

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

67

INVIERNO 2003

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

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

67

INVIERNO 2003

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Mauricio López Noriega, Juan Carlos Mansur,
Carlos Mc Cadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas, Rossana Fuentes Berain,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez, Guadalupe Chabaud,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.
Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383
Licitud de título No. 9999
Licitud de contenido No. 6993
Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus
Diseño portada: Ignacio Prieto Sierra
Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)
Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones,
Lago Managua No. 50, Col. Torreblanca, 11280, México, D.F.,
Tel.: 8595 1742 y Fax: 8595 1243

ÍNDICE

TEXTOS

<i>PAIDEIA Y HUMANITAS: LAS RAÍCES DEL FUTURO</i> <i>Giovanni Reale</i>	7
--	---

<i>ÉTICA Y TÉCNICA</i> <i>Evandro Agazzi</i>	25
---	----

<i>LA ÉTICA DE LAS PROFESIONES EN LA FORMACIÓN UNIVERSITARIA</i> <i>Agustín Domingo</i>	37
--	----

<i>LA MUERTE DEL DRAGÓN</i> <i>Mauricio López Noriega</i>	67
--	----

SECCIÓN ESPECIAL

<i>HAROLD BLOOM Y LA CRÍTICA</i> <i>José María Espinasa</i>	97
--	----

NOTAS

<i>PRESENTACIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE JOAQUÍN XIRAU</i> <i>Ramón Xirau</i> <i>Gabriela Hernández</i>	107
--	-----

ÍNDICE

LA EDUCACIÓN COMO VIDA, ARTE, POESÍA, LIBERTAD Y CREACIÓN <i>Carlos de la Isla</i>	110
PRESENCIA DE JOAQUÍN XIRAU <i>Gabriela Hernández</i>	120
EL AFÁN DE ABSOLUTA OBJETIVIDAD DE LEIBNIZ Y ROUSSEAU <i>Carlos Mc Cadden</i>	125
AMOR Y MUNDO DE JOAQUÍN XIRAU <i>Miguel García Jaramillo</i>	132
REINAUGURACIÓN DE LA BIBLIOTECA DEL CAMPUS RÍO HONDO <i>Arturo Fernández</i> <i>Carlos de la Isla</i> <i>Catalina Jaime</i>	142
RESEÑAS	
NOAM CHOMSKY, <i>Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales</i> <i>Roberto García Jurado</i>	149
MARTÍN LUIS GUZMÁN, <i>La sombra del Caudillo</i> <i>Juan Antonio Rosado</i>	153
EMILIO CORBIÈRE, <i>OPUS DEI. El totalitarismo católico</i> <i>Alberto Sauret</i>	158

*PAIDEIA Y
HUMANITAS: EN EL
PASADO, LAS RAÍCES
DEL FUTURO**

*Giovanni Reale***

Partimos de una hermosa observación de Arnold Gehlen contenida en su célebre libro *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, que a menudo cito, porque es emblemática:

Hay un ser vivo que entre sus características más relevantes tiene la de tener que tomar posiciones sobre sí mismo, para lo que es necesario, precisamente, una 'imagen', una fórmula interpretativa. 'Sobre sí mismo' significa acerca de las propias pulsiones y cualidades percibidas, pero también acerca de sus semejantes, los otros hombres. En efecto, también el modo de tratar a los hombres depende de cómo se les considera y de cómo se considera uno a sí mismo. Pero esto quiere decir que el hombre debe interpretar su naturaleza y por eso asumir un comportamiento activo capaz de tomar posición respecto a sí mismo y respecto a los otros, lo que no es tan fácil de hacer.¹

7

* Texto presentado en el Congreso Internacional Paideia e Humanitas, Roma, 2000. Traducción del italiano de María Luisa Ibañez y Palecha.

** Profesor Ordinario de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán.

¹ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1978, Wiesbaden, edición italiana, 1990², Milán, Feltrinelli, p. 35.

GIOVANNI REALE

Pero ¿por cuál motivo resulta tan difícil para el hombre comprenderse y representarse?

La razón es ésta: el hombre posee una realidad muy compleja que, según la perspectiva desde la que se la mira, se interpreta de maneras diferentes e, incluso, entre ellas en neta antítesis.

Efectivamente, la naturaleza del hombre resulta ser ontológicamente ‘intermedia’ entre el animal y algo que va más allá del animal. Bien podemos entender, por tanto, cómo, según la perspectiva desde la que se mira, el hombre aparezca como un ente de extraordinaria grandeza (imagen de Dios) o bien lo opuesto, de extraordinaria pequeñez (un animal inferior al común animal, en cuanto aún incompleto, mientras que el animal es completo).

De todas maneras hay que precisar que todas las imágenes filosóficas del hombre propuestas a lo largo de los siglos se remontan a la creada por los griegos, de quienes tenemos que hablar. Y, por consiguiente, también las varias concepciones de la *paideia*, o sea de la educación y de la formación del hombre, tienen raíces exquisitamente helénicas.

8 Pero inmediatamente hay que decir que, si acerca de esto se ha logrado desde hace tiempo un acuerdo de opiniones en general, sólo durante la segunda mitad del siglo XX han sido tomados y explicados algunos puntos-clave, que permiten comprender la cuestión en su compleja articulación y, por tanto, en su justa dimensión y en su preciso alcance.²

Los griegos presentaron al hombre en la doble dimensión de *soma* y de *psyché* (cuerpo y alma), y desde el Medioevo hasta hoy han permanecido como referencia estas connotaciones ontológicas esenciales si bien con interpretaciones muy diferentes y, a menudo, opuestas. Quiero decir que han sido sucesivamente entendidos de manera muy diversa y también antitética tanto el *soma* como la *psyché*.

Hagamos alguna aclaración preliminar.

² Muchas de las ideas que sostengo aquí han sido extraídas de mi primer libro *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Cortina, Milán, 1999, así como de mi monografía, *Socrate. Alla ricerca della sapienza umana*, 2000, Milán, Rizzoli.

PAIDEIA Y HUMANITAS

Se debe recordar, en primer lugar, que la concepción del hombre como *soma* y *psyché*, en aquel sentido que ha resultado determinante en la historia espiritual de Occidente, se remonta al siglo quinto a.C.

Durante mucho tiempo no se ha entendido que estos términos *soma* y *psyché*, que aparecen ya en la *Ilíada* y en la *Odisea*, en la concepción homérica tiene significados completamente diversos de los que han asumido a partir, precisamente, del siglo quinto a.C.: *soma* significaba el cadáver, el muerto; *psyché* quería decir lo que hoy llamaríamos fantasma, o sea, la sombra espectral que se va al Hades, privado de conciencia y de capacidad de obrar: representaba la vida que se ha ido y que ya no está, y que W. Otto ha definido bien como representación de 'un haber sido', o sea como el 'ser del haber sido'.³

La idea de alma como algo de divino en el hombre nació con la aparición y la difusión del Orfismo, por un lado, y, después, mediante el pensamiento de algunos filósofos presocráticos y, sobre todo, por obra de Sócrates, con la imponente fundación metafísica y los desarrollos de la misma realizados por Platón.

A los órficos se remonta la idea de que el verdadero hombre es aquel demonio-alma puesto en un cuerpo mortal para pagar una culpa originariamente cometida, y de la cual debe purificarse para regresar pronto junto a los dioses.

La fórmula más significativa contenida en laminillas de oro encontradas en las tumbas de seguidores del Orfismo decía así:

De hombre renacerás dios, porque tu origen es divino.

Sin embargo los órficos no sólo separaban netamente la inteligencia y la conciencia del demonio-alma, sino que la presentaban en contraposición, en cuanto retenían que el demonio-alma aparecía en los momentos de inconsciencia, de desmayos y, por tanto, con la muerte.⁴

³ Cfr. Reale, *Corpo, anima e salute*, p. 15-89. La obra de W. Otto que contiene la expresión citada es: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, 1975, Frankfurt a.M.; edición italiana, 1983, Il Melangolo, Génova.

⁴ Cfr. Reale, *Corpo, anima e salute, op. cit.*, p. 129-40.

GIOVANNI REALE

El nexa entre la *psyché* y la inteligencia y la conciencia nace ya con los filósofos naturalistas, en forma embrionaria y a nivel intuitivo,⁵ y alcanza un vértice de altura asombrosa con Heráclito en el fragmento que sigue:

*Los confines de la psyché no los podrás alcanzar nunca, por más que tú llegues hasta el fondo recorriendo sus vías: tan profundo es su logos.*⁶

Bruno Snell ha sido el primer estudioso que ha puesto en evidencia el alcance revolucionario de tal fragmento, en cuanto invierte el lenguaje y el modo de pensar homérico. Escribe Snell:

Para nosotros esta concepción de la profundidad del alma es algo común, y hay en ella algo de totalmente extraño a un órgano físico y a su función. Decir que alguien tiene una mano profunda, una oreja profunda, no tiene sentido. (...) La representación de la profundidad ha aparecido precisamente para designar la característica del alma, que es la de tener una cualidad particular que no se refiere ni al espacio ni a la extensión, aunque estemos obligados a usar una imagen espacial para designar esta cualidad sin espacio. Con ella Heráclito quiere significar que el alma se extiende al infinito, exactamente lo contrario de lo que es físico.⁷

Algunos estudiosos han resaltado también algunos fragmentos de Demócrito, como por ejemplo, éstos:

⁵ *Ibid.*, p. 141-54.

⁶ Heráclito, fr. 45 DK.

⁷ B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entsebung des europäische Denkens bei den Griechen*, 1946, Hamburgo; edición italiana con el título *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, 1963, Turín, Einaudi, p. 40 s.

PAIDEIA Y HUMANITAS

Quien elige los bienes del alma escoge realidades más divinas, mientras que quien opta por los bienes del cuerpo, escoge realidades más humanas.⁸

La felicidad no consiste en la posesión del ganado ni tampoco del oro: es el alma la morada del demonio que nos ha tocado en suerte.⁹

A los hombres conviene considerar más el alma que el cuerpo, ya que la perfección de la primera pone remedio al mal estado del segundo, mientras que la fuerza del cuerpo no aporta ninguna mejora al alma si no está acompañada por la capacidad de razonar.¹⁰

Mas, a pesar de la belleza y profundidad de tales pensamientos, éstos no resultan ser históricamente determinantes, ya que Demócrito nació el 460 a.C., o sea aproximadamente diez años después de Sócrates (nacido el 470/469 a.C.) y murió muy viejo, mucho después que Sócrates.

Por parte de muchos estudiosos ya está confirmada la tesis según la cual fue el propio Sócrates, si no el creador absoluto, por lo menos quien sostuvo de modo sistemático la identificación de la *psyché* con la personalidad intelectual y moral del hombre, e impuso dicha tesis en la cultura griega con su dialéctica y su retórica de la persuasión.

La famosa frase que Apolo dirige al hombre, esculpida en la entrada del templo de Delfos, ‘conócete a ti mismo’, era interpretada por Sócrates de esta manera:

El hombre es diverso de su cuerpo (...); el alma nos ordena conocer al que manda ‘conócete a ti mismo’.¹¹

⁸ Demócrito, fr. 37 DK.; tomada de Atomisti Antichi, *Testimonianze e frammenti*, curado por M. Andolfo, texto griego para comparar, 1999, Milano, Rusconi Libri.

⁹ Demócrito, fr. 171 DK.

¹⁰ Demócrito, fr. 187 DK.

¹¹ Platón, *Alcibiade maggiore*, 131 A (va leído todo el pasaje 121E-138°).

GIOVANNI REALE

Por Xenofonte sabemos incluso que, conversando con escultores y pintores, Sócrates sostenía precisamente la tesis que para representar al hombre,

el artista debe representar, a través de la forma exterior, la actividad del alma.¹²

El paso que resume el gran mensaje de Sócrates –que constituye la base sobre la cual se ha construido la cultura occidental, y en la que se encuentran aquellas raíces de las que necesariamente deberá depender también el futuro– está contenido en la *Apología de Sócrates* de Platón, que –a diferencia de los otros diálogos– constituye un documento histórico incuestionable (si Platón no hubiera dicho la verdad sobre lo que Sócrates había dicho en su proceso, que era un proceso de Estado de máxima gravedad, habría sido merecedor él también de un proceso y de una condena).

Leámoslo por completo, porque constituye el fundamento del discurso que estamos haciendo:

12

Agradezco vuestro interés y os aprecio, atenienses, pero prefiero obedecer antes al dios que a vosotros y mientras tenga aliento y las fuerzas no me fallen, tened presente que no dejaré de inquietaros con mis interrogatorios y de discutir sobre todo lo que me interese, con cualquiera que me encuentre, a la usanza que ya os tengo acostumbrados, y aún añadiría: “Oh tú, hombre de Atenas y buen amigo, ciudadano de la polis más grande y de la más renombrada por su intelectualidad y su poderío, ¿no te avergüenzas de estar obsesionado por aumentar al máximo tus riquezas y con ello, tu fama y honores, y *por el contrario descuidas las sabiduría y la grandeza de tu espíritu y cómo lograr engrandecerlas?*”

Y si alguno de vosotros me lo discute y presume de preocuparse por tales cosas, no le dejaré marchar, ni yo me alejaré de su

¹² Cfr. Xenofonte, *Memorabili*, III 10, 1-8.

PAIDEIA Y HUMANITAS

lado, sino que le someteré a mis preguntas y le examinare y si no me parece que está en posesión de la virtud, aunque afirme lo contrario, le haré reproches porque aquello que más estima merece, él lo valora en poco o en nada, en tanto que prefiere las cosas más viles y despreciables.

Éste será mi modo de obrar con todo aquel que se me cruce por nuestras calles, sea joven o mayor, forastero o ateniense, pero sobre todo con mis conciudadanos, por cuanto tenemos una sangre común (...).

En efecto, yo no tengo otra misión ni oficio que el ir deambulando por las calles para persuadir a jóvenes y ancianos de que no hay que inquietarse por el cuerpo ni por las riquezas, sino como ya os dije hace poco, por cómo conseguir que nuestro espíritu sea el mejor posible, insistiendo en que la virtud no viene de las riquezas, sino que las riquezas y el resto de bienes y la categoría de una persona vienen de la virtud que es la fuente de bienestar para uno mismo y para el bien público.¹³

No es que Sócrates considerara ‘disvalores’ los que tradicionalmente eran considerados bienes por los griegos; consideraba, más bien, que *no eran bienes en sí mismos y por sí mismos y que adquirirían validez efectiva sólo si estaban unidos al conocimiento del bien y del mal*, o sea si se ponían bajo el control de la razón, o sea del *alma*. El hombre no se construye aumentando lo que tiene –sus posesiones materiales– ni tampoco cultivando sólo los bienes conectados con el cuerpo, sino ocupándose de su *psyché*, o sea de lo que verdaderamente es.

De esta manera él realizaba una verdadera revolución cultural, de extraordinario alcance, invirtiendo las convicciones *más* antiguas.

En una famosa poesía, que se cantaba en los banquetes, los griegos ponían como punto de referencia la siguiente tabla de valores, que reproducimos en una traducción clásica:

¹³ Platón, *Apología di Socrate*, 29 B-30 D; traducción nuestra, publicada en edición separada y en *Platone, Tutti gli scritti*, 2000, Milán, Bompiani.

GIOVANNI REALE

Estar sano es un bien supremo que nos ha sido dado:
después viene del cuerpo *tener belleza*;
sin engaños ser rico es el tercero,
y después con los amigos *gozar la juventud*.

Por encima de todos estos valores ('salud', 'belleza', 'riqueza honrada', 'juventud'), que están ligados principalmente a la dimensión de lo físico, con Sócrates se proponen, por lo tanto, los valores de la *psyché*, su *areté*, el conocimiento (del bien y del mal) y lo que éste comporta en la vida del hombre.

La tarea que el filósofo se había propuesto era precisamente la de exhortar a los hombres a preocuparse del alma, o sea *al reconocimiento y a la conquista de estos nuevos valores de la psyché*.

¿Existe alguna relación entre esta revolución de los valores con el cristianismo?

Hay quien lo ha negado y hay quien lo ha puesto más correctamente en evidencia según una óptica más justa.

El concepto de alma (*psyché*) ciertamente es una creación espiritual de los griegos; no se encuentra *ad litteram* en los textos evangélicos y ha sido el pensamiento teológico cristiano el que la ha absorbido y se la ha apropiado.

14

Pero hay que decir inmediatamente que resulta problemática la cuestión de la 'inmortalidad del alma' –consagrada por Platón– en comparación con la doctrina cristiana de la 'resurrección'. Es oportuno también precisar que Sócrates ha dejado el problema de la inmortalidad en suspenso: consideraba no ser capaz de demostrar la inmortalidad del alma racionalmente (sólo con las adquisiciones de carácter metafísico de Platón tal demostración se puede afrontar), pero la admitía en forma de esperanza y, por tanto, de fe.¹⁴

De cualquier manera vale la pena leer un fragmento de Oscar Cullmann, que ha presentado de modo drástico tal problema:

¹⁴ Cfr. Reale, *Socrate*, p. 155-208.

PAIDEIA Y HUMANITAS

Se trata antes que nada de escuchar lo que dice Platón y lo que dice San Pablo. Se puede ir más allá. Se pueden respetar, es más, admirar, las dos enseñanzas. Y ¿cómo no hacerlo, sobre todo si se ponen en relación con la vida y la muerte de sus autores? Pero todavía no es una razón suficiente para negar que existe una diferencia radical entre la espera cristiana de la resurrección de los muertos y la creencia griega de la inmortalidad del alma. La admiración, por más sincera que sea, por las dos concepciones, no nos autorizaría jamás a pretender, contra nuestra convicción profunda o contra la evidencia exegética, que ellas son compatibles entre sí.

Que existan puntos de encuentro, Cullmann lo admite; pero niega la convergencia de inspiración, y escribe:

Si además el cristianismo ha establecido, más tarde, un vínculo entre las dos creencias y si el cristianismo medio las confunde hoy tranquilamente entre sí, ello no nos ha parecido razón suficiente para callar sobre un punto que, con la mayoría de los exégetas, consideramos la verdad; tanto más que la conexión establecida entre la 'resurrección de los muertos' y la creencia en la 'inmortalidad del alma' en realidad no constituye siquiera un nexo, sino una renuncia a una a favor de la otra: se ha sacrificado al *Fedón* el capítulo 15 de la primera epístola a los Corintos.¹⁵

15

La cuestión planteada por Cullmann, de gran importancia, nos interesa en nuestra ponencia sólo marginalmente. De todas formas, he aquí, cómo Werner Jaeger da una respuesta medida y pertinente en dos bellos pasajes de su obra principal, *Paideia*:

¹⁵ O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, 1967, ed. it., Brescia, Paideia, p. 9 s.

GIOVANNI REALE

He aquí algo nuevo (...) que os ha traído el pensamiento de Sócrates: y es el mundo interior. La *areté* de la que habla es un valor propio del alma. Pero ¿qué es el alma o, con la palabra griega y socrática, qué es la *psyché*? Permítaseme, por el momento, proponer este problema en un sentido puramente filológico. Lo que sorprende es que cuando Sócrates, en Platón como en otros socráticos, pronuncia esta palabra 'alma' pone siempre en ella un acento muy fuerte y parece envolverla con un tono apasionado y urgente, casi de evocación. Labios griegos no habían pronunciado nunca así esta palabra, antes de él. Se tiene la sensación de algo que no es conocido por otra vía: y la verdad es que aquí, por primera vez en el mundo de la civilización occidental, se nos presenta lo que nosotros todavía hoy a veces llamamos con la misma palabra, a pesar de que los psicólogos modernos no le asocian la noción de sustancia real. La palabra 'alma', para nosotros, a causa de las corrientes espirituales por las que ha pasado a la historia, suena siempre con un acento ético o religioso; como otras palabras: 'servicio de Dios' y 'cuidado de almas' suena cristiana. Pero este alto significado, lo ha tomado por primera vez en la predicación exhortativa de Sócrates. Y, téngase en cuenta, que nosotros prescindimos aquí de la cuestión cuánto haya influido el concepto socrático de alma, inmediatamente o a través de la filosofía más tardía, sobre el cristianismo en sus diversas fases, o de hasta qué punto coincida con el concepto cristiano: lo que principalmente nos importa señalar es el cambio radical que el concepto socrático de alma representa dentro del desarrollo espiritual griego considerado en sí mismo.¹⁶

16

¹⁶ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1936-1947, Berlín, 3 vol.; edición italiana: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, 1936-1959, Florencia, La Nuova Italia, reeditada varias veces; el pasaje citado se encuentra en el vol. II, 62 s.

Jaeger precisa ulteriormente:

Una forma como la del discurso exhortatorio de Sócrates *no podía salir sino de aquel pathos y de aquel sentido de los valores que es íntimo a la palabra alma, como Sócrates la usa*. Si nosotros destacamos que sus discursos exhortativos son la forma germinal de la diatriba de los filósofos populares de la edad helenística, y que ésta, por su parte, contribuyó a hacer nacer el ‘sermón’ cristiano, no se trata sólo de indicar un pasaje y una continuidad en la forma literaria exterior. En este sentido ha trabajado ya mucho la filología tratando la relación entre estas formas y siguiendo cada uno de los motivos y los temas de la retórica de la persuasión a través de todo el desarrollo histórico. Se trata, mucho más, de afirmar que en la base de las tres fases del discurso exhortatorio hay una fe: *¿en qué beneficia al hombre conquistar todo el mundo, si pierde el alma?* Justamente Adolfo Harnack, en su *Esencia del Cristianismo*, indicó como uno de los pilares de la religión de Jesús esta fe en el infinito valor del alma individual. Pero ésta había sido ya fundamento de la ‘filosofía’ de Sócrates y de su esfuerzo educativo. Sócrates predica y convierte. Él llega a ‘salvar la vida’.¹⁷

17

Y, en efecto, en el *Protágoras*, Platón pone en boca de Sócrates precisamente esta expresión: la filosofía en cuanto ciencia del arte de la medida

manifestando la verdad, haría adquirir al alma la tranquilidad, la consolidaría en la verdad y *salvaría nuestra vida*.¹⁸

Y lo confirma completamente, afirmando que la filosofía

¹⁷ Jaeger, *Paideia*, vol. II, p. 64 s.

¹⁸ Platón, *Protagora*, 356 E; *Platone, Tutti gli scritti, op. cit.*

GIOVANNI REALE

es la ciencia de la que depende la salvación de la vida.¹⁹

Naturalmente, se trata de una ‘salvación’ de otra naturaleza respecto a la del mensaje cristiano, en cuanto se coloca en otro plano; sin embargo, aún en distinto plano, presenta algunas difícilmente contestables analogías con él.

El filósofo checo Jan Patočka (1907-77), en su libro *Platón y Europa*, de 1973 de cuya edición italiana yo me hice cargo,²⁰ ha sostenido una tesis, en la que hay mucha verdad, según la cual precisamente en la adquisición de la concepción del ‘cuidado del alma’ la conciencia de Europa ha empezado a construirse.

Recuerdo que Patočka se había opuesto en Praga al régimen comunista, con toda una serie de consecuencias, y con una muerte trágica tras un duro interrogatorio de la policía de Estado, ocurrido en 1977. Por su vida y su ejemplo ha sido llamado el Sócrates de Praga.

El cuidado del alma, dice él, es la formación interior del hombre, de una conciencia sólida e inquebrantable. Pero esto no es una forma de intelectualismo abstracto, es, por el contrario,

18

una aspiración a encarnar lo eterno en el tiempo y en el propio ser, una aspiración, al mismo tiempo, a resistir al huracán del tiempo, a resistir en todos los peligros que éste comporta, a resistir cuando el cuidado del alma pone al hombre en peligro.²¹

Cuando un hombre, en una comunidad, para cuidar el alma se pone fuera de las reglas de la sociedad es considerado un peligro para la sociedad misma. La misma existencia de Sócrates fue para la comuni-

¹⁹ Cfr. Platón, *Protagora*, 356D-357 B.

²⁰ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, 1977, prólogo e introducción de G. Reale, traducción de M. Cajthmla y G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milán; de Patočka véase también *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Introducción de G. Girgenti, traducción de M. Cajthmla, texto checo para comparación, en la colección ‘Testi a fronte’, 1999, Milán, Rusconi Libri.

²¹ Patočka, *Platone e l'Europa*, p. 116.

dad una ‘provocación’, así como fue considerada una provocación por el régimen comunista la vida de Patocka.

Leamos su hermoso mensaje:

Sócrates es el primero que opone a la tiranía secreta, y a los revestimientos hipócritas de la antigua moral, la idea de que el hombre orientado en el sentido pleno del término, a la búsqueda de la verdad, el hombre que examina lo que es bueno, sin saber él mismo lo que es positivamente bueno, pero rechazando simplemente las falsas opiniones, parecerá necesariamente el peor y más nocivo de los hombres, mientras en realidad es el mejor, y, al contrario, quien adopta el comportamiento de la masa parecerá el mejor, mientras su esencia más profunda representa lo peor, y el conflicto inevitable entre estos dos sólo se concluirá con la ruina del hombre de bien.²²

Pero Sócrates es el enviado de la divinidad, y, condenándolo, los mismos jueces se convierten en objeto de un juicio y de una condena divina. Sócrates, por tanto, deja, con su muerte, una herencia a los descendientes: *no ayudándose a sí mismo ha ayudado a los otros*. En otros términos: ha realizado en la mente de los descendientes el proyecto de una comunidad en la que pueda vivir el hombre que practica el ‘cuidado del alma’ en el sentido socrático. Precisamente de la tragedia de Sócrates nació el proyecto de la república ideal de Platón.

Y he aquí las consecuencias que Patocka elabora:

El advenimiento de la filosofía, su irrupción en la realidad, no significa de por sí que se haya convertido desde entonces en realidad en una fuerza directiva. O no ha sido nunca una fuerza directiva. La filosofía es la reflexión. Incluso después del despertar representado por la aparición de la reflexión, los hombres siguen rindiéndose al sueño, viven todavía en el mito. Platón lo sabe,

²² *Ibid.*, p. 117.

GIOVANNI REALE

es una de las razones por las que crea a su vez mitos, nuevos mitos (pero existen razones más profundas). Mas el hecho es que, por la aparición de la filosofía, también la vida no filosófica se ve obligada de cualquier manera a hacer cuentas consigo misma, se ve obligada a reflexionar y, por este solo hecho, asimila algunos elementos de la filosofía. Esto ha determinado la especificidad de Europa: únicamente en Europa la filosofía ha nacido, en el sentido de este despertar, por el que el hombre se libera de la tradición para entrar en el presente del universo, únicamente en Europa, o, más precisamente, en esto que ha sido el germen de Europa: en Grecia.²³

Para concluir este punto, reproducimos el pasaje en que Patocka lanza un mensaje de actualidad extraordinaria para el hombre de hoy, que intenta construir la nueva Europa:

20

Se habla interminablemente de Europa en el sentido político, pero se arrastra la cuestión de saber qué cosa sea realmente, y de dónde ha nacido. Nosotros queremos hablar de la unificación de Europa. Pero Europa ¿es algo que se puede unificar? ¿Se trata de un concepto geográfico o puramente político? No, y si queremos afrontar la cuestión de nuestra situación presente, debemos antes que nada comprender que Europa es un concepto que se basa en fundamentos *espirituales*, y entonces se comprende qué significa esta pregunta.²⁴

Pero para hacer todavía más evidente el mensaje de Jan Patocka, cito un pasaje de Vaclav Havel, Presidente de la República Checa, publicado en *La Repubblica* del 23 de junio del 2000, que retoma y confirma análogos conceptos, tomados precisamente de Patocka, que fue un gran amigo suyo:

²³ *Ibid.*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*, p. 117 s.

PAIDEIA Y HUMANITAS

Reflexionar sobre el europeísmo significa investigar el conjunto de valores, ideales y principios que caracterizan a Europa. Esto conlleva, por definición, un examen crítico de aquel conjunto de ideas, a las que sigue la constatación de que muchas tradiciones, principios y valores europeos pueden resultar de doble filo. Algunos, exasperados o de alguna manera distorsionados, pueden conducirnos al infierno. En este esfuerzo de reflexión hay que poner el acento en la dimensión espiritual y en los valores que están en la base de la integración europea. Hasta hoy la unificación europea y su significado en el más amplio contexto de la civilización han estado ocultos tras cuestiones técnicas, económicas, financieras y administrativas.

La definición de una identidad europea no puede ser por tanto conquistada sino mediante una recuperación de valores espirituales, que proceden precisamente de aquel ‘cuidado del alma’ de que hablaba Sócrates.

Un pasaje de Platón, sacado de *Fedro*, concluye la larga y profunda discusión sobre el modo de comunicar a los hombres los mensajes mediante los discursos (de los políticos, de los defensores en los procesos, los discursos públicos en general; hoy podríamos incluir en esta categoría, en gran medida, a los periodistas): el arte de los discursos debe mirar siempre no a lo ‘verosímil’ (a la apariencia de lo verdadero), sino a la ‘verdad’, cualquiera que sea el precio que tal elección pide.

He aquí el hermosísimo pasaje:

Aquellos que son más sabios que nosotros, dicen que quien posee inteligencia no debe ocuparse en complacer a los compañeros de esclavitud más que de modo lateral, sino más a los amos que son buenos y que descienden de buenos. Por eso no te sorprenda que el camino a recorrer sea largo, pero, para llegar a grandes cosas, hay que recorrerlo (...). Por lo demás, como nos dice nuestro discurso, si uno lo desea, también estas cosas serán bellísimas, como consecuencia de aquéllas (...).

GIOVANNI REALE

Para quien comienza cosas bellas es bello también sufrir, cualquier cosa que le toque.²⁵

El pasaje de Aristóteles, sacado de la *Ética a Nicómaco*, no es menos fuerte:

No hay que seguir a aquellos que aconsejan que, por ser hombres, se atienda a cosas humanas, y, siendo mortales, a cosas mortales, sino que en la medida en que sea posible, hay que hacerse inmortales y hacer todo lo posible para vivir según la parte más elevada de aquellas que se encuentran en nosotros; aunque sea pequeña en extensión, sobresale en mucho sobre todas las otras por potencia y valor.²⁶

22 Pero el hombre moderno y contemporáneo está recorriendo un camino que acaba en precipicio, que, con Eliot, se puede describir así: las técnicas que hemos adquirido nos llevan a conocer cada vez más el ‘movimiento’, pero nos hacen olvidar el sentido de la ‘inmovilidad’; la ‘técnica del lenguaje’ nos hace perder el sentido del ‘silencio’, y el conocimiento de las ‘palabras’ nos lleva a la ignorancia del ‘Verbo’. Nuestros conocimientos nos llevan a la ignorancia, y, por tanto, nos acercan no a Dios, sino a la muerte; la ciencia nos ha hecho perder la antigua sabiduría, y la enorme difusión de la información con los varios medios nos hace perder la ciencia.

Leamos sus hermosísimos versos:

El ciclo interminable de la idea y de la acción,
La invención infinita y el experimento infinito
Dan conocimiento del movimiento, no de la inmovilidad:

²⁵ Platón, *Fedro*, 273 E-274 B; traducción mía sacada de la edición que he publicado en la colección Lorenzo Valla de Mondadori, 1998, Milán, y contenida también en Platone, *Tutti gli scritti*, 2000, Milán, Bompiani.

²⁶ Aristóteles, *Ética Nicomachea*, VIII 7, 1177b-1178 a (traducción de A. Plebe).

PAIDEIA Y HUMANITAS

Conocimiento del lenguaje, pero no del silencio;
Conocimiento de las palabras, e ignorancia del Verbo;
Todo nuestro conocimiento nos acerca más a la ignorancia,
Toda nuestra ignorancia nos acerca más a la muerte.
Pero más cercanos a la muerte, no más cercanos a Dios.
¿Dónde está la vida que hemos perdido viviendo?
¿Dónde está la sabiduría que hemos perdido con el conoci-
miento?
¿Dónde está el conocimiento que hemos perdido en la infor-
mación?²⁷

*(The endless cycle of idea and action,
Endless invention, endless experiment,
Brings knowledge of motion, but not of stillness;
Knowledge of speech, but not of silence;
Knowledge of words, and ignorance of the World.
All our knowledge brings us nearer to death,
But nearness to death no nearer to GOD.
Where is the Life we have lost in living?
Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?)*

23

Pero como viático, para afrontar el duro camino que nos espera para recuperar aquellas raíces del futuro que están en el pasado, leamos estos espléndidos versos de Hölderlin:

Próximo está el Dios y difícil es aferrarlo.
Pero donde está el riesgo
también lo que salva crece.²⁸

²⁷ T.S. Eliot, *Cori da "La Rocca"*, 1, v. 6-16; (trad. de R. Sanesi con ligeros retoques en los dos versos finales), *Opere*, 1992, Milán, Bompiani, 2 vol., vol. I, p. 1231.

²⁸ F. Hölderlin, *Patmo*, v. 1-4 (trad. de E. Mandrizzato), *Le liriche*, 1993, Milán, Adelphi.

GIOVANNI REALE

*(Nab ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch).*

ÉTICA Y TÉCNICA*

*Evandro Agazzi***

Las reglas del hacer y del actuar

Actualmente se discute mucho sobre la necesidad de introducir una dimensión de responsabilidad ética dentro del terreno de la técnica, pero la reflexión sobre este tema se ha vuelto difícil, porque desde hace algún tiempo hemos podido constatar una tendencia a considerar estas dos esferas como casi opuestas. Se afirma, en efecto, que las exigencias de la técnica imponen a nuestra sociedad una especie de lógica inexorable y despiadada, que ignora toda preocupación moral, que reduce los escrúpulos de nuestra conciencia casi al nivel de ilusiones piadosas, que parece condenar las reflexiones sobre los valores y las sugerencias, incluso las tímidas, de someter el desarrollo técnico a algunas formas de control ético o social, por considerarlas como divagaciones abstractas y retardatarias del progreso. Siguiendo esa línea de pensamiento, algunos llegan incluso a atribuir la crisis moral que parece aquejar a la sociedad actual a la presencia dominante en ella de la técnica. No queremos negar que hay un aspecto de verdad en estas tomas de posición, aunque pensamos que los elementos de contraste entre técnica y ética evocados aquí son consecuencia, en último análisis, de una manera inadecuada de comprender el sentido de cierta afinidad que existe entre ellas y que, por el contrario, debería volverlas profundamente solidarias.

25

* Traducción del francés de Silvia Pasternac.

** Universidad de Friburgo, Suiza.

EVANDRO AGAZZI

26 La afinidad a la que nos referimos puede expresarse brevemente haciendo notar que tanto la técnica como la moral conciernen al terreno del hacer, a la esfera de la acción humana, y que, además, ni una ni la otra se limitan a ocuparse del hacer humano en el sentido general, sino que, más específicamente, se preocupan por el problema de hacer bien. Ambas parten del presupuesto de que hay maneras buenas y maneras malas de hacer las cosas, y se proponen indicar cuál es, justamente, la buena manera de hacerlas, cuáles son los errores que deben evitarse, cuáles son los pasos que van en la dirección correcta y los que van en la dirección equivocada. Entonces, no solamente ambas resultan de la aspiración humana de hacer bien, sino que además se esfuerzan en suministrar asistencia concreta para dicha aspiración, indicando qué hacer para hacer bien. Así, toda técnica suministra una serie de indicaciones que se deben seguir para la realización de un buen producto, o de una buena prestación, o de un buen resultado en cierto sector específico de la actividad humana, cosa que se traduce muy a menudo (o puede traducirse, en principio) en la proposición de cierto número de reglas que se deben seguir para la ejecución de una actividad dada. De manera análoga, la moral se preocupa por establecer reglas para nuestro comportamiento, reglas que, en una serie más o menos articulada de situaciones concretas, nos dicen lo que está bien hacer y lo que no. La analogía puede ser llevada todavía más lejos: de acuerdo con una distinción bastante común en filosofía, es denominado 'moral' el conjunto de normas prescritas para el comportamiento humano, y se llama 'ética' a la reflexión que se propone suministrar el fundamento y la justificación racional de dichas normas. Pero esta distinción encuentra su paralelo en el hecho de que las normas técnicas mismas no son establecidas al azar, sino que siempre vienen acompañadas por ciertas formas de justificación, en parte basadas sobre la práctica, y en parte extraídas de los conocimientos teóricos suministrados por ciertas ciencias.

Aquí tenemos entonces una serie de razones que, al subrayar rasgos característicos que acercan a la moral y a la técnica, deberían persuadirnos de que ambas están hechas para ayudarse recíprocamente, que

ÉTICA Y TÉCNICA

obedecen a la misma lógica interna y que, por lo tanto, no podrían entrar nunca en verdadero conflicto. Esta impresión espontánea no deja de tener cierto grado de plausibilidad, pero si no viene acompañada por un análisis más profundo, puede engendrar consecuencias incluso completamente opuestas. Por ejemplo, si pensáramos que las afinidades mencionadas se ejercen sobre el mismo tipo de cuestión, fácilmente podríamos vernos llevados a creer que el juicio técnico, gracias a su naturaleza más concreta, más precisa, más 'objetiva', representa una manera más avanzada de determinar lo que se debe hacer para hacer bien, y que con ello el juicio técnico vuelve superfluo el juicio moral y lo reemplaza. A fin de cuentas, entonces, la supuesta afinidad se traduciría en una verdadera eliminación de la moral en favor de la técnica o, por lo menos, se limitaría la competencia de la moral a esos terrenos todavía nebulosos a propósito de los cuales no se dispone de una técnica suficientemente elaborada. Quienes ven en el imperialismo actual de la técnica la causa principal de la crisis moral de nuestra época siguen más o menos ese tipo de razonamiento.

