como tesis doctoral en la Universidad de Princeton, en 1989) y de Beatriz Sarlo (producto de cuatro conferencias pronunciadas en la Universidad de Cambridge, en 1992), han coincidido con reediciones de los primeros libros de Jorge Luis Borges, sumidos en un intencional olvido por obra de su autor mismo.

Las ediciones sucesivas de *El tamaño de mi esperanza*, de *Inquisiciones* y de *El idioma de los argentinos* (Seix Barral, 1993, 1994, 1995, respectivamente) provocaron tanto rechazos vigorosos como adhesiones incondicionales.

¿Qué sentido podría perseguir el traer a la luz una obra que había sido ocultada por su propio autor?: “Si los responsables de esta edición de *Inquisiciones* hubiesen respetado la voluntad de Borges, más de un desprevenido lector se habría evitado este inhábil e inseguro borrador de ejercicios literarios escritos por alguien que estaba dando sus primeros pasos en la prosa.” (Gabriela Massuh, *La Nación*, Buenos Aires, 19 de junio de 1994, sección 7, p. 5, reseña sobre *Inquisiciones*.) “Por motivos que los sesudos y en general poco felices críticos no dejarán de rumiar, estas páginas fueron consideradas por su autor impropias de la felicidad de los lectores: la restitución que la editorial Seix Barral nos regala

RESEÑAS

hoy está en consonancia con la teoría de Borges: **más que los derechos del autor, la literatura pone los derechos del lado del lector.**" (Jorge Panesi, *Clarín. Cultura y Nación*, Buenos Aires, 2 de febrero de 1995, p. 9, reseña sobre *El idioma de los argentinos*.)

Ambos estudios (sobre todo *El otro Borges*, de Olea Franco) proponen lecturas de la primera obra borgeana: su vinculación con el nacionalismo y con el criollismo, su relación con la vanguardia, la cuestión del lenguaje, la figura del cultor del coraje (el "compadrito").

El libro de Olea Franco concluye en el punto de viraje de una estética borgeana a otra: de lo que él llama el paso de la *expresión* a la *alusión*. En el final del estudio, el autor parece **quedarse con las ganas** de desarrollar la parte de la obra borgeana que parece más seductora, aquella zona de su obra que ha provocado innumerable cantidad de lecturas críticas. Aquella obra que es resultado de la experimentación y del trabajo de la primera.

Para explicar su hipótesis, Olea Franco examina puntualmente antecedentes (corrientes y autores: nacionalismo y centenario; Manuel Gálvez, Ricardo Rojas, Leopoldo Lugones, por ejemplo) y factores contemporáneos de la creación borgeana (cosmopolitismo, vanguardia). En ese contexto, Olea Franco teje el estudio de su primera producción, porque considera que la literatura de Jorge Luis Borges no puede ser considerada sin referencia al ámbito de la realidad argentina — historia, literatura, inflexiones de su lengua — (*vid.*, p. 17).

102 El trabajo de Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, se propone como un texto diferente del anterior; no abunda en referencias bibliográficas, el capitulado no sigue el orden cronológico de la obra de Borges, las contextualizaciones son mínimas (más aún: de la versión inglesa a la castellana se han quitado referencias innecesarias al lector argentino).

La autora sigue otros órdenes, **temáticos**, si podemos llamarlos así ("Cosmopolita y nacional", "La fantasía y el orden", "La cuestión política"). No examina un corpus ceñido cronológicamente: el principio de selección de textos sigue la línea de sus reflexiones. Así, por ejemplo, "Funes el memorioso" y "Pierre Menard, autor del Quijote" son examinados juntamente en tanto se plantean el problema del acto de narrar, y "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", "La biblioteca de Babel" y "La lotería de Babilonia" son tres relatos paradigmáticos de la literatura borgeana en cuanto a la construcción de un modelo de mundo a partir de la ficción.

Los dos libros agregan una nueva lectura al universo de lecturas críticas sobre la obra de un escritor considerado como central en la literatura de lengua castellana. La obra de Borges ha sido leída frecuentemente a partir de conceptos referidos al **centro** (éste diseñado en relación con la **periferia**); él mismo fue visto como un escritor «universal», definido casi exclusivamente con respecto al canon cultural europeo.