Podríamos pensar en evitar tal dificultad distinguiendo claramente los terrenos de aplicación: hay formas del 'hacer' humano donde la cuestión relacionada con saber cómo se debe proceder para 'hacer bien' compete a la técnica, mientras que hay otros donde dicha cuestión es competencia de la moral. Así se evitarían los conflictos e incluso se podría pensar que el ejercicio de una de estas dos formas de búsqueda del 'bien hacer' dentro de su propio sector ayuda a la adquisición de una actitud y de una capacidad análoga para el ejercicio de la otra forma en el sector que le es propio. Sin embargo, la adopción de semejante posición nos obligaría a afirmar que, en su propio sector, cada una de las dos formas es completamente autónoma con respecto a la otra, lo cual implicaría esa 'neutralidad' de la técnica frente a la moral y a la ética, que es justamente lo que se cuestiona fuertemente hoy, y es lo que se presenta como no satisfactorio desde varios puntos de vista.

Una manera satisfactoria de resolver la dificultad parece entonces consistir en el establecimiento, primero, de cierta distinción de las esferas de aplicación del juicio técnico y del juicio ético, seguido por

EVANDRO AGAZZI

la toma de conciencia de una interrelación que continúa existiendo entre ellas. Diremos ahora algo a propósito del problema de la distinción, y pasaremos después a un discurso más desarrollado a propósito de las interrelaciones.

La distinción que nos interesa se desprende de un análisis más preciso de la significación de la palabra ‘hacer’, que hemos empleado hasta aquí de manera indiferenciada en expresiones tales como ‘hacer bien’. En efecto, no es difícil comprobar que ese ‘hacer’ significa a veces la producción concreta de algo, en un sentido ‘transitivo’, mientras que otras veces tiene un sentido ‘intransitivo’, y significa más bien actuar, sin que dicho actuar esté concebido como algo que apunte a la producción de algún objeto o resultado concreto. Ahora bien, la técnica es concebible, en el sentido amplio del término, como un esfuerzo que apunta a suministrar reglas concernientes al hacer humano en los diferentes sectores, y estas reglas están determinadas de acuerdo con un ideal de perfección que concierne al objeto o al resultado buscado. Si convenimos en llamar ‘operaciones’ y ‘prestaciones’ a estas formas del hacer que desembocan en la producción de un objeto material o de un resultado concreto, podemos decir que la técnica se propone suministrar las reglas para nuestras operaciones y prestaciones, a fin de que lleguen a alcanzar de la mejor manera posible la meta hacia la cual se encuentran intrínsecamente orientadas. En cambio, la moral concierne a las acciones humanas consideradas en sí mismas y no en función de la eficacia con la cual llegan a permitirnos alcanzar cierto resultado.

28

De este modo, cuando le decimos a una persona: ‘Hiciste mal este trabajo’, expresamos un juicio técnico, y lo que queremos decir es que el resultado obtenido no se encuentra en conformidad con lo que debería haber sido de acuerdo con los estándares adoptados para el objeto o la prestación en cuestión (en otros términos, decimos que el objeto realizado, o el trabajo efectuado, es malo). En cambio, si le decimos a una persona: ‘Hiciste mal al mentir’, expresamos un juicio moral que concierne a la acción en sí misma, la acción de mentir, independientemente del contenido de la mentira (en otros términos, decimos que el sujeto de esta acción, es decir, la persona que la ha realizado, es mala).

ÉTICA Y TÉCNICA

Esta distinción entre hacer y actuar, por otro lado, se vuelve aparente de manera bastante clara en el uso que hacemos de los adjetivos ‘bueno’ o ‘malo’ cuando los aplicamos a los sustantivos que expresan el hacer (operación, prestación) y, respectivamente, el actuar (acción). Por ejemplo, decimos de alguien que ha mentido que ha cometido una mala acción, y de alguien que ayudó a su prójimo, que ha hecho una buena acción; en cambio, no decimos de un carpintero que fabricó una mesa defectuosa que cometió una mala acción, sino que suministró una mala prestación, e igualmente decimos que un artista que ha tocado bien su música ofreció una buena prestación.

El hecho de que la técnica concierna al objeto y el resultado de la operación o de la prestación, y no directamente a su sujeto resulta también del hecho de que no tomemos para nada en cuenta la intención de ese sujeto al expresar el juicio técnico sobre el resultado o el objeto que ha producido. Si éste es malo, sigue siéndolo a pesar de cualquier buena intención de su productor. En cambio, en el juicio moral, justamente porque va dirigido al sujeto de la acción más que al resultado, la consideración de la intención tiene una importancia capital y, desde cierto punto de vista, también es exclusiva.

Podemos entonces concluir que si la técnica estudia para determinar las reglas para la buena conducción del ‘hacer’, a saber, de las operaciones y de las prestaciones, y si la ética se propone determinar y fundar las reglas para la buena conducción del ‘actuar’, cada una de ellas tiene su propia tarea que cumplir, tiene su propio terreno de competencia, y no corren el riesgo ni de eliminarse recíprocamente, ni de entrar en colisión. Sin embargo, la solución no es tan simple, y bastará plantear una pregunta enteramente elemental para darse cuenta de ello: ‘¿Será posible que alguien haya ejecutado un buen trabajo y al mismo tiempo, con eso, haya cometido una mala acción?’ La respuesta es evidentemente afirmativa en varios casos, por ejemplo, en todos los casos de ‘crimen perfecto’, es decir, un crimen que ha alcanzado de una manera muy efectiva la meta deseada, pero que sigue siendo moralmente malo en tanto que crimen. Este ejemplo elemental nos invita entonces a regresar a las razones de una interrelación entre ética y técnica, tras

EVANDRO AGAZZI

haber constatado cuáles son los planos específicos y distinguibles sobre los cuales se sitúan sus competencias respectivas.

Medios y fines

A fin de encontrar las razones de interrelación de las que acabamos de hablar, es útil detenerse un instante para considerar lo que significa, desde el punto de vista técnico, hacer bien una cosa. Significa, evidentemente, estar en condiciones de suministrar medios eficaces para realizar cierto fin, cierto objetivo predeterminado. Entonces, a pesar de que se pueda decir, como lo hemos dicho, por otra parte, aquí, que la técnica se preocupa por decir qué hacer, deberíamos decir más exactamente que nos indica cómo hacer una cosa que hemos decidido realizar. En otras palabras, no nos indica si debemos o no hacer cierta cosa, no está referida en absoluto a la elección de la meta de nuestra acción, sino que se pone a nuestro servicio, por decirlo así, una vez que hemos escogido la meta, y se encarga de indicarnos los mejores procedimientos que hay que seguir para realizarlo. Naturalmente, para alcanzar la meta, por supuesto que hay que ‘hacer’ cosas, pero éstas se presentan justamente como medios que uno emplea para realizar cierto propósito.

30

Es posible captar más claramente esta diferencia si tomamos en consideración los diferentes tipos de problemas que acostumbramos plantearnos. Existen primero problemas teóricos, que nos planteamos cuando nos interesa únicamente comprender cómo son las cosas, o explicar por qué son de cierta manera, sin tener ninguna intención inmediata de actuar. Luego, existen problemas que nos planteamos cuando queremos actuar y éstos son problemas prácticos. En este caso, la primera etapa consiste en la elección de lo que queremos hacer, y la segunda etapa consiste en la determinación de la manera más eficaz de realizar lo que hemos decidido hacer. Solamente esta segunda etapa da lugar a problemas técnicos, mientras que la primera escapa de la competencia técnica. ¿A qué competencia se remite entonces? La res-

puesta es que concierne justamente a la ética: los problemas éticos son entonces los que se refieren, en un principio, a la elección de los fines.

Lo que acabamos de decir subraya una vez más, por una parte, la diferencia entre la técnica y la ética, pero por otra parte nos indica la necesidad de vincularlas. En efecto, si bien es cierto que conciernen a dos momentos de todo problema ‘práctico’, a saber, de todo problema que concierna a la acción humana, es evidente que la solución de ese problema no podría ser verdaderamente racional y satisfactoria si uno se limitara a considerar solamente una de las dos fases y, en particular, la segunda fase, la que se desprende de la primera, sin tomarnos el trabajo de considerar la primera. Por eso es que cualquier acción que merezca de manera plena el calificativo de acción humana racional debería basarse siempre sobre un juicio teórico que evalúe correctamente el estado de la situación, sobre un juicio moral que nos indique lo que debemos hacer en la situación implicada, y sobre un juicio técnico que nos diga cómo debemos proceder para realizar la meta escogida. Una técnica que se considere independiente de todo juicio ético es, entonces, en el sentido profundo, la expresión de una actitud irracional ante el problema del actuar humano.

Eficacia y deber

Que la técnica, por sí sola, no esté en condiciones de suministrar una guía para la acción resulta también de la consideración de lo que podríamos llamar el ideal de la técnica. Dicho ideal está representado por la eficacia o, si se prefiere, por el criterio de la utilidad. En los terrenos más diversos, las diferentes técnicas nos indican siempre lo que es útil hacer si se quiere alcanzar cierta meta, pero nunca nos dicen si debemos o no debemos perseguir dicha meta. La noción de deber está totalmente ausente del horizonte intelectual de la técnica, mientras que es el corazón mismo de la actitud moral, y podemos muy bien decir que sin esta noción simplemente no hay moral. La moral, en efecto, se constituye únicamente a partir del momento en que uno admite que

EVANDRO AGAZZI

entre las acciones humanas hay unas que deben ser realizadas, otras que no deben serlo, y otras más que son legítimas porque no están entre las que no se deben llevar a cabo, aunque no forman parte de las que se tenga el estricto deber de realizar. Si suprimimos esta repartición de nuestras acciones entre lo que es obligatorio, lo que está permitido y lo que está prohibido, renunciamos a atribuirle un sentido a nuestra vida y a nuestras acciones. La ética se refiere justamente a la búsqueda de ese sentido, y tal es la única manera en que puede ser comprendida en su esencia auténtica, con lo que evitamos considerarla bajo la luz represiva de la simple determinación de un código de obligaciones y de prohibiciones.

Es claro, en cambio, que si adoptamos una actitud que rechace la existencia de deberes para el hombre, el único criterio que podría todavía gobernar nuestras acciones sería el de la eficacia, a saber, el principio de realizar de la manera más rápida, menos costosa y más completa cualquier meta que hayamos escogido. En ese caso, tendríamos verdaderamente el imperio de la técnica establecido sobre la eliminación de la ética.

32

Contra esta última afirmación podríamos objetar que, a fin de cuentas, la técnica posee una especie de ética 'interna', que no se reduce simplemente al criterio de la eficacia, sino que se refiere al carácter de la confiabilidad y presenta por ello cierta connotación moral. Es cierto, pero a condición de que esta confiabilidad no sea otra denominación para indicar la eficacia (a saber, a condición de que no calificamos un procedimiento técnico como 'confiable' únicamente porque nos conduce tranquilamente a la meta buscada). La confiabilidad recibe una connotación moral solamente si se refiere a una relación de confianza mutua entre los hombres, si es la expresión de una actitud de solidaridad hacia los demás. Pero entonces la confiabilidad comienza ya a entrar en relación con la esfera de los deberes y, justamente, no le es posible ya evitar reconocer que la técnica misma no puede desinteresarse de los fines y de las metas al servicio de los cuales es utilizada. En otros términos, dicha solidaridad implica que nunca se pueda utilizar la técnica para 'hacer un mal' a los hombres: eso evoca ya una esfera moral, pero queda claro que no es sobre la base de conocimientos

técnicos que se puede establecer lo que está bien y lo que está mal para los hombres. Sin embargo, esta moralidad interna de la confiabilidad recibe todo su sentido a partir del momento en que vemos una apertura explícita hacia una problemática auténticamente ética.

El juicio de valor

De acuerdo con lo que hemos dicho hasta este momento, podríamos quedarnos con la impresión de que la competencia de la ética se refiere a la elección de los fines, mientras que la elección de los medios es enteramente competencia de la técnica. La cosa no es así, y lo podemos ver si tomamos en consideración la razón por la cual la técnica no se ocupa más que de medios. Esto ocurre porque el juicio técnico es siempre de tipo hipotético. Nos dice: 'Si quieres llevar a cabo esta meta, deberías hacer esto'. El 'deber' implícito en ese juicio es solamente condicional, en el sentido de que no estamos obligados a ello si es que renunciamos a la meta, y también en el sentido de que podríamos preferir perseguir la meta por otros medios. En cambio, el juicio moral es categórico o absoluto, y cuando decimos: 'Debes hacer (o no debes hacer) esto', entendemos que la acción indicada debe ser realizada (o evitada) porque es buena (o mala) en sí, y no con relación a algún otro destino al cual uno querría llegar.

Es claro que esta situación se presenta de manera típica en el caso de los fines, porque son verdaderos fines en la medida en que no son concebidos 'en función' de otra cosa (lo cual las convertiría en medios). Sin embargo, nada impide dirigir el mismo tipo de juicio 'absoluto' sobre acciones que fueron concebidas como medios para alcanzar ciertos fines, e incluso fines legítimos. El juicio moral, en efecto, considera estas acciones en sí mismas y puede conducir a reconocer que son moralmente condenables porque violan ciertos deberes (basta con pensar en las prescripciones éticas que conciernen a la experimentación sobre los humanos en el terreno de la medicina para tener rápidamente ejemplos elementales).

EVANDRO AGAZZI

Todo esto significa que el simple juicio de eficacia propio de la técnica debe estar acompañado de otro juicio que compete a la moral y a la ética. Es necesario agregar inmediatamente que este tipo de juicio no se limita a considerar los fines y los medios: se extiende también a las condiciones en las cuales y gracias a las cuales se realiza la empresa técnica, condiciones que bien pueden provocar problemas éticos, como todo el mundo sabe. También se extiende a las consecuencias de esas empresas, que tenemos la obligación moral de considerar e incluso de prever en la medida de lo posible; y que podrían conducir a una obligación moral de prohibición incluso para empresas cuyos fines son legítimos y que utilizan medios y tienen condiciones de realización que no suscitan objeciones. Las discusiones actuales a propósito de lo nuclear nos dan ejemplos muy conocidos de problemas de ese tipo.

34

¿Cuál es entonces el tipo de juicio que debe acompañar al juicio técnico y que no se deja encasillar simplemente en una fase de la acción humana, sino que concierne a todas? Es el juicio de valor. Es estructuralmente diferente del juicio de eficacia que caracteriza a la técnica, porque no es hipotético y porque implica la noción de deber. Esto le confiere una especie de omnipresencia, pues toda acción humana se encuentra necesariamente confrontada a valores y, en general, varios de ellos están implicados. Cuando escogemos la meta de cierta acción, lo hacemos porque esa meta vuelve concreto cierto valor (en el sentido de que expresa algo que vale la pena hacer); sin embargo, puede ocurrir que otros valores entren en conflicto con nuestra elección, y tenemos el deber de no sacrificarlos. Ahí entra en juego entonces el juicio moral, en tanto que juicio que toma en cuenta todos los valores. Pero entra en juego también en la evaluación de los medios, de las condiciones y de las consecuencias de nuestras acciones, porque en todas estas situaciones puede haber conflicto de valores.

Debería ser evidente, por lo que acabamos de decir, que esta visión no tiene el sentido de una 'puesta bajo control' de la técnica, autoritaria y ciega. Al contrario, la eficacia técnica es también un valor, y gran cantidad (probablemente la mayoría) de las actividades técnicas están

ÉTICA Y TÉCNICA

orientadas hacia la realización de metas muy válidas (y por lo tanto contribuyen a la realización de ciertos valores). Lo que verdaderamente está en juego es mantener el horizonte abierto a la consideración de la gama entera de los valores humanos, que sin bloquear el desarrollo de la técnica le confiere el carácter de una empresa responsable y digna de la racionalidad humana, la cual exige que sepamos lo que debemos hacer y por qué lo hacemos, antes de saber cómo lo podemos hacer.

Las responsabilidades de la ética frente a la técnica

Hasta ahora hemos visto las razones por las cuales el ejercicio de la técnica debe abrirse explícitamente a la consideración de una dimensión ética, y podemos incluso afirmar que cierta crisis de la sociedad actual deriva de una falta esencial de tal apertura. Sin embargo, es oportuno sostener un discurso simétrico y concebir la necesidad de que la reflexión ética le preste más atención a la dimensión técnica, y que lo haga en sentidos claros.

En primer lugar, tenemos que reconocer que un compromiso ético serio no puede prescindir de una aportación técnica, pues correría el riesgo de reducirse a la simple elaboración de principios generales, de traducirse en discursos edificantes o de cultivar puramente buenas intenciones. Cierta crisis de la moral tradicional puede ser atribuida parcialmente a una incapacidad que ha revelado para influir en lo concreto, para promover a escala mundial la realización de los valores que ha celebrado. No es difícil ver que si la moral nos dice que es nuestro deber hacer ciertas cosas, se vuelve también nuestro deber buscar los medios más eficaces para realizarlas, y éste es un problema que compete a alguna técnica. Una moral 'ineficaz', una moral que se contentara con 'buenas intenciones' sería insuficiente, y correría incluso el riesgo de resultar ser hipócrita: si la moral gobierna nuestras acciones, debe tomarlas en toda la dimensión de su potencia efectiva, y hoy eso significa que es necesario concretamente comprometerse en el estudio de la puesta en acción de los medios muy poderosos suministrados por la técnica para la realización de los fines morales recomendables.

EVANDRO AGAZZI

En segundo lugar, debemos darnos cuenta de que, a partir del momento en que la moral se preocupa por indicar a los hombres la manera correcta de actuar, debe en cierta medida entrar en los detalles de las acciones humanas. Ahora bien, hoy una gran parte de estas acciones consiste en el ejercicio de actividades técnicas, y una moral que no tiene un conocimiento suficiente de tales actividades corre el riesgo de dejar a los hombres sin indicaciones concretas justamente en la mayor parte de las actividades que los ocupan. Ciertamente no estamos exagerando cuando afirmamos que el hecho de que todavía haya muy pocas consideraciones y preocupaciones éticas en el terreno de la técnica no es atribuible tanto a una cerrazón o a una hostilidad en este terreno, que rechazara la intervención de la ética, sino más bien al hecho de que la reflexión ética se ha preocupado demasiado poco por la esfera técnica.

36

Finalmente, debemos tomar conciencia de que la técnica, en la medida en que produce una cantidad de situaciones inéditas para las cuales no existen reglas morales precisas, y en la medida en que vuelve posibles elecciones y decisiones a propósito de situaciones que en otros tiempos no estaban al alcance de nuestra iniciativa, constituye un estímulo continuo para la elaboración de las normas morales y un desafío constante para el compromiso de la ética. Al mismo tiempo que debemos admitir que los valores y los principios éticos fundamentales poseen una dimensión de universalidad, es necesario reconocer que esta universalidad se ve probada por el hecho de saber aplicarse a las situaciones nuevas que el hombre se encuentra en su historia y que él mismo produce por medio de su progreso. La tarea de la ética no es tanto la de repetir la ilustración de estos principios y valores, sino más bien la de mostrar su validez en lo concreto de la historia, lo cual significa, en particular, saber utilizarlas para atribuirle un sentido y una orientación a lo que la técnica nos ofrece, para efectuar las elecciones correctas entre las numerosas posibilidades que la técnica nos abre y para orientar a ésta hacia la realización de aquellas posibilidades que correspondan a una verdadera promoción del hombre.

LA ÉTICA DE LAS PROFESIONES EN LA FORMACIÓN UNIVERSITARIA

*Agustín Domingo Moratalla**

Introducción

La aceleración de los cambios tecnológicos y la dimensión fundamentalmente práctica del conocimiento científico impiden tiempos de reflexión para evaluar los fines y valores últimos a los cuales sirve. Además, desde los propios científicos se ha producido la voz de alarma sobre todo en cuestiones de biotecnología, bioética, ética medio-ambiental, etc. ¿Está en juego la especie humana? ¿Podemos confundir dimensión práctica, utilitaria y ética de los conocimientos? ¿No nos estaremos moviendo en una pendiente resbaladiza cuyos fines desconocemos? ¿Hemos llegado a pensar todo el proceso ético, social y político en el que se sitúa el conocimiento humano? ¿No estaremos jugando a ser dioses cuales nuevos Prometeos? ¿Quién puede frenar la ciencia y sus aplicaciones: el derecho, la ética, la propia conciencia de los profesionales? ¿Es necesario una *ética de frenos*, una *ética de miedos* o una *ética de responsabilidades solidarias*?

Quienes tenemos responsabilidades educativas y formativas también tenemos que preguntarnos ¿qué modelo de profesionales están generando nuestros centros? ¿ante qué tipo de sociedad se enfrentan? ¿han tomado conciencia que son ‘profesionales del conocimiento’ por su

37

* Universidad de Valencia, España.

AGUSTÍN DOMINGO

formación técnica? ¿qué tipo de ética les estamos transmitiendo o están aprendiendo en nuestros centros? Los problemas desbordan la buena voluntad de un profesor o departamento para afectar a toda la estructura institucional y formativa. Una de las respuestas más atractivas es la que se ha producido desde las éticas aplicadas y éticas profesionales. En ellas queremos detenemos porque nos preocupa evaluar la calidad de nuestro propio trabajo profesional. Y sobre todo porque las propias profesiones de la sociedad civil nos están exigiendo *nuevos estilos formativos*.

La respuesta a estas preguntas dependerá de cómo entendamos las relaciones entre la sociedad y la universidad. De hecho, éste será el marco en el que nos movamos para poder responder con precisión a las preguntas que nos hemos planteado. Ahora bien, no nos conformamos con una reflexión general sobre las exigencias de la sociedad actual a la universidad sino que hemos descendido unos cuantos escalones de concreción y en lugar de hablar de ‘sociedad’, en general, hablaremos de ‘éticas profesionales’. Esto significa que:

38

- No es sobre las relaciones entre cultura y sociedad. Somos conscientes que las sociedades multiculturales son un desafío radical a los sistemas educativos en general y, sobre todo, a las instituciones universitarias. Sin embargo, si buscamos abrir procesos de evaluación permanente en nuestras *prácticas educativas* tenemos que descender a los niveles más locales y cotidianos donde estas prácticas se ejercen.
- No es sobre las relaciones entre universidad y sociedad civil. Somos conscientes que las instituciones educativas son un desafío radical a cualesquiera de las fórmulas por las que se haya erigido un centro universitario. Tanto los centros de titularidad privada como los centros de titularidad pública se legitiman ante la opinión pública cuando desarrollan un *servicio educativo de calidad*.
- No es sobre las relaciones entre la capacitación profesional de forma individual y los centros universitarios. Somos cons-

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

cientes que la formación de buenos profesionales debe ser uno de los objetivos centrales de todo centro universitario. Ahora bien, los problemas éticos no son exclusivos de un área de conocimiento o de trabajadores con un determinado perfil profesional. A diferencia de otras instituciones sociales que pueden contribuir al desarrollo profesional específico, la contribución de los centros universitarios debe tener un carácter propio.

- No es sobre las relaciones entre la sociología de las profesiones y las facultades o escuelas universitarias. Por su función mediadora entre la investigación científica, la docencia especializada y la cultura de los pueblos, la universidad no puede ser únicamente una *respuesta* institucional a las *demandas* de capacitación y formación que tiene una determinada sociedad. La universidad no es únicamente un centro de capacitación y prospectiva profesional, para eso hay otros centro de formación académica como los que erigen los bancos, las empresas o las iglesias. La universidad no sólo gestiona conocimiento sino que lo conmemora y produce.

Sí será sobre las éticas profesionales, y no sólo porque hasta ahora éstas últimas les han preocupado más a los sociólogos y los propios profesionales,¹ sino porque éstas pueden:

39

- a) desvelar los bienes internos de las prácticas profesionales cotidianas,
- b) realizar una mediación privilegiada entre los proyectos personales de felicidad y los mínimos compartidos de justicia,
- c) plantear el problema de los equipos profesionales y la identificación de los profesionales con la moral institucional o corporativa.
- d) contribuir a despertar, clarificar y perfilar los factores vocacionales que intervienen en el ejercicio responsable de las profesiones.

¹ A. Hortal, “Ética de las profesiones”, *Diálogo filosófico*, 1993, 205-22.

AGUSTÍN DOMINGO

1. Vocación educativa y ética profesional

1.1. Vocación y profesión

Uno de los más brillantes analistas de las sociedades modernas fue Max Weber. En su famoso libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* señala la relación que existe entre una cosmovisión religiosa en la que es importante la idea de vocación y los orígenes de la sociedad moderna:

En la palabra ‘profesión’ (*Beruf*), como quizá más adelante en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de misión impuesta por Dios... en su sentido actual la palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia, y no precisamente del espíritu del texto original, sino del espíritu del traductor... es producto de la Reforma. Ni en la Edad Media ni en la Antigüedad se dieron los supuestos para esa estimación del trabajo cotidiano en el mundo que implica la idea de profesión... Lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo.²

40

Si nos detenemos en el significado de los términos que hemos destacado, las relaciones entre vocación y profesión:

- están ligadas a una cosmovisión religiosa,
- suponen una re-sacralización del trabajo,
- construyen el mundo,
- el trabajo se siente como deber.

² M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1985, Barcelona, Orbis, trad. L. Legaz, p. 81-103.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

Esta *estrecha relación* en la que aparecen vocación y profesión ya no puede plantearse en los mismos términos que lo hacía Max Weber, no sólo porque las sociedades modernas son sociedades en mayor o menor medida secularizadas, sino porque la vocación parece ser una cuestión poco importante en los estudios sobre las profesiones. Unos estudios en los que se presta más atención a los aspectos externos, funcionales u organizativos de las ocupaciones que a las dimensiones ‘internas’, ‘motivacionales’ o ‘existenciales’. En manos de la psicología social o de la sociología de las organizaciones, la vocación se ha convertido en un tema ‘marginal’, difícil de cuantificar y delimitar en los estudios ‘científicos’ de las organizaciones laborales. En este sentido, se ha producido una *psicologización* de la vocación que la ha segregado de la reflexión sobre la ética de las profesiones.

Esto no quiere decir que haya desaparecido por completo el carácter ‘sagrado’ que se otorga a la idea de servicio que hay en el concepto de profesión. De hecho, las profesiones más relevantes mantienen sus juramentos o promesas para quienes pueden entrar a formar parte de ellas. A muchos profesionales, como los médicos, los jueces, los políticos o los abogados se les exige ‘profesar’ un determinado código deontológico, es decir, confesar, prometer o dar testimonio público (del latín *profiteri*). A diferencia de los oficios en los que no se exige esta calidad moral –pero sí el cumplimiento de la ley– el ‘profesional’ sí tiene esta exigencia de integridad moral. Los contextos de secularización no han privado de cierto carácter moral sagrado a estas profesiones.³

Ahora bien, quizá tengamos que empezar a recuperar la vinculación que existía entre vocación y profesión pero en un contexto social secularizado. La vocación ya no puede plantearse desde la perspectiva de la necesidad, sino desde la perspectiva de la libertad; es decir, no podemos plantear éticamente la vocación como respuesta a una llamada que Dios nos hace para ‘cumplir con nuestros deberes profesionales’, como si la persona verdaderamente vocacionada fuera aquella que

³ Cfr. *La sociedad española de 1995*, Informe de la Fundación Encuentro, 1996, Madrid, p. 5.

AGUSTÍN DOMINGO

realiza una misión encomendada por otro. La perspectiva de la libertad plantea la vocación en términos de responsabilidad; aunque no sea Dios el que llama o asigna una misión, hay un *telos personal* que realizar. Nos encontramos ante un profesional ‘vocacionado’ cuando nos encontramos con un profesional que ‘responde desde sí’. No sólo es un trabajador que responde por sí mismo, sino desde sí mismo, es decir, desde un *proyecto de vida* en el que se inscribe una *ocupación profesional*.

Responde de sí mismo, esto es, de las actividades que él realiza; pero también responde desde sí mismo, lo que significa, desde un *proyecto de vida que comparte con otros*. ¿Entonces podemos decir que un profesional vocacionado es un profesional responsable? Evidentemente no todos los profesionales responsables son profesionales vocacionados, pero sí es cierto que todo profesional vocacionado debe ser un profesional responsable. ¿Qué añade la vocación a la responsabilidad profesional? Añade la pregunta por la *coherencia o adecuación* entre el proyecto de vida personal y el proyecto de vida profesional. Como hemos señalado en otro lugar, la pregunta por la vocación sigue desempeñando una función radical en las éticas profesionales, no tanto por las dimensiones psicológicas o motivacionales de la ocupación que se realiza sino por las preguntas éticas que suscita.⁴

42

Los estudios de la población ocupada indican que todos los que tienen una ocupación quieren ser profesionales. Ahora bien, el hecho de que todos quieran ser profesionales hace que la tarea de definir las profesiones se convierta en fuente de agravios para las ocupaciones que no caen bajo la definición de profesión. Un concepto demasiado restringido de profesión puede descalificar *ex definitione* las pretensiones que muchas ocupaciones tienen de convertirse en profesiones. Por el contrario, sí considerásemos profesionales a todos aquellos que tienen una ocupación estable, entonces ensancharíamos el campo de

⁴ Cfr. A. Cortina; J. Conill; A. Domingo; D. García-Marzá, “Ética de la dirección”, en *Ética de la empresa. Claves para una cultura empresarial*, 1994, Madrid, Trotta.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

nuestra reflexión a lo que sería una ética del trabajo, una ética de la laboriosidad.

Así pues, y siguiendo el planteamiento de A. Hortal, partiremos de una definición tipológica de profesión. Una definición-tipo nos permite presentar una serie de rasgos con los que caracterizar y determinar qué estamos entendiendo por profesión. Si se dan todos los rasgos estaremos ante una profesión en sentido pleno, si alguno falta o se cumple en menor medida, no por ello hay que dejar de hablar de profesión, aunque sea en un sentido menos pleno.⁵

Las profesiones son aquellas *actividades ocupacionales* con los siguientes rasgos:

- a) en las que de *forma institucionalizada* se presta un *servicio específico a la sociedad*,
- b) por parte de un conjunto de personas (los profesionales) que se dedican a ellas de *forma estable*, obteniendo de ellas su *medio de vida*,
- c) formando con los otros profesionales (colegas) un colectivo que *obtiene o trata de obtener el control monopolístico sobre el ejercicio* de la profesión,
- d) y acceden a ella tras un *largo proceso de capacitación teórica y práctica*, de la cual depende la acreditación o licencia para ejercer dicha profesión.

43

1.2. Vocación educativa y ética profesional

En esta reflexión que hemos realizado sobre la vocación y la profesión ha llegado el momento de que nos preguntemos ¿dónde está la vocación en la profesión educativa? ¿cuándo decimos que un profesional de la educación está verdaderamente vocacionado? Es muy difícil elaborar un 'test de calidad vocacional', como si pudiésemos medir y cuantificar el grado de vocación de quienes trabajamos en la educa-

⁵ A. Hortal, *op. cit.*, p. 207.

AGUSTÍN DOMINGO

ción. Como en el resto de éticas profesionales, la vocación sólo se va descubriendo a medida que se ejerce. Nadie está cualificado ‘a priori’ para un determinado ejercicio profesional, es la práctica cotidiana la que despierta, confirma y refuerza la relación entre *la profesión y el profesional*.

Como en toda profesión, en el ámbito educativo es importante precisar los fines o bienes internos que la delimitan. A diferencia de la sociología de las profesiones, en la ética de las profesiones no nos preocupa únicamente ‘cómo son’ sino ‘cómo deberían ser’ los profesores. Este salto del nivel descriptivo al prescriptivo no es un salto en el vacío, como si entre los profesionales de la educación que realmente tenemos y los profesionales de la educación a los que idealmente aspiramos hubiese una distancia insalvable. Entre los profesionales de la educación realmente existentes hay muchos con una gran vocación que apenas si la han explicitado; son profesionales que muchas veces muestran más preocupación por los bienes internos que por los bienes externos.

44

La reflexión sobre los bienes internos de la profesión educativa ni ha ocupado ni ha preocupado a los teóricos de la educación. Más preocupados por los aspectos cuantitativos (extensión de la obligatoriedad, *ratios*, recursos económicos, medios, etc.), y más ocupados en las exigencias propias de la carrera profesional, los propios profesionales de la educación han descuidado los factores que posibilitarían una ‘remoralización’ de su actividad. Estas justas preocupaciones y lógicas ocupaciones no son una razón suficiente para dejar la pregunta por los bienes internos fuera de la reflexión moral. Y quedan fuera de la reflexión moral cuando se considera que la clarificación de los bienes internos es un tema individual o psicológico, como si la lucha contra el desencantamiento, el desánimo y la desmoralización de los profesionales de la educación se pudiera solucionar aumentando el número de terapeutas.

Entre el profesor real y el profesor ideal se encuentra el ‘buen profesor’, el que enseña bien y por eso consigue que los alumnos aprendan. Éste es el bien interno que aparece en las prácticas educativas. El

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

buen profesor no es una figura ideal que haya salido de ningún laboratorio educativo, tampoco es aquel que se conforma con cualquier práctica, sino el que mantiene una inquietud, una tensión, un deseo de inconformismo con la propia práctica, que realiza un esfuerzo de perfeccionamiento permanente. A nuestro juicio, es la pregunta por la 'vocación educativa' la que permite mantener esta tensión e inquietud en las prácticas. Para ello, es importante realizar ciertas distinciones:

Ética del trabajo

Ocupación, labor, trabajo
Perspectiva de la necesidad

Tener un Empleo

Hacer 'algo'
Emplear 'un' tiempo en una ocupación por medio de la cual:
- se obtienen unos recursos económicos
- se satisfacen unas necesidades materiales

Ejercer una Profesión

Coherencia y equilibrio entre bienes externos y bienes internos
Coordinación ética de fines y ética de medios
Unidad proyecto de vida y proyecto profesional

Ética de las profesiones

Vocación profesional
Perspectiva de la libertad

Ejercer una Profesión

Hacer-'se' alguien
Emplear-'se' en el tiempo, el tiempo no es externo al proyecto, es el propio proyecto de vida:
- se obtiene un reconocimiento social y autoestima
- identidad profesional y personal

Ejercer una Carrera

Reglas de acceso, ascenso, prestigio y promoción
Actividad condicionada por el éxito, el triunfo, la competitividad
Importancia del cálculo y riesgo de subordinar una ética de los medios a una ética de los fines
Cálculo de dinero, autoestima, prestigio, poder, reconocimiento, etc.
Parcelación y fragmentación de la vida social

45

La ética de las profesiones nos puede ayudar a explicitar el factor vocacional de las profesiones, para ello hay una serie de factores a considerar:

AGUSTÍN DOMINGO

- A. ¿Qué relación hay entre la especialización técnica y la responsabilidad personal? ¿Cómo integrar en nuestro proyecto de vida la especialización profesional? Plantear la pregunta por la vocación es plantear la pregunta por la coherencia e integración de especialización técnica con proyecto personal.
- B. ¿Qué relación hay entre la práctica profesional y la institución en la que se inscribe? ¿Cómo se relacionan el ejercicio profesional y la vida institucional? Plantear la pregunta por la vocación es plantear la pregunta por los límites de la 'autonomía' profesional para no ser devorado por la dinámica institucional.
- C. ¿Qué relación hay entre los bienes internos de la profesión y la autorrealización personal? ¿Cómo integrar los mínimos profesionales públicamente exigibles y los máximos personales?
- D. ¿Qué se entiende por excelencia profesional: el éxito, la culminación de la carrera? ¿Dónde está el óptimo profesional? Es necesario plantear la excelencia en términos de bienes internos y no en términos de bienes externos. La cuestión clave no es '¿cómo ser el mejor?' sino '¿cómo hacerlo cada día mejor?'.

46 | 1.3. *¿Ética profesional o deontología profesional?*

A veces aparecen como sinónimos los conceptos de ética profesional y deontología profesional, la primera se encargaría de explicitar lo ético (los bienes), mientras que la segunda tendría como función explicitar lo deontológico (los deberes). Mientras que la ética profesional plantea la pregunta por los bienes internos, la deontología profesional ofrece una serie de consideraciones éticas que se derivan del respeto a los derechos, legítimos intereses y puntos de vista de los colegas, los usuarios y clientes.

No todo lo bueno es exigible a todos. Por eso mismo hacen falta normas. Ellas buscan salvaguardar unos *mínimos obligatorios exigibles a todos*. Sin normas no hay ni universalidad ni igualdad en las exigencias. La deontología profesional se ocupa de estos mínimos

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

normativos obligatorios para todos los que ejercen la misma profesión. En palabras de Augusto Hortal:

La ética está referida a la conciencia de los individuos. La deontología se mueve preferentemente en el campo de los criterios compartidos por el colectivo profesional. Sin la perspectiva ética, la deontología carece de horizonte de referencia. Para justificar las normas hay que apelar a los bienes que se supone que pretende promover cada una de las diferentes profesiones.⁶

Tanto la ética profesional como la deontología se inscriben en el marco de una ética social. En realidad, esta ética social es el marco de moralidad mínima que se concreta y hace efectiva en cada uno de los ámbitos de las actividades humanas. Esta ética social abre la perspectiva en la que se articulan las múltiples necesidades e intereses con las posibilidades y recursos disponibles buscando criterios de justicia. De esta forma,

...se corrige la tendencia al corporativismo en que tienden a caer los planteamientos de la ética profesional cuando no se toma en cuenta esta perspectiva. Las profesiones, y con ellas la ética profesional, corren el peligro de constituir un grupo segregado, alejado de las necesidades sociales, para crear un mundo plenamente autónomo, al margen de lo que la sociedad necesita de ellas, o de la escasez de recursos con que cuenta para financiar sus actividades... La reflexión ética no se limita a hacer propuestas ideales; también tiene que reflexionar sobre las condiciones reales en que dichas propuestas tienen que llevarse a cabo.⁷

47

⁶ A. Hortal, “La ética profesional en el contexto universitario”, Lección inaugural curso académico 94-95, Universidad de Comillas.