RESEÑAS

Estos libros, sin embargo, invitan a adoptar una visión distinta: plantean pensarlo a él y a su obra desde el concepto de la periferia, de lo marginal. En palabras de Olea Franco: “[...] este trabajo se propone pues derruir la monolítica imagen de Borges escritor ‘cosmopolita’, sin nexos significativos con su propia realidad histórica y cultural que puedan rastrearse en su escritura” (p. 17). En expresión de Beatriz Sarlo: “Si la literatura de Borges tiene una cualidad indudable y particular, quizás deba buscársela en el conflicto que perturba la severa articulación de sus argumentos y la superficie perfecta de su escritura. Colocado en los límites (entre géneros literarios, entre lenguas, entre culturas), Borges es el escritor ‘de las orillas’, un marginal en el centro, un Cosmopolita en los márgenes [...]” (p. 18).

Esta dos lecturas llevan a mirar a Borges desde las orillas que él mismo tramó para situarse (su mapa literario, su sistema de lectura y de escritura) y desde las otras **orillas**: las de la periférica cultura argentina.

MARÍA DEL CARMEN GRILLO
Universidad Austral de Buenos Aires

RESEÑAS

Seymour Martin Lipset, *La división continental. Los valores y las instituciones de los Estados Unidos y Canadá*, 1993, México, FCE, 321 p. ISBN 968-16-4104-3

La identidad norteamericana

104 Las formaciones históricas de Estados Unidos y Canadá están muy relacionadas; de hecho, ambos países se constituyeron a partir de un mismo proceso histórico: la independencia de los Estados Unidos. Dicho acontecimiento no sólo dio origen a este país, sino que también provocó el nacimiento de lo que ahora es Canadá, el cual se formó a partir de las colonias inglesas que prefirieron seguir unidas a la corona británica y de las colonias francesas-norteamericanas que permanecieron apartadas del proceso revolucionario que se vivía en Francia por aquellos años.

Este solo hecho, la independencia de los Estados Unidos, determinó que la construcción de uno y otro país avanzara por rutas muy distintas: en tanto Estados Unidos afirmaba con su independencia una filosofía profundamente liberal, manifestada en el rechazo a la intervención estatal británica sobre la actividad privada de los colonizadores norteamericanos, Canadá avanzaba por una ruta donde el Estado tendría una fuerte participación, primero en la defensa imperial británica de las colonias frente a las vecinas independentistas, y luego como un activo promotor del desarrollo y el bienestar social.

Este libro de Lipset, *La división continental. Los valores e instituciones de Estados Unidos y Canadá*, tiene por objeto una exploración histórica y sociológica de las diferencias culturales e institucionales existentes entre ambos países. Pero este propósito se logra sólo parcialmente, pues considero que, lamentablemente, el esfuerzo de Lipset está inspirado más por una tentativa apologética de las instituciones estadounidenses que por un análisis comparativo de éstas y las que existen al otro lado de su frontera norte.

RESEÑAS

Es por demás curioso que Lipset, quien junto con Daniel Bell y Edward Shils fuera uno de los teóricos más sobresalientes del *fin de las ideologías*, allá por los años sesenta, defina la identidad estadounidense precisamente como una ideología. Es evidente que en el caso de este país no se puede apelar a la tradición para sustentar su identidad nacional, como sucede en la mayor parte de los países del mundo occidental, pero tampoco se justifica que alguien que postula el fin de la confrontación de las ideologías dominantes desde el siglo XIX, defina la identidad de un país por el apego a una de ellas. Así, para Lipset, ser estadounidense significa, más que compartir un pasado y una tradición comunes, abrazar una ideología liberal extrema, definitoria, donde el antiestatismo y el dogma igualitario constituyen los pilares fundamentales.

Lipset considera que la mayor virtud de Estados Unidos es precisamente su ideología liberal, a la cual se deben sus triunfos y éxitos más importantes. En contraste, atribuye a la cultura conservadora de los canadienses los logros más limitados que se han obtenido ahí, lo que les ha llevado a considerarse menos exitosos o afortunados que los estadounidenses.

En el plano político, esta diferencia hace que los estadounidenses rechacen por definición cualquier tipo de intervención estatal, en tanto que los canadienses la pueden tolerar y aceptar en muchos aspectos, e incluso lo hagan con gran beneplácito en algunos casos. Esta actitud diferente hace que el ciudadano estadounidense sea mucho más independiente, audaz y emprendedor que el canadiense, quien en todos estos aspectos depende más de la iniciativa estatal que de la individual.

Por esta misma razón, Lipset considera que el éxito estadounidense está condicionado por el acento puesto en la igualdad de oportunidades más que en la igualdad de resultados, alentando así la competencia personal que se obtiene con la primera por sobre la protección colectiva que asegura la segunda.

De esta forma, en su formación histórica-social, el dogma igualitario de los estadounidenses hizo que se recibiera a los extraños con la condición de unirse a ese gran crisol cultural, renunciando a todas las características distintivas que los recién llegados pudieran haber tenido. En cambio, los canadienses, conscientes de las diferencias culturales que confluieron en su formación, reconocieron y respetaron los distintivos lingüísticos y étnicos de los grupos que se incorporaron a esa nación. Usando la metáfora de Lipset, se podría decir que en tanto los estadounidenses se esmeraron en la construcción de un gran crisol cultural, los canadienses optaron por un gran mosaico distintivo.

En relación a esto último, parece pertinente poner en duda la validez y aplicación del dogma igualitario estadounidense que tanto pondera Lipset, pues un examen de la historia y actualidad de ese país muestra abiertamente la dificultad para aceptar la veracidad, así sea en términos generales, de esa supuesta práctica.

RESEÑAS

Puede observarse hasta dónde llega el afán exculpador de Lipset sobre la cultura estadounidense en la justificación que hace de los altos índices de violencia que se registran en ese país: dice que la perseverancia del ciudadano estadounidense en la consecución de sus fines lo lleva a utilizar todos los medios a su alcance, incluso la violencia y el asesinato. ¡Vaya justificación!, pues al amparo de ella puede hacerse aceptable y acorde al espíritu individualista la paranoia de aquellos que utilizan hasta la agresión para alcanzar sus objetivos, sin que los detenga ley, costumbre o derechos legítimos de otros ciudadanos.

Pero la glorificación no para ahí, pues presenta con la faz más engañosa del maniqueísmo lo que bien observado no es más que despotismo o tiranía. Me refiero a la política exterior, otra de las instituciones y prácticas de ese país que Lipset encuentra dignas de alabanza, la cual, en las palabras de él mismo, se sustenta así: *Los estadounidense han sido excepcionales en su hincapié en el no reconocimiento de los regímenes extranjeros 'malvados'. El principio se relaciona con la insistencia de que las guerras deben terminar con el rendimiento incondicional del enemigo satánico. Los Estados Unidos raras veces se reconocen a sí mismos como defensores de sus intereses nacionales exclusivamente. Los conflictos extranjeros implican invariablemente una batalla del bien contra el mal.* p. 103.

Lo peor de todo es que Lipset cree sinceramente que esta política exterior se funda en el *moralismo utópico* de los estadounidenses, el cual los impele a *luchar siempre por la institucionalización de la virtud en contra de las prácticas perversas.*

106 No me cabe la menor duda de que el sistema político y social estadounidense tiene virtudes admirables, pero estoy seguro de que la política exterior; el desprecio de las minorías; el abierto racismo y el individualismo paranoico que llega hasta la agresión no se encuentran dentro de éstas. Así, el texto de Lipset constituye un excelente ejemplo de lo que muchos de los estadounidenses piensan de sí mismos y de los canadienses, pero es indiscutible también que un análisis profundo y crítico de sus instituciones políticas y culturales debe buscarse en otro lugar.

ROBERTO GARCÍA JURADO
UAM-Xochimilco

Ricardo Rendón Garcini, *Haciendas de México*, Fotografía: Jorge Contreras Chacel, Rafael Doniz, Herminia Dosal, Arturo González de Alba, José I. González Manterola, 1994, México, Fomento Cultural Banamex, A.C., ISBN 968-7009-42-X

Gloria y fortuna de las haciendas mexicanas: remembranzas de una época dorada*

Siempre es grato comentar la edición de un nuevo libro. La experiencia es mucho más agradable, a la vez que comprometida, cuando su edición conjunta el esfuerzo creativo de dos saberes y lenguajes que siempre he considerado mágicos: la escritura y la fotografía. La combinación de estas dos formas de expresión artística, la palabra escrita y la imagen magistralmente captada en las fotografías desplegadas en el libro que se comenta, **Haciendas de México**, descubren y revelan el esplendor y poderío propio de un sistema productivo, económico y social que fue hegemónico en nuestro país desde finales del siglo XVII hasta bien entrado el XX: el mundo de la hacienda mexicana.