⁷ *Ibid.*

AGUSTÍN DOMINGO

Así pues, los conceptos de *ética social*, *ética profesional* y *deontología profesional* tienen que ser utilizados adecuadamente. Utilizaremos el concepto de *ética social*, entendida aquí como ética mínima,⁸ como el marco normativo mínimo necesario en el cual se integran las distintas actividades humanas. Esta ética mínima es condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo de las éticas profesionales. Gracias a esta ética mínima hay un suelo común por el que circulan las éticas profesionales, hay un mínimo código de la circulación por el que pueden transitar las diferentes éticas y los diferentes proyectos de felicidad. Utilizaremos el concepto de *ética profesional* para explicitar los bienes internos, el *telos* de cada una de las profesiones, el conjunto de bienes desde los que dicha actividad cobra su *sentido* y *valor*. Utilizaremos el concepto de *deontología profesional* para explicitar las normas mínimas exigibles a un grupo de profesionales, normas que no sólo detallan las obligaciones que tienen los profesionales con respecto a la sociedad, sino que indican los mínimos que la sociedad puede y debe exigir a un grupo de profesionales.

48 | 2. Una sociedad de profesionales ante la educación superior

2.1. De las utopías a las responsabilidades

Si hasta aquí hemos sentado las bases conceptuales con las que nos guiaremos, ahora vamos a determinar qué le pide una sociedad de profesionales a la educación superior. En principio queremos señalar el hecho de que las inquietudes por el cambio social siempre son vehiculadas a través de determinados catalizadores. El hecho de que con la caída del muro de Berlín en 1989 se haya levantado acta de que han caído las ideologías o han muerto las utopías no significa que desde ese momento sean imposibles los proyectos de cambio social. Parece ser que ‘las ideologías’, ‘las utopías’, e incluso ‘la Historia’ si nos atenemos al

⁸ A. Cortina, *Ética mínima*, 1986, Tecnos, Madrid.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

conocido artículo de Fukuyama *El fin de la Historia*, ya no son los vehículos más apropiados para el cambio y la transformación social. Sin embargo, conviene que no aceptemos acrítica y simplificada-mente estos juicios, quizá sean demasiado precipitados.

Si las ideologías, las utopías e incluso la Historia –con mayúsculas– son planteados como ‘metarrelatos’ (Lyotard) desde los que se construían los proyectos de cambio, los deberes sociales también se articulaban en torno a ellos. Entonces tenemos que preguntarnos si con la muerte de estos grandes metarrelatos se puede proclamar también ‘el crepúsculo del deber’ (Lipovetsky). Aunque en un primer momento recibamos como saludable esta crisis de discursos pseudo-religiosos y con matices más o menos escatológicos, no deja de ser preocupante que esta crisis pueda ser interpretada como una ‘crisis de la democracia’, más aún, como la imposibilidad de ‘re-generar’, ‘re-moralizar’ o reformar permanentemente unas democracias siempre perfeccionables.

Esta nueva situación ideológica ha generado un panorama como el siguiente:

- a) tecnificación de las normas jurídicas; la reforma como una cuestión de técnica jurídica, recomposición de la ‘neutralidad’ de los sistemas democráticos.
- b) desplazamiento de las utopías hacia otras direcciones: ecologismo, feminismo, pacifismo, nueva generación de derechos (ecología, paz).
- c) privatización de la moral, restricción del deber al ámbito privado y familiar; lo que supone segmentar la vida moral en ‘moral privada’/’moral pública’.
- d) reconstruir las antropologías que sustentaban los metarrelatos y redefinir el deber en términos de responsabilidad.

49

Con independencia de que podamos añadir nuevas interpretaciones o completar las que aquí indicamos, lo que sí parece claro es la emergencia del concepto de ‘responsabilidad’ como catalizador del cambio social. Vaclav Havel quizá sea uno de los símbolos de estas revolu-

AGUSTÍN DOMINGO

ciones de la responsabilidad como revoluciones de terciopelo cuando se ha atrevido a titular su autobiografía *La responsabilidad como destino*.⁹ Hans Jonas ha llegado a formular un nuevo imperativo categórico para la nueva situación en su libro *El principio responsabilidad. Una ética para la civilización científica y tecnológica*.¹⁰ El propio Karl Otto Apel habla de la ética discursiva como una *Macro-ética de la responsabilidad*.¹¹

Esta sustitución de las utopías por las responsabilidades es la que también se ha producido con el ‘boom’ de las éticas aplicadas. A partir de los años 70, y con el liderazgo de la bioética, ha cobrado protagonismo una nueva inquietud moral donde las reflexiones ideológicas, utópicas o históricas han dejado paso a nuevas reflexiones sobre los distintos ámbitos de actuación en que se desarrollan las actividades humanas. Esto ha supuesto una relectura de la distinción que Max Weber ofreció entre ‘ética de la convicción’ y ‘ética de la responsabilidad’, como si a partir de ahora hubiésemos encontrado en esta última la clave para ‘re-moralizar’ la vida social o ‘re-encantar’ el mundo.¹²

50

La responsabilidad se ha convertido en el puente conceptual más apropiado para unir los grandes principios con las pequeñas situaciones, los programas institucionales con los proyectos personales, la capacitación y formación teórica con las exigencias de la práctica. A partir de ahora, y con independencia de las identidades corporativas que tengan las instituciones sociales o educativas hay una exigencia que se ha convertido en prioritaria: la exigencia de responsabilidad. No pensemos que la responsabilidad nos soluciona todos los problemas porque ¿cómo hay que entender la responsabilidad? ¿se trata únicamente de

⁹ 1989, Madrid, El País-Aguilar, trad. A. Ortíz.

¹⁰ 1994, Barcelona, Herder, trad. A. Sánchez Pascual.

¹¹ *Diskurs und Verantwortung*, 1992, Frankfurt a.m., Suhrkamp.

¹² Véase nuestro artículo “Comunicación global y responsabilidad moral. La ética de la convicción en la sociedad de la información”, en V. A., *Los retos de la sociedad de la información*, 1998, Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, p. 110-21.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

‘calcular consecuencias’? ¿estamos ante una vuelta del consecuencialismo moral? Aunque por ahora no respondamos a estas preguntas, sí parece claro el protagonismo de las responsabilidades en la sustitución de una sociedades ideologizadas por sociedades profesionalizadas.

2.2. De sociedades ideologizadas a sociedades de profesionales

Hace algunos años la Fundación Encuentro publicó el estudio sobre la sociedad española “Hacia una sociedad de profesionales”.¹³ Más que una realidad, con el título estaba expresando una tendencia: la sociedad española se estaba convirtiendo en una sociedad de profesionales. Aunque los datos del informe hacían referencia únicamente a la sociedad española, se trataba de un análisis que también se había realizado en otros países europeos, lo que significa que la tendencia era compartida por las sociedades europeas en general. Con independencia de las reservas que nos pueda producir este tipo de estudios y su más o menos justa extrapolación a otras sociedades y contextos, nos interesa destacar la *tendencia de análisis* que muestran. Éste será el punto de partida con el que interpelaremos a las instituciones educativas, es decir, serán las conclusiones de este análisis social las que nos lleven a precisar y delimitar los retos y tareas *que tiene* planteados la *educación superior*.

51

Las conclusiones que aparecen en el informe son las siguientes:

1. Los profesionales tienen clara conciencia de su autonomía a la hora de tomar decisiones y asumir responsabilidades.
2. Ninguna profesión se considera ‘para sí misma’, el ejercicio profesional tiene una referencia a la *alteridad social*. Sin esta dimensión de alteridad es impensable la mejora en la calidad de las prácticas profesionales. Podríamos decir que se trata de una dimensión de *servicio social* que tiene todo ejercicio profesional ejercido con responsabilidad.

¹³ España 1995, 1996, Madrid, Fundación Encuentro, p. 3-58.

AGUSTÍN DOMINGO

3. Hay dos actitudes que son consideradas prioritarias para mejorar la calidad del servicio profesional: estar al día en las competencias profesionales y respetar a los clientes y ganarse su confianza.
4. Los profesionales están convencidos que los valores éticos mejoran la calidad profesional.
5. Todos los profesionales sitúan en el último lugar de su escala ideal de valores los beneficios económicos.
6. Las nuevas responsabilidades con las que se encuentran los profesionales se encuentran en una encrucijada:
 - La dirección que marca la fidelidad a los antiguos códigos profesionales de las deontologías clásicas. *Decisión moral como deducción moral*. Los profesionales piden consejo a los colegios profesionales.
 - Las exigencias de las nuevas tecnologías que plantean con rapidez nuevos problemas sin apenas posibilidades para *deliberar*. Se impone una *acción sin deliberación*. Escasa referencia a principios, atención a la inducción y casuística. Los profesionales exigen protocolos de actuación para decidir con rapidez.
 - El valor de la autonomía profesional ha reforzado la función de la conciencia. La fidelidad a la propia conciencia moral desde la que se inicia un proceso de *búsqueda*, que puede ser individual o grupal.
7. Se sientan así las bases de una *nueva razón práctica* a la que deben ir respondiendo las nuevas éticas aplicadas porque:
 - Aunque haya fidelidad y continuidad con los usos y normas de la profesión, se asiste a *modos personales de interpretación*. Se tratará de una fidelidad personalmente interpretada que muestra las insuficiencias de una razón práctica deductiva.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

- El profesional se ve obligado a responder a la imagen que la sociedad se ha creado de él. Esta imagen plantea nuevos problemas de identificación porque los profesionales no se ajustan con facilidad a las expectativas depositadas en las imágenes tradicionales.
8. Aparecen dos tendencias dentro de los propios profesionales:
- A la adaptación y al conformismo. Se prefiere cumplir con las normas establecidas por la propia profesión, por los propios países y por las propias instituciones en las que se trabaja.
 - A la creatividad. Motivados por un fuerte sentido de la autonomía moral y por la atención que prestan a las necesidades de justicia, muchos profesionales apuestan por soluciones innovadoras. La innovación no es necesariamente ruptura ni enfrentamiento con las normas establecidas, pero sí supone *un nuevo modo de entender la profesionalidad*, que no es el tradicional.

2.3. Instituciones educativas en una sociedad liberal. ¿servicios de aprendizaje o comunidades de identificación?

53

Ante esta situación no pueden permanecer al margen las instituciones educativas. ¿Qué tipo de profesionales tienen que formar: fieles a los antiguos códigos o a la propia conciencia? ¿Se tienen que ajustar a las demandas del mercado laboral? ¿Pueden aportar elementos de discernimiento para afrontar esta encrucijada? ¿Cuál es el perfil ético deseable en una sociedad liberal? ¿Cómo interviene el ideario de un centro educativo en la modulación de este perfil?

Para responder a estas preguntas es importante que nos tomemos en serio la identidad de las instituciones. Puesto que nuestro trabajo como educadores se desarrolla dentro de un marco institucional, vamos a preguntarnos qué es lo que lo diferencia de otros centros. No es una cuestión que incumba sólo a la oferta privada de centros educativos,

AGUSTÍN DOMINGO

es también una cuestión que atañe a los centros públicos. Hasta ahora habíamos creído que la identificación sólo era necesaria en centros privados que ofrecían una oferta diferenciada en el mercado. Sin embargo, también es un problema para los centros públicos. Aunque teóricamente los centros educativos públicos garanticen formalmente los mismos servicios y ofrezcan unos estudios de calidad homogénea, en la práctica cada centro tiene una historia diferente, un equipo diferente de profesores y un perfil diferenciado de alumnado. Por eso, aunque teóricamente la identidad o el ideario no sea un problema, sí lo es desde un punto de vista práctico porque *de hecho* toda institución educativa es, también, un centro de identificación.

Esta idea ha sido desarrollada en profundidad por el filósofo Charles Taylor. Con ocasión del 50 Aniversario de la creación de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad de Laval, en 1988 dictó una conferencia que se publicó más tarde en la revista *Esprit* y que llevaba por título “Las instituciones en la vida nacional”.¹⁴ En su análisis de la vida institucional toma dos paradigmas extremos de instituciones: la familia y las estaciones de servicio. Pero antes de mostrar las características de estos dos tipos de instituciones extremas, indica la relación que existe entre vida moral y vida institucional. Según Taylor:

54

Una práctica, con su normatividad implícita, puede encarnar una moral o un ideal. Puede constituir la primera definición de una moral, sea porque no hay ninguna definición establecida, sea que es mucho menos rica y concreta que la moral vivida. Así la institución se convierte en la *formalización de una práctica*. La institución no es el punto de aplicación de una moral definida desde fuera, sobre todo es el medio donde la moral se elabora. En tanto que vehículo primero de esta visión de la vida, constituye un polo importante de identificación para quienes participan en ella.¹⁵

¹⁴ *Esprit*, 200, 1984, p. 90-103.

¹⁵ Ch. Taylor, *op. cit.*, p. 92-3.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

Desde aquí pasa a distinguir los dos tipos de instituciones:

Hay estructuras donde la relación con nuestra vida tan sólo es instrumental, incluso si el servicio que ellas nos ofrecen es importante y hay, por otra parte, medios donde la frecuentación es para nosotros el lugar primario de definición de los valores importantes, y por tanto, de polos posibles de identidad. Hay, por tanto, instituciones de servicios, de un lado, e instituciones identificadoras, por otro... según una concepción extendida de modernización, ésta consiste en parte en un desplazamiento de éstas hacia el lado del servicio... La modernización, acompañada por la secularización, desacraliza el estado, reemplaza las instituciones religiosas por estructuras laicas y se preocupa cada vez más por su rendimiento. Al mismo tiempo, la sociedad se diversifica; se acentúa el pluralismo social y religioso. Las instituciones tradicionales ya no tienen el mismo significado para todo el mundo. Pero hay una segunda variación: ciertas estructuras guardan su significación identificatoria para ciertas personas, mientras que para otras se transforman en simples dispensadoras de servicios.¹⁶

55

La modernización de las instituciones exige un nuevo equilibrio en el estado laico pluralista, equilibrio que se define alrededor de un nuevo reparto de funciones: las instituciones que guardan una dimensión identificadora son calificadas como privadas, es decir, que la adhesión de sus miembros es voluntaria. Por el contrario, las instituciones públicas se convierten en estructuras de servicios no sólo importantes sino esenciales, aunque sin ninguna dimensión identificadora.

Pero el estado moderno no es sólo una institución de servicios, este análisis de la modernización olvida una dimensión importante del estado moderno, se trata de un estado-nación. La lengua, la cultura y las formas políticas son las que garantizan la cohesión. Un estado

¹⁶ *Ibidem*, p. 93-4.

AGUSTÍN DOMINGO

entendido únicamente como institución de servicios, sin ningún tipo de patriotismo, sería un peligro de disgregación. Según la tendencia a entender el estado como estado neutral, “los valores que encarna el estado deben ser únicamente procedimentales, definir las reglas de justicia, pero ninguna moral teleológica (cfr. Rawls)”.¹⁷

¿Cómo conciliar las necesidades de identificación con la tendencia de las instituciones públicas en una sociedad moderna y pluralista hacia la reducción de instituciones públicas como instituciones de servicio?

Taylor se resigna a la tesis liberal antes expuesta de que sean las instituciones privadas las que faciliten la identificación. No restringe la función identificadora a las instituciones privadas ahora desprovistas de toda misión de agrupamiento. La función identificadora no puede ser excluida del dominio público. Taylor habla de ‘vocación nacional’ de las instituciones públicas y describe como se ha desplazado a medida que las instituciones públicas acaban convirtiéndose en instituciones de servicio. Plantea el tema de la ‘autodescripción compartida’ y señala que a partir de ahora “ya no podemos tener la identidad nacional como una cosa adquirida, dada y definida”. Para él esta identidad y sus fines tienen que negociarse a partir de perspectivas diversas y difícilmente conciliables. En este contexto, la idea misma de una asociación que pretendiera obrar como lugar de agrupamiento en nombre de todos ¿qué sentido tendría?

Pero no todo ha cambiado; sigue manteniendo una concepción no meramente instrumental, de matriz aristotélica, donde la política sea entendida como expresión de los ciudadanos libres, y esto será una parte integrante de una identidad nacional en vías de perpetua definición.

Taylor pretende que el dominio político conserve un lugar importante en el proceso de autoidentificación, que crezca en la misma medida en que otras instituciones pierden su función identificadora. Y no se trata de un simple desplazamiento, sino que el trabajo de autodefinition se transforma. También da dos tipos ideales de identificación:

56

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

- vida nacional con presunción de unanimidad, donde muchas instituciones pueden encontrar vocación nacional.
- vida nacional fundada sobre la diversidad, donde el proceso político revela una significación crucial, no sólo como instrumento de autodefinición, sino como el mayor elemento de una identidad constituida en gran parte por un debate indefinido y sin cierre definitivo entre pluralidad de opciones legítimas (permanente ‘equilibrio reflexivo’).

Si aplicamos estas reflexiones de Taylor a los centros educativos hay una serie de consideraciones que no pueden pasarse por alto.

- A. La función, el papel o rol de todos los miembros de la comunidad educativa se realiza en el interior en unas prácticas cuyo significado se comparte.
- B. La formalización de estas prácticas convierte un centro educativo en una ‘institución’ educativa. La formalización no debe ser entendida aquí en términos de ‘diseño formal’ o ‘matemático’, como si fuese algo previo y anterior a la realización de las prácticas. La institución no es ‘un medio’ para conseguir determinados ‘fines’ morales que acompañan cada una de las prácticas. La institución es ‘el medio’ sin el cual no habría ni fines, ni prácticas, ni vida moral.
- C. Con la modernización los procesos institucionales tienen a instrumentalizarse, de manera que se pone en cuestión el carácter finalista de las instituciones. Esto no significa que todas las instituciones se transformen en instrumentales, ‘medios’ públicos disponibles para ‘fines’ privados voluntarios.
- D. Puesto que las instituciones públicas tienden a convertirse en instituciones de servicios y han dejado las tareas de identificación a las instituciones privadas, se plantea el problema de las instituciones ‘nacionales’

AGUSTÍN DOMINGO

Taylor aplica este proceso al ‘estado’, pero también lo podemos aplicar a la universidad` ¿cuál debe ser la identidad de un centro educativo ‘nacional’? ¿será un centro educativo ‘neutral’? ¿qué tipo de compromisos lo definen? ¿es tan sólo una institución de servicios? ¿hay algún *servicio* que lo defina con respecto a otras instituciones públicas? ¿está obligado a perder su *identidad nacional* si quiere ofrecer algún tipo de *identidad corporativa*? Para responder a estas preguntas quizá convenga tener presente:

- la relación entre institución y vida moral
- la formalización como un proceso *dinámico y público*
- la ‘vocación nacional’ como vocación de *cohesión social*, de *autodescripción compartida* y de *equilibrio frágil de identidades*
- la *responsabilidad política* de las instituciones públicas como espacios de diálogo y cooperación social donde ya no es posible *la unanimidad moral* y donde no es deseable el *atomismo diversificador*

58 | 2.4. *La misión de la Universidad. Cultura, profesión y ciencia*

Si deseamos responder a los desafíos que nos tiene planteados la Universidad debemos recordar permanentemente la misión de la universidad. Y recordar no es algo pasivo que le sucede al hombre, que le pasa, sino que él hace. Como diría Ortega: “Conmemorar es recordar en comunidad y públicamente: la conmemoración es la solemnidad del recuerdo”.¹⁸ Pero no se trata ahora de conmemorar un acontecimiento, sino de recuperar este carácter activo del recuerdo y aplicarlo a la ‘misión’ de la Universidad. Para acertar en cualquier proyecto de reforma es importante tener presente esta misión. Para ello, Ortega nos advierte: “...la escuela, como institución normal de un país, depende

¹⁸ J. Ortega y Gasset, “En el Centenario de una Universidad”, en *Misión de la Universidad*, 1997, Madrid, Alianza, p. 173.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

mucho más del aire público en el que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros”.¹⁹

En este sentido, no se trata tanto de implantar el modelo inglés, americano, alemán o francés, se trata de tener claro en qué consiste la enseñanza universitaria. A su juicio no puede consistir en unir dos tareas muy diferentes: la enseñanza profesional que es para muchos y la investigación que es para poquísimos. Asimismo hay una *dimensión cultural* sin la cual no podríamos hablar de ‘universidad’.

- I. Transmisión de la cultura.
- II. Enseñanza de las profesiones.
- III. Investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia.

Esta *dimensión cultural* no es un conjunto de informaciones de carácter ornamental con los que los licenciados pueden presumir de ciertos conocimientos históricos, literarios o sociales, como si la cultura fuera una dimensión decorativa del espíritu humano. Una cosa es ser sabio o especialista y otra cosa es ser culto. La cultura no puede ser sino ‘general’:

‘Cultura general’: cultura, referida al espíritu humano –y no al ganado o a los cereales– no puede ser sino ‘general’. No se es culto en física o matemáticas. Eso es ser ‘sabio’ en una materia. Al usar esta expresión de ‘cultura general’ se declara la intención de que el estudiante reciba algún conocimiento ornamental y vagamente educativo de su carácter o de su inteligencia. (...) No hay remedio: para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto, hay que conocer su topografía, sus rutas o ‘métodos’; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en el que se vive, hay que ser actual.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 34, 40.

AGUSTÍN DOMINGO

Al posibilitar la orientación del hombre en el mundo, ante 'la selva de la vida', la cultura ya no tiene un carácter ornamental o instrumental, sino radical. La cultura permite *entender unitariamente al hombre*, hacer que el ser humano no esté roto en los pedazos del especialismo o las profesiones. La cultura permite situar, ubicar y enraizar tanto la especialidad como la profesión:

El especialismo y el profesionalismo, al *no ser debidamente compensados*, han roto en pedazos al hombre europeo, que por lo mismo está ausente de todos los puntos donde pretende y necesita estar. En el ingeniero está la ingeniería, que es sólo un trozo y una dimensión del hombre europeo; pero éste, que es un *integrum*, no se halla en su fragmento 'ingeniero'. (...) La cultura irá fomentando un género de talento científico que hasta ahora sólo se ha producido por azar: *el talento integrador*. Significa éste una especialización; pero aquí el hombre se especializa precisamente en la construcción de una totalidad. Y el movimiento que lleva a la investigación al disociarse indefinidamente en problemas particulares, al pulverizarse, exige una regulación compensatoria mediante un movimiento de dirección inversa que contradiga y retenga en un vigoroso sistema la ciencia centrífuga.²¹

60

Así pues, la misión de la universidad se concreta en:

- I. La Universidad consiste, *primero y por lo pronto*, en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio.
- II. Hay que hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto –situarlo a la altura de los tiempos. Por tanto, la función *primaria y central* de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.²²

²¹ *Ibid.*, p. 40 y 72.

²² *Ibid.*, p. 53.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

Para Ortega tampoco hay que olvidar la relación que tiene existir entre la investigación científica y la enseñanza profesional. No se puede pretender hacer de todo estudiante universitario un científico:

Sin duda el aprendizaje profesional incluye muy principalmente la recepción del contenido sistemático de no pocas ciencias. Pero se trata del *contenido*, no de la investigación que en él termina. En tesis general, el estudiante o aprendiz normal no es un aprendiz científico. (...) Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado al predominio de la ‘investigación’ en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. Además, ha hecho que no se cultive intensamente el propósito de educar profesionales *ad hoc*. En las facultades de medicina se aspira a que se enseñe hiperexacta fisiología...; pero tal vez en ninguna del mundo se ocupa nadie en serio de pensar qué es hoy ser un buen médico, cuál debe ser el tipo modelo de médico actual. La profesión, que después de la cultura es lo más urgente, se deja a la buena de Dios. (...) La pedantería y la falta de reflexión han sido grandes agentes del cientificismo que la Universidad padece. (...) Hay, pues, que sacudir bien de ciencia el árbol de las profesiones, a fin de que quede de ella lo estrictamente necesario, y pueda atenerse a las profesiones mismas *cuya enseñanza se halla hoy completamente silvestre*.²³

61

Las relaciones entre la cultura y la ciencia tampoco pueden ser olvidadas. La cultura extrae de la ciencia lo vitalmente necesario para interpretar nuestra existencia; no toda la ciencia es cultura, hay una gran parte de la ciencia que es pura técnica científica. La cultura necesita poseer una idea completa del mundo y del hombre. Además se trata de una posesión existencialmente necesaria, dada la perentoriedad de la vida. Si la ciencia puso orden en la vida, ahora exige Ortega

²³ *Ibid.*, p. 57-9.

AGUSTÍN DOMINGO

que la vida ponga orden en la ciencia, que la vitalice, “*que la haga compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha*”.²⁴ Esto exige no confundir dos tareas importantes, la de saber y la de investigar:

Investigar

Descubrir una verdad o su inverso, demostrar un error.

Saber

Enterarse bien de esa verdad, poseerla una vez hecha, lograda.

2.5. El verdadero poder de la Universidad. Comunidad de memoria viva

Al final de su ensayo sobre la misión de la Universidad, Ortega reconoce que ésta no sólo debe estar orientada a la cultura, la ciencia o las profesiones. Exige que la Universidad esté abierta a los problemas de la calle, con la realidad histórica, con el presente, “que es siempre *integrum* y sólo se puede tomar en totalidad, sin amputaciones (...) tiene que estar abierta a la plena actualidad; más bien, tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella”.²⁵

62

Ahora bien, para mantenerse abierto a la actualidad, la Universidad tiene que tomar conciencia de dónde se encuentra su verdadero poder. Al sumergirse en la actualidad puede ser arrastrada por la corriente de las opiniones políticas, de los grupos de comunicación o de cualesquiera otros poderes. Su verdadero poder es espiritual: “...metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un poder espiritual superior frente a la prensa representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez”.²⁶

Para conseguir mantenerse como poder espiritual, la Universidad no puede conformarse con ser un ‘grupo’, una ‘agrupación’, un ‘mosaico’

²⁴ *Ibid.*, p. 71.

²⁵ *Ibid.*, p. 77.

²⁶ *Ibid.*, p. 78-9.

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

o un ‘conglomerado’ de intereses dispersos. Este poder espiritual que es un poder de resistencia y de integridad se consigue planteando la Universidad como una ‘comunidad de memoria’.

Utilizaremos este término en contraposición a ‘enclave de estilo de vida’. Estos dos conceptos han sido utilizados por N. Bellah y su grupo de investigadores cuando han analizado el individualismo de la sociedad estadounidense.²⁷ En una cultura individualista, los enclaves de estilo de vida son espacios en los que los individuos comparten su tiempo de ocio. Ser socio de un club de tenis, de un casino o de un gimnasio es un modo de relacionarse voluntaria e individualmente. Lo que une a los socios de estas agrupaciones es una afición, una parte de su tiempo, un hobby, un aspecto parcial de la vida. En la sociedad individualista, formar parte de este tipo de asociaciones es una manera de mantener cierto espíritu comunitario, por débil, pobre y fragmentario que sea. Los socios de estas agrupaciones, reconocen que juntos realizan mejor los fines que cada uno persigue.

Cuando los individuos no comparten aspectos parciales de su vida sino fundamentales, la agrupación adquiere más solidez comunitaria y puede llegar a formarse una comunidad de vida. Cuando un grupo de personas que padecen una misma enfermedad se asocian para defender sus intereses y esta asociación se convierte en una asociación de autoayuda, las relaciones que se generan entre los miembros acaban siendo relaciones fuertes, es decir, relaciones en las que los lazos o vínculos son fundamentales en la definición de la identidad de cada persona. En las sociedades liberales donde triunfa una cultura individualista, las comunidades de memoria se están convirtiendo en referencias éticas fundamentales en la vida social.²⁸

Los enclaves de estilo de vida son algo parecido a las estaciones de servicio de las que nos hablaba Charles Taylor. Las comunidades de

²⁷ Cfr. *Hábitos del corazón*, 1988, Madrid, Alianza.

²⁸ Sobre esta relación entre ‘enclaves de estilos de vida’ y ‘comunidades de memoria’ aplicado a las asociaciones voluntarias, puede verse nuestro trabajo *Ética y voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*, 1997, Madrid, PPC.

AGUSTÍN DOMINGO

memoria también guardan cierto parecido a las instituciones de identificación a las que nos hemos referido anteriormente. Pues bien, quizá haya llegado la hora de preguntarse dónde se sitúa la institución universitaria en esta topografía institucional. El problema más que resuelto sólo está planteado. A lo largo de estas páginas hemos proporcionado algunas pistas al respecto, sobre todo cuando nos planteamos la necesaria y urgente dimensión cultural que necesita la vida universitaria. Ahora sólo nos queda preguntarnos si cuando hablamos de 'modernizar' la Universidad estamos preguntándonos por la cultura, la investigación científica o la proyección hacia la vida profesional. Pero ésa es una tarea que debemos dejar para mañana.

3. Conclusiones y desafíos

64

1. Ante la educación superior las éticas profesionales no reclaman una *profesionalización* de la vida universitaria sino una *reordenación de los fines* profesionales, laborales, culturales y sociales de la Universidad. Esta reordenación, no supone una *tecnificación* de las enseñanzas o una *instrumentalización* de las programaciones académicas, sino una incentivación de la búsqueda de los *bienes internos* propios de las actividades profesionales.

2. Ante la autonomía creciente que tienen los profesionales la responsabilidad que tienen las instituciones universitaria es mayor. Sustentar habilidades en la capacitación teórica y la tutela para la capacitación práctica exigen que la universidad lidere un nuevo modelo de razón práctica, exigen que la universidad *lidere un nuevo modelo de razón práctica*, dado que los grandes principios lógicos de la casuística son insuficientes para esclarecer la encrucijada en la que se encuentran los profesionales creativos.

3. La éticas profesionales son también aplicables para la práctica de la enseñanza universitaria. La pregunta por la vocación del docente universitario no es una pregunta baladí, sino la posibilidad de *introducir*

ÉTICA DE LAS PROFESIONES

una reflexión profunda de la identidad moral en la que se encarna la vida institucional.

4. Las sociedades modernas y democráticas exigen un modelo de universidad pública que también proporcione *elementos de la identificación institucional*. Esta identificación no se consigue únicamente con la promoción, con investigación científico-técnica o la docencia, sino con una *dimensión cultural* que aporte la perspectiva de una *capacitación vital e integral*.

5. Las éticas profesionales exigen unos alumnos universitarios sumergidos en la actualidad. Esta inmersión en la actualidad no sólo permite identificar los valores de una democracia liberal, sino mantener una *opinión pública despierta* y corresponsable ante la cada vez más apremiante determinación informativa de la realidad y de la variedad de la información; esta inmersión de la universidad en la actualidad puede ejercer un liderazgo importante para conseguir que las instituciones públicas además de facilitar servicios faciliten prácticas de identificación comunitaria.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

*Mauricio López Noriega**

“¿Lo crearás, Ariadna? –dijo Teseo–. El minotauro apenas se defendió.” Así termina Borges *La casa de Asterión*, ficción que muestra la otra cara de un acontecimiento que hace de Creta y su civilización un prototipo de cambio al cobrar una individualidad especial; todo el relato se mira a través de los ojos del monstruo, de la experiencia vivida por él, pues es sólo hasta el final que aparece el salvador, encarnado en el hijo del rey Egeo. No es de extrañar: el monstruo es el reverso del héroe; el héroe gana su significado, y su poder, por la muerte del monstruo. Sin Minotauro, Teseo no sería sino un ladrón de doncellas o, en el peor de los casos, una víctima más de aquél; sin embargo, al héroe todo se le perdona: el rapto de Ariadna, su posterior abandono, la muerte del padre fruto de un ensimismamiento –¿una embriaguez?– que inhibe la comunicación y que se traduce, como tantos silencios, en una incorrecta lectura: las velas son negras, han muerto el hijo y la esperanza, queda sólo el suicidio. Pero Teseo se convierte en héroe porque toma del Minotauro una sustancia distinta, sustancia que lo lleva al trono de Atenas y lo diferencia de los demás: se transforma en el héroe del Ática por antonomasia quien penetra en el antro de la bestia, descubre lo desconocido y hace frente a una fuerza primigenia, mítica, para salir triunfante y con una sabiduría distinta –en clave psicológica, el héroe reconoce su sombra y el triunfo es la integración al yo.

67

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

¿Quién es, por qué existe Minotauro? Anterior a Teseo debió existir un Minotauro; anterior a Minotauro, yacen los principios del mito, sustrato que da sentido a la relación que se establecerá entre el monstruo y su victimario. El proceso que se desarrolla entre un extremo y el otro del hilo, dentro de un laberinto, se puede entender como el cambio de estadio en la cosmovisión del hombre ocurrido dentro de una cultura determinada. Hay que añadir que Teseo es devoto de Apolo y éste es el primer matador de monstruos. Si ya el binomio héroe-monstruo marca un hito, la figura del dios como matador de deidades monstruosas o caóticas o, con otra palabra, *salvador* connota una dimensión que transfigura el orden del cosmos.¹ Dos figuras convergen en un acto que no se repetirá sino por medio del símbolo y que expresan el tránsito de una etapa cultural a otra, conmemorada por la comunicación y el ritual y que, como en el caso de Teseo, explica el *traslatio imperii* de la cultura matriarcal cretense a la solar y patriarcal de Atenas.² Gran número de civilizaciones, de culturas –porque en un inicio cultura y civilización se confunden, hasta que se accede al análisis y a la teoría, adorno que para estos inicios resulta innecesario– se cifran en este paso crítico, se explican a sí mismas mediante un sacrificio cósmico, una acción salvífica o heroica, o salvífica y heroica, que supone un cambio en las relaciones de los hombres entre sí, entre hombres y naturaleza, del hombre consigo mismo, e incluso del hombre con los dioses o con el Dios.

In principio un monstruo, y es notable constatar cuánto aparece esta determinada representación para el monstruo, imagen específica: la serpiente, y también la serpiente magnificada por el pavor, que es el dragón, serpiente con atributos y rasgos que le confieren la fuerza necesaria para que dicho símbolo funcione como verdadera antítesis del héroe o dios que ha de llegar y que, por ello, vuelve suficiente-

¹ Cfr. Gerardus Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, 1975, México, FCE, p. 102-3 (el subrayado es mío).

² Cfr. Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, 1990, Barcelona, Anagrama, p. 57.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

mente meritoria su victoria, gesta que por medio del mito se seguirá simbolizando en la celebración ritual.³ Serpiente y dragón son, en los inicios, inseparables; el propio vocablo griego δράκων significa tanto dragón como serpiente, ya que designa un símbolo universal que en todos los casos tiene una bipolaridad ambigua, extraordinariamente compleja. Que a los dragones la imaginaria popular de muchas culturas les haya dotado de elementos distintos tomados de animales peligrosos (cocodrilos, escorpiones, leones...) manifiesta que representa lo animal por excelencia, simbolizando lo opuesto a la vida; sin embargo, la lucha de un dios, generalmente solar, contra un adversario que por medio de un acto salvador instaure un nuevo orden cosmológico, supone la figura de serpiente o dragón dotado de un poder maléfico, a diferencia de otras culturas, ya que en algunos casos o para representar cierta idea de potencia celeste, creadora, ordenadora, principio activo y demiúrgico, se recurre al dragón como símbolo positivo (por ejemplo en las culturas china, japonesa, celta, azteca). Pero en sentido negativo, ya sea acuático, terrestre o volador, el dragón domina las tres dimensiones físicas habituales, aunque cada una tenga un significado diferente: el acuático se relaciona directamente con la lluvia, los ríos y la fertilidad; el terrestre con los misterios telúricos y la sabiduría mística o esotérica, y el aéreo con el cielo y el rayo como potencia elemental y símbolo de poder que anuncia también la lluvia. No obstante, el signi-

69

³ Así por ejemplo, el dragón apocalíptico, Satanás es “rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas” (Ap., 12, 3, que se corresponde con Gn., 3, 15-16); la multiplicidad de cabezas magnifica su dominio, los cuernos su poder y las diademas los medios de que se sirve (riqueza, lujuria, mentira, etc.). En este sentido la palabra *dragón* simboliza en el Libro de la Revelación su temible poder. Además, “el dragón forma una trilogía con la bestia del mar y la bestia de la tierra, que imitan (al revés) la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (cfr. René Laurentin, *El demonio, ¿símbolo o realidad?*, 1998, Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 85). En el *Ramayana*, Ravana, jefe de los demonios o *rakshasas* es un monstruo de diez cabezas y veinte brazos, con lo cual se hace alusión tanto a su poder como, en otra lectura, a nuestros vicios, defectos y carencias.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

ficado primordial, el más profundo, es el de adversario, potencia que se debe vencer para poder llegar a ser un héroe, sea que se instale un tiempo nuevo, sea que se recupere una princesa o un tesoro. Las imágenes se repiten: la iconografía (cerámica, numismática, pintura y escultura, joyería) y la literatura clásicas abundan, por ejemplo, en el tema del águila que devora la serpiente, motivo harto conocido por nosotros, pero que sorprende al ser tan análogamente exacto con las citas grecorromanas. Homero (*Il.*, XII, 200 s.), Cicerón (*De Divinatione*, I, 47, 106), Virgilio (*En.*, XI, 746 s.), Ovidio (*Met.*, IV, 362 y 724), y Plinio (*N. H.*, X, V, IV, 2), por mencionar algunos, describen la lucha entre águila contra serpiente y se le otorga cierto carácter ético-antropológico o profético a los pasajes.⁴

70

Una significación que resulta específicamente importante es el carácter estacional que relaciona al dragón con el ciclo anual de lluvia y sequía y, por ello, con los ritos agrícolas y de fertilidad. En este sentido la lucha del dios salvador contra el dragón adquiere un carácter quizá más definido, más inmediato, que la explicación sencilla del temor natural a las fieras o a los fenómenos que no se comprenden. “La serpiente simboliza el Caos, lo amorfo, lo no-manifiesto. Decapitarla equivale a un acto de creación, al tránsito de lo virtual y lo amorfo a lo formal.”⁵ El acto del matador del monstruo revela este sentido profundo y se manifiesta en el cambio cultural. La lucha entre Indra y Vritra, Marduk y Tiamat, Baal y Yam, y Apolo y Pitón “repetía el tránsito del Caos al Cosmos, actualizaba la cosmogonía”.⁶ Cuando entramos en la esfera de lo que sucede *ab initio* tocamos un modo diferente de ser y entenderlo todo: es la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Cuando se relata una historia sagrada se revela un misterio porque los personajes son dioses o héroes civilizadores y se transita ya en la esfera de lo real por excelencia; el dios no revela un acto profano, un acto que no sea

⁴ Cfr. Raymond Chevallier, “Aquila supra draconem”, en *Estudios Clásicos* 88, vol. Apoforeta, Madrid, ed. Fernández Galiano, p. 339-53, *passim*.

⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1979³, Barcelona, Labor, p. 53.

⁶ *Idem*, p. 70.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

significativo y real: el mito fundamenta el mundo, es obra divina, creación que estalla de plenitud.⁷ Por la imitación de la figura del dios podemos animar la vida; nos permitimos, asimismo, aniquilar la vida al tomarla para alimentarnos de ella. El dios brinda la clave para relacionarnos de una manera sagrada con la Tierra, tercer integrante de esta relación.

La figura de la Madre Tierra es, evidentemente, común a todas las culturas. De ella provienen los seres terrestres, es la engendradora: vegetación, seres humanos, monstruos y, en ocasiones, hasta deidades. Se lee en el himno homérico a la Tierra (*Ad Tellus*, 1-3):⁸

*A la Tierra cantaré, madre universal de sólidos cimientos,
abuela venerable que nutre sobre su suelo todo lo que existe.
A ti corresponde dar la vida a los mortales, así como quitársela.*

No sólo es el reconocimiento del origen; quizá la filiación se muestra de manera más profunda cuando se la reconoce como el lugar de destino y descanso; al morir debemos, deseamos regresar a ella, pues con la muerte se pone de manifiesto el concepto de autoctonía en su más pura expresión; antiguo testimonio de esto es el *Rig Veda* (x, 18, 10-11):⁹

*Deslízate hacia tu madre, la Tierra,
bienhechora de dominios enormes,
virgen suave como la lana para quien da una buena recompensa,
¡y que ella te salve de la nada!
¡Oh, Tierra!, no aplastes, haz una bóveda,
sé para él dócil, de fácil llegada y un buen retiro,
como para su hijo es una madre.
Con la orilla de tu manto cúbrelo.*

⁷ Cfr. *idem*, p. 84-7.

⁸ Véase, *Inni Omerici*, 1975, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori ed., a cura di Filippo Càssola.

⁹ *Rig Veda*, 1989, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, col. Cien del mundo, trad. y estudio de Juan Miguel de Mora.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

Punto, pues, de origen y llegada; resulta interesante cuán cercana parece la súplica contenida en el *Rig Veda* al epigrama de Marcial, quien intercede ante la Tierra, conmovido por la muerte de una pequeña (v, 34):¹⁰

*Que no cubra el rígido césped sus tiernos huesos; y para ella,
Tierra, no seas pesada: no lo fue ella para ti.*

Por otro lado, hay que subrayar la honda relación que existe entre la Tierra y la mujer. Que la mujer es el campo lo saben y han sabido todas las poesías en toda época. La tierra es la Madre, tanto en India, como en Egipto, Sumeria, Ugarit, Grecia y Roma, en América y en toda la Europa, desde Rusia hasta Portugal, sin dejar de lado los pueblos de Oceanía. Por oposición, el hombre, que labra a la mujer y la fertiliza para la generación, es el arador, el que trabaja la tierra. La madre Tierra puede tener diversas manifestaciones simbólicas: puede ser la madre amorosa; la doncella, hija de esta madre; ambas; una vieja o abuela; puede ser la madre terrible, sanguinaria, o la Virgen que, aunque fértil, permanece intacta. Aunque se opte por una religión en la que la figura que prevalezca sea la del padre, como poder y voluntad, como forjador de Historia, nunca se podrá negar la presencia constante de la madre, como parto, generación y fertilidad, como intercesora y consuelo.¹¹

72

Sin embargo, resulta particularmente necesario establecer la relación de la Madre Tierra con ciertas hijas suyas como entidades preferentemente femeninas, simbolizadas por dragones o serpientes. Por ejemplo Pitón, 'the great she-dragon', como lo llama Fontenrose, es hija de Gea, como lo menciona Ovidio (I, 434-440):¹²

¹⁰ A. Lejavitzer Lapoujade, *El Epigrama en Marcial*, (tesis profesional), 1996, México, UNAM, FFYL.

¹¹ Cfr. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 82-93, y James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, 1980⁷, México, FCE, trad. E. y T. Campuzano, p. 457-82.

¹² Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle*, 1978, Berkeley, University of California Press, p. 1. Ovidio, *Metamorfosis*, 1979, México, UNAM, Bibliotheca

LA MUERTE DEL DRAGÓN

*Luego, cuando la tierra enfangada del diluvio reciente
por los soles etéreos y el hondo calor volvió a arder
hizo salir especies innúmeras, y, en parte, figuras
antiguas restauró; en parte, creó nuevos monstruos.
Por cierto, ella no querría; mas a ti también, Pitón máxima,
te engendró allí, y a pueblos nuevos, desconocida serpiente,
eras terror; tanto del espacio del monte tenías.*

El dragón, hija* de la tierra y también monstruo marino que cuida las aguas (y las retiene), es manifestación de fertilidad pero esta fertilidad aún no está ordenada. Se debe conseguir el tránsito de sus manos a la esfera humana, ya que tal manifestación, aunque fecunda, no permite al hombre ingresar a la esfera de lo sagrado, de lo formal –ritmo cíclico en donde el hombre participa de la naturaleza y de la divinidad–, y que se logra por vez primera cuando un dios se enfrenta al dragón. Dicho acto tiene repercusiones mayores: ordenar lo femenino, lo agrícola, es cambiar la estructura socio-cultural, porque todo lo vegetal se asocia por naturaleza a la mujer; “el fenómeno social y cultural conocido con el nombre de ‘matriarcado’ está vinculado al descubrimiento de las plantas alimenticias por la mujer. Fue la mujer la primera que cultivó las plantas alimenticias. Por tanto, era natural que pasara a ser la propietaria del suelo y las cosechas. El prestigio mágico-religioso y, como secuela de éste, el predominio social de la mujer, tienen un modelo cósmico: la figura de la Tierra-Madre”.¹³ Donde predomina un rito agrícola predomina también la figura de la mujer, con su inversión de relaciones en las comunidades; cuando se establecen diferencias entre lo que

73

Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, introd. versión y notas de Rubén Bonifaz Nuño; véase también Pausanias X, VI, 6 (*Description of Greece*, 1965³, Harvard, London-Heinemann, Harvard University Press, Loeb Classical Library, vol. IV Phocis-Delphi) y Eliano III, 1 (*Varia Historia. Epistolae Fragmenta*, 1971, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, ed. Rudolph Hercher, vol. II).

* Como hemos dicho, el dragón es un ser de naturaleza femenina.

¹³ Eliade, *op. cit.*, p. 125.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

hace el hombre –guerra, tala de bosques, caza y pesca– y lo que hace la mujer –procreación y crianza, labranza del campo, cultivo de azada– sólo se mira a lo que uno y otro están facultados naturalmente para realizar. “No es pereza del hombre, sino relación correcta del poder femenino con aquellas funciones conectadas con el misterio del devenir y del crecimiento, es decir, del nacimiento.”¹⁴ La fertilidad agraria, los cultos místéricos de tipo agrario, el frenesí genésico y la orgía, corresponden a la indiferenciación con lo anterior a la Creación. Cuando el escenario cosmológico-ritual se repite, cuando se regenera el Mundo y se renueva el Tiempo, cuando se reencuentran los escenarios orgiásticos se regresa “a la Noche Cósmica, a lo preformal, a las ‘Aguas’ para asegurar la regeneración total de Vida y, consiguientemente, la fertilidad de la Tierra y la opulencia de las cosechas”.¹⁵

74

Más allá de los contemporáneos discursos sobre género o sobre identidad, a nivel antropológico y socio-cultural el cambio de una etapa a otra se simboliza por el sacrificio de una entidad femenina poderosa, es decir, del dragón o de la serpiente. Lo que esto representa es el cambio en la organización socio-cultural. “Cuando adviene la agricultura, el trabajo de los campos, sembrar y cosechar, pasa a los hombres, porque aquí se emplea el arado y éste no pasa por ser un mecanismo indiferente, sino un falo; allí está en primer término la procreación.”¹⁶ Procreación en vez de nacimiento, inversión del orden: debe existir la fertilización masculina para dar lugar al nacimiento. No por ello hay que dejar de lado la relación entre la mujer y el campo: esta dinámica entre entidades femeninas cobra sentido religioso; la mujer seguirá siendo la portadora de vida, concibe y da a luz como la tierra. Pero el símbolo profundo que radica en el *nacimiento*, y que por ello queda ligado naturalmente a la madre, no se opone a un nuevo orden ni sustituye el puesto que ahora el dios solar o el héroe civilizador adquiere, para sí y para los demás, con el conocimiento del orden gestacional.

¹⁴ Cfr. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 198 y 240.

¹⁵ Eliade, *idem*, p. 126-7.

¹⁶ Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 198.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

El monstruo muerto se reintegra a la tierra; el dios solar masculino, ordenador, penetra la sabiduría y la comparte. Este cambio denota, pues, el paso del matriarcado al patriarcado, de las relaciones de la comunidad con el trabajo y la alimentación. En Grecia resulta claro: en las gestas homéricas los varones guerrear y las mujeres se ocupan de la producción y la manutención; en Hesíodo (*Erga*), en cambio, es el varón quien debe labrar el campo, con conocimiento pleno de los ciclos y de las formas óptimas para relacionarse con la Tierra de manera que el sustento quede asegurado.¹⁷

* * *

Tres figuras preponderantes: la Madre Tierra, el dios solar o, en algunos casos, el héroe civilizador, y el dragón. Relación de filiación directa entre la Madre Tierra y el dragón; relación dinámica entre el dios solar y la Madre Tierra, que se traduce en un enfrentamiento, un choque entre aquel dios y el dragón para poner en movimiento las costumbres de las culturas y su comprensión de los ciclos estacionales que generarán el sustento, pero ya de manera trascendente, sagrada. Ofrezco como muestra cuatro textos de culturas distintas, aunque es importante destacar que no por ello deja de manifestarse en muchas otras, por ejemplo en Egipto, donde también existió el mito de la serpiente primordial o serpiente de los orígenes, Apofis, que encuentra la muerte a manos del dios solar Re; o el cocodrilo infernal de los cuatro puntos cardinales, a quien se conjura en nombre de Set, Osiris, Tem y Ra; o también la serpiente infernal, Apep, a quien vencen las

75

¹⁷ Aunque, como se detalla más adelante, la lucha de Zeus contra Tifón, dragón de las mil voces, poder de confusión y desorden, también se menciona en la *Teogonía* se menciona (cfr. Hes., *Teog.*, 820-871). Por ello, “la prueba y la victoria reales, representadas mímicamente conforme al rito mediante una lucha contra un dragón, tienen el valor de una recreación del orden cósmico, estacional, social”. (Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 1973, Barcelona, Ariel, p. 337).

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

flechas de Ra.¹⁸ Asimismo, existe testimonio de la representación del *drama de Menfis de la Creación* en la piedra ‘Shabako’; en el primer acto del drama se representa la puesta en escena de la batalla cósmica entre Horus y Set, “combate ritual entre el año viejo y el nuevo, entre verano e invierno, entre vida y muerte, lluvia y sequía, etc., la cual encontramos en los festivales estacionales de todo el mundo y que se reproduce en la mitología antigua del cercano Oriente en la batalla entre Baal y Yam (o Mot) en Cannán; o entre el dios de la tormenta y el dragón Illuyankas, entre los hititas; o entre Marduk y Tiamat, entre los babilonios, y entre Yahvé y Leviatán (o Rahab) entre los hebreos”.¹⁹

I

El *Rig Veda* es en su tamaño y proporciones, el documento literario y religioso más antiguo que conserva la humanidad, aunque se estima que quizá algunos documentos egipcios como la *Sabiduría de Ptahotep*

76

¹⁸ Cfr. Ángel María Garibay, *Voces de Oriente. Antología de textos literarios del cercano Oriente*, 1982³, México, Porrúa, col. sepan cuántos 27, p. 160-1 y 184-5.

¹⁹ Theodor H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and drama in the ancient near East*, 1950, New York, Harper & Row, p. 399-402. Para el Antiguo Testamento serán los grandes monstruos marinos (Gn. 1, 21) los prototipos de la bestia por excelencia, el dragón, la serpiente huidiza, Rahab o Leviatán (Is. 27, 1; Job 7, 12; Is. 51, 9). Aquél que personifica al mar en la simbólica de los mitos orientales, se yergue frente al mismo Yahvé como el adversario de su designio de salvación. “En efecto, algunos textos... representan el acto creador de Dios como un combate victorioso contra el monstruo primordial, encarnación del desorden: Rahab o Leviatán (Sal. 74, 13 ss; 89, 10 ss.; Job 9, 13; 25, 12). [...] El primero de estos enfrentamientos es el drama del paraíso (Gn. 3). En el Génesis, el adversario solapado de Dios y de los hombres no es llamado todavía por su verdadero nombre; pero tras la serpiente terrestre se oculta la serpiente prototipo, el dragón, que es el diablo y Satán (Sab. 2, 24; Ap. 12, 9; 20, 2)”, Xavier Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 1966, Barcelona, Herder, s. v. Bestia, bestias.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

y su contemporánea *novela de Sinuhé* puedan ser algunos años anteriores.²⁰ La palabra *veda* significa ‘saber, conocimiento’ y desde el punto de vista religioso hindú son una verdad revelada. Algunos estudiosos atribuyen al *Rig Veda* una edad de más de seis mil años; en definitiva, la fecha de composición de sus mil veintiocho *suktas* no se puede calcular con exactitud, pero el cuerpo religioso que consiste en los cuatro *Vedas* (*Rig, Sama, Yajur y Atharva*), que son cada uno a su vez un conjunto de obras o libros, tiene como raíz al *Rig Veda*. Dividido en diez libros o *mandalas*, el *Rig* fue escrito por varios sabios, entre ellos algunas mujeres y en ellos está contenida buena parte de la palabra sagrada hindú, sujeto de miles de interpretaciones; contiene preceptos religiosos, batallas mitológicas, erótica, simposiaca y todo un sistema metafísico verdaderamente extraordinario. Los himnos cosmogónicos que se refieren a la batalla entre el bien y el mal son bastantes y se pueden leer en distintas formas. El personaje central es Indra, dios antropomórfico, dechado de virtudes aunque también muestra rasgos humanos en sus palabras y en sus actos. “El acontecimiento esencial de la mitología de Indra, es su lucha contra Vritra, que era un dragón, una serpiente más bien (...) que retenía las aguas (...). Indra le vence, le mata con su maza de guerra, y las aguas corren libres.”²¹ La interpretación de este acto es polisémica; para algunos, como Gonda, la aparición de Vritra implica un desorden universal que angustia a los mismos dioses; para otros como Lüders, el combate de Indra es un mito de la creación, o mejor aún, del orden del mundo; finalmente, si se interpreta en clave místico-religiosa como Sri Aurobindo, “la batalla que está representada entre los poderes de la luz y de la verdad y los poderes de las tinieblas, es nuestra propia vida (...). En imágenes de la naturaleza física cantan los poetas los himnos de nuestro propio progreso espiritual”.²²

77

²⁰ Cfr. *Rig Veda*, estudio de Juan Miguel de Mora, p. 12.

²¹ *Op. cit.*, p. 71.

²² *Idem*, p. 15-6 y cfr. p. 71-2.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

Es posible ensayar otra interpretación. El pueblo rigvédico era fundamentalmente agrícola y conocía bien los ciclos de la naturaleza más allá de calendarios solares y lunares; conocía la relación entre los rayos solares y el crecimiento de las plantas y cosechas (x, 37, 4); la evaporación (vii, 53, 5), y la importancia de las lluvias (v, 83, 5). Por ello, en el momento en que Vritra retiene las aguas, nace la sequía y se necesita a un dios-salvador que las devuelva para poder subsistir. El combate entre Indra y Vritra es, esencialmente, la reinstauración del orden cósmico y del proceso anual de lluvia-sequía. En muchos himnos se nombra a Indra con el epíteto ‘matador de Vritra’²³ a diferencia de otros dioses como Apolo, que no necesariamente es matador de Pitón sino ‘el que flecha de lejos’. Dos himnos dedicados a este dios, el I, 32 y el I, 80 relatan cuidadosamente la hazaña de Indra, desde que se arma con el *soma* (lo bebe) hasta la exaltación agradecida del poeta; ambos himnos son parecidos y más o menos largos (15 y 16 estrofas, respectivamente), de manera que el primero bastará.

A INDRA (I, 32)

78

*Voy a proclamar las hazañas de Indra,
las primeras del dios portador del rayo:
mató al dragón, atravesó las aguas,
las laderas de las montañas reventó.*

*Mató al dragón que a la montaña se aferraba.
Tvastar había forjado para él el sonoro rayo.
Como vacas mugientes, corriendo
en dirección al mar, descendieron las Aguas.*

*Virilmente, había gustado el soma
el estrujado líquido bebió en la fiesta de las Tres Barricas.
El generoso tomó el venablo, el Rayo:
y mató al primogénito de los dragones.*

²³ Por ejemplo en III, 41, 4; III, 47, 2; VII, 32, 6; IX, 113, 1; y x, 48, 8.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

*¡Oh, Indra!, cuando al primogénito de los dragones mataste,
frustrando las mañas de los maestros en engaños,
creando entonces el sol, el cielo, la aurora,
desde entonces no has encontrado rival.*

*Con la gran arma, el rayo, fue
como Indra mató a Vritra, poderoso obstáculo de anchos hombros.
Como los troncos caen derribados,
caído en la tierra yace el dragón.*

*En una embriaguez maligna, como un guerrero cobarde, había
provocado
al gran héroe, bebedor del orujo del soma y valiente cazador.
No resistió sus armas y con el carro destrozado
se derrumbó el que fue enemigo de Indra.*

*Luchaba contra Indra sin pies y sin manos
pero Indra asestó el rayo sobre su espalda.
Eunuco que se creía igual al macho,
Vritra yace totalmente despedazado.*

*Reventado y yacente de mala muerte,
pasan sobre él las aguas cuyo valor crece.
Vritra cercaba con su gran tamaño las aguas,
y ahora el dragón yace a los pies de ellas para lo sucesivo.*

*Desfalleciente quedó la madre de Vritra:
el arma de la muerte dejó Indra caer sobre ella.
Encima la genitora, debajo estaba el hijo.
Como la vaca cerca del ternero está tendida la maligna.*

*Entre las corrientes que ni dan tregua ni se detienen,
está situado su cuerpo. Las aguas circulan
sobre la guarida de Vritra: largas son las tinieblas
en las que cayó aquél de quien Indra fue enemigo.*

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

*El dragón es guardián de las esposas del demonio,
presas están las Aguas, como las vacas con los Pani.
Al matar a Vritra, Indra abrió los desagües,
que estaban tapados.*

*Te convertiste en crin de caballo, ¡oh, Indra!,
Dios único, cuando en respuesta él te golpeó la mandíbula.
Tú conquistaste las vacas, conquistaste el soma,
oh, héroe, libraste los ríos de manera que corran.*

*De nada sirvieron el relámpago y el trueno,
ni el granizo ni los nubarrones que el demonio había puesto.
Cuando Indra y el dragón combatieron,
fue el Generoso quien venció para el futuro.*

*¿Qué vengador del dragón se te apareció, oh, Indra,
para que en tu alma, tú que lo habías matado, penetrase el espanto,
y que por encima de los noventa y nueve ríos
tú atravesases el espacio como águila atemorizada?*

80

*De lo que marcha y de lo que reposa, de lo que no tiene cuernos
y de lo que es cornudo, Indra es el rey, él en sus brazos
tiene el rayo: como rey manda a los pueblos,
y envuelve al mundo como la llanta envuelve los radios de la
rueda.*

II

Así como en Sumeria hay una lucha entre Ninurta y el monstruo Asag –preservada en el poema *Lugal-e u-me-lam-bi-nir-gal*–, que habla de cómo éste permite a las aguas subterráneas amenazar la tierra, y aquél impide el desastre circundando de montañas protectoras y desviando las aguas hacia el Tigris,²⁴ así también en Babilonia (-Acadia) se con-

²⁴ Cfr. Gaster, *op. cit.*, p. 138.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

signó el *Poema de la creación* o *Enuma Elish*;²⁵ texto que ha sido conservado en seis tablillas (siete, según otros) y que incorpora elementos bastante más antiguos de origen sumerio, aunque su composición haya sido babilónica. El mito relata el origen del orden cosmológico, en el cual el universo está gobernado por un panteón de dioses entre los cuales Marduk es el supremo, y la raza humana existe sólo para servir a los dioses. Pero no siempre fue así; en el principio existían sólo Apsu (las Dulces Aguas primordiales o Abismo) y Tiamat (el Océano), representantes de lo masculino y femenino respectivamente. Mummu es quien completa la tríada primordial como hijo de ambos, aunque no todos los estudiosos están de acuerdo.²⁶ La parte que interesa es el combate que finalmente se lleva a cabo entre Marduk y Tiamat. Éste es un monstruo marino que tiene aliados y que ha desafiado a los dioses; Marduk se le enfrenta utilizando sus armas: una lanza, una red, el trueno y el rayo (*abubu*), el viento y el huracán. El monstruo, vencido, es cortado en dos para hacer la tierra y el firmamento. Otra versión identifica al monstruo como un dragón llamado *Labbu*, mientras una tercera habla de un dragón de seis cabezas, e incluso existe otra variante que le otorga siete.²⁷ Al principio de la primera tablilla se dice que Mummu-Tiamat es “la que dio a luz a todos, sus aguas, como un sólo cuerpo, confundían” (I, 4-5) y se relata la generación de los primeros dioses, los cuales se comportan de mala manera pues “perturbaban a Tiamat con su vaivén interminable” y “sus actos eran aborrecibles a Apsu” (I, 22 y 27). Apsu lleva a Mummu con Tiamat para celebrar consejo y le dice a ésta que exterminará a los dioses primogénitos; Tiamat enfurece y tal es el motivo de la lucha contra Apsu y Mummu (I, 29-75). Entonces, mientras estaban vencidos y aprisionados Apsu y Mummu, nace Marduk, hijo de Ea y Damkina, quien será el

81

²⁵ *Enuma Elish*, 1989, México, UAM, col. de Cultura Universitaria, trad. y notas de Luis Astey.

²⁶ Cfr. H. W. F. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, 1962, New York, Mentor, p. 387-90.

²⁷ Cfr. Gaster, *op. cit.*, p. 89 y 139.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

dios por excelencia, dotado de ‘doble calidad de ser dios’; es el sol, como lo exclama su padre: “¡Mi hijito, mi hijito! ¡Mi hijo, el Sol! ¡Dios del Sol de los dioses” (I, 102).

Inicia propiamente la lucha contra Tiamat, la cual consta de varias etapas: a) la doble incitación (I, 106a-125); b) la formación de los monstruos (I, 125-146); c) la exaltación de Kingu, lugarteniente de Tiamat (I, 147-161); d) preparativos finales de Tiamat; e) aviso de Ea; f) consulta con Anshar; g) invitación a Ea para que asista a la batalla; h) la invitación a Anu; i) la desesperación de los dioses (II, 1-90). Finalmente se invita a Marduk a que participe en la batalla, pues nadie consigue subyugar a Tiamat; el dios acepta pero pide antes de combatir que su palabra sea inalterable y que maneje los destinos en vez de su padre, es decir, que sea el dios más poderoso. En la tablilla tres se lee una convocatoria a los dioses para luchar e incluye entrevistas con Lahmu y Lahamu y un banquete final preparativo. Es en la tablilla IV donde se relata la batalla. Primero se exalta a Marduk (1-34), quien enseguida se prepara para el combate; afina sus armas: el arco que construye, su maza el relámpago, y llena luego su cuerpo con una flama llameante. Además, forja una red para envolver a Tiamat; produce vientos malignos, al Torbellino y al Huracán, siete vientos en total, para que Tiamat no pueda escapar. Prepara la Tromba y sube a una cuadriga cuyos nombres son Destructor, Inexorable, Arrollador y Veloz (35-58). Y es así como (59-104):

82

*El Señor salió y emprendió su marcha;
hacia Tiamat, enfurecida, enderezó su rostro.
Entre sus labios sostenía un conjuro;
una hierba para destruir su veneno llevaba apretada en su mano.
Entonces a sus lados formaron círculos los dioses,
a sus lados formaron círculos;
los dioses, sus padres, formaron círculos a sus lados,
a sus lados los dioses formaron círculos.
El Señor se aproximó para escudriñar el interior de Tiamat,
de Kingu, su esposo, para percibir el designio.*

LA MUERTE DEL DRAGÓN

*Observó, y su paso se volvió desconcertado,
su voluntad se dispersó y se desordenaron sus actos.
Y cuando los dioses, sus auxiliares, que iban a sus lados,
vieron así al valiente príncipe, confusa se hizo su visión.
Tiamat emitió un grito, no desvió su cuello;
en sus labios salvajes formulaba desafío;
“Demasiado importante eres tú para que el
señor de los dioses se levante contra ti.
¿Es en tu residencia en donde ellos se han reunido
o en tu [sic] residencia?”
En ese momento el Señor, levantando la Tromba,
su arma poderosa,
a la furibunda Tiamat arrojó la siguiente palabra:
“En cuanto a ti, te has elevado, te has enaltecido arrogantemente;
has encargado a tu propio corazón de promover conflicto,
de tal manera que los hijos rechazan a sus propios padres
al mismo tiempo que tú, que los has dado a luz,
perjuras el amor.
Has designado a Kingu para esposo tuyo;
el rango de Anu, en derecho no suyo, se lo has conferido.
Contra Anshar, rey de los dioses, procuras lo malo;
contra los dioses, mis padres, has afirmado tu malignidad.
Aunque aderezadas se hallen tus fuerzas,
ceñidas tus armas, acércate;
que tú y yo nos encontremos en combate singular”.
Cuando Tiamat escuchó esto,
quedó como poseída, la razón la abandonó.
Enfurecida, Tiamat gritó agudamente.
Hasta sus raíces, las piernas le temblaban ambas juntas.
Ella recitó un conjuro, lanzó su encantamiento,
mientras los dioses de la batalla afilaban sus armas.
Entonces trabaron encuentro Tiamat y Marduk,
el más sapiente entre los dioses,
competieron en combate singular, acerrojados en batalla.*

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

*El Señor desplegó su red para envolverla;
al Mal Viento, que detrás de él venía, lo desató
contra el rostro de ella.
Cuando Tiamat abrió la boca para consumirlo,
él introdujo en ella al Mal Viento
de modo que ella no cerró los labios.
Al cargar sobre su vientre los vientos impetuosos,
su cuerpo se expandió, y su boca quedó
ampliamente abierta.
Él soltó la flecha, ésta desgarró su vientre,
cortó a través de sus entrañas,
hendiendo el corazón.
Habiéndola subyugado así, extinguió su vida.
Derribó su cadáver, y se puso de pie encima de él.*

84

En los versos siguientes, Marduk se encarga de atrapar y aprisionar a la tropa de Tiamat, a su banda de demonios y quita a Kingu las tablillas de los destinos, habidas malamente; para concluir, destroza el cuerpo de Tiamat (IV, 105-134). A continuación, Marduk crea al mundo de nuevo, a partir del cuerpo destrozado de Tiamat y establece 'una Gran Mansión' en Esharra e invita a Anu, Enlil y Ea, a que la ocupen (es el cielo; 135-146). En la tablilla VI Marduk fija las estaciones, los astros y la duración del año, lo cual demuestra que un nuevo orden cósmico comienza y que, inmediatamente después de separar cielo y tierra, lo primero que hace el dios civilizador es fijar el ciclo estacional-agrícola, claro ejemplo del tránsito de matriarcado a patriarcado.²⁸

²⁸ Una clara interpretación de esta lucha la ofrece Vernant, *op. cit.*, p. 337-8.

III

También la mitología ugarítica está impregnada de luchas por la soberanía divina. En un principio se encuentra el único dios, *El*, creador del universo y padre de los dioses, benéfico y cosmócrata pero de alguna manera apático –*deus otiosus*– en su relación con los seres humanos. Por ello, surgirá Baal, hijo de Dagán, que es joven, guerrero, y está más involucrado con la fertilidad cósmica; se le llama ‘jinete de las nubes’, ‘príncipe señor de la tierra’, y ‘poderoso o soberano’. Sus enemigos son Yam (‘príncipe o señor del Mar’, ‘regente del río’); los ‘voraces’, y Mot (la Muerte). El culto cananeo giraba en torno a dos parejas de dioses: El y Athirat o Asherat, quien también ha sido engendrada por El y que es la ‘madre de los dioses’ puesto que todos los dioses, salvo Baal, descienden de esta pareja divina, soberanos del otro mundo; y Baal y Anat, deidades de este mundo. La lucha entre Baal y la deidad acuática Yam, monstruo marino, en ocasiones representado antropomórficamente, es el centro del mito. Animado por El, padre suyo, Yam se dispone a arrojar a Baal de su trono, el cual éste había arrebatado a El, sin que encontrara resistencia –se puede identificar a Zeus que castra a Cronos, ya que también Baal castra a El. Baal había insultado a Yam, afirmando que se había elevado presuntuosamente a su posición y que sería destruido. Yam envía a sus mensajeros y exige la rendición de Baal, quien se dispone a guerrear. El herrero divino, Kosharwa-Hasis, prepara dos garrotes mágicos, que tienen la cualidad de dispararse automáticamente de las manos (nada nuevo muestran las *mangas* japonesas). El primer garrote golpea a Yam en el hombro, pero no lo destruye. El segundo le hiende la frente y el Príncipe del Mar cae por tierra. Baal desea rematarlo y la diosa Ashtart le pide que lo despedace y disperse sus miembros.²⁹ El combate entre Marduk

85

²⁹ Cfr. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, 1979, Madrid, Cristiandad, p. 168-71 y Gaster, *op. cit.*, p. 114-7.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

y Yam, ‘el dragón de siete cabezas’ se encuentra en las tablillas III AB, A, xii-xviii (Gaster); ofrezco algunas:

XIII

*Así fue arrojada la palabra de su boca,
la emisión de sus labios,
y ella [Yam] levanta la voz,
pero Baal sigue en espera, tendido,
a lado del trono del Señor del Mar.*

XIV

*Al instante dice el Señor Hábil y Diestro:
“Mira, te he estado diciendo esto, Señor Baal;
date cuenta de esto, ¡oh, Jinete de las Nubes!,
si a este enemigo Tuyo, oh Baal,
si a este enemigo Tuyo matas,
si no haces más que destruir al rival,
entonces será tuyo este reino por todos los tiempos,
y el dominio por todas las generaciones.”
Enseguida, el Señor Hábil forjó un garrote de la piedra,
y pronunció su nombre diciendo:
“¡Tú, tu nombre es Expulsor (Ygrsh);
Expulsor, expulsa al Señor del Mar,
expulsa al Señor Mar de su trono,
al Regente de los Ríos del asiento de sus dominios.
Brotó de la mano de Baal,
como un buitre con sus garras hiere al Señor del Mar en el hombro,
al Regente de los Ríos sobre la espalda!”
Así, el garrote salió de la mano de Baal;
como un buitre con sus garras hiere al Señor del Mar en el hombro
al Regente de los Ríos sobre la espalda.
No obstante, el Señor del Mar prevalece; no se ha derrumbado;
su cresta no se ha combado;
su rostro no se ha abatido.*

LA MUERTE DEL DRAGÓN

XV

*Entonces, (de nuevo) el Señor Hábil creó un garrote de la piedra,
y pronunció su nombre diciendo;
“¡Tú, tu nombre es Batidor (Aymr);
Batidor, abate al Señor del Mar,
abate al Señor del Mar de su trono,
al Regente de los Ríos del asiento de su dominio.
Brotó de la mano de Baal,
como un buitre con sus garras, hiere al Señor del Mar en el cráneo,
al Regente de los Ríos entre los ojos,
para que el Señor del Mar caiga y se hunda en la grama!”*

*Así, el garrote salió de la mano de Baal;
como un buitre con sus garras hiere al Señor del Mar en el cráneo,
al Regente de los Ríos entre los ojos.*

*El Señor del Mar cae y se hunde en la grama;
su cresta se comba;
y su rostro se abate.*

XVI

*Al instante, Baal arrastra al Señor del Mar.
Está a punto de descuartizarlo en piezas
para terminar del todo con aquel Regente de los Ríos,
cuando Ashtart lo llamó por su nombre
y pronunció un reproche:
“¡Avergüénzate, oh Baal, el Poderoso.
Avergüénzate, Tú, el Jinete de las Nubes.
Porque el Señor del Mar es nuestro cautivo común,
y fue contra todos nosotros contra quienes iba!”
Sí, entonces Baal se sintió apenado...*

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

XVII

*[Entonces habló] el Señor del Mar:
“¡Mirad, soy tan bueno como la muerte.
Es seguro que ahora Baal es el rey!”
Sí, entonces Baal se sintió apenado,
mientras el Señor del Mar continuaba diciendo:
“¡Mirad, soy tan bueno como la muerte.
Es seguro que ahora Baal es el rey!”*

88

Se puede ver claramente el carácter estacional de este mito, aun desde los apelativos de cada una de las figuras; el nombre Baal alude a “la victoria de la lluvia contra el mar y las aguas subterráneas; el ritmo pluvial, que representa la norma cósmica, sustituye a la inmensidad caótica y estéril del mar y las inundaciones catastróficas. Con la victoria de Baal triunfa la confianza en el orden y en la estabilidad de las estaciones”.³⁰ De esta manera, la interpretación más sencilla es considerar el relato como un mito de la naturaleza; su tema, la alternancia de las estaciones. Después de haber aniquilado a Yam, Baal necesita un templo, que le será construido, al igual que a Marduk. Esto implica ya la dignidad suprema e indiscutible de Baal, y el símbolo profundo del palacio, que es también templo, es una imagen nueva del mundo, su construcción equivale a una nueva cosmogonía. Baal conforma al mundo tal y como lo conocemos.³¹ En su lucha contra Mot, Baal vence también a la muerte; después de haber sido vencido por ella, y de pasar un tiempo en el mundo subterráneo, se recupera y triunfa de nuevo. El carácter de esta otra lucha es el mismo que en su combate contra Yam: “En el esquema de la naturaleza, el reinado de Baal está asociado a la fertilidad y la abundancia, mientras que el reinado de la Muerte significa sequía y hambre.”³²

³⁰ Eliade, *idem*, p. 172.

³¹ Cfr. *ibidem* y Gaster, *op. cit.*, p. 124-6.

³² Eliade-Couliano, *Diccionario de las religiones*, 1993, México, Paidós-Orientalia, p. 85.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

IV

En Grecia, el dragón más famoso fue Pitón, serpiente que cuidaba el oráculo de Temis en Delfos pero que, en realidad, se dedicaba a sembrar el caos y a asolar la fértil llanura de Crisa, arrasando las mieses, enturbando las aguas de manantiales y arroyos y robando el ganado. No sólo hizo esto, sino que incluso, por orden de Hera siempre celosa, cría a Tifón, otra serpiente o monstruo terrible, pues Hera no se explica el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus sin su concurso, y desea, sola, tener un hijo que vengase la afrenta; invoca a la reunión de dioses del Olimpo, se queja y expresa, llena de ira, su deseo de procrear sin la participación de Zeus; hace una plegaria, golpea con la palma de su mano la tierra y exclama, como narra el *Himno homérico a Apolo* (334-355):

“Escúchame, Tierra, y tú, amplio cielo que estás sobre nosotros, y ustedes, dioses Titanes que habitan bajo la tierra en el Tártaro inmenso, ustedes, de quienes descendemos hombres y dioses:

escúchenme ahora todos ustedes, dioses, y concédanme un hijo, sin que Zeus participe, que a él no sea inferior en la fuerza, que incluso sea más fuerte que Zeus que mira de lejos, y más fuerte que Cronos.”