Por esos elementos, la tarea de comentar esta obra, diseñada para llegar a un público numeroso y diverso, resulta sumamente atractiva. Más aún, porque suma, compendia y presenta, por primera vez, una muestra global de imágenes de haciendas mexicanas según su especialización productiva regional (mixtas, cerealeras, ganaderas, azucareras, mineras o de beneficio, pulqueras y mezcaleras, henequeneras, algodonerías, tropicales y forestales). La estructura y contenido del texto histórico y la distribución de las fotografías de acuerdo con los paisajes contrastantes de nuestra geografía, amén del despliegue de los modelos arquitectónicos y el señorío de las casas grandes, trojes, capillas, calpanerías y eras sembrados por todo el país, constituyen un discurso articulado, que va

107

* Reseña leída en la presentación del libro *Haciendas de México*, el 9 de mayo de 1995.

RESEÑAS

mostrando la rica y compleja diversidad regional y productiva del sistema de la hacienda.

La suma histórica realizada por Ricardo Rendón a fin de dar cuenta del origen social de los señores hacendados y sus privilegios señoriales y del sistema productivo y laboral que fue impuesto y conservado, casi inmutable, desde el siglo XVII hasta 1940 al menos, se lee con prontitud, asombro y deleite. No menos impactante es el relato que registra los conflictos sistemáticos y recurrentes de la hacienda con los otros regímenes de propiedad (el rancho y la propiedad comunal). Sugerentes son aquellos fragmentos que refieren las disputas sostenidas por las fronteras limítrofes de la hacienda, siempre flexibles a costa de las tierras y fundos de los ayuntamientos, los pueblos libres e indios y hasta de los mismos terrenos de los hacendados con escasa fuerza política y militar. Esa expansión territorial de la hacienda, sistemáticamente practicada desde el inicio de la propiedad particular en los tiempos coloniales, es una de las bases del poderío político y social que a lo largo del siglo XIX y los primeros cuarenta años del XX ejercieron los hacendados.

108

En razón de que el territorio de las fincas rústicas rebasaba los límites estatales y municipales establecidos a lo largo del siglo XIX y el XX, la hacienda tendió a conformar una unidad territorial y política, autónoma e independiente del poder político local, regional y nacional. Esa libertad y autonomía territorial, los sistemas de trabajo practicados — mismos que iban desde la esclavitud al peonaje acasillado o apadronado, amén del empleo de trabajadores libres o eventuales y los diversos contratos establecidos en la aparcería agrícola (a medias, al quinto y al rajar como los más comunes), sin desdeñar el arrendamiento de las labores y los ranchos a fin de organizar los trabajos de la hacienda en función de la calidad del suelo y el recurso agua — y la diversidad productiva, convirtieron a las haciendas en feudos señoriales: nada de cuanto acontecía en el territorio de las fincas rústicas escapaba al control y mando ejercido por el señor propietario.

No obstante, dichos feudos, cuyas pretensiones señoriales todavía son visibles en algunas de las casas grandes mostradas en el libro, como Jaral de Berrio (Gto.), San Francisco Soltepec (Tlax.), La Llave (Qro.), San Pedro Gogorrón (SLP), San José Ozumba (Pue.), San José Carpizo (Campeche), Tabi (Yucatán), El Lencero (Veracruz), por mencionar algunas, rebasaron con mucho las limitaciones propias de los feudos medievales en razón de que muchos hacendados desarrollaron una racionalidad comercial de tipo capitalista: había que invertir en infraestructura de riego y para la producción a fin de incrementar los rendimientos productivos. Sistemas de trabajo e infraestructura para la producción que Ricardo Rendón no deja de mencionar con detalle: eras y molinos en las cerealeras, trapiches e ingenios en las azucareras, patios empedrados para la amalgama de los metales en las mineras o de beneficio, el muy conocido y famoso tinacal de las pulqueras, el patio de secado en las cafetaleras y cacaoteras.