Pronunciando estas palabras, golpea la tierra con la mano robusta; tiembla la tierra nutricia de vida, y ella, al verla se alegra en el corazón, pues sabe que su deseo será pronto cumplido.

Pasa un año, vuelven las estaciones y tiene al hijo deseado (351-355):

*...diferente a dioses y mortales,
el terrible, funesto Tifón, flagelo de mortales.
Inmediatamente Hera venerable, la de ojos de ternera, lo toma,*

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

*y lleva el monstruo al monstruo; la dragona lo cría:
y mucho sufriendo aquél inflingía a la gloriosa estirpe de los
hombres.*³³

Finalmente, y después de varias batallas, Zeus conseguirá dar muerte al monstruo. El hijo que heredará su poder será Apolo. El dios solar griego por excelencia, pertenece a la segunda generación de los Olímpicos; hijo de Zeus y Leto, desde el inicio vio sus orígenes complicados por los celos que Hera sentía por aquella. Finalmente, la esposa de Zeus, que no permitía el alumbramiento, accede mediante el pago de un collar de ámbar y oro, y Apolo nace en la isla Ortigia o Asteria, a la cual en agradecimiento llamó Delos, la brillante, la clara. Inmediatamente, viaja a la tierra de los Hiperbóreos, contra el mandato de su padre que lo quería directamente en Delfos y, luego de permanecer allí cierto tiempo, viaja a Delfos, pues no dejaban sus habitantes de invocarlo con cantos y danzas; llega a Delfos en pleno verano: durante los meses que Apolo está entre los Hiperbóreos, es Dionisio quien señorea en el oráculo.³⁴ La mitología griega relaciona a Apolo con las artes, la música y la poesía, con el vaticinio y la medicina, con la inspiración —más

90 | mesurada que la dionisíaca—, y también se le reconoce como padre de Pitágoras y se le vincula con la religión órfica, lo cual le da un carácter soteriológico y, en ocasiones, místico y esotérico. Una de sus hazañas principales es, evidentemente, haber dado muerte a Pitón y, para conmemorar el hecho, o quizá por temor a la esencia del monstruo, funda los juegos Píticos, juegos fúnebres que fueron bastante famosos, como lo atestigua Ovidio (*Met.*, I, 441-451):

*A ésta [a Pitón] el dios que lleva el arco, y de tales armas nunca
antes
habiendo usado sino en ciervos y cabras fugaces,*

³³ Véase, *infra* nota 17.

³⁴ Véase, Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 1991⁵, Barcelona, Paidós, s.v. Apolo, y Eliade, *Historia...*, p. 286.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

*grave de mil dardos, exhausta casi su aljaba,
destruyó, habiéndose por llagas negras vertido el veneno.
Porque la vejez no pudiera dañar de la obra la fama,
de un célebre certamen instituyó sacros juegos,
Pitios llamados por el nombre de la domada serpiente.
Con manos o pies o rueda, cualquiera, aquí, de los jóvenes
que había vencido, tomaba el honor de la fronda de encino;
todavía no había lauro, y, hermosas del luengo cabello,
con cualquier árbol Febo ceñía sus sienas.*

Pero Apolo sabía desde niño cuál era su verdadera misión; en realidad, lo que buscaba Apolo era crear un oráculo para los hombres, que le diera poder sobre ellos y la admiración de los dioses; así lo relata su *Himno homérico*:

*Puesto que yo deseo levantar un espléndido templo
que sea oráculo para los hombres, quienes a mí siempre
me rindan hecatombes perfectas,
cuantos habitan el Peloponeso fecundo,
cuantos habitan la Europa, y las islas de mar circundadas,
deseosos de consultar el oráculo: y a todos los que vengan mi
consejo infalible
daré, dando respuestas en el pingüe templo. (287- 293)*

91

como también Eurípides:

*Hermoso es el hijo de Leto, a quien ésta parió en los fructíferos
valles de Delos, el de pelo de oro entendido en la cítara y en el
tiro certero del arco con que se complace. Llevólo ella misma de
junto al acantilado –dejando el ilustre lugar de su parto– hasta
la cumbre del Parnaso, de torrenciales aguas, que danza en honor
de Dionisio. Allí la serpiente de moteado lomo, de color de vino,
cubierta con sombrío laurel de buenas hojas por coraza, el mon-
struo portentoso de la tierra, vigilaba el oráculo soterráneo. Todavía*

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

*un bebé, todavía palpitando en los brazos de tu madre querida, lo mataste, oh Febo, y ascendiste al divino oráculo y ahora te sientas en áureo trípode, en el trono veraz, vaticinando para los mortales desde el fondo del templo vecino de la corriente de Castalia, y ocupando un palacio que es centro de la tierra.*³⁵

Apolo se apodera del templo de Temis y consagra un trípode en el santuario. Desde los inicios se entiende al trípode como un instrumento mágico, prodigioso y sagrado; por ello también se le llama a Delfos ‘ombligo del mundo’, como lo consigna Varrón (*L. L.*, VII, 17): “Además, si esa parte central es el ombligo de la esfera terrestre, el centro de la esfera no es Delfos. Y el centro de la tierra –no el centro real, sino el que así denominan– es, en Delfos, un edificio que tiene el aspecto de un depósito del tesoro ubicado en el santuario, en uno de los lados, y al que los griegos llaman ἠμφαλόζ, y que pretenden que es la tumba de Pitón.”³⁶

92

Una de las interpretaciones de que Delfos sea el centro es su evidente relación con un nuevo orden para los griegos, que va de la mano con la naturaleza solar de Apolo: “El mar es lo continuo, la perfección de lo indiferenciado. En la tierra su emisario es la serpiente. Allí donde está la serpiente mana el agua. Su ojo es líquido. Bajo sus anillos, corre perenne el agua del subsuelo. Ágil, no necesita articulaciones. Las mismas manchas se repiten sobre toda la piel, las escamas son uniformes, el movimiento ondulante como las olas se renueva siempre.”³⁷ Por eso Apolo debe matar a Pitón; dado que cielo, mar e inframundo ya tenían propietarios, quedaba como lugar de dominio la tierra. Al matar a Pitón, Apolo aspira a la perfección completa, proporciona un

³⁵ Eurípides, *I.T.*, 1235-1259 (*Tragedias*, 1978, Madrid, Gredos, introd. trad. y notas de José Luis Calvo, tomo II).

³⁶ Varrón, *De lingua latina libri XXV*, Barcelona-Madrid, Antrophos-Ministerio de Educación y Ciencia, introd., trad. y notas de Manuel Antonio Marcos Casquero.

³⁷ Calasso, *op. cit.*, p. 190.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

epicentro al nuevo orden: “El ombligo es el punto, el punto único, el indispensable, donde lo perfecto se une a la perfección de lo indiferenciado. Es el pie de Europa en el mar.”³⁸

¿Pero qué quiere decir esto? En realidad, esta mitología agresiva, como todas las otras, marca el cambio de una etapa a otra. Es la forma en que Apolo sustituye paulatinamente a las divinidades griegas prehelénicas. Al instalarse en Delfos, al instaurar un centro, el centro, después de dar muerte al dragón, Apolo simboliza la nueva autoctonía y soberanía primordial que ahora es suya y ya no más de la serpiente. Sin embargo, también por este acto Apolo debe purificarse, es decir, debe lavar la mancha asesina: *tabula rasa*, el tiempo comienza de nuevo, y además, proporciona a los hombres la oportunidad de acceder, también ellos, a la purificación (καθάρσις) de la mancha que adquieren cuando comen de la tierra de manera profana, o cuando existe un homicidio. Gracias a Apolo, Orestes pudo hacerse perdonar el crimen de matricidio (cfr. Esq. *Eum.*, *passim*).

Que Apolo haya tomado para sí y reordenado la potencia y la sacralidad de la Madre Tierra se pone de manifiesto con mayor claridad en la fiesta de los Bufonia: “durante un sacrificio público, un tal Sopatro, que no era originario de la región pero que labraba la tierra en el Ática, depositó en el ara, a la vista de todos, para sacrificarlos a los dioses, una torta y otros dulces, cuando llegó un buey, que regresaba del trabajo y devoró una parte de las ofrendas y pisoteó otra. Furioso por lo que ocurría y, visto que alguien, no lejos de allí, estaba afilando un hacha, la cogió y la descargó sobre el buey. Muerto el buey, cuando se le fue la furia, tuvo conciencia del acto que había realizado. Entonces sepultó al buey, y escapó por voluntad propia al exilio, en Creta, como si fuera culpable de impiedad; llegó la sequía, con una terrible penuria de frutos. La Pitia contestó a la delegación que había ido a consultar al dios que el exiliado en Creta pondría fin a esta situación, y que, si hubieran castigado al ejecutor y hubieran vuelto a poner de pie a la víctima en el transcurso del mismo sacrificio en que había muerto, las cosas habrían

93

³⁸ *Ibidem*.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

ido mejor, siempre que comieran al muerto sin escrúpulo alguno. Entonces se dedicaron a buscar a Sopatro, responsable de los hechos. Sopatro estimó que se libraría de esta penosa situación en que lo colocaba su impureza, si todos hubieran actuado como él. Así que manifestó a los que habían ido a buscarle que un buey debía ser abatido por la ciudad. Al sentirlos indecisos en elegir quién debería matar al animal, se ofreció a hacerlo él mismo, si le aceptaban como ciudadano y preparaban en común la ejecución. Se pusieron de acuerdo y, de vuelta a la ciudad, prepararon la acción del siguiente modo, que ha permanecido igual hasta nuestros días. Eligieron unas doncellas como aguadoras: llevan el agua para afilar el hacha y el cuchillo. Cuando estuvieron afilados, otro llevó el hacha, un segundo golpeó al buey, y un tercero lo degolló; después de lo cual lo despellejaron y todos comieron del buey. Después de haber hecho todo esto, cosieron la piel del buey, lo llenaron de paja y lo pusieron de pie, en la misma posición que tenía cuando estaba vivo, y después lo uncieron a un arado, como si trabajara. Pasaron a continuación al juicio por la muerte, y todos los que participaron en la acción pasaron a justificarse. De todos ellos, las aguadoras señalaron como los más culpables a los que habían afilado las hojas, mientras que los que habían afilado las hojas indicaron al que había llevado el hacha, y éste acusó al que lo había degollado, y quien lo había hecho señaló al cuchillo. Este último, que carecía de voz, fue acusado de la muerte (...). Después de haber llenado la piel del buey y haber comparecido en el proceso, arrojaron el cuchillo al mar”.³⁹

94

La conciencia del acto, de la culpa de haber transgredido el orden sagrado por el acto profano queda así conjurada y sacralizada por el ritual. Mediante toda una compleja ceremonia, en la que participa toda la comunidad, el buey, que ara el campo, es comido por quienes recibirán el fruto de la tierra, pero ya como un acto trascendente. Lo mismo sucede, como renovación del ciclo de sequía y plenitud, con la historia de Carilla, despreciada por el rey de Delfos y que se ahorca. Para reparar

³⁹ Véase, Teofrasto, *Sobre la devoción*, fr. 18, y Porfirio, *Sobre la abstinencia*, II, 29-30.

LA MUERTE DEL DRAGÓN

el daño, pues la escasez apremia, recurren a la Pitia: el oráculo indica que se deben reconciliar con Carilla, “la virgen suicida” (Plut. *Quaest. Graec.*, 293e); repiten, ahora ya con conciencia, el sacrificio que habían llevado a cabo sin saberlo, y nace de nuevo la prosperidad.

* * *

El dragón es la figura primigenia del caos y de la preponderancia femenina sobre y dentro de la comunidad, por su relación naturalmente íntima con la Madre Tierra; el dios ordenador, mediante la muerte del dragón renueva el ritmo cósmico, ordena las estaciones, vuelve las aguas a su cauce y, sobre todo, nos permite llevar a cabo la labranza de la tierra y reorganizar la sociedad, ahora ya bajo el predominio masculino, aunque sin dejar de reconocer que siempre la mujer tendrá una relación particularmente estrecha con la tierra. ¿Antigua sabiduría reducida a mitos, a leyendas?

Salvo en nuestros días, prácticamente durante cualquier época se ha reconocido esta relación y este cambio; hoy, quizá porque las sociedades se han vuelto preferentemente urbanas, tal vez ya no se alcanza a comprender el significado del símbolo y no se lo celebra más, como aún se hace en ciertos medios rurales; sin embargo, ni siquiera de manera indirecta se alcanza a relacionar su riqueza con nuestra vida, con nuestra experiencia. Pero el hombre es un ‘animal simbólico’ y esto es una realidad objetiva; por ello, el dragón, como todo símbolo profundo, opera a distintos niveles y de diferentes formas. Desde la psiquiatría y el psicoanálisis lo han puesto de manifiesto Jung *et al.* Además de a éstos, parece que sólo siguen interesando los símbolos a los semiólogos y a los estudiosos de las religiones. No obstante, para el hombre común y corriente, y sin caer en histerismos *new age*, quizá quede un resabio de interpretación que pudiera alcanzarse; podrían percibirse estos mismos mitos estacionales-agrícolas, esta muerte del dragón, como integrantes de un proceso interior, espiritual: el dragón representa la parte oscura de uno mismo que impide nuestra armonía;

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

por ende, la parte solar, luminosa, ordenada de la personalidad ha de activarse dando muerte a la zona o faceta caótica, de tal manera que el proceso espiritual (o psico-dinámico) de la persona se desarrolle de manera sana y progresiva. En este sentido, creo, el símbolo del dragón, del monstruo, del ser que no reconocemos ni podemos integrar como nuestro por su naturaleza negativa, puede seguir aportando un valor de significado, como con lucidez lo han percibido poetas y escritores:

Todos los dragones de nuestra vida son posiblemente princesas que esperan vernos bellos y valientes. Todas las cosas sin socorro no son posiblemente sino cosas sin socorro que esperan ser socorridas por nosotros.

(R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, VIII).

—Es extraño. Cada uno se construye su sendero, es su sendero. ¿Por qué, entonces, los obstáculos? ¿Llevamos el Minotauro en el corazón, en el recinto negro de la voluntad? Cuando ordené al arquitecto esta sierpe de mármol era como si previera la irrupción del cabeza de toro. Y también como si tu barca, ¡oh matador de sueños crueles!, estuviera ya subiendo el río, toda velas negras, hacia Cnossos. ¿Es que vamos extrayendo el acaecer de nuestro presente torturado? ¿Edificamos tan horriblemente nuestra desdicha?

(J. Cortázar, *Los Reyes*, Escena segunda).

TEXTO

HAROLD BLOOM Y LA CRÍTICA DE LA PERTINENCIA DE UN CANON

*José María Espinasa**

Harold Bloom y la crítica contemporánea

El siglo veinte terminó marcado, en el terreno de la crítica literaria, por un libro muy ambicioso y necesariamente polémico, *El canon occidental*. Su autor, Harold Bloom, es todo un personaje, el único capaz de escribir un libro que la modernidad propondría como imposible, aquel que legislara sobre la jerarquía de valores de la historia literaria y estableciera una nómina para ese canon que formula el título. La coquetería de Bloom al agregar el matiz, tan gigantesco que deja de ser matiz, de occidental no impide sus ansias de absoluto, de erigirse en dios tonante de la percepción literaria en las próximas décadas o siglos. Dicho gesto es tan ambicioso que vale la pena intentar describirlo a partir de una personalidad de autor, una psicología en sentido amplio y –también– un sistema de poder literario anómalo en esas propias manifestaciones.

Bloom tiene una serie de virtudes fascinantes, aunque no siempre recomendables, por ejemplo: es el crítico que ha conseguido para sí un estatuto público de estrella de rock o figura del deporte. Sus libros se los disputan los editores, sus derechos se negocian en el gran mercado, y sus entrevistas son siempre noticia. ¿Qué otro crítico demanda

97

* Escritor.

JOSÉ MARÍA ESPINASA

tanta atención de la prensa? Ninguno. A la vez sus textos son discutidos en los círculos académicos más exigentes, así sea para denostarlos ferozmente, pero no les pasan desapercibidos. Todas estas virtudes mercadotécnicas las consigue con armas del mismo nivel: declaraciones escandalosas y provocativas, personalidad de histrión en sus participaciones en público, sentencias inspiradas que se quieren indiscutibles y constantes debates con los otros críticos. No hay que lamentarse de que esto sea así, aunque tampoco hay que olvidarlo.

Por otro lado esa gesticulación se apoya en una evidente pasión, una enorme acumulación de lecturas que no quisiera calificar de eruditas, y una abundancia de propuestas literarias no siempre claras, articuladas en sistemas históricos bastante convincentes. Recuperó para nuestra deteriorada posmodernidad el sentido de la descripción histórica y la combinación de distintas fuentes de inspiración teóricas, del talmud a la psicología y de Nietzsche a la teoría de la incertidumbre. Su prepotencia, típica de un convencido ‘hombre americano’, roza lo sublime al mismo tiempo que lo ridículo. Sabe persistir en sus obsesiones –Wallace Stevens o Shakespeare– y validar sus lecturas en los propios textos, cosa que la crítica había dejado de hacer; ya no permitía leer ‘un poema como un poema’. En efecto, Bloom recuperó para la crítica literaria su carácter literario.

98

Cuando el canon apareció –1995– las reacciones fueron inmediatas: gran éxito de ventas y condena unánime de los comentaristas. Poco a poco otras voces empezaron a expresar sus desacuerdos con mayor matiz y riqueza polémica. De antemano el Canon es un libro tan personal que nadie puede decir ‘estoy de acuerdo’, es cómo decir “estoy de acuerdo con *En busca del tiempo perdido* o *Los hermanos Karamazov*”, no es el acuerdo el lugar de la lectura, pero tampoco el de la aceptación sino el de la discusión. La mayoría de los libros de Bloom, a pesar de su talante impositivo y su condición didáctica, son textos que invitan a la discusión, que la propician y la quieren. Ambivalentes y paradójicos son, por un lado, sumamente propositivos (véase *La angustia de las influencias*) y por otro instauran un corpus más obligatorio que indiscutible.

TEXTO

Este tipo extraño hace, además, todo lo que no recomiendan las buenas maneras: no se adhiere a ningún sistema de análisis y más bien se pelea con todos, aunque los usa sin mala conciencia cuando los necesita. Pero tampoco propone un nuevo sistema de reflexión ni se apunta entre los que creen que no hay ninguno válido; no se arrepiente de su centralismo cultural –el inglés es la lengua dominante, Shakespeare la punta de la pirámide del Canon– y lo reivindica a cada rato. Para los académicos es un periodista, para los periodistas un académico y a él parece no importarle qué es, aunque es sintomático el orgullo cuando apela a sus grados universitarios tanto como a sus innumerables lectores.

Un elemento importante es que Bloom no pertenece a una tradición dominante de crítica norteamericana, ni a la influida por un complejo científicista de origen anglosajón (y, a veces, germánico) ni a la urdimbre glosolálica de origen francés (hace de las distintas formas de la desconstrucción su bestia negra) mientras observa cómo las tendencias se pelean por atraerlo a sus filas. Me interesa destacar, porque es fuente de sus virtudes y evidencia de sus limitaciones, el poco cuidado que pone en dialogar con sus pares franceses, simplemente ignorándolos, pero copia ciertos comportamientos –por ejemplo, de Roland Barthes– en la seguridad de su lugar público y en lo que los medios esperan de él. Nunca decepciona a sus lectores ni a sus adversarios. Todo su éxito en el dispositivo literario que desarrolla depende de un innegable talento para aventurar (y uso la palabra expresamente) hipótesis sugerentes.

Aunque su obra ensayística empieza a finales de los años cincuenta es hasta la década de los setenta que aparece como un caso excepcional, especialmente en *La angustia de las influencias*, libro de una enorme riqueza en sus propuestas, extraño en la forma discursiva y a veces confuso en sus conclusiones. Se ha subrayado, sobre todo a partir de su aparición, el poder epigramático del discurso de Bloom, sus divagaciones concluyen de pronto en aforismos deslumbrantes que hay que valorar una y otra vez, pero que no pierden su poder magnético ni agotan su capacidad de sugerencia. La teoría de las influencias pone sobre la mesa una discusión muy importante: el diálogo con los muer-

JOSÉ MARÍA ESPINASA

tos, tan propio del romanticismo, movimiento estético en el que hay que ubicarlo, y sobre el que volveremos.

Una época, como es la nuestra, que reivindica sobre todo la capacidad de elección del lector (y creo que no hay que renunciar a ello) mira con desconfianza la elaboración de un canon, aunque éste sea obvio. No hay muchas razones ni tiene sentido –salvo ciertos tristes chauvinismos– discutir si Shakespeare es mejor que Cervantes y a su vez si este es mejor que Goethe o Molière. En un libro posterior al Canon, *Cómo leer y por qué*, Bloom escribe una posdata en plan didáctico, más clara pero con menos poder intuitivo, preocupado por algo que ya no es sólo una fantasmal amenaza que permite plañir sino una realidad evidente: no la muerte de la literatura sino la muerte del lector. Así el canon es ante todo una necesidad de poner orden, aunque luego se lo destruya, ya que la literatura ha llegado a un grado peligroso de catatonía, en la que no se comunica con sus lectores, con el beneplácito de las estructuras de poder, a las que no les importaría que ya no se leyera, lo que facilitaría olvidar lo que una sociedad que puso en su centro la lectura tuvo de bueno.

100

Lo que se desprende del conjunto de sus libros es la enorme preocupación por definir la tradición, ésa que los románticos pusieron en tela de juicio y revisaron de una manera muy profunda, pero que a la vez volvieron volátil, endeble, casi etérea, casi inexistente ya que no hay obras dignas de ser incluidas en ella. Bloom es un tipo de lector que se quiere abarcador y omnicomprendivo, se entusiasma por igual con Walt Whitman y Emily Dickinson, no toma partido antes de leer sino después, y esa proposición ya no es militante en las particularidades sino en la organización del conjunto. Necesita volver discurso ese libro que según algunas religiones y Jorge Luis Borges escribimos entre todos. Bloom piensa, y creo que tiene razón, que si no se realiza ahora la labor de rescate de lo más esencial que tiene la literatura se habrá perdido para siempre, la humanidad habrá sido despojada de su corazón sin que esto le traiga la muerte, la comunicación se convertirá no sólo en un fenómeno trivial –intercambio de datos– sino en un monstruo.

TEXTO

Bloom traza su genealogía entre los ‘críticos fuertes’ y muestra su admiración por Emerson. Así la desaparición de esa tradición traería un desastre, la desaparición no del escritor sino del crítico, y por lo tanto volvería vacua la actividad del amanuense. Obras como *El Canon* y similares hacen de la historia literaria una novela, emocionante por cierto, en la que los personajes son obras y estilos. Pero al devolverle la dignidad a la historia literaria la transforma en obra de ficción, cosa que hay que agradecer, permite el ejercicio de la imaginación con igual libertad que en los otros géneros, y reivindica –cómo podría ser de otra manera– la crítica como creación. Esas miradas globales sobre la literatura permiten saber más que dónde estamos situados dónde nos situaríamos si se pudiera escoger un lugar. La novela familiar que, a través de Freud, Bloom hace patente en cualquier relación del ‘efebo’ (amante, hijo o heredero) con su precursor está presente también en lo literario. En cierta manera todo gran poeta moderno siente la necesidad de escribir ese retrato familiar; un ejemplo claro (y brillante) es el de *Los hijos del limo* de Octavio Paz.

Se trata de un árbol genealógico, la búsqueda de transparencia en el linaje de quien escribe, la búsqueda de identidad en ese diálogo con los muertos. Una manera de hacerlos presentes, de saber que viven en ese diálogo, de encontrar el propio rostro en el rostro de esos otros, que lo son –otros– de otra manera que los de verdad diferentes; propone la familiaridad como una mediación ante la alteridad. Una de las claves metodológicas, si las hubiera, en Bloom es que, tal como hace con Freud, lee todo como literatura, no –como hace por ejemplo la crítica francesa– como filosofía. Por eso los que lo acusan de ser un crítico sentimental no se dan cuenta que indirectamente aciertan, ya que su trabajo como escritor está ligado al deseo, al poder del deseo. Es por eso, también, que sus largas reflexiones históricas desembocan casi siempre en enunciados no históricos (esa capacidad epigramática que se mencionó antes), incómodos cuando no molestos para la investigación académica y pasto seco para la hoguera de la feria de vanidades de la literatura estadounidense.

JOSÉ MARÍA ESPINASA

La importancia de Bloom reside, como crítico, en que la suma de características personales –lo que llamaríamos un estilo– sirve para poner el dedo en la llaga de la literatura contemporánea: después de Shakespeare –a partir de Cervantes– la literatura occidental es por un lado un admirable corpus de textos, cuya conversación a través del tiempo –de la historia– es una más de sus creaciones, pero que –más allá de la fascinación que provocan– están lejos de ese período que Bloom llama la edad teocrática, que incluye a los griegos, a los romanos, e incluso a Dante y a Shakespeare (aunque Bloom los coloca en el siguiente período) y, desde luego, a toda obra literaria no occidental. A partir de entonces la literatura se precipita en busca de su desaparición, lo que significa la desaparición del lector. Y las causas de ese autismo están en el descubrimiento de la grieta emersoniana en la reacción divina: la huella de esa grieta es la literatura o, si se quiere, en forma global, el arte.

102

Busquemos causantes –aunque no culpables. Una hipótesis, que no le molestaría a Bloom, es pensar que después de Shakespeare la literatura es prescindible, ya no es necesaria. Otra, con más miga, es que al perder totalmente su vinculación con el gesto creador, al ya no tener ni siquiera un rescoldo de su vocación sagrada, puso en evidencia a Dios como vacío al volverse profana. Esa es la hazaña de Cervantes en *El Quijote*: poder escribir por fin liberado de cualquier obligación teocrática, ni siquiera litúrgica, recogiendo el gesto del *Decameron* o de los *Cuentos de Canterbury*. Al escribir una obra plenamente humana Cervantes dejó de hablarle a los hombres, al precipitarse en lo profano se quedó no sin Dios sino sin interlocutores. No de golpe, desde luego, pero es Cervantes quien habla a través de la pluma de Samuel Beckett. Y no es que Bloom se alarme ante esta situación, simplemente la constata al construir su discurso crítico.

Tal vez por eso resulte tan importante en su discurso la literatura norteamericana, ya que es la única que se puede situar después de Shakespeare pero antes de Cervantes, en un lapso donde aún es posible rescatar su sentido. El verdadero problema surge, sin embargo, con el romanticismo, movimiento que reconoce el vacío y que, además,

TEXTO

se complace en él y lo reivindica, se vuelve conciente de esa grieta de la creación por la que se cuele el significado. Por eso el avance en el tiempo –en la historia– se da para Bloom como un relevo de interpretaciones erróneas o desviadas de los herederos a sus precursores. Al fin y al cabo al reducir su espectro de recepción al efebo Bloom sabe que la muerte del lector es la muerte del escritor ya que se escribe para otro escritor. Por eso la poesía se vuelve una ‘mercancía’ refractaria al mercado, un producto no comercializable, una no-mercancía. El poeta moderno es ante todo lector, y no para entender sino para prolongar, mientras que el poder como aparato lo que quiere es que se desentienda, que se olvide del diálogo con los muertos.

La lucha entonces no se da en el terreno de la poesía, aunque es allí donde Bloom la describe, sino en el terreno de la narrativa. Narrar –más estrictamente: novelar– es la gran virtud de los modernos, pero el veneno que los corroe. Eso se nota, por ejemplo, en la manera en que Bloom da por sentado que el lector conoce la novela familiar de la crítica, y su discurso se transforma en una sobremesa entre contertulios bien enterados de todos los guiños, ligados por un nexo que no está –ni estará nunca– en discusión. Me sorprende que no busque vincular lo que le sucede a la literatura con la aparición de la imprenta, ya que la coincidencia en el tiempo no puede ser casualidad y es evidente que la grieta se materializa en paralelo al crecimiento del invento de Gutenberg. La literatura se aisló en sí misma al ser privada de su catacumba gracias a la democratización que impulsó la imprenta.

Si se es capaz de ver sin tanto prejuicio la Edad media nos daremos cuenta que en ese lapso la literatura tenía un elemento colectivo –no necesariamente popular, aunque a veces sí– que después le está prohibido. Al ser la literatura el gesto de un individuo mientras que la lectura aún pertenecía a la colectividad, el escritor buscó equilibrar la ecuación no devolviendo lo primero a la colectividad sino quitándole a ella lo segundo. ¿A quién le habla Bloom en sus ensayos? Más allá de su éxito ante el público creo que es evidente que le habla a otros críticos. *La angustia de las influencias* sigue siendo su libro más propositivo y el más difícil justamente porque aún no tiene las características didác-

JOSÉ MARÍA ESPINASA

ticas que adquirirá después. Dicho de otra manera, la literatura ya no se escribe –ni se representa, si pensamos en Shakespeare– sino que se imprime. Esa multiplicación permite que la página se le aparezca al escritor como espacio de lucha, como patria. De allí a la página en blanco de Mallarmé, que se prolonga en el escenario en blanco de Beckett, no hay sino un paso.

La estructura interpretativa de la que parte Bloom tiene entonces dos perspectivas, dos maneras de proseguir adelante en busca de un futuro para la literatura: por un lado el regreso a la meditación sobre los grandes libros, los grandes autores –y me refiero a Homero y al Yavhista– y por otro a la introspección psicológica del acto de escribir, a Freud y todas sus derivaciones teóricas, fallidas o no (hay que señalar que es Lacan uno de los pocos franceses de los que no abomina). La importancia de Freud para Bloom es patente a lo largo de todos sus libros, lo cite expresamente o no, junto a –pero muy por encima de ellos– Nietzsche y Emerson.

Harold Bloom y los textos religiosos

104

Más que una esquizofrenia –siempre posible– el interés de Bloom por las doctrinas religiosas y por el papel de la religión en el final de milenio es a la vez sintomático de la época y representativo de una actitud. No existe en una crítica tradicional literaria ese interés en los textos religiosos como símbolo ya que sólo pueden ser descritos como obra literaria. En esa dirección lo significativo en Bloom es que lo hace desde su origen judío y desde su pertenencia a una cultura, la norteamericana, que no puede pensar el mundo sin volverlo un asunto religioso. Creo que por ahí, más que por sus profundos desacuerdos metodológicos, va su distancia con la crítica literaria francesa, pues ésta sí capaz de ignorar el espacio del texto sagrado, ejerciéndose como oficio laico.

Por eso también la propuesta y necesidad de un canon, ya que se necesitan organigramas, jerarquías, santorales. Bloom observa con escepticismo pero con fascinación las necesidades religiosas seudo místicas

TEXTO

de una nueva época y aprovecha su trivialidad para describir la narración que hay detrás de la lucha entre doctrinas. En cierta forma decide hacer una narratología de la mística aprovechando su cualidad de texto, por lo tanto de corpus interpretable. Por eso también su enorme admiración por Freud e, indirectamente, por Shakespeare, a quien sitúa como texto sagrado de una época laica. Al menos lo intenta, y no está de más pensar en que sólo la obra del dramaturgo inglés puede ocupar el lugar de un texto fundador en nuestra cultura, de la manera que lo hizo Homero en la griega, y no la Biblia en la judeocristiana.

No hay que abandonar el vacío creado por nuestro escepticismo a los profetas de lo trivial en una ‘nueva era’ más condicionada por el comercio que por una necesidad profunda de restaurar lo divino. No, de los trabajos de Bloom se desprende una exigencia terrible: ese vacío debe permanecer como vacío y sólo aparecer como un eco en la literatura. Hay que defender las ruinas de la religión en tanto tales: ruinas. Si su propuesta metodológica fue poder volver a leer un poema como poema hay que hacer extensiva esta exigencia en otros niveles, con una ligera pero importante variante: todo hay que leerlo como un poema. Es decir, despojado de su sentido religioso. No creo que él aceptara esta lectura que hago de su obra, pero me parece evidente. Incluso su visceral rechazo de ciertos teóricos, como el caso de Jacques Lacan, se debe a que reproducen una lectura esotérica del texto, de cualquier texto. Reproducen la especialización –el universo de los elegidos– sin restaurar su espíritu religioso. Bloom las ve como sectas vacías de sentido, sólo operativas en el nivel de la estrategia del discurso.

Por eso un libro como su estudio sobre la angelología está todo el tiempo a punto de irse por un lado iconográfico, no textual, pero siempre resistiendo la tentación en nombre de ese texto implícito en el origen de su escritura. Es llamativo también que sea un libro mucho más descriptivo, es decir, menos militante, que sus ensayos estrictamente literarios. Bloom describe el proceso discursivo de lo religioso, y si bien señala y juzga constantemente, no pontifica, no establece canon alguno. Observa la religión como una historia sin ser un historiador, sino más bien, como ya se dijo, un novelista. Esta mirada narrativa

JOSÉ MARÍA ESPINASA

deudora de la historia sí es común a todos sus libros: entiende la literatura como un intercambio, un entretelado, y por eso uno de sus mejores textos, aun no lo suficientemente estudiado, es *La angustia de las influencias*. Bloom entiende la literatura como un crisol en evolución, en donde todo autor es todo autor anterior, sobre todo si se trata de poetas fuertes, es decir aquellos que reciben mejor ese pasado, esa influencia. Pero la historia no es para Bloom, como pensó Marx, que cometió el mismo error que Freud con los sueños, una ciencia sino una obra de creación.

Saber si tiene, lo cual es probable, mucha influencia de la idea cabalística del mundo como un libro que entre todos se escribe, no importa mucho, lo que importa es que ese 'entre todos' es un autor que hay que tomar en serio. Pero ese canon o cualquier otro no representa un nosotros, no representa tampoco una razón histórica, y Bloom, haciendo alarde de un autoritarismo que lo concede su calidad de 'maestro pensador' en el peor sentido en que los franceses utilizaron esta expresión en los años ochenta, o como una 'cabeza parlante' tomando la expresión prestada al conocido grupo de rock, Bloom acaba por rehuir la discusión que tenía en su manos, la que era de veras importante sobre el papel de la crítica como creación.

106

NOTAS

NOTAS

PRESENTACIÓN DE LAS
OBRAS COMPLETAS DE JOAQUÍN XIRAU*

*Ramón Xirau***

*Gabriela Hernández****

Es motivo de júbilo recordar la presentación de una edición que contribuye a la recuperación, el reconocimiento y la difusión de la obra de uno de los más importantes filósofos del exilio español en México: Joaquín Xirau. La celebración de esta publicación se llevó a cabo el pasado

* Los siguientes textos fueron leídos por sus autores con motivo de la presentación de las *Obras Completas* de Joaquín Xirau (2000, Barcelona, Anthropos y Fundación Caja Madrid. Biblioteca de Autores y Pueblos. Pensadores Españoles Modernos), el 16 de abril de 2002 en el campus Río Hondo del ITAM.

** Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona y Miembro de El Colegio Nacional.

*** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM; Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

16 de abril de 2002, en el salón de maestros del Instituto Tecnológico Autónomo de México, con la participación del Dr. Carlos De la Isla, el Dr. Miguel A. García Jaramillo, la Mtra. Gabriela Hernández García y el Dr. Carlos Mc Cadden.

Los textos de los ponentes que reunimos en esta ocasión, nos advierten la importancia del pensamiento de Joaquín Xirau, cuyos temas son enteramente vigentes por su diagnóstico de la crisis del mundo moderno y, particularmente, de la crisis de los valores en el orden teórico y en el orden existencial. El Dr. García Jaramillo expone, de manera general, las principales tradiciones que cruzan el discurso filosófico de Xirau, desde donde planteó el problema de la relación entre el ser y el valor, su original

107

NOTAS

108

meditación sobre la crisis de la filosofía y el mundo moderno. Por su parte, el Dr. Mc Cadden, se concentra en la afinidad de intereses de las dos tesis doctorales de Joaquín Xirau, la de Filosofía y la de Derecho, sobre Leibniz y Rousseau. Según su lectura, los dos textos hablan de un mismo afán, desde horizontes teóricos distintos: la absoluta objetividad, y responden al mismo problema, a saber, la concepción subjetivista del mundo de los sistemas posrenacentistas. Por último, las voces del Dr. De la Isla y de la Mtra. Hernández enfocan su atención en dos de los principales temas del filósofo catalán: la *educación* y la *fenomenología de la conciencia amorosa*. El Dr. De la Isla nos transmite, en una clara y respetuosa prosa, la valoración que le otorga Joaquín Xirau a la *paideia*, como una actitud amorosa asumida con vocación personal, y las ideas sobre los fines espirituales de la universidad como institución creadora y promotora de la cultura superior. La Mtra. Hernández nos ofrece, de manera sucinta, la gran intuición filosófica que acompañó a Joaquín Xirau, ligada a Platón, San Agustín y Max Scheler, la del amor, en especial la de la conciencia amorosa. Tema fundamental para la construcción de una filosofía que confía en la capacidad de recuperar el amor y a partir de él reconstruir el

mundo, la experiencia y la conciencia de la comunidad humana.