RESEÑAS

Ciertamente, Fomento Cultural Banamex, A.C., ha editado una obra magnífica que muchos estudiosos del tema esperábamos. Particularmente, porque compendia y resume los resultados de muchos trabajos de investigación que, si bien numerosos, estaban dispersos. También el cine y la literatura han recogido los mitos y las leyendas que sobre el poderío de la hacienda y sus propietarios se fueron construyendo en el imaginario colectivo. ¿Cómo no traer a la memoria los trabajos de Mauricio Magdaleno, las noveles de José López Portillo y Rojas o las ediciones sobre el tema de la Revista **Artes de México**? ¿Cómo olvidar las películas de los cuarenta con sus temas campiranos y revolucionarios que fueron la delicia de nuestros mayores, y de nosotros mismos, y base de la época dorada del cine mexicano?

La tarea de recuperar ese gran número de estudios y obras literarias que dan cuenta del mundo de la hacienda y de sus actores fundamentales, los hacendados y los trabajadores rurales, amén de las distintas modalidades organizacionales que el sistema involucraba según su especificidad regional y su vocación productiva, ha sido llevado a cabo, con maestría, por Ricardo Rendón. En el sustrato de la narración histórica de **Haciendas de México**, se pueden seguir aquellos resultados de investigación que se han concentrado en mostrar el desarrollo y evolución de la tenencia de la tierra en el país, ya sea bajo el análisis de las legislaciones emitidas desde el período colonial hasta nuestros días con la reforma, en 1992, al artículo 27 constitucional, o bajo las transformaciones que se fueron conformando y auspiciando a la sombra de la actividad política y las relaciones sociales propias de los periodos históricos que se significan, en nuestro devenir nacional, por su empeño en modernizar las actividades productivas y la sociedad política y civil.

En ese tenor, en el texto se otorga especial atención al periodo colonial cuando, a través de los sistemas de la encomienda civil y religiosa y el repartimiento, se van sentando las bases para el surgimiento del sistema de la hacienda. También se atiende a la época de las Reformas borbónicas, cuando el sistema de la hacienda se encontraba ya claramente caracterizado por los elementos que lo singularizaron: gran propiedad, diversificada en ranchos y labores agrícolas o ganaderas, con población trabajadora jerarquizada de acuerdo con los vínculos establecidos con la gran propiedad, y una administración única, centralizada, que permitía la organización de las labores agropecuarias de acuerdo con la calidad del suelo y la disposición del recurso agua. Administración que permitía, según las remembranzas de los antiguos peones y medieros de las haciendas porfirianas, “mantener llenas hasta arriba las trojes de la hacienda”.

La borbónica es, por otra parte, la época de las grandes inversiones hidráulicas, presas, acueductos, aguajes, aljibes, jagüeyes, bordos, pozos, solamente superados por la inversión que fue característica del porfiriato. Infraestructura que aún hoy día es parte del escenario geográfico y también productivo de

RESEÑAS

nuestro país. Paradójicamente, durante esos años de expansión y consolidación de sistema de la hacienda en su carácter productivo y comercial se introdujo, con energía inusitada, la crítica al sistema de la gran propiedad. Crítica que sostenía que la concentración de la propiedad en pocas manos no sólo inhibía el desarrollo de nuevos sectores económicos sino que generaba una profunda desigualdad social, motivo y origen de inconformidad y malestar políticos. Además, se aseguraba que la hacienda era altamente improductiva.

Estas denuncias, claramente vinculadas con la doctrina de Melchor de Jovelanos, se entrecruzó con la reclamación de los viejos pueblos indios de recuperar las tierras comunales que habían sido usurpadas por los señores hacendados "desde tiempos inmemoriales". Reclamos, denuncias y críticas que constituyeron uno de los ejes político-sociales de la lucha independentista y, años más tarde, del pensamiento agrario sostenido en el Plan de Ayala de Emiliano Zapata.

110 No poca importancia concede Ricardo Rendón a los estudios que se han preocupado por desentrañar el proceso histórico que permitió la diversificación de la conformación social de los propietarios rurales a lo largo del siglo XIX, tanto como producto de la ley que declaraba la disolución de los mayorazgos (1823), como por el resultado de las conocidas Leyes de Reforma que buscaban fraccionar las fincas rústicas para dar lugar a la formación de la pequeña propiedad. Proyecto de fragmentación de la hacienda, en el sentido de la pequeña propiedad, que fue retomado en la última etapa del porfiriato (de 1902 a 1910), en el artículo 27 de la Constitución de 1917, y en las leyes agrarias emitidas por Francisco Villa (1915), Álvaro Obregón (1922) y Plutarco Elías Calles (1926). Particular atención se ha dado a la reforma agraria que, normada por el Código Agrario de 1934, fue llevada a cabo por el general Lázaro Cárdenas hasta 1937, cuando, en un viraje todavía no suficientemente estudiado por la historiografía nacional, recuperó la tradición agraria que desde finales del siglo XVIII buscaba la fragmentación de la hacienda, no para dar lugar al ejido, sino a la pequeña propiedad.

Pero esas eran, ciertamente, las voces disidentes. Estaba la otra corriente, fortalecida y avalada en los notables rendimientos productivos de la hacienda y en su capacidad instalada, que destacaba las bondades del sistema, su economía generosa que sostenía a los trabajadores en bueno y malo temporal y aportaba el excedente que, de acuerdo con las pretensiones de los propietarios, se encontraba invertido en los obrajes, la industria textil, la minería, el comercio, y la actividad financiera en su primera etapa.

Al leer y disfrutar las imágenes del libro **Haciendas de México**, no queda la menor duda de que la hacienda, multiplicada en el paisaje nacional, es parte esencial de nuestro devenir histórico. Los diversos sectores sociales mexicanos contemporáneos mantienen alguna reminiscencia cultural, política y económica

RESEÑAS

con las fincas rústicas. ya sea que se trate de los grupos poblacionales asentados en los pueblos y en algunas cabeceras municipales que en otros tiempos fueron ranchos y labores de la gran propiedad, o de los ejidatarios dotados con las tierras de las haciendas en los años de la *revolución* agraria. De otro tenor, no menos significativas, son las remembranzas de aquellos cuyos antepasados fueron propietarios de haciendas y de algunos con amigos hacendados cuya infancia tuvo como escenario ese mundo mágico preñado de consejas y leyendas acerca de tesoros enterrados, almas en pena y propietarios siempre presentes para cuidar su señorío.

Por todas esas razones, por la calidad de la narración histórica, y por la belleza de las imágenes fotográficas, la edición del libro **Haciendas de México** es un acierto: es una obra largamente esperada. Pero es, ante todo, un libro que nos muestra, de manera independiente a que sus casas grandes se encuentran en ruinas o bellamente construidas, con usos y fines diferentes al pasado, la connotación originaria del sistema de la hacienda: lugar de vida y trabajo, fuente de poder político, social y económico; expresión nítida de las aspiraciones de sus fundadores y herederos, a lo largo de la historia, por construir una economía diversificada.