Las *Obras Completas* de Joaquín Xirau, al cuidado de Ramón Xirau, reunidas en tres tomos, el tercero dividido en dos volúmenes, recopilan los libros, ensayos y artículos diversos del filósofo catalán, en los que se expresa su pensamiento filosófico. En el primer tomo se reúnen los escritos fundamentales en donde se expone su fenomenología de la conciencia amorosa y su teoría de los valores, libros como *El sentido de la verdad* (1927), *Amor y Mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). En el segundo tomo se reúnen los escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico que, junto con la fenomenología de la conciencia amorosa, constituyen los principales temas de interés de Joaquín Xirau, como el libro *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1944), y artículos como "Humanismo español" (1942). En el tercer tomo se han reunido principalmente los escritos sobre la historia de la filosofía, se ha dividido en dos volúmenes, agrupándose en el primero los libros y en el segundo los artículos y ensayos. En textos como *Rousseau y las ideas políticas modernas* (1923), *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (1927), se manifiesta su crítica al subjetivismo moderno y los análisis de la fenomenología de Husserl como una vía para superar el escepticismo

NOTAS

y la crisis espiritual del mundo. En el segundo volumen, del tercer tomo, los artículos reunidos plasman el interés de Xirau por superar los problemas del subjetivismo moderno, además de los análisis de las diversas direcciones filosóficas, donde se muestra su interpretación de la historia de la filosofía.

La herencia filosófica que dejó Joaquín Xirau constituye una fuente de conocimiento y un ejemplo de una singular integración entre el pensamiento y la vida, el cual nos vincula con una fuente auténtica del pensamiento filosófico en nuestro país, no sólo por su espléndida expresión en nuestra lengua, sino por el espíritu común que late en nuestra cultura, y responde a la necesidad de mantener viva la herencia de la filosofía del exilio español en México y en España. El estudio de la filosofía de Joaquín Xirau que hoy, con la publicación de sus *Obras Completas* tenemos la ocasión de recuperar y revivir, debe reconstruir el 'espíritu del tiempo' que animó sus planteamientos filosóficos, pues a más de medio siglo de distancia, sigue siendo tan vigente como valioso, y puede constituirse en una guía para los caminos que la filosofía deba seguir actualmente y en el futuro próximo.

NOTAS

LA EDUCACIÓN COMO VIDA,
ARTE, POESÍA, LIBERTAD Y CREACIÓN

*Carlos de la Isla**

110

La persona indicada para presentar la excelente obra de Joaquín Xirau debe ser filósofo que sepa apreciar la inmensa calidad de su cosmovisión; debe ser un gran pedagogo, educador que valore con propiedad los conceptos educativos de su magna obra; debe ser historiador capaz de juzgar tiempos, espacios y dimensiones de su historia de la filosofía; debe ser poeta que sepa apreciar con la más fina sensibilidad estética los símbolos, mitos y metáforas de su lenguaje singular, y además, debe pertenecer como rama cercana al tronco del árbol genealógico de la familia Xirau para que sepa apreciar las virtudes de la paternidad, de la ejemplaridad y de la más recia calidad familiar de la singular personalidad de Don Joaquín Xirau.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Esa persona, la única persona indicada, distinguido filósofo, muy apreciado maestro, preciso historiador, excelente poeta y extensión genética y espiritual de Don Joaquín Xirau es, por supuesto su amado hijo Ramón Xirau con cuya presencia nos sentimos muy honrados. Sólo él tiene el concepto preciso y la palabra adecuada para presentar la obra admirada de su Señor padre.

Después de Don Ramón, con algunos atributos semejantes y por sus inconmensurables lectura, análisis, meditación y hasta devoción por la obra de Don Joaquín, ciertamente la persona más indicada para esta presentación es la distinguida y muy querida maestra Gabriela Hernández García. Ella ha realizado un cuidadosísimo trabajo de investigación, de exégesis y hasta de hermenéutica que le despertó el entusiasmo hasta la pasión por el pensamiento de Joa-

quín Xirau. Prueba evidente es su excelente libro titulado: “La plenitud vital. Ética de la conciencia amorosa en la filosofía de Joaquín Xirau”.

Junto a estos dos brillantes personajes todos los demás estamos en un plano de admiración reflexiva. Espero que mis colegas no se sientan incómodos con la jerarquía expresada.

Por mi parte, y desde mi reflexión admirativa, emplearé mi porción de tiempo más en expresar el pensamiento textual de Don Joaquín que en mis apreciaciones personales.

En la difícil, pero obligada selección he elegido la obra referida a la educación por inclinación personal, por las fuertes y urgentes lecciones que aporta sobre la esencia misma de la educación, sobre los educadores y métodos, sobre la cultura y la ciencia, sobre los vicios y deberes del quehacer universitario.

Me voy a referir especialmente a los escritos contenidos en el Tomo II de las Obras Completas: *Estudios sobre educación y sobre el humanismo hispánico*.

Joaquín Xirau percibe la educación como una expresión orgánica del maravilloso misterio de la vida. La acción educadora es una acción que vivifica. Y como la vida no puede ser considerada unilateral y aislada, la educación es el centro del que surgen y al que convergen todos los hilos vivos de la realidad plenaria.

Manuel B. Cossío y la educación en España*

El educando

Si el problema de la educación se reduce a un aspecto del problema radical de la vida, dondequiera que aparezca la vida es preciso admitir la posibilidad de un proceso educador (p. 103).

El individuo se sitúa en el centro del mundo y por lo tanto, de la acción educadora (*idem*).

La obra de la educación no es, ni puede ser, unilateral y exclusiva. En ella convergen todos los círculos. El individuo no es una realidad separada. Se nutre de su contorno entero y en él y por él se eleva a la plena conciencia de su destino. La educación es una realidad universal en la cual convergen y de la cual parten todos rayos que conducen a todos los ámbitos de la realidad orgánica, compleja y plenaria. Sólo en el organismo y la armónica cooperación de todas las esferas sociales es posible llegar a la realización de una educación perfecta. Cualquier amputación es

* Título del libro del cual han sido extraídos los fragmentos aquí citados, publicado originalmente en 1944.

NOTAS

una deformación monstruosa (p. 104).

(...) La educación consiste, en lo esencial, en capacitar, es decir, en dar poderes para la vida, vivificar (...). (p.106).

No es lo que importa formar la vida para un ideal, sino dar a la vida la forma ideal en que consiste su propia esencia. Sólo así el tiempo se impregna de eternidad (p.107).

Por eso para realizar esa obra prodigiosa que da a la vida la forma ideal se hace necesario un hombre excepcional, el educador.

El educador

112

Es el educador un ser consciente, en posesión de un pleno conocimiento de la tarea a realizar. Para ello necesita vocación, es decir, amor, conocimiento, es decir, ciencia, luz y voluntad o determinación resuelta de obrar de acuerdo con la aptitud que le ha sido otorgada. Tales son las condiciones esenciales de todo verdadero maestro (p. 104).

Para Joaquín Xirau la ley suprema de la educación es atender a cada educando de acuerdo a su ser personal único y original por su naturaleza, para lo que son necesarios el amor

y el tacto que conducen al maestro a la necesaria humillación que lo convierte en discípulo para entender mejor a su discípulo. Con entera coherencia Joaquín Xirau se pregunta:

El método

¿Cómo realizar la tarea educativa? ¿Cómo llegar a capacitar, a otorgar los poderes necesarios para que la vida se realice? Vivificando, sin duda alguna, alimentando y nutriendo las fuentes originarias de la vida (p. 108).

La educación y la vida en que se funda es tránsito constante de lo virtual y recóndito a lo actual y luminoso. No es lo ideal un esquema previo, muerto y petrificado. Cada cual lleva en sí implícita una idea, una ley inmanente que brota de las raíces profundas de su vida personal: La libertad no nos es dada. Es preciso conquistarla mediante la conquista de la propia personalidad (...). La educación no puede ser otra cosa que el desarrollo armónico de la propia ley personal, inmanente e intransferible (p. 109). Siendo cada educando un caso, un individuo peculiar y distinto, cada caso pide su método, puesto que cada uno posee su propia idiosincrasia y su propia ley. Ley suprema de la educación es tratar a

NOTAS

cada educando de acuerdo a las características propias de su individualidad.

De allí la necesidad de que el educador posea amor y tacto para adecuar su propia individualidad a la personalidad del individuo que tiene a su cargo. Si esto falta todo el resto sobra. La obra entera de la educación cae por su base (p. 114).

Y cuando Don Joaquín Xirau señala el método, el camino de la educación, exalta el trabajo gozoso, el sentido del juego, la escuela, lugar de goce y la cultura como arte, poesía, libertad, creación.

Es preciso buscar una forma de trabajo cuya finalidad reside en sí mismo. El trabajo más gozoso es aquel cuya finalidad sea el goce íntimo del trabajo mismo, un trabajo sin producto externo y que produzca goce (...) tal es el sentido del juego.

Jugar es realizar una actividad por el puro goce desinteresado de la misma. La escuela es y debe ser un lugar de goce (...) nada más opuesto a la educación que la imposición de tareas ajenas al interés desinteresado que surge del libre empleo de las fuerzas de la propia vitalidad (p. 118).

La cultura, en sus más altas esferas es producto del trabajo desinteresado, del libre juego de las fuerzas espirituales. Ya Schiller adivina la relación entre el arte y el juego. El arte es un juego, el juego por excelencia. El juego es la primera poesía de la vida. Y toda cultura es, esencialmente, arte, poesía, libre creación espiritual.

Desde esta perspectiva de las relaciones totales, de la cultura en sus más altas esferas, es muy comprensible el enérgico rechazo de Joaquín Xirau al especialismo; convivencia en una misma persona del más vasto saber y de la más radical ignorancia: fenómeno del “nuevo bárbaro, –en expresión de Ortega y Gasset– que sabe mucho de una sola cosa e ignora de raíz todo lo demás”.

(...) Uno de los problemas más graves de la pedagogía contemporánea es el problema de la especialización. Del exceso de especialización sufren actualmente, las universidades y las escuelas. La sociedad entera se siente dispersa, dislocada, rota. La separación de las especialidades tiende a sumir la especialización en la barbarie (...). En esto, como en todo, la obra educadora sufre las consecuencias de una abstracción inmoderada. No se tiene bastante en cuenta la exis-

NOTAS

114

tencia de una realidad orgánica y concreta a la cual es preciso referirlo todo. La totalidad abstracta conduce a la vacuidad. La especialización unilateral, a la mecanización y a la pérdida del sentido y del valor. Nada tiene sentido por sí mismo. Todo es miembro de un organismo plenario al servicio del cual está y del cual recibe la savia. Quien pretende saber una sola cosa ni tan siquiera sabe aquello mismo que tiene la pretensión de saber. En fórmula sintética: sólo es posible llegar a una solución eficaz mediante el cultivo de la totalidad de los intereses referidos a un interés central y predominante. La vocación y la aptitud se destacan sobre el marco de una personalidad humana. Es un interés particular, pero es el interés de un hombre. Si lo separamos del fondo sobre el cual se destaca queda disecado y muerto. El interés unilateral desemboca necesariamente en el vacío del tedio. Es preciso formar un hombre abierto a todos los ámbitos del interés humano, en la vida y en el mundo. Pero cada hombre debe considerar al mundo desde el punto de vista que le es peculiar. No es posible contemplar un paisaje desde cualquier parte. Para contemplarlo entero es preciso escoger un punto de vista. Sólo así adquiere el mundo

el sentido de su realidad plenaria y deja de ser una abstracción vacía. Para consagrarse a una sola cosa es preciso consagrarse a todas y tener el espíritu abierto a los cuatro vientos del universo. Tal es el único sentido que puede tener el humanismo en el orden de la vida personal y en el de la vida colectiva.

Una de las percepciones más lúcidas y brillantes de Joaquín Xirau es sin duda la que expresa el sentido de la universidad. Su pensamiento es diáfano, pero también apasionado cuando fustiga los vicios del oportunismo, del mercantilismo, del especialismo que tratan de imponer los mercaderes: Defiende a su querida Universidad de sus agresores como sólo un dignísimo universitario puede hacerlo.

Sentido de la Universidad

Fácil es hoy darse cuenta de que la desorientación de la vida universitaria es causa y efecto al propio tiempo de la quiebra profunda que socava en lo más hondo las raíces de nuestra cultura occidental (p. 468).

Si la universidad es mala —como ha ocurrido con harta frecuencia entre nosotros— los profesores cifran su aspiración en el hecho

NOTAS

de ocupar un cargo oficial que cubre menguadamente una parte de sus necesidades perentorias y otorga ciertas ventajas y honores sociales; los discípulos tratan de pasar rápidamente y como Dios les da a entender una serie innumerable de pruebas, más o menos difíciles y fastidiosas, saltando como sobre ascuas, por encima de una serie de artificiosos obstáculos diestramente interpuestos en la libre carrera de su carrera libre (p. 469).

Si de veras queremos tener una universidad es preciso de una vez abandonar todo gesto de hueca retórica, todo vago deseo informado, tratar de decir con precisión qué es lo que queremos y poner con eficacia todos los medios indispensables para llegar a la consecución de nuestra idea, en la seguridad de que toda idea, claramente concebida y honradamente anhelada, acaba por convertirse en realidad (p. 470).

Los miembros de la universidad son o deben ser personas cultas. Profesión, ciencia, cultura: he ahí las tres funciones que la conciencia común atribuye a los centros universitarios (*idem*).

No es menos vibrante el estilo de Don Joaquín cuando señala los grandes compromisos de la Universidad,

con la ciencia como sendero sin fin, con los maestros que no son los que más saben sino los que más ignoran, con los estudiantes por la perplejidad del mayor saber que añade ignorancia, con la teoría que da luz y dirección a la práctica.

Ciencia

¿Cuál es la función científica de la universidad en los tiempos actuales? ¿O es que la ciencia ha dejado de ser uno de sus designios esenciales, acaso su función por excelencia? Lo cierto es que, a pesar de sus desviaciones temporales la aspiración científica se ha hallado siempre vinculada a las tareas universitarias. Es más, si hay una función específicamente reservada a la institución universitaria, ésta es la actividad científica. La universidad es la corporación por y para la ciencia (p. 474). No es la ciencia primordialmente posesión. Lo alcanzado es un punto de apoyo, trampolín para saltar más allá. El tesoro se trueca en equipaje, el equipaje en provisión. Nadie como ella puede hacer suya la frase admonitoria de Don Quijote: “en verdad Sancho amigo que es mejor el camino que la posada”. La ciencia es camino, no po-

NOTAS

sada, método, descubrimiento, horizonte, sendero (...).

Siendo esto así cambia la fisonomía del discípulo y del maestro. No es ya el maestro el que se halla en posesión de la verdad ni es la ignorancia la característica peculiar del discípulo. De lo uno –el saber ordinario– ambos saben cuánto necesitan. En lo otro –en el saber científico– ambos tienen que medir la pequeñez de lo que saben con la inmensidad de lo que ignoran. Y mayor es el volumen de su ignorancia cuanto más avanzados se hallen en la trayectoria de su camino (...).

Quien añade saber añade ignorancia. No es el maestro quien más sabe sino precisamente quien ignora más, quien es capaz de adquirir clara conciencia de la magnitud de su ignorancia y de despertar en el discípulo la evidencia de esta verdad primordial. Iniciar en las ciencias es iniciar en las almas jóvenes el estado de inquietud indispensable para que se den cuenta de lo que con más urgencia importa saber: que en la ciencia no les será dado nada de modo gratuito, que cuanto quieran tener lo tendrán que conquistar y que el único saber auténtico es el saber íntimo, personal (p. 478).

Profesión

La inmensa mayoría de los miembros de la universidad no son ni van a ser hombres de ciencia (p. 480).

Si nos preguntamos cuáles son las profesiones que necesariamente deben formarse en el seno de la universidad no parece que la respuesta ofrezca, en principio, dificultad alguna. Prescindiendo de razones empíricas y circunstanciales que varían de lugar en lugar y pueden aconsejar soluciones locales diversas, creo que estamos autorizados para decir que universitarias son todas las profesiones cuyo ejercicio se halla de un modo directo bajo la dependencia de la formación científica y se nutre de los resultados de la ciencia (p. 486).

La práctica sin la teoría es ciega, podríamos decir, parafraseando a Kant; la teoría sin práctica es vacía. De allí la falla gravísima de la generalmente denominada enseñanza teórica. Su defecto no es que lo sea. Es precisamente que no lo es. La enseñanza universitaria debe ser teórica y cuanto más mejor. Pero es preciso que lo sea de veras. La teoría es el título de nobleza de la práctica. Si no es

NOTAS

esto se reduce a puro verbalismo insustancial.

Teoría y práctica deben partir juntas y seguir juntas a todo lo largo de la jornada. No es posible pensar nada substancial sobre nada si no se piensa sobre una actividad real. Lo primero para hacer cualquier cosa es echar a andar, realizar, hacer (483).

En el subtítulo Educación y Cultura Joaquín Xirau enumera muchas actividades y virtudes académicas que parecerían una completa descripción de una distinguida universidad, sin embargo, afirma que mientras no se dé la perfecta coordinación de todas las esferas de las ciencias y de la cultura la universidad no habrá cumplido su misión.

Educación y cultura

Una institución capaz de organizar con la posible perfección el desarrollo de las actividades científicas, de formar a la juventud en la disciplina y los métodos de investigación y la especulación, de contribuir con sus descubrimientos al acervo del saber humano y de formar en torno a ello equipos bien dotados de personas capaces de intervenir con eficacia y competencia, de organizar, construir,

modificar, perfeccionar y elevar el nivel de cada una de las esferas de las actividades humanas, no sería todavía acreedora al título de universidad (487).

La trituración mecánica de las actividades tiende hoy a disolver en el hombre su calidad de persona humana y a convertirlo en una pieza, ajustada de una mecanismo anónimo.

El cuerpo de la universidad se trueca así en un organismo descuartizado, aún sin salir del seno de las actividades intelectuales, y el desarrollo de las ciencias se resiente de esa radical dislocación. Así resulta que la ciencia puede existir acaso en sí misma y por sí misma –dado que esta afirmación puede alcanzar algún sentido coherente. No existe para nadie y en la mente de nadie. ¿No hay el peligro de que aquella entidad casi incógnita (la ciencia) se convierta en un mito desorbitado? (488).

Las ciencias en sí mismas, y las actividades prácticas que de ellas derivan sólo tienen sentido si se hallan en estrecha y precisa conexión y no es posible saber de las unas sin tener una clara y sólida idea de todas y cada una de las demás (*idem*).

Con la mayor frecuencia y desde los más diversos puntos de vista se ha destacado el hecho curioso

NOTAS

e insólito de la convivencia en la misma persona de la más alta sabiduría en una rama del saber y la más radical ignorancia en lo relevante a los intereses integrados de la vida humana. Una refinada especialización puede coincidir y coincide con frecuencia con una desoladora incultura. Un físico eminente me preguntaba un día con aire de doctoral suficiencia para qué servía el derecho –dando por supuesto naturalmente que no servía para nada (489).

Los miembros de la civilización actual andan sueltos y desquiciados. La universidad se ha mostrado hasta ahora incapaz de reaccionar con eficacia ante la inminencia del peligro.

Vive ella misma dispersa y descuartizada, multiplica sin cesar el mínimo de sus escuelas y departamentos en una proliferación suicida (...). ¿Es posible que se inicie en su seno un movimiento que tienda a salvarla y a salvar la cultura entera de la desintegración que la amenaza? Sería insensato pensar que la universidad por sí sola pueda algún día poseer el poder soberano capaz de reintegrar al mundo su sentido. Puede, sin embargo cooperar a ello y aún alcanzar una función eminente en esta tarea de reconstrucción (490).

En qué consiste la cultura, general o si se quiere mejor, ¿cuál es en general el sentido de la cultura? No puede residir en la posesión de una determinada cantidad de saber. Es posible alcanzar conocimientos muy considerables de física, matemática, medicina, derecho ... y ser en lo demás un perfecto palurdo (*idem*).

¡Qué digna y trascendente es la visión de Joaquín Xirau sobre la Universidad!

¡Cómo enfatiza su necesaria aspiración de humanidad, su elevación a lo ideal, su reflexión de alto estilo sobre su mundo y su historia!

Las funciones particulares y específicas de la universidad requieren y reclaman un sentido muy alto. Es la aspiración del hombre en su pura y auténtica humanidad. El hombre en su realidad individual y en su peregrinación colectiva a través de la historia quiere elevarse por encima de sí mismo y aureola su vida con el halo de lo ideal (491).

Preciso es que la universidad y cada uno de sus miembros adquieran clara conciencia de su posición ante el mundo y ante la historia: Si ella es precaria, de la dificultad misma surgirán las fuerzas necesarias de recuperación.

NOTAS

(...) En toda universidad digna de tal nombre es preciso que se realice una reflexión de alto estilo sobre la totalidad de la vida humana y que en ella participen con ahínco la totalidad de sus miembros.

(...) Esto es la cultura, el cultivo de lo humano, la única cultura posible. Reflexión crítica sobre la situación y el destino del hombre. Espíritu despierto y vigilante (494).

El espléndido sentido de la universidad, la educación como proceso vivificador que da a la vida la forma ideal, que se realiza en un trabajo gozoso, que es arte, poesía y creación, crecimiento personal pleno, compromiso con la sociedad y con la propia historia. ¡Qué concepción tan diferente a la educación mercantil del adiestramiento funcional para ser útiles y obtener buen precio como mercancías en la compra-venta de personas y de cosas del mercado!

Es excelente la concepción de Joaquín Xirau sobre la educación y sobre la universidad pero también es excelente toda su cosmovisión que constituye una verdadera riqueza del pensamiento universal.

Felicito una vez más la magnífica labor en especial del Dr. Don Ramón Xirau y de la muy distinguida Mtra. Gabriela Hernández, quienes hicieron realidad la edición de las *Obras Com-*

pletas de ese hombre excepcional que fue Don Joaquín Xirau y Palau.

NOTAS

PRESENCIA DE JOAQUÍN XIRAU

*Gabriela Hernández**

“El amor ha sido creado para pensar”

Ramón Llull

120

Celebrar la edición de las *Obras Completas* de Joaquín Xirau, es un acontecimiento cultural de gran relevancia porque contribuye a la recuperación, el reconocimiento y la difusión de uno de los más importantes filósofos del exilio español en México, que es tradición y vanguardia del pensamiento contemporáneo. También refrenda el homenaje que, con toda justicia, brindaron la Universidad Nacional Autónoma de México y la de Barcelona, a la vida y la obra del filósofo catalán, el pasado 26 de septiembre de 2001, en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, al instalar la *Cátedra Joaquín*

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM; Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Xirau, en el marco del Convenio General de Colaboración Académica, Científica y Cultural. Pero sobre todo, es una invitación a conocer y asumir los caminos de pensamiento en que Joaquín Xirau trazó el sentido y la finalidad de la filosofía de nuestros tiempos, es permitírnos vivir la experiencia del amor como actitud radical de la vida y de la conciencia, es continuar una tradición que funda la esperanza en el hombre por su capacidad de amar y pensar, para así contribuir a que siga siendo “dueño de sí mismo, siquiera en su propia morada interior”.

Las *Obras Completas* de Joaquín Xirau, al cuidado de Ramón Xirau, reunidas en tres tomos, el tercero dividido en dos volúmenes, recopi-

NOTAS

lan los libros, ensayos y artículos diversos del filósofo, en los que se expresa su pensamiento filosófico. En el primer tomo se reúnen los escritos fundamentales en donde se expone su fenomenología de la conciencia amorosa y su teoría de los valores, libros como *El sentido de la verdad* (1927), *Amor y Mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). En el segundo tomo se reúnen los escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico que, junto con la fenomenología de la conciencia amorosa, constituyen los principales temas de interés de Joaquín Xirau, como el libro *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1944), y artículos como “Humanismo español” (1942). En el tercer tomo se han reunido principalmente los escritos sobre la historia de la filosofía, se ha dividido en dos volúmenes, agrupándose en el primero los libros y en el segundo los artículos y ensayos. En textos como *Rousseau y las ideas políticas modernas* (1923), *Descartes y el idealismo subjetivista moderno* (1927), se manifiesta su crítica al subjetivismo moderno y los análisis de la fenomenología de Husserl como una vía para superar el escepticismo y la crisis espiritual del mundo. En el segundo volumen los artículos reunidos plasman el interés de Xirau por superar los problemas del subjetivismo moderno,

“Cultura relativista” (1925), además de los análisis de las diversas direcciones filosóficas, donde se muestra su interpretación de la historia de la filosofía.

La herencia filosófica que dejó Joaquín Xirau constituye una fuente de conocimiento y un ejemplo de una singular integración entre el pensamiento y la vida. Su filosofía constituye el puente con una tradición que no nos es ajena, por el contrario, nos vincula con una fuente auténtica del pensamiento filosófico en nuestro país, no sólo por su espléndida expresión en nuestra lengua, sino por el espíritu común que late en nuestra cultura. Es, como decía Joaquín Xirau, la tradición añeja que proviene del pensamiento amoroso, abierto y crítico de pensadores como Ramón Llull, Vives, Vitoria o Unamuno; pero también nos vincula con una profunda tradición que recorre la historia de la filosofía, a esta tradición pertenecerían pensadores tan distintos y distantes como Platón, san Agustín, Pascal, Spinoza, Bergson, Husserl, Scheler o Landsberg. Joaquín Xirau nos muestra que, aunque muchas veces ocultada o subordinada a los afanes de racionalización de nuestra cultura, esta tradición ha podido reconstruir el mundo de Occidente por medio de la crítica radical de las concepciones del mundo, por medio del retorno a la experiencia funda-

NOTAS

mental de la conciencia humana en toda su plenitud. El estudio de la filosofía de Joaquín Xirau debe reconstruir el 'espíritu del tiempo' que animó sus planteamientos filosóficos, pues a más de medio siglo de distancia, sigue siendo tan vigente como valioso, y puede constituirse en una guía para los caminos que la filosofía deba seguir actualmente y en el futuro próximo.

Los caminos filosóficos que Joaquín Xirau emprendió son enteramente vigentes. Su diagnóstico de la crisis del mundo moderno y, particularmente, de la crisis de los valores en el orden teórico y en el orden existencial, representa un caudal de agudas ideas y profundas observaciones críticas que deben ser llevadas hasta sus últimas consecuencias. Por sus enseñanzas sobre la fenomenología de la conciencia amorosa, se trata de una filosofía que confía en la capacidad de recuperar el amor y a partir de él reconstruir el mundo, la experiencia y la conciencia de la comunidad humana.

La filosofía debe contribuir a restaurar el mundo del hombre moderno y sólo lo puede hacer si intenta una tarea de crítica de los fundamentos vitales de la experiencia humana. Para nuestro autor, esta tarea no implica sólo una reconstrucción intelectual, sino una reforma axiológica, que no es otra cosa que recuperar el

sentido del amor. Sólo del amor y en el amor es posible reconstruir intelectualmente el mundo e intentar rehacer el orden político y social. Porque el amor es el fundamento del sentido de la comunidad y de la intersubjetividad, porque es la condición de estimar y valorar el mundo, de dar sentido y orientación a la existencia individual y colectiva. Como afirma Joaquín Xirau, 'sólo en la claridad es posible el amor'; por esto la filosofía, como ciencia fundamental, como *theoria*, está aún comprometida con el destino del hombre en la tarea de pensar y trazar los caminos posibles del espíritu.

Xirau sostiene que 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 la que nos permite experimentar, por una parte, la vida en un nivel puramente biológico, como impulso de supervivencia, y por otra, la vida espiritual que se orienta hacia fines superiores marcados por los valores, así como la vida en el sentido más personal e íntimo. El mundo se hace entrañable, todo se vuelve parte del mundo interior, del mundo vivido; por eso Joaquín Xirau afirma que la realidad no puede tener más que un sentido subjetivo. Y por eso también la actitud amorosa es una realidad

NOTAS

espiritual específica e irreductible. Está en la base de la actividad intencional de la conciencia, tanto en sus dimensiones sensitivas como intelectuales. La recuperación del ámbito propio e irreductible de los valores implica reconocer la profunda unidad entre ser y valor, la mutua correspondencia entre el orden ontológico y el orden axiológico del mundo. El fundamento del valor, de la capacidad de valorar y estimar el mundo reside en la conciencia amorosa. No sólo percibimos entidades sino también valores. Querer reducir la realidad a una sola de esas dimensiones es mutilarla y es también empobrecer la plenitud de la experiencia.

Percibimos, pensamos, nos consagramos, nos dedicamos, éstas son las formas de la entrega amorosa al mundo, por las cuales la realidad se abre para nosotros. Los valores se encarnan y se realizan si el hombre los mantiene presentes en el corazón y los realiza en la acción. La filosofía de Xirau apuesta por definir como característica fundamental del hombre al amor y no sólo al intelecto. El amor dota de sentido a toda la vida, es emoción y razón, orden y claridad. El hombre es un ser que ama y esto define su modo primordial de estar en el mundo, de constituirlo y experimentarlo. No ama y a veces no ama, el hombre vive en un *ordo amoris* que tiene su propia estructura indi-

vidual, única e irrepetible. El ser humano estima la realidad, prefiere, jerarquiza, es capaz de valorar las cosas y las personas, es capaz siempre de no ser indiferente ante el mundo que lo rodea. El amor define la actividad esencial y radical de la conciencia. Logos y eros, amor e intelecto se complementan y se integran en la filosofía del amor. El amor no es una fuerza incontrolada o pasión desbordada, puede ser serenidad, entereza, claridad y perseverancia.

En los escritos de Joaquín Xirau se manifiesta de una forma clara 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 carencia de principios. Pero el amor es cosa difícil. La conciencia amorosa implica un esfuerzo y una crítica constante. El espíritu desfallece ante las diversas fuerzas externas e internas que someten al hombre. Los momentos más radiantes en que la conciencia se abre al mundo a través del amor, en que es capaz de percibir el valor y el sentido de las cosas, no pueden permanecer siempre y dejan su lugar a los momentos de existencia monótona en que se percibe el mundo con total indiferencia. Mucho tendremos que esforzarnos por reconstruir el mundo

NOTAS

en el que vivimos, grandes esfuerzos que implicarán una actitud paciente y amorosa y una comprensión más plena de nuestra conciencia y del mundo de la vida que constituimos y que nos constituye.

La muerte prematura de Joaquín Xirau en abril de 1946 nos quitó la posibilidad de haber conocido la evolución ulterior de una filosofía que aspiraba a la integración y a la plenitud de la experiencia humana, a la recuperación del orden de la vida, en un momento en que iniciaba un proceso de sistematización de sus tesis fundamentales. El conjunto armónico de la producción filosófica de Xirau, de sus enseñanzas sobre la fenomenología de la conciencia amorosa y de su valoración de la *paideia* como una actitud amorosa asumida con vocación personal, logró una gran coherencia intelectual en sus escritos y en su vida. Hoy, con la publicación de sus *Obras Completas* tenemos la ocasión de disponernos a pensarlo y a experimentarlo de ese modo, ahora tenemos la oportunidad de revivir lo que Joaquín Xirau concibió como su vocación: una filosofía para un mundo en el que las aspiraciones más dignas del género humano tenían aún cabida.

EL AFÁN DE ABSOLUTA
OBJETIVIDAD DE LEIBNIZ Y ROUSSEAU
LAS TESIS DOCTORALES
DE JOAQUÍN XIRAU (1895-1946)

*Carlos Mc Cadden**

Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna (1921) y *Rousseau y las ideas políticas modernas* (1923), son dos escritos que ahora aparecen en el primer volumen del tomo III de las *Obras Completas* de Joaquín Xirau, que hoy presentamos y de los que me voy a ocupar en estas páginas.

Originalmente, con el primer escrito Joaquín Xirau recibió el grado de doctor en Filosofía en 1921 y lo publicó el mismo año. Al año siguiente, en 1922, recibió el grado de doctor en Derecho por el segundo, el cual publicó en 1923.

Se puede suponer que por tratarse de dos trabajos presentados y publicados en un período de dos o tres años, las preocupaciones intelectuales del

autor son semejantes, o al menos están relacionadas. Yo quisiera añadir que se trata de las dos caras de una misma moneda: el problema de la filosofía teórica y el de la filosofía práctica. Es decir, se trata de una sola preocupación filosófica vista desde dos ángulos, el de la razón pura y de la razón práctica.

En un primer momento podría parecer que Leibniz (1646-1716) y Rousseau (1712-1778) no tienen mucho en común, y realmente no lo tienen. Pero para Joaquín Xirau los dos filósofos responden al mismo problema, a saber, plantean una solución a la concepción subjetivista del mundo de los sistemas posrenacentistas.

Veamos más en detalle. Es indiscutible que el trabajo sobre Leibniz se trata de una tesis de filosofía con

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

NOTAS

un tema propiamente filosófico: *Las condiciones de la verdad eterna*. En cambio, en su tesis de derecho, Xirau no se ocupa directamente de temas jurídicos sino que realiza un estudio de filosofía del derecho: *Rousseau y las ideas políticas modernas*.

Queda claro que en ambos trabajos es la filosofía lo que le interesa, pero esto no resulta suficiente para afirmar la estrecha relación que pretendo encontrar para poder decir que ambos trabajos se ocupan del mismo problema.

En la tesis de filosofía se lee:

Leibniz se encuentra con dos posiciones fundamentales y opuestas. De una parte, la filosofía antigua –antigua y medieval– ingenuamente realista, que cree en la realidad de las cosas sin previa crítica derivándolo todo de esa realidad. El ser de la realidad.

De otra parte, la filosofía del Renacimiento, de premisas francamente subjetivas. Las cosas son lo que sabemos de las cosas.¹

Frente a estas dos posturas aparentemente irreductibles, Leibniz intenta, partiendo del pensamiento renacentista, llegar a una estricta fundamentación de la objetividad.

¹ Joaquín Xirau, *Obras Completas*, t. III, vol. 1, p. 33.

Según Xirau, éste es el formidable esfuerzo de Leibniz: integrar ambas posturas, la antigua y la moderna.

Por otra parte, en la tesis de derecho, se señala que lo que preocupa gravemente a Rousseau son las condiciones de la *verdadera ley*:

Es preciso salvarla contra el subjetivismo de la época. Tal ha sido la central preocupación de los más selectos pensadores (entre ellos Rousseau) desde el Renacimiento acá.²

Según Joaquín Xirau, la nueva forma de plantear con pulcritud el problema de la filosofía moral y jurídica de Rousseau es primordialmente a partir de la legitimación de la sociedad, buscando el fundamento de su posibilidad. Continúo citando:

La razón es su único fundamento; tal es la voluntad general. Como tal razón, es objetiva, universal, necesaria.³

La voluntad general es la razón objetiva, universal y necesaria, que es el fundamento único de la sociedad.

Así, Leibniz y Rousseau encuentran una solución a la formidable contradicción que nuestro autor cree

² *Ibid.*, p. 68.

³ *Ibid.*, p. 67.

NOTAS

haber encontrado entre las dos posiciones extremas e irreductibles de la antigüedad, por un lado, y el posrenacimiento, por otro. Ésta es la relación entre ambos. Leibniz en lo teórico y Rousseau en lo práctico plantean una solución al mismo problema.

Veamos esto más despacio. Para el padre de la modernidad, Descartes (1596-1650), lo verdadero es lo evidente, y lo evidente es lo claro y distinto. Éstas son las naturalezas simples y se conocen inmediatamente por intuición.

En cambio, para Leibniz, la proposición verdadera es aquella en la que el predicado está contenido en el sujeto. Es decir, toda proposición idéntica o reductible a la identidad, y que no contenga contradicción, es verdadera.

Leibniz constituye un progreso sobre Descartes porque, mientras Descartes piensa que el juicio verdadero lo es porque es evidente, Leibniz dice que un juicio es evidente porque es verdadero. Leibniz nos invita a no confundir la verdad con la evidencia.

La evidencia es un signo psicológico de la verdad, no su razón objetiva. Por ello, Leibniz desecha la evidencia como criterio último de verdad. Lo que es necesario saber es por qué lo claro y distinto es verdadero. Para ello nos propone el análisis de las nociones y las proposiciones. El análisis de las nociones produce la defi-

nición, y el análisis de las verdades se hace por la demostración. El método leibniziano consiste en no admitir ninguna palabra sin definición y ninguna proposición sin demostración.

Se debe tener el cuidado de distinguir la definición nominal de la real. Es nominal una definición que contiene las notas que distinguen a un objeto de los demás objetos. En cambio, es real la definición que nos da a conocer además la posibilidad de lo definido, y sólo es posible un objeto si no es contradictorio.

La definición real no puede ser arbitraria, y aunque la definición no es una verdad, sino una explicación de la idea, la libertad para definir se halla limitada al principio de identidad, pues debe estar libre de contradicción. Corresponde a una 'esencia' verdaderamente, a un natural posible independientemente de nuestro arbitrio. Sólo hay *una* esencia de cada cosa, pero hay varias definiciones que pueden expresar la cosa desde distintas perspectivas. Se puede comprobar su equivalencia descomponiendo las diversas definiciones en los términos simples que constituyen el alfabeto de los pensamientos humanos. Sin embargo, la mejor de las definiciones es la definición real que muestra la posibilidad de la noción enumerando explícitamente todos sus elementos. Esta noción es un concepto adecuado y necesariamente

NOTAS

verdadero porque enumera exhaustivamente sus requisitos, e implica su posibilidad.

Como había dicho, el único criterio de verdad es la identidad; pero hay dos tipos de identidad, y por ello también dos tipos de verdad. Hay verdades idénticas, en las que la identidad se hace patente inmediatamente por medio de un análisis finito, y verdades de hecho, en las que la conexión entre sujeto y predicado 'de facto' existe, pero cuyo análisis es imposible, por ser infinito.

Así, nos dice Joaquín Xirau, es con afán de objetividad como Leibniz resuelve los problemas que plantea la metafísica mantenida por Descartes y los cartesianos.