MARTA GARCÍA UGARTE
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

111

REVISTA 84 DE FILOSOFÍA

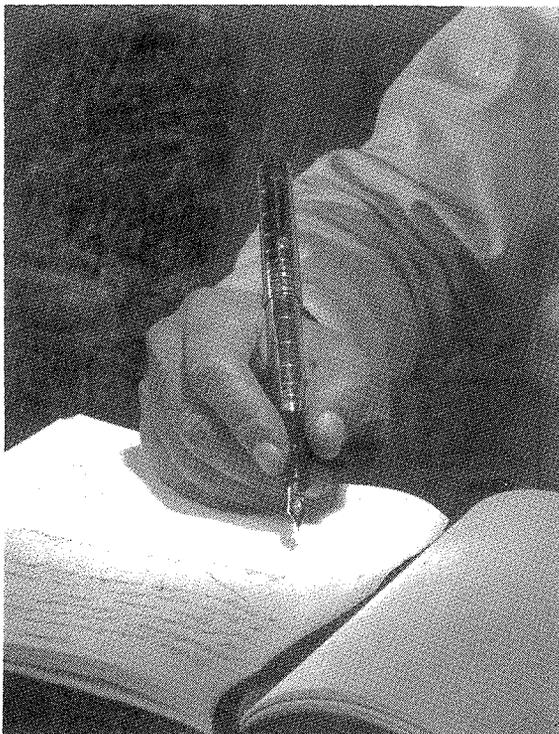
AÑO XXVIII

NUMERO 84

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1995

ISSN 0185-3481

Presentación	266
Pablo Sebastián García SIMETRÍA Y ASIMETRÍA EN LA NOCIÓN DE REVERSIBILIDAD DE MERLEAU-PONTY	271
Felipe Boburg EL SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY	284
Ma. Luz Pintos Peñaranda EIDOS-FACTUM. LECTURA MERLEAU-PONTYANA DE UN FRAGMENTO DE HUSSERL	314
Mario Teodoro Ramírez LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN DE MAURICE MERLEAU-PONTY COMO ESTÉTICA	332
José Rubén Sanabria ¿FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN? ¿ONTOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN?	363
José Blanco Regueira MERLEAU-PONTY O LA AGONÍA DE LA SUBJETIVIDAD	402
Jorge F. Aguirre Sala NOTA: EL TIMEO O DEL PLACER COMO EL POR(VEN)IR DEL DEVENIR	419
NOTICIAS	424
INFORMACIÓN	429
RESEÑAS DE LIBROS	434

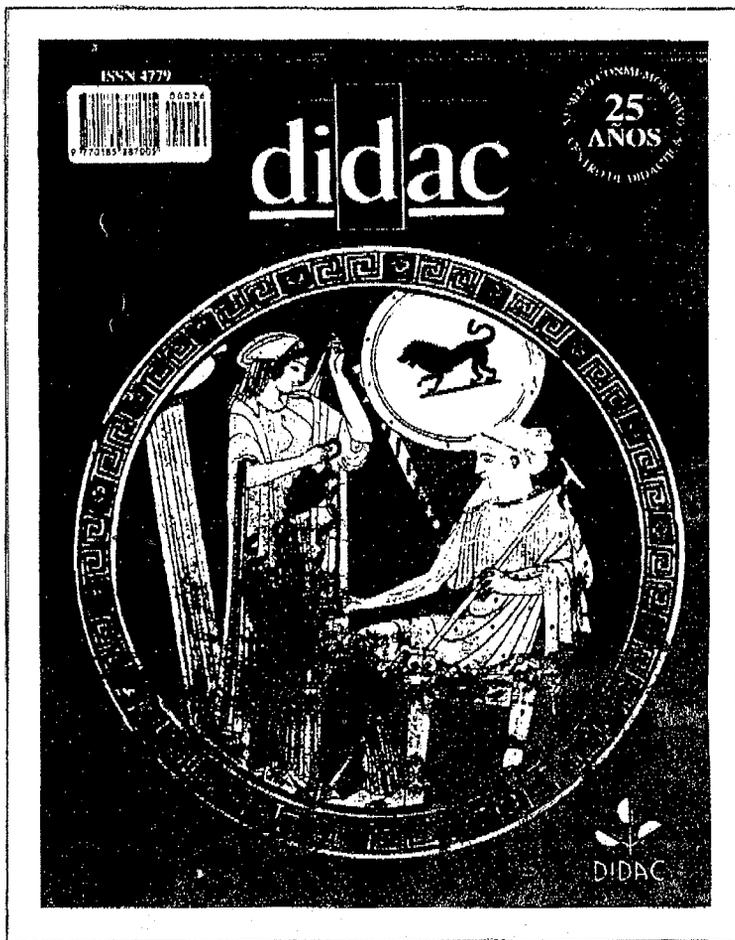


porque tenemos **el valor**
de enfrentar
una **hoja en blanco...**

en **unomásuno** tenemos un
compromiso con **nuestro lector**,
por eso le **ofrecemos** todo un año
de **información** con el más
detallado **análisis** desde
diversos puntos de vista, por
sólo 200 nuevos pesos...

!!! suscríbese al 563-99-11 !!!

unomásuno
Lectura inteligente.



Revista Didac
Centro de Didáctica
Universidad Iberoamericana
Prolongación Paseo de la Reforma 880
Lomas de Santa Fe
01210, México, D.F.

Ejemplar:	N\$ 10.00
Números atrasados:	12.00
Suscripción anual:	20.00
Suscripción bienal:	30.00



**LA CASA DE
CANTERA**
RESTAURANTE

Reservaciones: Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. 584-7597 y 584-3825

EN FEBRERO—MARZO

50%

DE DESCUENTO

SÓLO EN ALIMENTOS Y PAGANDO
EN EFECTIVO MÁS I.V.A.

• **GRAN BUFFET** •
DE MARISCOS

Cortes de carne tipo americano

Comida internacional y mucho más...

* **MÚSICA VIVA PARA BAILAR***



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 550 16 41
616 38 01

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). **ANALOGIA** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. **Consejo editorial:** Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.