Por otra parte, según Xirau, el diálogo de los continentales con los ingleses en el siglo XVIII tiene su punto culminante en el encuentro Locke-Leibniz.

Leibniz se modela en consciente oposición a la doctrina de Locke, quien, como otros ingleses de su época, se enfrenta a la formación de las ideas lógicas en la mente. Para Locke los conceptos se forman por la acumulación de sensaciones agrupadas según leyes psicológicas de asociación. De aquí que los principios básicos del conocimiento, y de la ciencia toda, quedan disueltos en una sucesión de sensaciones, elementos subjetivos en último término.

Por ello, para Locke todo conocimiento es sólo probable, verosímil e injustificable, pues se apoya en una vaga relación de ideas, y los conceptos son nominales e impuestos por la voluntad del hombre. El nominalismo de Locke, reproducción atenuada de Hobbes (1588-1679), depende en su verdad o falsedad, en definitiva, de nuestro albedrío. La definición de los primeros conceptos, elegida arbitrariamente, hace que sus relaciones mutuas también lo sean.

Leibniz se vuelve categórico en contra de la totalidad de las afirmaciones de Hobbes y Locke, y señala que éstos en su relativismo padecen de una confusión entre el pensar como acto y el contenido del pensamiento, las ideas. El pensar como acto es un hecho y por tanto está en el tiempo y en el espacio, pero las leyes de la lógica no se refieren a los actos sino a los contenidos, es decir, a la verdad o falsedad de lo pensado en el pensar. Por ello las leyes de la lógica, como las de la matemática y en general todo conocimiento, son independientes del espacio y el tiempo.

En el conocimiento, nos dice Leibniz, el objeto se nos impone. No está en nuestro poder hacer combinaciones arbitrarias. Las esencias ideales son independientes de los nombres que les demos e incluso de

NOTAS

los sentidos, aunque ellos sean ocasión de nuestros conceptos.

Las ideas o esencias son el objeto inmediato interno del pensamiento, y este objeto es una expresión de la naturaleza de las cosas. De allí que las ideas sean realidades objetivas e independientes del sujeto. Las ideas están determinadas en la verdad de las cosas. Es cierto que las ideas son esencias, y en cuanto tales tan sólo son la posibilidad de lo propuesto, pero tienen el arquetipo en la posibilidad eterna de las cosas. Las ideas sí dependen del espíritu, pero del espíritu o la inteligencia supremos, que les determina en todo tiempo, en la eternidad. De aquí el título de la tesis: *Las condiciones de la verdad eterna*.

Como se puede ver, Joaquín Xirau descubre en Leibniz un sincero afán de objetividad, una creencia profunda en la objetividad ideal de las leyes y los contenidos lógicos, y en esto se opone a todo pensar moderno. Por ello, por su fe profunda en la objetividad de las cosas, es uno de los pensadores de más actual interés.

Lo mismo sucede con Rousseau, pero en la razón práctica. Según Xirau, Rousseau aspira a superar la concepción subjetivista del mundo emanada de los sistemas posrenacentistas que conducen a un idealismo subjetivo, empírico y relativista de algunos ingleses o a un pensamiento metafísico

y dogmático propio de las meditaciones continentales. Ambas tendencias se reflejan en la cultura práctica. De aquí que el título en vez de *Rousseau y las ideas políticas modernas*, debería ser 'Rousseau contra las ideas políticas modernas'.

La cultura teórica del pensar posrenacentista es relativista, se manifiesta con Descartes en su idealismo racionalista y en el empirismo inglés, con el *esse est percipi* de Berkeley (1685-1753).

El desarrollo de la cultura práctica es paralelo al de la teórica; los principios de la actividad práctica se disuelven en la sensación o en las ideas, y ambos elementos son subjetivos en último análisis. En la cultura práctica posrenacentista Rousseau percibe que la sociedad carece de sustento firme en que apoyarse, por lo que la anarquía amenaza por doquier.

En el Renacimiento el individuo adquiere tal importancia por sí mismo, que en la vida pública el nexo social debe pasar por los intereses del individuo. El renacimiento del atomismo de Epicuro se convierte en atomismo social, y el único principio sintético del Estado se encuentra en la multitud individual que contrata. El contrato es el nexo de toda vida social.

En Hobbes realmente no hay más que fuerzas individuales en perpetua contraposición. Con una ética utilita-

NOTAS

ria y sensual, el hombre se encuentra en plena libertad física; puede hacer lo que puede, mientras no encuentre obstáculo. Sólo busca la colaboración de los demás de modo egoísta por las ventajas personales que le proporcionan, pero en el estado natural lo que rige es la oposición de todos contra todos: la guerra.

Hay en esto cierta contradicción, pues la tranquilidad es imposible en el estado de naturaleza, por lo que debe haber un armisticio; un contrato y una fuerza física que obligue a cumplir con lo pactado: un monarca absoluto. Ésta es la consecuencia forzosa de la modalidad de pensamiento iniciada en el Renacimiento, pues la justicia ya no tiene fundamento teológico ni filosófico. La justicia se funda en la voluntad omnímoda del Príncipe, la justicia es subjetiva.

Contra este estado de cosas, Rousseau busca fundamentar la sociedad rectamente ordenada en la pura esencia humana, en el hombre natural. Intenta superar el individualismo atómico de su época mediante la concepción del contrato social, obra de la voluntad general y no del monarca absoluto.

A diferencia del monarca absoluto, la voluntad general se esfuerza por hallar un concepto que concilie y haga posible la libertad en la sociedad, pues sólo en la civilidad hay perfecta libertad. La libertad sólo es

posible en la sujeción a la ley de la razón objetiva de la voluntad general, esto es, a la verdadera ley.

Lo que la sociedad debe hacer para ser jurídica y ética es contratar. El pacto es lo que permite que cada uno, uniéndose con todos, no obedezca más que a sí mismo, por lo que después del pacto queda tan libre como antes de haber pactado, porque el contrato es el efecto inmediato de la voluntad general.

La voluntad general no es la voluntad particular, ni tampoco la voluntad de todos. La voluntad general es la voluntad objetiva, universal y necesaria; transindividual, no arbitraria ni caprichosa. Es la voluntad moral, fundamento único del vivir jurídicamente en sociedad. Obedecerla no es otra cosa que obligarse a ser racional, pues la voluntad general no es más que la voluntad en su uso práctico en busca del bien común.

La voluntad general, nos dice Joaquín Xirau retomando a Rousseau, debe ser la de todos en su objeto y en su esencia. Debe partir de todos y aplicarse a todos. La volición primaria de la voluntad general es la ley, la verdadera ley.

Así fundamenta Rousseau la legitimidad del derecho contra el pensar subjetivo, contra el sensualismo y el empirismo y, en oposición con la metafísica fantástica y dogmática, su fundamento es la razón objetiva, uni-

NOTAS

versal y necesaria; tal es la voluntad general.

Por todo lo anterior, me parece que Joaquín Xirau en sus dos tesis doctorales muestra el afán de absoluta objetividad, en la razón práctica con Rousseau y en la razón pura, con Leibniz. Y es también por eso, por su fe profunda en la objetividad de las cosas, que estos dos pensadores son del más actual interés, pues, partiendo de la filosofía moderna, proponen soluciones a dos posiciones fundamentalmente opuestas, la filosofía antigua-medieval y la moderna.

NOTAS

AMOR Y MUNDO DE JOAQUÍN XIRAU

*Miguel García Jaramillo**

132

En enero de 1937 Joaquín Xirau impartió en la Sorbona una conferencia con motivo de una reunión conjunta de las sociedades francesas de Psicología y de Filosofía. El contenido de ese acto fue publicado bajo el título *L'amor i la percepció dels valors*. Esto, sumado al quehacer intelectual llevado a cabo en las reuniones filosóficas del Seminario de Pedagogía de la Universidad de Barcelona, dio lugar a una obra realmente sabia –sin deseo de adulación ni de utilizar demasiados adjetivos–: *Amor y mundo*. Si se me permite una confesión personal, por más de dos décadas me he dedicado a la filosofía. He podido reconocer en muy buena parte los textos aludidos por Xirau, que constituyen una fuente común de ambos: Platón, Aristóteles, los Padres de la Iglesia, Des-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

cartes, Kant, Nietzsche, Bergson, Freud, Scheler, etc. Sin embargo, nunca había visto la centralidad del concepto del amor a través de la historia de la filosofía, ni me había percatado de las diferencias que ha sufrido a través de su evolución, ni menos aún hubiera podido utilizar un lenguaje tan apasionante, sencillo y claro, lleno de imágenes y metáforas, que no desdican en absoluto –sino todo lo contrario– su profundidad intelectual. Como decía Ortega y Gasset, “la claridad es la cortesía del filósofo”.

Aunque Joaquín Xirau pretendía con *Amor y mundo* hacer una presentación de “algunas dificultades descriptivas” previas a toda discusión ontológica de las mismas,¹ es claro que el autor desbordó con esa obra

¹ Joaquín Xirau, *Amor y mundo*, 1998, Madrid, Fundación Caja Madrid y Antropos Editorial, prefacio, p. 135.

sus expectativas originales. Si bien es cierto que no da solución a algunos de los problemas metafísicos que el concepto del amor plantea en la actualidad, también es verdad que expone las diferentes respuestas metafísicas –y refuta otras– dadas a través del tiempo y que nos deja no ya en el umbral de las respuestas, sino en la antesala.

La obra que reseñamos puede dividirse en dos partes. Somos conscientes que ambas no resultan departamentos estancos y que ambos aspectos se encuentran entrecruzados. Sin embargo, es claro que en la primera, que comprendería los capítulos I-IV, encontramos un mayor acento en una historia o evolución del concepto del amor; y en la segunda –capítulos V-VII– vemos una exposición del pensamiento propio del autor.

I. Evolución histórica del concepto de amor

Joaquín Xirau distingue cuatro etapas históricas del concepto del amor. La antigüedad griega, su evolución a través del cristianismo, el Renacimiento, y la idea actual, dominada en buena parte por el pensamiento positivista. Igual que en la división del libro, vemos que Xirau ha marginado algunos elementos subordina-

dos que se entrecruzan,² aunque reconocemos que en buena parte la nota dominante se encuentra en la síntesis presentada por él.

1. El amor en el mundo griego

El mundo griego en general, sea en su versión mítica, platónica o aristotélica, “reduce el amor a la pasión”.³ Para las concepciones religiosas orientales antiguas, visiones del mundo que “resuenan todavía de un modo claro en la doctrina de Platón”, el alma humana, aunque de naturaleza divina, “se halla prisionera del cuerpo y de las formas tenebrosas de la materia. La caída del alma en el mundo lleva forzosamente consigo un anhelo de liberación (...). La concupiscencia, el amor carnal, el apetito de las cosas terrenas, se interpone constantemente entre el afán y su término, y mantiene al alma en una lucha que provoca el dolor y la angustia (...). Sólo la muerte es capaz de redimirnos del ‘pecado de haber nacido’ (...). El auténtico amor rechaza toda concupiscencia terrestre y nos elevan (...) por la muerte progre-

² El mismo autor manifiesta que “no aspira a una precisión de carácter etnográfico e histórico” y que más bien atenderá a “la atmósfera espiritual”. Joaquín Xirau, *op. cit.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 138.

NOTAS

siva y deliberada de todo afán y todo deseo particular, a la esfera luminosa en la cual, mediante la renuncia a toda felicidad terrena, alcanzamos la verdadera y auténtica beatitud”.⁴

“¿Cuál es el origen de la insatisfacción eterna del hombre sobre la tierra y del anhelo infinito que lo lleva más allá de sí mismo y de la realidad que lo circunda?”⁵ Según Joaquín Xirau para el mundo antiguo “nada es en sí y por sí. Todo anda fuera de sí. Todo es fugaz, transitorio, pasajero, evanescente (...). Dondequiera que intente fijar los pies, se desmorona el suelo. Si buscamos en la vida algo que la aliente y merezca una consagración entera y confiada no la hallamos en este mundo”.⁶

134

No obstante, para Platón, las personas y las cosas de este mundo “ofrecen en su misma transitoriedad signos de plenitud (...). Si no fuera posible entrever algo permanente a través de la fulguración transitoria, ni tan siquiera tendría sentido pronunciar palabras y atribuirles una significación (...). Puesto que hablamos y nos entendemos y coincidimos en la unidad de una significación (...) es evidente que en la palabra va implícita la luz”⁷ o estabilidad. Estas

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 139

⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷ *Ibid.*

son las ideas platónicas, paradigmas de las realidades cambiantes de este mundo. “Las cosas del mundo adquieren su realidad y su valor porque aspiran eternamente a ser, sin alcanzarlo nunca, aquella que las ideas eternamente son (...). Este anhelo que (...) se funda (...) en la aspiración constante de lo fugaz a lo eterno, es lo que Platón denomina amor.”⁸ En el *Banquete*, Platón afirma que “el amor no es un dios como suponen los interlocutores. Hijo de la riqueza y de la pobreza, no es un dios o un hombre (...). [Si fuera totalmente rico], ya no aspiraría a nada, ni es enteramente pobre porque la perfecta indigencia es la perfecta infecundidad (...). El amor no se halla ni en la perfecta eternidad ni en la perfecta movilidad. Es justamente la movilidad que aspira a la eternidad. No es un dios ni es un hombre. Es un *demonio* –un mensajero– que pone a los hombres en contacto con Dios”.⁹

Joaquín Xirau finaliza su exposición de Platón diciendo: “El término del amor no es, por tanto, la persona [la cual] es todavía un grado intermediario. No es un fin en sí misma. Es un medio para llegar a un fin. La belleza pura, en su realidad impersonal e inmóvil, es el último término de todo afán. A partir de la fuerza

⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁹ *Ibid.*, p. 142.

NOTAS

dionisiaca nos hemos elevado a la serenidad de Apolo. La eternidad a la cual se aspira no se halla ni en las cosas del mundo ni en el ser anhelante de las personas, sino en el cuadro inmutable de las ideas.”¹⁰

Como dice José Luis Abellán, “la función ontológica del amor se manifiesta [en la cultura griega] más que en el *Timeo*, en la culminación de la *Metafísica* de Aristóteles”.¹¹ Para el Estagirita, Dios, en tanto causa final de todo, “mueve en cuanto es amada”.¹² Pero ¿qué es el movimiento para Aristóteles? Por un lado, “el apetito que lleva a las cosas mundanas a la persecución de su lugar natural”;¹³ pero por otro, y más profundo, este apetito “es un reflejo del reino de lo sobrenatural gobernado por la razón”,¹⁴ por el *lógos*. Dios, intelección de intelección (*noesis noeseos*) es motor en cuanto que es objeto del deseo; pero su perfección le impide aspirar a nada. Así, “*Eros* y *lógos* –prosigue Joaquín Xirau– son dos aspectos correlativos de la misma realidad. El amor promueve

el conocimiento. El conocimiento resulta del afán erótico y se apodera, mediante la ascensión dialéctica, de las esencias que estructuran la realidad. Pero, en el orden ontológico, *lógos* ocupa el primer lugar. El delirio erótico es eterna insatisfacción”.¹⁵ Así, “el amor queda excluido de Dios (...). Puesto que todo lo tiene, no puede aspirar a nada. No es posible afirmar que el mundo es obra del amor de Dios (...). El amor, así concebido, excluye, por definición, la misericordia, la compasión, la simpatía (...). El mundo siempre anhelante, nunca satisfecho (...) es en sí mismo (...) movido. No es activo, sino pasivo (...). Es el reino de las pasiones (...). El motor inmóvil, libre de toda pasión, es pura actividad”.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁶ *Ibid.*, p. 147. Aunque sin duda la exposición de Xirau es fiel al pensamiento de Aristóteles, también es cierto que el filósofo griego sugiere que Dios conoce al mundo, cuando en *De anima* afirma: “A la doctrina de Empédocles, por su parte, le ocurre además que Dios resulta ser el más ignorante: sólo él, desde luego, desconoce uno de los elementos –el Odio– mientras que los seres mortales conocen todos, por estar constituidos de todos ellos” (I, 1, 410b 5-7.) Asimismo, Hegel también considera que la providencia –entendida en términos hegelianos, no católicos– es una consecuencia de los textos aristotélicos. Su punto de partida es igualmente la *Metafísica* (I, 2,

¹⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹¹ José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, 1998, México, FCE, p. 50.

¹² *Met.* 1072b 3, cfr. Joaquín Xirau, *op. cit.*, p. 144.

¹³ Cfr. Joaquín Xirau, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴ *Ibid.*

NOTAS

2. *El amor en la espiritualidad cristiana*

Para Joaquín Xirau, igual que para Nietzsche, el cristianismo representa una transmutación de los valores, aunque de significación positiva, a diferencia de este pensador alemán. En cuanto al tema que nos ocupa, Xirau reúne dos tesis que constituyen la diferencia específica del cristianismo: “En el principio era el Verbo” y “Dios

983a 1-3), que parafrasea: “Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos, Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de los dioses rebajan las cosas grandes. Aristóteles dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella” (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1953, Madrid, Revista de Occidente. La misma idea está desarrollada en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 255). Con estos argumentos se podría probar un conocimiento divino del mundo según Aristóteles, pero queda pendiente si ese Dios ama el mundo, lo cual no encontramos en este filósofo.

es amor”. El *lógos* y el *Eros* –o *Charitas*– ya no se contraponen. Para el cristianismo, “no es posible ya que el amor sea hijo de la pobreza y de la riqueza [como pretende Platón en el *Banquete*]. Nada tiene que ver con la pobreza ni con el espíritu de ganancia. Es plena riqueza, la única verdadera y auténtica riqueza. Hijo exclusivo de la plenitud y de la abundancia, se identifica con la plenitud suprema. No es un *demonio*. Es la esencia de Dios”.¹⁷

Por lo que respecta al amor a las criaturas, la persona “no es un caso particular ni un ejemplo, sino una calidad original e irreductible; un tesoro intransferible, válido por sí mismo. La virtud no se halla en limitarse, sino en enriquecerse. No se enaltece la vida por su consagración a los valores impersonales, sino por la entrega incondicional a las personas. No es la persona reflejo de entidad alguna sobrepersonal, ni el individuo de la comunidad. No hay más hombre que el hombre individual. La persona es la jerarquía suprema”.¹⁸

Xirau añade: “nada más erróneo que atribuir al cristianismo el origen de la actitud ascética que para afirmar la vida en otro mundo huye de éste y lo niega. Esta salvación por la fuga

¹⁷ p. 155.

¹⁸ Joaquín Xirau, *op. cit.*, p. 151.

(...) tiene su fuente en las concepciones dualistas del día y la noche propia de las religiones primitivas (...). En la tradición cristiana, por la inclinación amorosa de Dios sobre el mundo y por su presencia personal en él, la salvación se hace posible ya en este mundo (...). Todo merece amor por el solo hecho de existir. Símbolo de esta actitud es 'el hermano lobo' de san Francisco y la infantil alegría de toda la vida franciscana".¹⁹

3. *El concepto renacentista del amor*

Pero esta visión del amor, del mundo, del hombre y la divinidad, que Joaquín Xirau goza ejemplificando con san Agustín, san Francisco, santo Tomás y Dante, se disuelve con el racionalismo. En el siglo XVII, para filósofos como Malebranche, Spinoza y Leibniz, "el mundo es el cálculo de Dios. Dios es el matemático supremo. Tal como dios lo calculó, así es el mundo. El mundo no es obra del amor de Dios, sino cálculo de la mente divina".²⁰ Nuevamente encontramos la escisión entre *lógos* y *Charitas*. Sin embargo, "el mundo que se revela en los grandes sistemas racionalistas, conserva todavía el esplendor y la

dignidad de las viejas tradiciones metafísicas y religiosas";²¹ bastará un paso más para que se pierda todo con el surgimiento de las nuevas ciencias positivas.

4. *El concepto del amor para las ciencias positivas*

Para las ciencias positivas "se exige que lo complejo se explique por lo simple, lo grande por lo pequeño, lo superior por lo inferior".²² Contrasta esta postura con la tradición greco-cristiana, para quienes lo "inferior recibía su sentido y su ser por su referencia a lo superior".²³

Sin duda alguna el principio que nos dice: *en las explicaciones no hay que multiplicar los entes sin necesidad* obedece a un criterio de economía difícil de refutar, y se puede encontrar ya en Aristóteles o Tomás de Aquino. Sin embargo, se ha aplicado abusivamente cuando sí hay necesidad de ir más allá de las explicaciones sencillas, desembocando así en la historia del pensamiento en *simplificaciones exageradas*, que violan muchas veces la experiencia y en otras ocasiones algunos principios más fundamentales, amputando

¹⁹ *Ibid.*, p. 157.

²⁰ *Ibid.*, p. 171.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 176.

²³ *Ibid.*

NOTAS

entidades, potencias o dinamismos cuando son requeridos.

Aunque los orígenes de esta visión puedan remontarse a ‘la navaja de Ockham’, el antecedente próximo mencionado por Xirau es Darwin, “quien destituye al hombre de su centro espiritual”.²⁴ Pero sin duda esta visión es más representativa en los casos de Nietzsche y Freud.

Joaquín Xirau hace ver que para los susodichos autores “en lo que respecta al amor, no sólo los fenómenos de la vida intersexual (...) sino también aquellos que dan lugar a las más altas manifestaciones de la vida de la cultura –el amor a la ciencia, el amor al arte, la adoración religiosa o el éxtasis místico–, no son sino el resultado de una serie de mecanismos mediante los cuales, los impulsos poderosos que dominan las zonas profundas de nuestro ser lleguen, a través de una serie de etapas de represión y sublimación, a la producción de una luminosidad radiante, pero superficial e inoperante”.²⁵ En efecto, ya en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche criticó la versión cartesiana de lo que llama ‘voluntad de verdad’, sometiéndola a la ‘voluntad de poder’ y como una variación suya; pero por su parte, también Freud presenta al amor esencialmen-

te como una prurito liberado por la descarga, y en sus formas más elevadas (como en el caso de la amistad que surge entre los novios o esposos, lo cual no tiene siempre ni necesariamente su satisfacción en lo sexual) como una tendencia entorpecida o, en el mejor de los casos, como sublimación del instinto sexual. “El naturalismo –dirá Joaquín Xirau– en todas sus formas, desde Spinoza hasta Freud (...) no ha consistido en otra cosa que en la amputación de una de las aspiraciones fundamentales de la vida, la reducción de la segunda aspiración a la primera, del valer al ser, de toda cosa a cualquier cosa y la consiguiente supresión de la realidad autónoma del movimiento amoroso.”²⁶

II. La propuesta de Joaquín Xirau

No podemos dejar de observar un dejo de frustración en las palabras de Xirau cuando concluye el tratamiento de ese momento histórico que constituye el positivismo en sus diversas modalidades, pero que preparan la revancha para el próximo capítulo. Personalmente para Joaquín Xirau, “frente a las realidades de la experiencia es posible adoptar

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 175.

²⁶ Joaquín Xirau, *op. cit.*, p. 182.

NOTAS

dos actitudes cardinales y polarmente opuestas: la actitud amorosa [vale decir de la tradición greco-cristiana] y la actitud rencorosa, la actitud afirmativa y la actitud negativa, la que todo lo salva y la que todo lo aniquila”.²⁷

La tradición greco-cristiana “destaca en el mundo los valores positivos, los ordena y coordina poniéndolos al servicio de algo y en una conspiración de servicios, al servicio de algo que tiene consistencia y valor por sí. Interpretado con amor todo adquiere realce. El mundo se incorpora y se pone de pie. Incluso lo insignificante adquiere valor al servicio de lo valioso y aun lo repugnante y repelente —el estiércol al servicio de la flor y el fruto, las secreciones al servicio de una persona, de sus empresas e ideales—. Considerado con amor todo se dignifica —el placer y los órganos corporales y, en lo que respecta al amor sexual, los órganos y las actividades sexuales y sus funciones más desagradables (...). Claro que es posible interpretar las flores y los frutos y el jardín por los excrementos que les prestan savia y [claro que es posible interpretar] la mirada amorosa por los mecanismos de las secreciones internas. Esto es lo propio de la mirada rencorosa. Ante la mirada rencorosa o indiferente, lo

²⁷ *Ibid.*, p. 208.

superior se pone al servicio de lo inferior y por este mero hecho queda aniquilado”.²⁸

Contra Nietzsche, Joaquín Xirau afirma que “el amor supone abundancia de vida interior (...). El amor, en su fuente cristiana más auténtica, es (...) una virtud de fuertes”.²⁹

Para Nietzsche, “toda actitud amorosa (...) deriva (...) de una tendencia que arranca de la compasión y de la piedad”. La glorificación cristiana “de los mansos y humildes, de los pobres, miserables y hambrientos (...) y en general de los débiles, representaría una inversión radical de los valores que lleva fatalmente a una concepción decadente de la vida y la sumisión de lo superior a lo inferior”.³⁰

Para Xirau, “el amor es una realidad específica e irreductible”,³¹ aunque siempre se encuentre mezclado con apetitos, impulsos, tendencias, emociones, pasiones, simpatías e incluso con la compasión. Pero en sí mismo “nada más distinto del amor que las tendencias biológicas de simpatía o compasión (...). Aunque en ocasiones se compliquen y se confabulen con el amor, no se confunden con él, y en una cierta medida se le

²⁸ *Ibid.*, p. 209.

²⁹ *Ibid.*, p. 199.

³⁰ *Ibid.*, p. 200.

³¹ *Ibid.*, p. 199.

NOTAS

oponen incluso lo niegan. No se funda el amor en la compasión. Por el contrario, la compasión y la piedad sólo adquieren sentido y dignidad en una conciencia previamente impregnada de amor. La bienaventuranza de los que lloran no es una invitación al llanto universal. Es más bien todo lo contrario: la aptitud de la vida amorosa para hallar, incluso en el llanto, la ventura y la alegría”.³²

El punto fundamental de la crítica a Nietzsche se encuentra, pues, en la visión diametralmente opuesta del amor interpretado como pasión por el filósofo alemán. Ahora bien, para Xirau “el amor no es pasión, sino acción”.³³ Las inclinaciones, los impulsos simpáticos o las pasiones “dependen de un influjo y un contagio. No salen de nosotros mismos. Nos sentimos arrastrados por ellos. Nos sujetan, nos mueven nos inclinan. De ahí el nombre de inclinaciones. No somos en ellas activos, sino pasivos. [Las inclinaciones y los impulsos simpáticos] pertenecen al régimen de las *pasiones*. El amor no es pasión, sino acción. No depende inicialmente de las circunstancias ni de las inclinaciones de los demás. Es iniciativa y espontaneidad, entrega gratuita y sin intención ni esperanza de recompensa ni aun de correspondencia. De ahí

que el amor requiere vigor, fuerza, salud, abundancia”.³⁴

III. Conclusión

La importancia en general de la obra de Joaquín Xirau y del tema del amor en especial, rebasa por mucho los intereses especulativos y académicos, para adquirir particular relevancia no sólo en los temas psicológicos y existenciales, sino también en los sociales. Él mismo ya afirmaba, “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.”

Con estos términos, Joaquín Xirau manifiesta la nota de los grandes hombres: su preocupación por lo social. Esa preocupación que manifestaba Ortega ya en sus *Meditaciones del Quijote*: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no la salvo yo”. Es decir, conciencia de que el hombre sólo dota de sentido a su existencia en la medida en que se la

³² *Ibid.*, p. 200.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 200-201.

NOTAS

dota a su circunstancia, a su familia, a su barrio, a su ciudad, a su pueblo, a sus alumnos. En su vida práctica, Joaquín fue testimonio claro de esta persuasión. Esto se manifiesta académicamente por sus conferencias por toda Europa; por sus magisterios en Salamanca (1927), Zaragoza (1928), Barcelona (1928), Inglaterra (1929) y en México (1940); como Presidente del Patronato Escolar de Barcelona y del Consejo de Segunda Enseñanza de Cataluña (1933), Miembro del Consejo de Cultura de la Generalidad (1933). Pero también se manifiesta en lo político, al fundar con su hermano Josep la *Unió Socialista de Ctalunya*. Como pionero de instituciones culturales destaca por el *Instituto Francés para América Latina* (IFAL), del que es miembro fundador en México. Su relevancia como filósofo también se ve en el círculo de alumnos que lo iban a visitar, en cierto modo sus discípulos.

¿Decadencia de qué?, inquiría Joaquín Xirau. Difícilmente se podrá responder sin considerar al amor, que dota de sentido a la existencia, como acción.

NOTAS

REINAUGURACIÓN DE LA BIBLIOTECA DEL CAMPUS RIO HONDO*

Este es un día muy, muy especial, inauguramos una gran obra para beneficio de la comunidad universitaria del ITAM: la ampliación de la Biblioteca *Raúl Baillères Jr.*

El proyecto, el diseño, la decoración y los servicios de la ampliación son verdaderamente espléndidos.

142

Esta obra es un testimonio: la biblioteca, no es sólo un lugar para el acervo de libros y un sitio de servicios, es un espacio insuperable para el estudio y la reflexión, y por lo tanto, un edificio central para el ITAM como institución de educación superior.

* Luego de aproximadamente un año y medio de arduas labores, el 20 de febrero de 2002, presidida por la Honorable Junta de Gobierno del ITAM, tuvo lugar la ceremonia de “inauguración de la ampliación” de la Biblioteca, cuyos trabajos de remodelación siguen en curso. Los discursos aquí reproducidos fueron pronunciados en la ocasión por quienes suscriben.

Me atrevo a decir que no hay biblioteca como ésta en el país, tan bien ambientada y concebida, confortable y apropiada para la lectura, la reflexión, el estudio individual o en grupo, y la investigación.

Esta obra no hubiera sido posible sin el generoso y visionario apoyo de don Alberto Baillères, quien preside nuestra Junta de Gobierno desde hace treinta y cinco años. Su compromiso y amor por el ITAM son invaluable para nuestro instituto. Muchas gracias licenciado Baillères en nombre de la comunidad universitaria del ITAM. Le agradecemos todo lo que hace por nuestro instituto y le reconocemos su aprecio por la educación superior de excelencia que desarrollamos a través del ITAM. Esta obra educativa ya rinde frutos y serán más abundantes y jugosos en el futuro.

ARTURO FERNÁNDEZ
Rector del ITAM

Me siento muy honrado con la invitación para hablar en esta celebración histórica. Ha sido muy afortunada la idea de Don Alberto y del Dr. Fernández de colocar la biblioteca en el centro cerebral de esta casa hecha para pensar.

Los libros, guardianes del pensamiento, tienen algo de sagrado. Seguramente por esa cierta sacralidad vivimos esta mañana una alegría respetuosa y reverente en este recinto de la razón.

Dice *Borges*: “Hay quienes no pueden imaginar un mundo sin pájaros; hay quienes no pueden imaginar un mundo sin agua; en lo que a mí se refiere, soy incapaz de imaginar un mundo sin libros.

Cualquier papel que encierra una palabra es el mensaje que un espíritu manda a otro espíritu. Ahora como siempre el inestable y precioso mundo puede perderse; sólo un libro puede salvarlo.”

Si se dedicara sólo un céntimo de dólar del gasto de las armas al cultivo de los libros la revolución del pensamiento podría ganar la batalla a la guerra sangrienta de las armas.

Una biblioteca es un acto de fe y de esperanza en la dignidad humana. Una biblioteca es un gabinete donde se guardan los mejores pensamientos de los mejores. (*Emerson*).

Sabines, el poeta dice: “El mar se mide por olas, el viento por alas” y la universidad, agrego yo, se mide por sus pensamientos.

Muy afortunada y significativa ha sido la inversión en el gimnasio y en la biblioteca. Parece expresar la adhesión a la mejor práctica educativa: La educación, como desarrollo armónico: Un espíritu fuerte en un cuerpo robusto. Es el ideal de la *paideia* griega: *musiké* y *gymnastike tekne*. Interpreto esta obra como un impulso explícito a la educación que desarrolla el pensamiento crítico, la imaginación creadora, la responsabilidad social para comprometerse con un México mucho más justo, mucho más libre y más humano; educación para hombres fuertes, lúcidos, con pasión por sus ideales que no se arredren ante los poderes arbitrarios y los incendios del mundo.

Esta hermosa biblioteca con las verdades y reclamos que contiene el silencio de sus libros es un instrumento más que afirma y clama los fuertes deberes universitarios: ¡Qué la Universidad sea luz y que proyecte luz sobre tantas obscuridades! ¡Qué se dedique a pensar los grandes problemas de México y del mundo; que impulse el crecimiento intelectual, moral, espiritual y estético, que defienda la dignidad de sus estudiantes resistiendo los embates del mercado y de los poderes que intentan usarlos

NOTAS

y someterlos; que la Universidad, conciencia crítica de la sociedad permanentemente genere utopías, es decir, que denuncie los graves vicios de la sociedad, pero también que anuncie con imaginación y creatividad las soluciones a los grandes problemas.

¡Qué defienda valores de verdad, de justicia, de libertad, de igualdad, valores de la dignidad humana, porque la universidad que no se adhiere explícitamente a esos valores traiciona a sus estudiantes, a sus maestros, a la sociedad y a sí misma.

Señor doctor don Alberto Baillères, gracias por su inteligente generosidad. Gracias, señor Rector, gracias a todas las autoridades que hicieron crecer este proyecto, gracias a profesores y estudiantes que soportaron con energía formativa el ruido del taladro, los golpes del mazo, los choques de las viguetas en las alturas y hasta las salpicaduras de mezcla en las cercanías de las aulas.

Y gracias también a todos los trabajadores especialmente a los de las camisas desgarradas, de las manos ásperas y de las almas rotas por el trabajo, el riesgo y la necesidad.

Muchas gracias a todos por haber contribuido a ampliar este espacio para el culto del libro y del pensamiento.

CARLOS DE LA ISLA
Departamento Académico de
Estudios Generales

En palabras de Fernando Savater,

La lectura es un acto civilizador, una disciplina, una introspección que estimula la capacidad creativa. Savater asegura que gran parte de lo que somos se lo debemos a la lectura.¹

La lectura es el bien didáctico que desde el nacimiento de la escritura ha proporcionado al hombre el capital cultural, filosófico, recreativo y profesional, necesario para triunfar en la vida.

En la educación superior, leer es pensar, resolver problemas, saber obtener información de diversas fuentes, construir el significado del texto al establecer un diálogo con el autor, evaluar su confiabilidad y reconocer la tendencia del mismo, con el objeto de que el lector pueda sustentar su propia posición frente a los materiales escritos.²

En paralelo, las universidades tienen entre sus objetivos más altos la

¹ Fernando Savater, *El valor de educar*, 1997, Santafé de Bogotá, Ariel.

² Yolanda Argudín y María Luna, *Libro del profesor: desarrollo del pensamiento crítico*, 2001, México, UIA-Plaza y Valdés.

NOTAS

docencia, la investigación y la difusión de la cultura, éstos no podrían ser alcanzados de no ser por la lectura.

Dentro de las universidades, son las bibliotecas los órganos académicos que tienen asignada la gran responsabilidad de proporcionar a sus comunidades, espacios dignos para cultivar este importante hábito. Convencidos de este hecho y para cumplir con esta premisa didáctica, la Junta de Gobierno del ITAM se comprometió con la tarea de aumentar los espacios dedicados a la lectura, los cuales por otra parte, habían sido rebasados desde hacía algún tiempo.

El diseño de la forma para cumplir con la función, fue tomado después de un largo período de estudio que incluyó visitas al interior de la república y a Estados Unidos de Norteamérica con la intención de observar algunas de sus bibliotecas más importantes e incorporar al proyecto las ideas más modernas y funcionales que resolvieran con eficiencia las necesidades del ITAM.

El despacho Sánchez Arquitectos y Asociados fue el responsable de formular el proyecto arquitectónico, revisado y ajustado por el Comité de construcción de nuestra institución, y posteriormente se presentó a la Junta de Gobierno del ITAM, que finalmente aprobó y autorizó el diseño y la realización del proyecto.

En general, la construcción incorpora conceptos de la arquitectura moderna, como una estructura de acero protegida totalmente contra incendios, sistema de detección de humo, sistema de seguridad con base en un circuito cerrado de televisión, iluminación a partir de lámparas economizadoras de energía, sistema de transmisión de voz y datos, sistema de aire acondicionado, sistema de aspiración central, elevadores y montacargas. El costo de la obra alcanzó una inversión cercana a los seis millones de dólares.

La obra de ampliación de la biblioteca nos proporciona 3,453 m² adicionales, los cuales están distribuidos en tres niveles habilitados básicamente como espacios para la lectura, aunque incorpora también acervos y servicios.

En el primer piso estarán los acervos de referencia, por ejemplo las enciclopedias, diccionarios, almanaques, compendios, estadísticas, información del INEGI, la colección sobre Estudios de la integración europea y los expedientes con información de las empresas más importantes de México; así como la sección de Recuperación de información, dotada con computadoras para que la comunidad del ITAM pueda consultar las bases de datos contratadas, sea en discos compactos o vía internet. También dispone de una sala compu-

NOTAS

tarizada dedicada a la capacitación en el uso de fuentes de información, y con posibilidades de ofrecer servicios de videoconferencia.

El segundo piso nos brinda el espacio necesario para almacenar la colección de video grabaciones y los textos que no se prestan a domicilio, además de ofrecernos una sala para juntas, dos salas para clases apoyadas en video, seis pequeñas salas para ver videos en forma individual, y cuatro salas de lectura.

Mas como “en la educación superior leer implica extraer información, valorarla y utilizarla como guía en los procesos de razonamiento”, el hábito de la lectura requiere del invaluable ejemplo y guía del profesor. Por lo mismo, es fundamental la presencia de los profesores en la Biblioteca, y para facilitararlo, en el segundo piso existe un amplio y confortable salón para profesores.

El tercer piso brinda a los estudiantes del ITAM cuatro salas de lectura y veintiséis cubículos con espacios suficientes para el estudio en grupos de hasta seis personas. El equipamiento instalado dentro del ‘piso falso’ del tercer nivel permitirá a los usuarios conectar sus computadoras a la red del ITAM para utilizar los recursos de información aún en las horas no hábiles.

De esta forma, con la ampliación que hoy se inaugura obtenemos un

cambio que va de dos mil setecientos tres a seis mil ciento cincuenta y seis metros cuadrados de construcción, y de tres mil quinientos veinte a cinco mil ochocientos setenta y ocho metros lineales en estantería. Lo que nos permitirá duplicar los más de doscientos mil volúmenes impresos que actualmente existen en nuestro acervo.

Crecemos también de cuatrocientos ochenta y cinco a novecientos ochenta y ocho lugares para estudio (quinientos ochenta y ocho nuevos), de diez a veintiséis cubículos para estudio en pequeños grupos, de seis a veinticuatro computadoras para recuperación de información, y de una a treinta y una computadoras para capacitación en el uso de fuentes de información.

Esta enorme inversión, que nos sitúa en la normatividad de espacios establecida la *American Libraries Association* para una biblioteca académica. Además, el proyecto incluye una segunda etapa, que comprende la remodelación y adecuación física del inmueble original, éste en el cual estamos ahora situados.

En 1935 Ortega y Gasset señalaba: “Hay demasiados libros y constantemente se producen en abundancia torrencial”,³ fenómeno por el cual

³ José Ortega y Gasset, *Misión del Bibliotecario*, 1997, México, Cámara de diputados, Comité de Biblioteca e Informática, LVI Legislatura.

NOTAS

actualmente no existe biblioteca capaz de contener la producción bibliográfica mundial. En consecuencia, surge la imperiosa necesidad de seleccionar los mejores ejemplares, los que posean los más valiosos contenidos, los que hagan de cada biblioteca única en su género, con cualidades igualmente únicas que simbolicen a la persona o a la institución a la que pertenecen.

Hace sesenta y siete años, el mismo Ortega y Gasset en un célebre ensayo apuntaba que “para determinar la misión del bibliotecario hay que partir no del hombre que la ejerce, de sus gustos, curiosidades o conveniencias, pero tampoco de un ideal abstracto que pretendiese definir de una vez para siempre lo que es una biblioteca, sino de la necesidad social a la que nuestra profesión sirve”.⁴

La comunidad ITAM tiene ahora el compromiso de estar representada en esta biblioteca, participando activamente en la integración de sus acervos, impresos, electrónicos o soportados en cualquier medio.

El reto pues, inicia ahora, la tarea es magna, el punto de partida es éste. Hoy, el binomio Biblioteca-Facultad tiene una histórica labor, plena de grandeza y responsabilidad, la de colmar los entrepaños de la nueva estantería con todas las teorías, con todos los

fundamentos, con todas las leyes y teoremas, con el cuerpo mismo de conocimientos que fortalecen y afirman la filosofía de cada una de las disciplinas que el ITAM imparte, materializadas en libros, revistas, discos compactos, bases de datos, etc. A partir de hoy, cada parte de este binomio, desde su respectivo frente de trabajo, tiene el cometido de explorar sus horizontes, revisar sus escenarios y cuestionar sus componentes, con el propósito de formular las mejores propuestas, las más valiosas, aquellas que lleven a convertir a la Biblioteca Raúl Baillères en una de las más importantes de México, a la altura misma que hoy alcanza el prestigio del ITAM.

Este acontecimiento es un ejemplo vivo de que la historia de la escritura, la imprenta, el libro y la biblioteca siguen vigentes. Todavía en el siglo XXI se inauguran bibliotecas y en ellas los libros y la tecnología conviven estrechamente, se complementan y se hermanan para guiar a sus comunidades (en este caso a la del ITAM) por los senderos del saber y del placer: ‘El placer de la lectura’, ya que, como el buen Savater afirma “no importa el soporte de la lectura, lo que importa es leer”.⁵

⁴ *Ibid.*

⁵ Karina Micheletto, “El filósofo Fernando Savater habló de lectura en la feria: Leer hace que el vicio sea subli-

NOTAS

Dr. Alberto Baillères, permítame, en nombre de la Comunidad ITAM, agradecer no solamente el patrocinio económico para esta magna obra, sino además su intervención, la intervención de su buen gusto en la aprobación de cada uno de los detalles que le fueron propuestos para equipar los tres pisos que enseguida mostraremos. ¡Muchas gracias!

CATALINA JAIME
Directora
Biblioteca Raúl Baillères Jr.

148

me”, en *Página/12 WEB*, domingo 22 de abril de 2001, Buenos Aires, <http://www.pagina12.com.ar>

RESEÑAS

RESEÑAS

Noam Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, 2001, Barcelona, Paidós, 285 p.

Noam Chomsky es uno de los intelectuales norteamericanos contemporáneos más reconocidos. Muchos lo consideran uno de los más grandes intelectuales del siglo XX, con merecimientos suficientes para ser colocado al lado de personajes como Freud o Einstein. Chomsky se ha ganado este reconocimiento debido principalmente a sus contribuciones en el terreno de la lingüística, en donde ha producido una verdadera revolución. En este campo, ha sido identificado principalmente por su teoría de la *gramática generativa*, la cual plantea que el lenguaje humano no es una capacidad adquirida por la socialización, sino una facultad innata, un producto de la evolución humana que ha transformado el cerebro de manera que todo individuo nazca con la capacidad de adquirir el lenguaje.

Sin embargo, este reconocido profesor de lingüística del Instituto Tecnológico de Massachussets ha incursionado prolíficamente en otro terreno de las humanidades totalmente distinto: la política y las relaciones internacionales. Para algunos, su contribución en esta materia ha producido una *segunda revolución chomskiana*, debido a que se ha convertido en uno de los críticos más acérrimos del capitalismo, la democracia liberal y la política exterior de los Estados Unidos.

El prestigiado profesor de lingüística del MIT, que se declara a sí mismo heredero de las ideas anarquistas y defensor del socialismo libertario, ha penetrado con gran vigor en el campo de las ciencias políticas y sociales, al grado de producir en los últimos treinta años más de treinta libros. Uno de los más recientes es *Estados canallas*, una compilación de una serie de textos y conferencias producidos entre 1997 y el 2000.

149

RESEÑAS

En este libro, como en la mayor parte de los anteriores, Chomsky emprende una crítica feroz y atropellada de todo lo que puede considerarse el credo americano. Para llevar a cabo su empresa, recurre a una gran variedad de fuentes de información, muchas veces de manera azarosa y poco sistemática, adoptando como método esencial de demostración y exposición el enhebramiento de un enorme volumen de información y datos dispersos de la más diversa procedencia, que funcionan más apropiadamente como un *collage* propagandístico que como una sólida argumentación académica. Muy probablemente sea ésta la razón de que la lectura de los textos de Chomsky en esta materia infunda una especie de impaciencia y perplejidad, cuya explicación sea muy probablemente el hecho de que no parezca haber detrás de sus comentarios fustigantes ninguna teoría política articulada o una alternativa de acción válida que se desprenda de sus afanes críticos.

Esto no significa desde luego que muchas de las críticas de Chomsky se hallen infundadas o no sean pertinentes. Por el contrario, es muy probable que su calidad de intelectual incómodo para la clase política y una buena parte de la intelectualidad norteamericana se deba precisamente a la pertinencia de esas críticas. En este libro, por ejemplo, Chomsky califica a Estados Unidos como un Estado canalla, es decir, aquel que no se siente obligado a actuar conforme a las normas internacionales. Este tipo de caracterización bien podría aplicarse a una larga serie de regímenes antiguos y contemporáneos, sin embargo, dentro de estos últimos, Estados Unidos es el que ocupa el primerísimo lugar.

Chomsky considera que la política internacional de los Estados Unidos está guiada por el pragmatismo más infamante. Considera que desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, y más acentuadamente desde el fin de la guerra fría, se ha atribuido la tarea de proteger al mundo entero de sus enemigos, esto es, de todas aquellas amenazas que a su juicio se ciernen sobre éste. Si embargo, encubierto por lo que eufemísticamente ha llamado *intervención humanitaria*, Estados Unidos ha emprendido la protección y la defensa abierta de sus propios intereses y de los de los países ricos. Para hacerlo, se ha valido de todos los recursos, desde el apoyo y auxilio a otros Estados canallas, como Israel, Indonesia o Irak, que a su vez agreden a terceros países, hasta el despliegue de un verdadero terrorismo de Estado. Para alcanzar sus objetivos, este país no se detiene ante nada; lo mismo recurre a la intervención militar en otros países que al derrocamiento de regímenes sustancialmente democráticos; a la subordinación de organis-

RESEÑAS

mos internacionales como el FMI y el BM o al desacato de las resoluciones del Tribunal Internacional de Justicia y de la misma ONU.

En su condena absoluta de la política exterior de Estados Unidos, Chomsky no duda en defender a Cuba y proponerla como un ejemplo a seguir para los países pobres. No repara mayormente en la contradicción a la que esto lo conduce, pues su adherencia teórica al anarquismo y al socialismo libertario lo contrapone automática y conscientemente al marxismo-leninismo, la ideología que está detrás de la Revolución cubana y que continúa siendo la principal base ideológica de la legitimidad del régimen cubano.

No obstante, comparte con el marxismo el rechazo hacia el mercado como base de la organización económica. Para Chomsky, la teoría del libre mercado encubre la práctica muy común del capitalismo de socializar los riesgos y privatizar los beneficios; de aplicar a los pobres la disciplina del mercado y otorgar a los ricos el subsidio del Estado. En su perspectiva, no es otro el sustento ideológico de los tratados comerciales internacionales, aquellos que protegen a las corporaciones y abandonan a su suerte a los individuos; que reconocen los derechos de las corporaciones y niegan fácticamente el derecho de huelga de los trabajadores al amenazarlos con transferir la producción y los empleos a otro país.

La misma condena que Chomsky lanza en contra del mercado la dirige también contra la democracia occidental. Desde su punto de vista, las democracias occidentales desprecian de todas las formas posibles los derechos económicos, sociales y políticos de los individuos; son regímenes que facilitan y promueven la definición de la política por parte del poder del dinero. Esta realidad determina el hecho de que en estas democracias el poder radique en una élite impenetrable; en esencia, se trata del mismo tipo de régimen que Madison propuso hace más de doscientos años para neutralizar y bloquear el poder de la masa.

Así, Chomsky considera que el único tipo de democracia con el que Estados Unidos puede coexistir y cooperar es el que se organiza de arriba hacia abajo. Debido a esta inclinación, se ve siempre orillado a atacar y agredir a todos aquellos modelos de democracia sustancial, los que se constituyen de manera inversa, es decir, de abajo hacia arriba, dado que éstos son los únicos que pueden comprometerse con los valores más auténticos de la libertad, la soberanía popular y los derechos humanos.

Sin embargo, los referentes teóricos políticos tan poco claros de Chomsky lo llevan a cometer evidentes errores en sus apreciaciones históricas y polí-

RESEÑAS

ticas. Un ejemplo transparente para nosotros es la forma en la que interpreta y presenta el caso mexicano. Chomsky dice simple y llanamente que *México es una dictadura*, más aún, dice también que Estados Unidos impulsó el TLC para bloquear cualquier posibilidad de reforma democrática en México.

Es cierto que el caso del régimen político mexicano del siglo XX ha sido un galimatías para los politólogos que han tratado de definirlo. No obstante, la mayor parte de los que se han ocupado con seriedad del asunto se han abstenido de clasificarlo simplemente dentro de la categoría del autoritarismo, y mucho menos se han aventurado a calificarlo de dictadura. Hay muchas razones que les asisten en ello, sin embargo, Chomsky no las toma en cuenta y temerariamente lanza esta afirmación.

Del mismo modo, la mayor parte de los análisis que se han hecho sobre la apertura comercial de México dan cuenta de los intereses diversos pero confluentes que llevaron a cada uno de los tres gobiernos involucrados a buscar la aprobación del tratado comercial, por lo que sería más que impreciso atribuir a Estados Unidos la iniciativa exclusiva para llevarlo a cabo. Más aún, son todavía menos los que consideran que el objetivo central del tratado es maniatar políticamente al país, es decir, que no se trata de un asunto principalmente económico y comercial. Sin duda alguna los tratados comerciales de este tipo tienen objetivos y consecuencias políticas muy serias, pero a la luz de los acontecimientos de la década anterior, muy difícilmente podría decirse que el TLC ha servido para bloquear la reforma democrática en México. Sin embargo, de nuevo, Chomsky no se detiene y sustituye el análisis por la denuncia, la comprensión por la consigna, y evidencia una lamentable carencia de teoría política en una persona que ha creado una de las teorías lingüísticas más influyentes del siglo XX.

152

ROBERTO GARCÍA JURADO
Departamento de Política
y Cultura UAM-X

RESEÑAS

Martín Luis Guzmán, *La sombra del Caudillo*, 2002, Madrid, ed. de Antonio Lorente Medina, Clásicos Castalia, 333 p.

En 1987 la Universidad Nacional Autónoma de México publicó, con un esclarecedor estudio introductorio de Juan Bruce-Novoa, las tres versiones periodísticas de la ya clásica novela de Martín Luis Guzmán *La sombra del Caudillo* (1929). Desde entonces, la lectura de esta obra se ha visto considerablemente enriquecida y modificada, y más aún si a este hecho agregamos las claves que el mismo Guzmán nos otorga sobre su novela en la entrevista con Emmanuel Carballo (*Protagonistas de la literatura mexicana*). Lo cierto es que desde hace ya muchos años que *La sombra...* reclama una edición crítica, y resulta sorprendente que hasta el 2002 no se haya publicado una rigurosa versión que no sólo pusiera a su servicio una parte del extraordinario acervo crítico en torno a *La sombra...*, sino también que utilizara las versiones periodísticas y las claves que otorga el autor, además de esclarecer mexicanismos o términos utilizados durante las épocas de la Revolución y la post revolución. Recientemente, este hueco ha sido llenado en un primer intento de edición crítica por el catedrático español Antonio Lorente Medina, quien se dio a la tarea de publicar una versión anotada de *La sombra...*, una obra clásica ‘por sus valores estéticos permanentes’. Sin dudas, Guzmán se halla entre los mejores prosistas mexicanos y *La sombra...* sigue siendo, hasta hoy, una de las mejores novelas del siglo XX en nuestro país.

Antes de pasar al análisis biográfico y de la obra en cuestión, Lorente se pregunta sobre el olvido en que permaneció durante mucho tiempo Guzmán: “¿Fue tanto el desprecio que concitó su defensa a ultranza al presidente Díaz Ordaz en la matanza de Tlatelolco como para que fuera condenado al olvido? ¿O fue la renovación artística, operada en el continente, la que posibilitó el abandono de su lectura?” Personalmente, no llamaría olvido a lo ocurrido con Guzmán, ya que pocas novelas han tenido tantas ediciones como ésta, y pocas películas (en este caso, la de Julio Bracho, basada en *La*

RESEÑAS

sombra...) han tenido una poderosa leyenda detrás debido a su prohibición y a su constante exhibición clandestina. En todo caso, se trata de un olvido relativo, o más bien una tibieza o frialdad. Tampoco pienso que el apoyo a Díaz Ordaz haya influido mucho para la gestación de esa tibieza, ya que otros autores de renombre, como Agustín Yáñez y Salvador Novo, apoyaron a ese presidente. Más bien creo que las nuevas generaciones, a partir de los años cincuenta, con las renovaciones literarias de Rulfo, Yáñez y el llamado 'realismo mágico', conjuntamente con el llamado *boom* de la literatura latinoamericana, centraron su atención en nuevas propuestas estéticas y en otros autores. Se trata del famoso movimiento pendular del arte. Como el mito, las obras artísticas nacen y mueren, pero también resucitan o reencarnan en nuevas ediciones cuando una época las requiere.

En cuanto al análisis biográfico, Lorente es a un tiempo conciso y detallado. Como toda buena biografía, el autor no escatima el contexto social e histórico, y a través del desarrollo personal y familiar de Guzmán, se nos abre el panorama del desarrollo nacional: la importancia del positivismo en sus versiones comtiana y spenceriana, el surgimiento de la Escuela Nacional Preparatoria a instancias de Gabino Barreda, la imprescindible figura de Justo Sierra, el surgimiento de la Sociedad de Conferencias y del mítico Ateneo de la Juventud, entre otros muchos temas. La bibliografía empleada en la 'Introducción' es básica y contundente, a pesar de que se extrañan algunos libros, como *Mi contribución al nuevo régimen*, de Alberto J. Pani (ex ateneísta) y *El Ateneo de la Juventud y la Revolución mexicana*, de José Rojas Garcidueñas, así como algunos estudios en torno a Guzmán, como el de José Revueltas ("Universalidad y mexicanidad de Martín Luis Guzmán"); en torno a Álvaro Obregón (el estudio de Narciso Bassols), así como la importantísima entrevista de Mario Puga al autor de *La sombra...*, publicada en 1955 en la *Revista de la universidad*. No obstante, estas carencias son subsanadas por el rigor interpretativo, la penetración en la lectura de los textos y una aportación que a mi juicio es sustancial: la percepción de la prensa madrileña sobre la tragedia mexicana de aquella época (los asesinatos de Serrano y Arnulfo Gómez). Recordemos que Guzmán tuvo dos exilios madrileños y que la novela que nos ocupa fue publicada en España. Lorente describe esos exilios y nos da una clave hasta hoy casi desconocida: fue en la actual calle Conde de Peñalver n° 42 (la antigua Torrijos) donde vivieron Guzmán, Alfonso Reyes y Jesús T. Acevedo. Extrañamos, sin embargo, la

RESEÑAS

alusión a las emotivas imágenes que Alfonso Reyes nos ha dejado sobre la convivencia en Madrid con sus dos amigos del Ateneo.

Para continuar con el tema español, otra de las aportaciones del estudio introductorio es el análisis y comentario más o menos detenido de la actitud crítica de Guzmán para con *Tirano Banderas*, de Valle-Inclán, crítica que el escritor mexicano toma en cuenta para construir su propia novela de la dictadura caudillesca, pero que yo sin embargo no juzgaría como un distanciamiento absoluto del modelo valleinclanesco.

Por su parte, en el análisis de la obra propiamente dicho, el autor de la 'Introducción' enfoca de modo preferente la técnica de simetría contrastante con que Guzmán compone su relato; los diversos paralelismos o inversiones de escenas (el símbolo del *Cadillac* al inicio y al final; la intoxicación etílica de Axkaná –encarnación de los ideales ético-estéticos del narrador– y la actitud amenazante de Aguirre para con Zaldívar, a fin de arrancarle la confesión; el contraste luz-sombras, belleza-fealdad, etc.). El crítico también subraya el uso de una técnica cinematográfica, la concentración de acciones en un tiempo limitado –rasgo del teatro clásico– y lo llamativo que resulta la cantidad de hechos que ocurren en un breve lapso, así como la concisión con que el novelista mexicano supera largos espacios temporales. Guzmán contrabalancea “el tiempo real de la aventura con el tiempo de la narración. Reduce los largos períodos de duración a lo esencial, con resúmenes iterativos que actúan como presentadores de la tragedia personal del protagonista y del drama de los acontecimientos. En cambio, el grueso del discurso narrativo lo constituyen escenas dinámicas de cortísima duración real [...]”

Un tema atractivo por estar íntimamente vinculado con la historia de México son los referentes reales de esta novela, en la que su autor se preocupa por denunciar la carencia del carácter democrático e impersonal (o anticaudillesco) que debería poseer todo gobierno. Lorente fundamenta su análisis en la mencionada entrevista de Carballo, así como en las mismas fuentes históricas (la rebelión delahuertista y el asesinato del general Serrano). Sin embargo, existen muchas otras correspondencias o simetrías con la realidad. Considero que, así como Ignacio Aguirre es una amalgama de Adolfo de la Huerta y de Francisco Serrano –ya que hay dos momentos históricos distintos que Guzmán mezcla–, así el Caudillo es –si tomamos en cuenta los dos momentos– una amalgama de Obregón y Calles (que en realidad eran una *mancuerna*), y esto a pesar de que Guzmán revele que *sólo* corresponde a Obregón por su descripción física. De igual modo, en Hilario

RESEÑAS

Jiménez podemos encontrar a los dos. Algo que Guzmán no dijo a Carballo fueron los nombres de los asesinados en Huitzilac, además del general Serrano. Tal vez esto no posea mucha importancia para el estudioso de la literatura, pero se trata de los protagonistas de la tragedia real (a la que incluso se le dedicó un corrido, dato que casi ningún crítico ha tenido en cuenta) y los consigno a continuación: Francisco Serrano, Carlos A. Vidal, Miguel A. Peralta, Daniel A. Peralta, ex general Carlos B. Araiza, licenciado Rafael Martínez Escobar, Alonso Capetillo Robles, Augusto Peña, Antonio Jáuregui, Ernesto Noriega Méndez, Octavio Almada, José Villa Arce, licenciado Otilio González y Enrique Monteverde. El segundo de la lista, Carlos A. Vidal, fue nada menos que el fundador del Comité ‘Pro-Serrano’ y director de la campaña de este general, lo que me lleva a sospechar que el personaje Olivier (fundador de un bloque ‘pro-Ignacio Aguirre’) tiene algo de él (a este respecto, véase mi libro *El Presidente y el Caudillo*. México: Ediciones Coyoacán, 2000, donde se analizan y comentan con detalle los referentes reales, su proceso de *mitificación* a través de la literatura y el elemento trágico de la novela de Guzmán). Tal vez estos datos sirvan a Lorente para una posible segunda edición de su obra.

156

El editor y crítico también estudia la conformación del héroe trágico. La tragedia aparece cuando es evidente “el enfrentamiento del hombre con una fuerza que lo sobrepasa; la presencia del destino que coloca al héroe en una situación extrema y lo lleva a la catástrofe”. Para ello es decisiva la soberbia (*hybris*) del héroe. Ahora bien, hay un elemento que a mi juicio se le escapa a Lorente y que me parece decisivo: la *hamartia*, el error, el no dar en el blanco y, en el caso de Aguirre, su ingenuidad, su extrema confianza en el valor de la *amistad*. Fue esa confianza la que sin dudas posibilitó la traición. Aguirre fue movido por la amistad y su ingenuidad lo hizo caer; pretendió redimir el honor de su amigo tras la tortura que éste sufrió: ‘ya me colmaron el plato’, dice. Axkaná, de hecho, es el único que confía con plenitud en la sinceridad de su amigo, pero le advierte que ‘políticamente’ el Caudillo tiene razón en desconfiar de él. Aguirre le contesta que no hay punto político entre el Caudillo y él: ‘es punto de *amistad*, de compañerismo’. Pero Axkaná le replica con inteligencia: “Eso es un error también. En el campo de las relaciones políticas la amistad no figura, no subsiste. Puede haber, de abajo arriba, conveniencia, adhesión, fidelidad; y de arriba abajo, protección afectuosa o estimación utilitaria. Pero amistad simple, sentimiento afectivo que una de igual a igual, imposible.” Aguirre no da

RESEÑAS

crédito a estas palabras, pero poco antes, el narrador había advertido que Axkaná ‘conocía a fondo el mundo político de México’, lo que lo asemeja a Olivier, con la diferencia de que el primero era amigo de verdad de Aguirre (véase mi citado libro). Pero la tragedia, como lo advierte Lorente, va más allá del plano individual: el mensaje que Guzmán quiso transmitir es sobre todo la tragedia de un sistema político corrupto.

Antes de concluir esta ‘crítica de la crítica’, quisiera referirme brevemente al empleo sobre todo de las fuentes periodísticas. Creo que hubiese sido interesante que el editor no se contentara sólo con señalar las variantes entre las ediciones periodísticas y la autorizada, sino también, por lo menos a veces, citar en nota a pie fragmentos de los pasajes significativos donde hay supresión o variante, con el objeto de ilustrar un cambio y hacer que el lector se dé clara idea del proceso de gestación de la versión autorizada. Como ejemplo, recordemos la excelente descripción –suprimida en la versión autorizada y sólo incluida en una de las versiones periodísticas– del romance entre Rosario e Ignacio Aguirre, escena sólo mencionada por Lorente, pero que hubiera sido interesante –como ya lo he dicho– reproducir.

La sombra del Caudillo, obra que no es, contra lo que muchos lectores creen, ‘novela de la Revolución’ ni revolucionaria, sino de la dictadura, y más exactamente, de la dictadura caudillesca, es quizá una de las obras imprescindibles de la literatura mexicana. Si bien nunca existe la última palabra sobre una obra de arte, cada palabra contribuye a un mayor goce de dicha obra. Por todo lo anterior, el esfuerzo de Lorente es elogiado y por ello mismo lo exhortamos a que enriquezca aún más su ya de por sí rica aportación a la crítica en torno a esta célebre novela.

157

JUAN ANTONIO ROSADO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

RESEÑAS

Emilio Corbière, *OPUS DEI. El totalitarismo católico*, 2002, Buenos Aires, Sudamericana, 335 p.

“Sólo el poder del *Opus Dei* y el apoyo del actual Papa han podido santificar a un personaje tan sinuoso y mediocre como José María Escrivá de Balaguer.” Aunque dotado con tenacidad y astucia para la acumulación de bienes terrenales, puestas de manifiesto, por ejemplo, en el temprano trabajo preparatorio de su propia santificación mediante el fomento del culto a su personalidad, la modificación de su apellido de judío converso, la adquisición de un título nobiliario falso y la labor de olvido del auténtico fundador de la Obra¹ –observa nuestro autor.

158

Si bien Karol Wojtyła durante su reinado ha proclamado más santos que todos los otros papas juntos desde la formalización del sistema, lo más sospechoso para el emprendimiento de esta investigación periodística ha sido la abundancia de anomalías acumuladas durante el reciente proceso, no sólo relativas a la urgencia sin precedentes con la que se lo santificó y a la prioridad sobre personalidades tan significativas para la comunidad católica como las de Juan XXIII u Oscar Arnulfo Romero, sino a la manipulación del sistema de proclamación de santos en aspectos tan delicados como la exclusión de testimonios adversos y la inclusión de pruebas fraudulentas.

Según fuentes del mismo *Opus Dei*, la petición no emanó espontáneamente de la feligresía en reconocimiento de virtudes cristianas encarnadas por el sacerdote sino que provino de la cúpula eclesiástica en respuesta a las presiones de la Obra y el apoyo incondicional de Juan Pablo II que se impuso a la resistencia de cardenales, obispos, teólogos y movimientos católicos de todo el mundo. Existe gran preocupación por el daño potencial de esta canonización para la propia Iglesia, dado que la figura oficial de Escrivá

¹ Isidro Zorzano Ledesma muerto prematuramente en 1943 sería el verdadero autor intelectual y material de la organización.

RESEÑAS

como beato no corresponde con la persona real que muchos conocieron y recuerdan: “pequeño burgués ambicioso, colérico, vanidoso, vengativo, misógino y filonazi”.

Cuando en 1985 estalló el escándalo del Banco Ambrosiano el papa Juan Pablo II tuvo que comparecer ante la Justicia penal; entonces el *Opus Dei* desembolsó 250 millones de dólares y evitó la quiebra del Estado vaticano. La flamante viuda de Roberto Calvi –Presidente del Banco Ambrosiano– estremeció a la opinión pública con la denuncia de que su marido –colgado bajo un puente del Támesis– había sido asesinado con motivo de negociar en Londres el paso de las deudas del Vaticano al *Opus Dei*.

Era una operación arriesgada, diría, a cambio de su ayuda el *Opus Dei* exigía poderes concretos, como el control de la estrategia contra los países comunistas, mayor injerencia en el Tercer mundo, conexión directa con el Papa y la santificación de Escrivá de Balaguer. Con la adquisición del rango de ‘Prelatura personal’ –equivalente a una diócesis extraterritorial– el *Opus Dei* consigue zafar del control regular de los obispos y encaramarse como entorno inmediato del Papa: temible “iglesia dentro de la Iglesia”.

El conocido moralista español José Luis Aranguren aquí citado dirá al respecto: “La política vaticana bajo el pontificado de Juan Pablo II contribuye a engrosar las filas de sectas religiosas como el *Opus Dei*, cuya preponderancia me parece gravísima para el propio cuerpo de la Iglesia Católica Romana. (...) Me temo que el sucesor del actual Pontífice va a ser parecido a Juan Pablo II, porque están nombrando a una porción de cardenales muy adictos a su línea. Si esto fuera así, la Iglesia dejaría de ser católica, para ser absolutamente sectaria.”

Pero la preocupación y alarma no proceden solamente del seno de la comunidad católica. Por ejemplo, según el derecho positivo francés, italiano y español el *Opus Dei* pertenece al tipo de sectas destructivas, y el Parlamento belga la ha catalogado entre las diez más peligrosas del mundo.

Mientras que en los Estados Unidos funciona la *Opus Dei Awareness Network Inc.* dedicada a defender a los ciudadanos de las actividades de la Obra, en España otra organización dedicada a la ‘desprogramación mental’ del acondicionamiento sectario ha revelado la creciente demanda de terapias por parte de familias desesperadas que quieren recuperar a sus hijos víctimas del lavado de cerebro practicado por el *Opus Dei*. Asimismo, según otras fuentes, en sanatorios mentales son numerosos numerarios y hasta sacerdotes procedentes del *Opus* cuyas fisiologías acusan una psique manipu-

RESEÑAS

lada. Como señalan especialistas, una particular instrumentación del secreto de confesión, junto con la dependencia sumisa de los subordinados produce infantilismo ético, manifiesto en la pérdida de sentido crítico sobre los propios actos y por ende de responsabilidad personal. En definitiva, inválidos morales peligrosos para la sociedad, un tipo de persona sin escrúpulos.

El integrismo es una manifestación del totalitarismo religioso que pretende el monopolio de la verdad y mediante la acumulación de poder combate la autonomía de los diferentes ámbitos de la vida para someterlos a la autoridad clerical. La actitud integrista –oscurantista, autoritaria y elitista– siempre ha surgido como reacción retrógrada a todo apostolado sensible al sufrimiento de los pueblos, es decir, aquellos que con el más genuino espíritu cristiano luchan junto a los débiles contra la injusticia, la miseria, la ignorancia, la explotación y el exterminio.

El más importante teólogo católico en la lucha contra el integrismo ha sido Urs von Balthasar, para quien el *Opus Dei*, “la más poderosa manifestación del integrismo católico”, fue montada por Escrivá de Balaguer para combatir a la odiada Institución Libre de Enseñanza, integrada por liberales, krausistas y socialistas moderados, copiando a la masonería y a la siniestra organización ultraclerical La Sapinière, trágicamente famosa por sus métodos de espionaje, delación y calumnia. Y con cita a Maurice Blondel descalifica: “el ciego conformismo que el integrismo exige de las personas constituye la perversión más radical del Evangelio”.

160

Ante algunas réplicas arremete nuevamente von Balthasar reiterando su perplejidad ante la total ausencia de espiritualidad exhibida en la trayectoria de la Obra, exclusivamente ocupada en expandir su poder. “¿En qué ha contribuido el *Opus Dei*, una institución tan abrumada de bienes terrenales, a la comprensión cristiana de las nuevas formas de existencia de las comunidades del mundo? La mayoría de las veces, a semejanza de Emaús, son los pobres quienes socorren a los pobres. (...) Vosotros no perseguís sino vuestros propios fines. (...) ¿Hay lugar en la Iglesia para las sociedades secretas? Serían aceptables en la medida en que sirvan a los demás y proporcionen un ejemplo de vida cristiana, pero se vuelven intolerables cuando sólo sirven para disimular su poder de grupos de presión.”

Tras su fachada espiritualista el *Opus Dei* es una empresa privada de gestión que usa a la religión como cebo para atraer nuevos sectarios. Este grupo de presión integrista parasitado durante el franquismo y hoy enquistado en la cúpula vaticana, desde sus inicios ha militado para abortar las

RESEÑAS

tendencias católicas progresistas. Por lo mismo, en nuestros días los principales enemigos declarados del *Opus Dei* serán los movimientos católicos inspirados en la acción renovadora de los papas Juan XXIII y Pablo VI, y en especial la Compañía de Jesús, el mayor baluarte cultural de la Iglesia.

Esta secta, cuya dirigencia proviene de la oligarquía terrateniente y financiera, forma parte del capital monopolista al que aporta dóciles cuadros reclutados de la pequeña burguesía. Se caracteriza no por formar intelectuales sino *managers*, por lo mismo, José Luis Aranguren opina que “la historia universitaria del *Opus Dei* es en muchos aspectos una parodia de la universidad. Al frustrarse su empeño de adueñamiento espiritual se separa de ella y traslada a Navarra, sede del carlismo y hoy su principal centro ideológico, para a modo de intelectual requeté² iniciar desde allí la ‘reconquista espiritual de España’”.

A propósito de *Camino*, libro en el que el nuevo santo concentrara su ideario, también Aranguren observa que carece de sustento ideológico, le parece una burda copia de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola, reducidos a sentimentalismo santurrón, oportunismo y paternalismo clerical-autoritario. Mientras que von Balthasar opina que se trata de “un pequeño manual para boy-scouts sin ninguna espiritualidad”.

La expansión del *Opus Dei* es un fenómeno paralelo y emparentado con la proliferación de televangelistas, cuya función estratégica consiste en desinformar y promover la pasividad política, adecuada al recrudescimiento de la explotación capitalista globalizada.

Cuando a principios de los 50 España aceptó la instalación en su territorio de bases militares de Estados Unidos adhiriendo plenamente a la expansión imperialista del capitalismo de posguerra, la dictadura franquista renovó su discurso fascista con el ‘nacional-catolicismo autoritario’ elaborado por el *Opus Dei*, que progresivamente iría montando sus cuadros técnicos y políticos en la estructura gubernamental y consolidando su poder encubierto. En los años sesenta, de los diecinueve ministros del noveno gabinete de Franco, doce eran miembros activos del *Opus Dei*.

Primero se fue apoderando de importantes posiciones de la banca, luego continuó en el sector industrial y en todo momento utilizó conexiones diplomáticas para el tráfico de influencias y la fuga de divisas que le permitieran una gran acumulación fuera de España, especialmente en Suiza y

² Partido militar tradicionalista; reaccionario.

RESEÑAS

otros paraísos fiscales. En 1946 Escrivá se trasladó a Roma, desde donde la organización sigue moviendo los hilos internacionales; otro centro neurálgico visible es la torre de oficinas que el *Opus Dei* posee en el corazón financiero de Manhattan.

Durante los años sesenta y setenta un impiadoso rosario de escándalos financieros protagonizados por empresas pertenecientes de modo encubierto a la Obra permitió imaginar a ésta como un *iceberg* apenas visible, cuyos límites fuera de las jurisdicciones de los estados nacionales se hacen insondables e incontrolables. Su poder se extiende a lo largo y ancho de la Iglesia Católica y mucho más allá de la propia institución. Por ejemplo, el llamado *Affaire Hansen*, “la mayor traición a los Estados Unidos jamás imaginada”, cuando el FBI reveló que este agente de la CIA durante dieciséis años también había sido informante de Moscú y miembro del *Opus Dei* permitió comprobar los niveles de poder alcanzados por la organización, que también estaría vinculada con personajes como Nelson Rockefeller, Richard Nixon, Reagan, Madelaine Albright, los Bush, Pinochet, Fujimori, Videla y Menem.

Emilio Corbière celebra la línea de católicos progresistas como Teilhard de Chardin, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Jean Lacroix, Henri de Lubac, Pierre Bigó, Jacques Maritain, entre otros, así como del Concilio Vaticano II, y dedica su trabajo a la memoria de los sacerdotes fusilados por el franquismo, a Ignacio Ellacuría, jesuita asesinado por militares de El Salvador y a Arturo Paoli, que evangeliza entre ‘Los sin tierra’ en Brasil; “testimonio ético de católicos que no han cedido al integrismo reaccionario”. También manifiesta con preocupación que el mayor perjuicio lo produce el *Opus Dei* a los cristianos democráticos y a la propia Iglesia Católica, menos amenazada por un cisma que por el éxodo. Con el mismo celo recomienda a los padres de familia que piensen en confiarle la educación de sus hijos, la conveniencia de que antes de hacerlo se informen con otros sacerdotes católicos sobre la verdadera entraña de la organización.

El libro abunda en datos y referencias variadas, pero como dice su autor, la eterna actitud conspirativa del *Opus Dei* oculta tras una estrategia de secreto, mentira y clandestinidad dificulta en grado sumo su reconocimiento, siendo este trabajo una mera aproximación al tema y una invitación a que el lector continúe investigando por su propia cuenta. A propósito de la profundización sobre las ramificaciones en América Latina, donde no obstante haber participado hasta en golpes de Estado, sería México el país más penetrado por el *Opus Dei*, el interesado podría recabar mayor información en la re-

RESEÑAS

ciente biografía de Escrivá escrita por Jesús Ynfante, autor que viene investigando las maniobras de la Obra por más de tres décadas, entre cuyos títulos destaca *La prodigiosa aventura del Opus Dei. Génesis y desarrollo de la santa mafia*, sistemáticamente proscrito en España e Hispanoamérica.

ALBERTO SAURET
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM