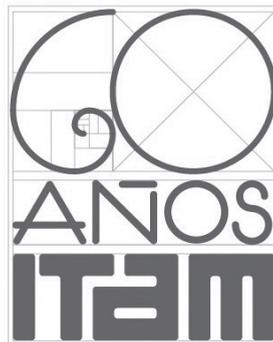


ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

78

OTOÑO 2006



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

78

OTOÑO 2006

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pedro Cobo

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Carlos Mc Cadden, Mathias Nebel, Franz Oberarzbacher,
José Manuel Orozco, Alberto Sauret, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo, Alfredo Villafranca

Departamento Académico de Estudios Internacionales

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

Departamento Académico de Redacción y Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
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**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero**

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, 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

Tipografía en láser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Diseño de portada, fotomecánica, impresión y encuadernación: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S.A. de C.V., Chihuahua No. 23, Col. Tizapán, San Ángel, 01090 México, D.F.
Tel.: 5550 2516; 5550 4194 y Fax: 5616 3103 www.maporrúa.com.mx

ÍNDICE

TEXTOS

SESENTA AÑOS DE ENSEÑANZA Y EDUCACIÓN <i>Julián Meza</i>	7
---	---

MÉXICO: ELECCIONES EN EL SIGLO XIX <i>Reynaldo Sordo</i>	9
---	---

SCHOPENHAUER: LIBERTAD Y NECESIDAD <i>Ana Isabel Illanes</i>	49
---	----

LEYENDO A HÖLDERLIN <i>Diego Sheinbaum</i>	79
---	----

SECCIÓN ESPECIAL

DIECISIETE AÑOS DESPUÉS <i>Julián Meza</i>	95
---	----

UNIVERSIDAD DENTRO DEL TECNOLÓGICO <i>Carlos de la Isla</i>	100
--	-----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Mauricio López Noriega</i> <i>Isabel Zapata</i>	107
---	-----

ÍNDICE

CREACIÓN

- DÍA ACIAGO: 6:30 DE LA TARDE
Armando Pereira 115

NOTAS

- VANGUARDIA Y REVISTA *SUR*
Nora Pasternac 125

- EN TORNO AL PANÓPTICO
Juan Carlos Mansur 136

- IDEAL DE POBREZA: MAESTRO ECKHART
Guillermo Mañón 152

RESEÑAS

- REGIS DEBRAY Y JEAN BRICMONT, *A la sombra de la Ilustración*
Antonio Díez 169

- ROSARIO GUZMÁN BRAVO Y GONZALO ROJAS DONOSO,
La hija del tigre. Bachelet, biografía a fondo
Patricio Sepúlveda 172

- PAUL JOHNSON, *La historia de los judíos*
Gonzalo Suárez Prado 176

SESENTA AÑOS DE ENSEÑANZA Y EDUCACIÓN

*Julián Meza**

¿Dónde está la sabiduría que perdimos con el conocimiento?

¿Dónde está el conocimiento que perdimos con la información?

T. S. Elliot

Vale más una cabeza bien puesta que una cabeza repleta.

Michel de Montaigne

Cuanto más poderosa es la inteligencia general, mayor es la facultad para analizar problemas específicos.

Edgar Morin

7

Para celebrar los sesenta años de vida del ITAM se ha decidido incluir en este número extraordinario de la revista *Estudios* únicamente contribuciones de profesores, alumnos y exalumnos del ITAM.

Una de las áreas fundamentales de enseñanza en el ITAM ha sido, desde el principio, la economía. Por enseñanza entiendo la acción de transmitir al alumno conocimientos de manera que los comprenda y los asimile.

La espina dorsal del ITAM han sido, también desde sus orígenes, los Estudios Generales, donde surgió esta revista hace poco más de veinte años. A diferencia de la enseñanza, la educación es, creo yo, el

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JULIÁN MEZA

despliegue de todos los medios necesarios y convenientes para asegurar la formación y el desarrollo de seres humanos con autonomía de pensamiento.

Tanto la enseñanza como la educación han cumplido sus cometidos en el ITAM, aun cuando no siempre hayan caminado de la mano.

Dado el estado actual del mundo, en donde no prevalece la crisis, sino el desorden, producido en buena medida por la hiperespecialización, me remito a una idea de Hayek, citada por Edgar Morin en *La cabeza bien puesta*, sólo para recordar la necesidad de la relación de la enseñanza con la educación: “Nadie que sea sólo un economista puede ser un gran economista.” A esta frase añade algo digno de ser destacado por proceder de una autoridad intelectual como él: “un economista que no es más que un economista se convierte en alguien perjudicial y puede constituir un grave peligro”.

Estoy convencido de que los Estudios Generales en el ITAM han contribuido en buena medida a atenuar los peligros de los que habla Hayek.

No es curioso que sea precisamente este economista el que me permita tender los puentes entre la enseñanza y la educación, dado que se trata de un heredero de la gran cultura austriaca, en donde no existió el supuesto conflicto entre las ciencias y las humanidades.

Desde un punto de vista que no es ajeno al de Hayek, celebro sesenta años de existencia del ITAM pues es grato saber que un gran economista como él se halle tan próximo a las humanidades como éstas a la economía.

Es por lo menos extraño que en un mundo globalizado y, por lo tanto, cada vez más complejo, se pueda creer que la mejor herramienta para entenderlo es la especialización. Globalización quiere decir, contrariamente a lo que por lo común se cree, mayor complejidad, y no ascenso de la simplificación, y por esto mismo se necesita cada vez más de una sabiduría que permita el mejor manejo de los conocimientos y, sobre todo, de la información.

LIBERALISMO, REPRESENTATIVIDAD, DERECHO AL VOTO Y ELECCIONES EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX EN MÉXICO

*Reynaldo Sordo**

El liberalismo político fue un gran movimiento intelectual que cambió al mundo occidental en los siglos XVII, XVIII y XIX. Como afirma André Jardín, este movimiento hubiera sido sólo un ‘fantasma sin carne’ si no hubiera conquistado a grupos sociales que se esforzaron por llevar sus convicciones a las instituciones y a las leyes.¹ El liberalismo político fue ante todo, un movimiento en contra del absolutismo, y por esta razón, donde se manifestó con mayor claridad fue en los momentos de crisis de la cuádruple revolución: la inglesa del siglo XVII, la norteamericana y francesa del siglo XVIII y la hispana de principios del XIX.

A lo largo de estos siglos, las naciones construyeron una nueva concepción del Estado, de las instituciones y prácticas políticas, muchas de ellas vigentes hasta nuestros días. A grandes rasgos, la nueva concepción liberal del hombre y su relación con el poder político

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ André Jardín, *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, 1985, México, FCE, p. 7.

tendría como principios cardinales: el reconocimiento de la existencia de unos derechos naturales imprescriptibles del hombre, la igualdad jurídica de los seres humanos, la ley como la expresión de la voluntad general, la idea de que todo poder procede del consentimiento de los gobernados directamente o a través de sus representantes, la necesidad de una constitución escrita, una ley fundamental por encima de los poderes públicos, la división de los mismos y la rendición de cuentas de todo agente público sobre su administración.

En gran medida, la mayoría de estos principios quedaron expresados en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobados por la Asamblea Nacional de Francia, el 26 de agosto de 1789, pasando a formar parte de la primera constitución revolucionaria del 3 de septiembre de 1791.² Ernst Cassirer escribe sobre la importancia de esta *Declaración*: “La filosofía francesa del XVIII no ha inventado la idea de los derechos inalienables; pero es la primera que la ha convertido en un verdadero *evangelio moral*, defendiéndola y propagándola con entusiasmo. Mediante esta su propaganda apasionada la ha introducido en la vida política real, la ha dotado de la fuerza de choque y de explosión que reveló en los días de la Revolución.”³

10

Para el tema que nos ocupa, el artículo 6° de la *Declaración* decía a la letra: “La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación. Debe ser la misma para todos, tanto si protege como si castiga. Todos los ciudadanos, al ser iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y la de sus talentos.”⁴ Este artículo nos lleva a tres problemas importantes: el carácter de la representación, los derechos políticos de

² G. Jellinek, E. Boutmy, E. Doumergue y A. Posada, *Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 1984, Madrid, Editora Nacional, p. 267-70.

³ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, 1975, México, FCE, p. 278.

⁴ “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, en Jellinek, *op. cit.*, p. 267-70.

los ciudadanos y el nuevo sentido de las elecciones, indispensables para formar el sistema representativo.

Con respecto a la representación, una primera consideración sería la de que ésta se puede entender en sentido amplio o restringido. La Declaración de 1789 la considera en sentido amplio; de esta forma las autoridades ejecutivas y judiciales serían representativas. Sin embargo, el liberalismo construyó la teoría de la representación en un sentido restringido. “La representación parece así estrechamente vinculada a la elección: los miembros del Legislativo son representantes porque son elegidos por la nación.”⁵

Una segunda consideración se refiere a cómo el liberalismo político concebía la representación. Es indudable que en la Edad Media y en la era del absolutismo existió la representación. Ésta era una traducción de la separación entre rey y reino y el consenso de éste último al recto gobierno del primero. La representación medieval cristalizó en los Estados Generales, Parlamentos y Cortes, que incluían a los diferentes núcleos territoriales e institucionales del poder: reinos, ciudades, comunidades religiosas, organismos judiciales. La representación se parecía más a la del derecho privado, las elecciones se hacían por aclamación y eran designadas las personas con posiciones de preeminencia. Las Cortes y Parlamentos eran convocados por los reyes, sobre todo para la recaudación de impuestos. Con las crecientes necesidades económicas de los monarcas, en estos organismos de representación se negociaban las concesiones tributarias a cambio de la obtención de ciertos beneficios para determinada corporación. En consecuencia, el representante era un apoderado que sólo podía actuar en los términos del poder otorgado por su corporación.⁶ Con el estado absolutista, el sistema de representación política entraría en decadencia, desde que la tributación se hizo permanente y el rey no tenía ya que acudir a los Estados para conseguir recursos.

⁵ Antonio de Cabo de la Vega, *El derecho electoral en el marco teórico y jurídico de la representación*, 1994, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Legislativas, p. 59. En este sentido va a ser considerada en esta exposición.

⁶ *Idem*, p. 35-9.

REYNALDO SORDO

En el mundo anglosajón fue donde primeramente la teoría de la representación medieval se vio alterada. Inglaterra sufrió una revolución política en el siglo XVII. La revolución puritana produjo en 1653 la primera constitución escrita de los tiempos modernos: el llamado *Instrumento de Gobierno* y la revolución gloriosa de 1688, el *Bill of Rights*. En ellos se delineaban ideas importantes que iban a modificar el concepto de representación medieval, como la idea de la supremacía del Parlamento.⁷

La revolución americana permitió poner en práctica las ideas liberales sobre la representación en las constituciones elaboradas por los estados y en la Constitución federal. La participación estaría basada en la igualdad de los individuos. Los americanos, libres de las corporaciones medievales o estamentales, estarían preparados para poner en práctica la idea del liberalismo político: un ciudadano, un voto. En los Estados Unidos el debate estaría centrado sobre quiénes deberían de votar.

En la Francia revolucionaria es donde con mayor fuerza la nueva teoría liberal entraría en conflicto con el Antiguo Régimen. Por otro lado, el mundo hispánico se vería influido, sobre todo, por el ejemplo francés. Gueniffey explica con claridad el nuevo concepto de representación liberal: “En 1789, la Constituyente había roto con la doctrina tradicional de la representación, que convertía a los diputados en mandatarios sin autonomía, y a su asamblea en una copia fiel de la pluralidad de los intereses realmente existentes. Los revolucionarios consideraron a la nación como una reunión de individuos iguales y a la representación como un órgano deliberante encargado de pronunciar la voluntad común. Por consiguiente, el elemento de la representación ya no constituía un conjunto de cuerpos separados, sino la calidad común de la ciudadanía. Por ello, la representación no apuntaba a obtener un compromiso entre intereses opuestos sino a definir el interés general por una deliberación común.”⁸

⁷ s/a, *An Introduction to Contemporary Civilization in the West*, 1946, New York, D. R. Columbia University Press, cap. X, p. 1-15.

⁸ Patrice Gueniffey, *La Revolución francesa y las elecciones. Democracia y representación a fines del siglo XVIII*, 2001, México, IFE-FCE, p. 516.

El segundo problema presente en la *Declaración* de 1789, sería el de quién debería tener derecho a la participación política: todos los hombres o sólo algunos. Dicho en otras palabras, se trataba de un derecho natural o de un derecho positivo, producto de la voluntad de la comunidad política. Este problema se planteó por primera vez de una manera muy clara en la revolución puritana. El grupo radical de los *Levellers* (Niveladores) dentro del ejército de Cromwell formado por pequeños propietarios, granjeros, comerciantes y artesanos formularon un documento, el *Acuerdo del Pueblo*. Los Niveladores como representantes de comités de soldados discutieron con los jefes del ejército, lo que consideraban una política contemporizadora con el rey y el parlamento. Temían que este último se convirtiera en un órgano de opresión tan temible como el rey. El primer artículo del *Acuerdo* expresaba: “I. Que el pueblo de Inglaterra, muy desigualmente distribuido en la actualidad por condados, ciudades y villas, debe estar más indiferentemente repartido para la elección de sus diputados en el Parlamento, según el número de habitantes; las condiciones de su número, lugar y modo serán establecidas antes de que termine sus labores el actual Parlamento.”⁹

Este primer artículo del *Acuerdo* dio lugar a una discusión entre los *Levellers* y Ireton, el representante de Cromwell, en octubre de 1647, en Putney. A Ireton le parecía inaceptable que todo habitante pudiera tener un voto igual para elegir a los representantes. Ireton decía que si esta idea se convertía en regla se crearía un derecho natural absoluto y se negaría todo derecho civil. Para él, sólo deberían participar quienes tuvieran intereses ‘permanentes y fijos’ en el reino. El coronel Rainborough planteó claramente el punto de vista de los *Levellers*: “realmente creo que el más pobre de los ciudadanos que haya en Inglaterra tiene, como el más grande, una vida que vivir; y por ello, Señor, creo evidente que todo hombre que tiene que vivir bajo un Gobierno debería, en primer lugar, ponerse bajo él por su propio consentimiento, y creo que el hombre más pobre de Inglaterra no está obligado en sentido es-

13

⁹ “Acuerdo del Pueblo”, en *An Introduction...*, *op. cit.*, cap. X, p. 1-15.

tricto para con el Gobierno si no tiene voto para ponerse bajo aquél”.¹⁰ Los *Levellers* no triunfaron en sus demandas y pasarían muchos años para alcanzar el sufragio universal en Inglaterra. Sin embargo, los Niveladores abrieron una discusión que estaría presente en la teoría liberal durante el siglo XVIII y gran parte del XIX.

En la Revolución francesa apareció el problema planteado por los *Levellers*: ¿el voto del ciudadano es un derecho natural o una función constitucional? En la Constituyente se impuso la idea de considerar el acto de la elección como una función constitucional. En este sentido, la ley podía determinar las condiciones de los electores. “Por una parte, en efecto, conviene observar que si las Constituciones hubieran considerado a los ciudadanos como titulares propios de la soberanía, habrían tenido que llegar al gobierno directo por el pueblo, y no hubieran podido detenerse en esta clase de gobierno indirecto que se ejerce por la acción electoral del pueblo y solamente en la medida de esta acción electoral; el hecho de que los ciudadanos no recibían de la Constitución sino un poder electoral basta para probar que el sufragio sólo es una función constitucional... Para la Constituyente todo miembro de la nación es desde luego ciudadano, pero todo ciudadano no es elector. Tal es el origen de la célebre distinción entre el ciudadano pasivo y el ciudadano activo.”¹¹

14

El tercer asunto se refiere a los procesos electorales. Derivados de estos principios de representación y derechos políticos, los sistemas electorales, principalmente el francés, desarrollarían una serie de características que pasarían íntegramente al mundo hispano y, por supuesto, a nuestro país. Entre ellas podemos enumerar: 1) el voto considerado como una función constitucional, y por lo tanto, regulado por la Constitución y las leyes. 2) Las restricciones, mayores o menores, para ser elector. 3) Sistema indirecto de elecciones, para el caso francés en dos grados, para España y México en tres instancias. 4) La población como base de la elección. 5) Separación entre elección

¹⁰ Citado en A. J. Carlyle, *La libertad política* 1982, México, FCE, p. 249-51.

¹¹ R. Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, 2001, México, UNAM-FCE, p. 1122-3.

y deliberación, y por lo tanto, los electores se limitaban a realizar la elección sin deliberar previamente. 6) La propiedad o el ingreso como garantía para una buena elección. 7) El propietario como modelo de ciudadano. 8) La herencia de prácticas tradicionales como el voto en asamblea y el llamado nominal. 9) La no existencia de candidaturas, campañas electorales, ni candidatos reconocidos o plataformas. 10) La elección como una pedagogía que llevaba a formar buenos ciudadanos. 11) La separación entre electores y elegidos; la única relación se establecía en el acto electoral y una vez elegida una persona, el representante lo era de la nación y rompía todo vínculo u obligación con los representados. 12) La sección electoral considerada sólo como una medida administrativa que no alteraba la unidad esencial de la nación.¹² Si es verdad que estos principios constituyeron el esquema general de las elecciones durante la Revolución francesa, entre 1789 y 1799, la elección de 1792 y la Constitución de 1793 fueron un paréntesis muy importante en la forma de conceptuar el voto y los procesos electorales. Bajo la influencia de los jacobinos y las ideas de Rousseau, en este paréntesis el voto fue considerado como un derecho natural y el sufragio se amplió a todos los ciudadanos. Al pasar estas ideas al mundo hispano, vamos a encontrar posiciones a favor de uno u otro sistema de ideas y prácticas electorales.

15

La Constitución de Cádiz

El origen del Estado liberal en México se encuentra en las Cortes y la Constitución de Cádiz. Retomando las ideas del liberalismo político, principalmente las de Francia, los diputados a las Cortes se dieron a la tarea de construir un Estado liberal moderno, aprovechando la coyuntura de la invasión francesa y las abdicaciones de Fernando VII y Carlos IV en Bayona, ante las presiones de Napoleón Bonaparte.¹³

¹² Cfr. P. Gueniffey, *op. cit.*

¹³ Miguel Artola, *La España de Fernando VII*, 1999, Madrid, Espasa, p. 61-7.

Por primera vez las colonias americanas del Imperio español participarían en la formación del nuevo orden político. A pesar de las distintas posiciones contrarias al dogma liberal, como la de los diputados americanos en favor de una descentralización o la de los diputados peninsulares favorables a la idea de que la Constitución no debería más que ser un paso en la evolución histórica del constitucionalismo español, el documento final expresó las ideas del liberalismo con claridad. Joaquín Varela dice al respecto: “La Constitución para ser tal debía tener un contenido determinado: dar cabida al sistema representativo, dividir los poderes del Estado, y reconocer y garantizar los derechos individuales. Es decir, reconocer el programa sustancial del Estado liberal de Derecho. En segundo lugar, la Constitución debería de ser escrita, sistemáticamente trazada, y recogida en un único documento. En tercer lugar, además de un contenido determinado, debía tener una forma especial: la Constitución debía de ser rígida... En cuarto y último lugar, la Constitución se reducía e identificaba con el texto constitucional... El documento constitucional era la única y verdadera Constitución. Y no suponía la consagración o formalización jurídica de unas relaciones de poder preexistentes, decantadas por la historia, sino que, bien al contrario, se concebía como el origen y fundamento de todos los poderes.”¹⁴

16

La Constitución de Cádiz dedicó 76 artículos, del 27 al 103, a las elecciones. La base de la representación sería la población, por cada 70,000 almas se elegiría un diputado, o por una fracción que excediera las 35,000. La elección sería indirecta a través de juntas de parroquia, de partido y de provincia. Las juntas parroquiales elegirían a los electores parroquiales, pero no directamente sino por medio de la elección de 11 compromisarios por cada elector parroquial. Es decir, esta primera elección implicaba dos pasos en vez de uno, lo cual era una diferencia notable con el caso francés. En Cádiz se mantenía la

¹⁴ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, 1983, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 431-2.

idea de la junta para efectuar la elección al nivel de los ciudadanos, pero la junta era presidida por el jefe político o el alcalde. Los ciudadanos sólo elegían a los escrutadores y al secretario de la junta. Esta junta de ciudadanos elegía a los compromisarios acercándose a la mesa del presidente y nombrando una lista de candidatos que escribía el secretario en su presencia. El ciudadano no podía votarse a sí mismo. Los que obtenían mayor número de votos eran nombrados compromisarios. Estos se retiraban a un lugar separado, sin disolverse la junta, y procedían a la elección de los electores de parroquia. El que obtenía mayoría absoluta de votos era elegido elector parroquial. Para este cargo, se requería ser ciudadano, mayor de 25 años, vecino y residente de la parroquia. El sistema de Cádiz fue muy generoso y casi implicaba el sufragio universal masculino. Sin embargo, no hay que olvidar que la Constitución negaba la ciudadanía en América para las castas y en general por el estado de deudor, de sirviente doméstico, por no tener empleo, oficio o modo de vivir conocido o por hallarse procesado criminalmente. Para el año de 1830 se añadía la condición de saber leer y escribir.¹⁵

Las juntas electorales de partido estarían formadas por los electores de parroquia, congregados en la cabeza de partido a fin de nombrar a los electores de partido. El número de éstos sería el triple de los diputados que se habrían de elegir. La junta estaría presidida por el jefe político o el alcalde primero del pueblo cabeza de partido. El nombramiento de elector de partido, se haría de uno en uno y por escrutinio secreto, mediante cédulas en las que se escribiría el nombre de la persona que cada uno elegía. Sería nombrado quien tuviera la mayoría absoluta de votos. Si ninguno la alcanzara, los dos que hubieran tenido el mayor número de votos entraban en segundo escrutinio. En caso de empate decidía la suerte. Para ser elector de partido se requerían los mismos

17

¹⁵ “Constitución política de la monarquía española, promulgada en Cádiz el 19 de marzo de 1812” en *Enciclopedia Parlamentaria. Leyes y documentos constitutivos de la nación mexicana. De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, 1997, México, Cámara de Diputados, Instituto de Investigaciones Legislativas, serie III, vol. I, t. I, p. 98-133.

REYNALDO SORDO

requisitos del de parroquia, y la elección podía recaer en una persona de dentro o de fuera de la junta.¹⁶

Las juntas electorales de provincia se compondrían con los electores de todos los partidos de ella, reunidos en la capital de la provincia. Éstas serían presididas por el jefe político de la capital de la provincia y la junta sólo elegiría a dos escrutadores y al secretario para formar la mesa directiva de la misma. La junta procedía a la votación de los diputados que le correspondían a la provincia. La votación se hacía eligiendo de uno en uno, acercándose a la mesa del presidente, escribiendo el secretario el nombre que cada uno escogía. Quedaba nombrado el que obtuviera la mitad más uno de los votos; si nadie obtenía la mayoría absoluta se procedía a que los dos con mayor votación entraran en segundo escrutinio, quedando elegido el que reuniera más votos. En caso de empate decidiría la suerte. Se procedía después a elegir a los diputados suplentes en razón de uno por cada tres propietarios. Para ser diputado se requería ser ciudadano, con 25 años de edad, nacido en la provincia o vecindado por siete años, pudiendo recaer la elección en un ciudadano de la junta o fuera de ella. El artículo 92 disponía que el diputado tuviera una renta anual proporcionada, procedente de bienes propios. Sin embargo, el artículo 93 suspendía la disposición del 92 hasta que en un futuro las Cortes lo consideraran oportuno. Por el artículo 100, la junta de provincia extendía los poderes del diputado según una fórmula previa. En ella se le otorgaba poderes amplios a todos juntos y a cada uno de por sí, para que como representantes de la nación española pudieran acordar y resolver “cuanto entendieren conducente al bien general de ella en uso de las facultades que la Constitución determina y dentro de los límites que la misma prescribe, sin poder derogar, alterar o variar en manera alguna ninguno de sus artículos bajo ningún pretexto, y que los otorgantes se obligan por sí mismos y a nombre de todos los vecinos de esta provincia, en virtud de las facultades que les son concedidas como electores nombrados para este acto, a tener por válido, y obedecer y cumplir cuanto como

18

¹⁶ *Idem*, arts. 59 a 77.

tales diputados de cortes hicieren y se resolviere por éstas con arreglo a la Constitución política de la monarquía española”.¹⁷

Me he detenido en estas disposiciones porque ellas influyeron de manera decisiva en la primera mitad del siglo XIX en nuestro país. Llama la atención la complejidad del sistema electoral de Cádiz. Los diputados gaditanos partiendo de la experiencia francesa la complicaron más. Francia había tenido dos instancias de elección, Cádiz con la elección de los compromisarios las duplicaba a cuatro. Se mantenía el esquema de la junta electoral pero sin consistencia. En el primer y tercer niveles el voto podía ser oral acercándose a la mesa de la presidencia, pero no se hablaba de voto secreto. En las juntas de partido se habla de votar por cédulas y de voto secreto. En Francia, los ciudadanos elegían a la mesa directiva de las juntas en su totalidad; en Cádiz la autoridad política de cada nivel presidía las juntas y los ciudadanos sólo elegían a los escrutadores y a los secretarios. Para ambos casos, la falta de candidatos y de propuestas políticas, llevaban a la dispersión del voto, y en consecuencia las juntas eran interminables al buscar la mayoría absoluta. El sistema liberal pensaba que debían elegir a los mejores, pero al introducir el sorteo, aunque entraba un factor de mayor democracia, la suerte podía elegir al menos virtuoso o al menos preparado de los contendientes.¹⁸

Las votaciones en los orígenes del sistema representativo estaban separadas de la deliberación y no se pensaba en los elegidos por su filiación política sino por sus cualidades personales. La realidad fue muy distinta. Ya desde la Revolución francesa y claramente en las elecciones mexicanas bajo la Constitución de Cádiz, la acción de las facciones o de los partidos va a ser un elemento esencial en los procesos electorales. Las facciones van a hacer uso de ellas para acceder al poder. El sistema indirecto era muy propicio para la acción de los partidos. Triunfaba el grupo mejor organizado y más activo en un momento dado. Mariano Otero, quien fue muy crítico de este sistema,

¹⁷ *Idem*, art. 100.

¹⁸ Cfr. Gueniffey, *op. cit.* Sobre la elección por sorteo: Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, 1998, Madrid, Alianza.

señalaba además que bajo esta forma indirecta de elecciones y en el mejor de los casos, si en cada nivel se reunieran los dos tercios de electores y de votos, podía resultar que un diputado sólo representara a 1,581 ciudadanos sobre 120,001.¹⁹ Apegados a la teoría liberal los diputados gaditanos escindidos en el interior de las Cortes, fueron incapaces de comprender la necesidad de los partidos políticos formales, para el mejor funcionamiento del sistema representativo y de los procesos electorales. En general, el pensamiento liberal europeo y norteamericano del siglo XVIII era muy contrario a los partidos políticos a quienes identificaban con las facciones. El pensamiento sobre los partidos políticos se había originado en Inglaterra y los Estados Unidos. Richard Hofstadter señala tres posiciones fundamentales sobre el tema: 1) los partidos son males que pueden evitarse o suprimirse; esta es la posición de Henry Bolingbroke en Inglaterra y de Alexander Hamilton y los hamiltonianos en los Estados Unidos; 2) aunque los partidos son malos, su existencia es un producto secundario inevitable dentro de un Estado libre; el problema es controlarlos y limitarlos; esta fue la posición de David Hume en Inglaterra y James Madison en Norteamérica; 3) los partidos son necesarios y positivos; es la concepción de Edmund Burke en Inglaterra, que nadie compartía en Estados Unidos.²⁰ Paradójicamente, el padre del conservadurismo desarrollaba una teoría de los partidos políticos que sería adoptada por el Estado liberal del siglo XIX. Los diputados gaditanos seguramente no conocían en profundidad el pensamiento inglés o norteamericano sobre este tema. Pero sobre todo, su idea de la representación como depositaria de una soberanía nacional indivisible les llevaba a rechazar cualquier concepto en contra de esa unidad. La realidad se impuso sobre la teoría, y las facciones sustituyeron a los partidos formales, en contextos de violencia hacia el sistema electoral liberal.

20

¹⁹ Mariano Otero, "Voto particular al Dictamen de la mayoría de la Comisión de Constitución, presentado al Congreso Constituyente en la sesión del 5 de abril de 1847", en Felipe Tena Ramírez, *Leyes Fundamentales de México 1808-1991*, 1991, México, Porrúa, 16ª ed., p. 460-61.

²⁰ Richard Hofstadter, *La idea de un sistema de partidos. El origen de la oposición legítima en los Estados Unidos, 1780-1840*, 1986, México, Gernika, p. 32-48.

Convocatoria a Cortes de la Junta Provisional Gubernativa

La Junta Provisional Gubernativa fue formada por Iturbide de acuerdo con los planes de Iguala y Córdoba. Fue instalada en Tacubaya el 22 de septiembre de 1821. Lucas Alamán afirma que la elección de los miembros de la Junta, aunque la hizo Iturbide, no fue arbitraria porque llamó a hombres distinguidos de todos los partidos: “Los individuos designados fueron en número de 38 de los más notables de la ciudad por su nacimiento, fama de instrucción y empleos que ocupaban.”²¹ El principal asunto de la Junta, para lo cual fue establecida, sería el de elaborar la Convocatoria de las Cortes Constituyentes que darían una constitución al Imperio mexicano. La Junta dedicó 19 sesiones al tema, desde el 4 de octubre hasta que salió el decreto de Convocatoria, el 17 de noviembre de 1821.²² La comisión de Convocatoria quería convocar con el modelo vigente de Cádiz. Otros proyectos llegaron a la comisión y las elecciones dieron lugar a un debate fuera y dentro de la Junta. Iturbide también presentó un proyecto. Éste contemplaba la formación de dos salas. Una formada por representantes de los estamentos como el clero, la milicia, los ayuntamientos y las audiencias y una segunda sala compuesta de diputados elegidos por el pueblo de forma directa, de acuerdo con la población en una proporción de 50,000 habitantes por un diputado. Iturbide pensaba que de esta forma se eliminaban las elecciones indirectas sucesivas que destruían la relación entre el pueblo y los elegidos.²³ La propuesta de Iturbide es muy interesante porque nos permite ver que el libertador buscaba un equilibrio. Como Alfredo Ávila afirma, el héroe de Iguala buscaba una

21

²¹ Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 1852, México, Imprenta de J. M. de Lara, 5 vols., v, 325-326.

²² Javier Ocampo, *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*, 1969, México, El Colegio de México, p. 293.

²³ “Indicación dirigida por la Regencia del imperio a S. M. la Soberana Junta Provisional, de 6 de noviembre de 1821”, en Vicente Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo de la revolución de Méjico*, 1984, México, Luz María y Miguel Ángel Porrúa, p. 122-4.

REYNALDO SORDO

representación de los diversos intereses del país.²⁴ Pero tampoco dejaba a un lado las ideas del liberalismo sobre la representación popular. En este sentido iba más allá de las propuestas de la época y hablaba de una elección directa del pueblo. También se nota en su proyecto la influencia del mundo anglosajón y la búsqueda del equilibrio en una segunda cámara.

La Junta Provisional Gubernativa ni siguió la Constitución de Cádiz ni el proyecto de Iturbide, sino que formó una extraña amalgama muy desafortunada, que posteriormente dio origen a reclamos sobre la legitimidad del Primer Congreso Constituyente. De Cádiz tomó la elección indirecta, pero complicándola aún más. En lugar de cuatro momentos electorales se aumentó a cinco: el pueblo elegía a electores, que elegían ayuntamientos, quienes a su vez elegían a los electores de partido, de provincia y diputados al Congreso constituyente. En el segundo y tercer niveles, los electores se reunían con los ayuntamientos de las cabeceras de partido y con el ayuntamiento de las capitales para hacer la elección. Es decir, una fuerza decisiva en la elección estaba en los ayuntamientos. La base de la elección eran los partidos, no la población. Se entendía por partido las subdelegaciones y se elegirían dos diputados por cada tres partidos hasta el número de 162 con 29 suplentes. Chiapas y Guatemala deberían hacer una elección en la misma proporción, pero se desconocía el número de diputados asignados a ellas. Las provincias que sólo elegían a un diputado podían elegir a cualquier persona que cumpliera los requisitos. Para las provincias con mayor población se les asignaba un número de diputados de diversas clases y el resto podía ser cualquier persona hasta completar el cupo. Así por ejemplo, la provincia más importante de México tenía que elegir 28 diputados propietarios, de los cuales deberían ser un minero, un título, un mayorazgo, un eclesiástico secular, un militar, un magistrado, juez de letras o abogado; Zacatecas, que debía elegir a cuatro diputados, tres debían ser ecle-

22

²⁴ Alfredo Ávila, *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México*, 2002, México, CIDE-Taurus, p. 213 y s.

siástico secular, militar y magistrado o juez de letras o abogado, y el restante, podía ser cualquier persona. En resumen la elección se daba a 114 ciudadanos cualesquiera y 48 por las diferentes clases asignadas a las provincias con mayor población. Los requisitos para votar y ser votado eran mínimos. Para lo primero todos los ciudadanos de todas clases y castas, aún los extranjeros, con 18 años de edad podían votar en el primer nivel de la elección. Los elegidos deberían ser personas adictas a la independencia, con servicios hechos a ella, buena conducta e instrucción. La Convocatoria determinaba la división del Congreso en dos salas con igual número de diputados, pero no señalaba el procedimiento para realizar esta división.²⁵

La Convocatoria fue muy cuestionada en su tiempo. Es interesante señalar que el principal reclamo contra ella no se encontraba en el elitismo implicado en la elección por estamentos procedentes de las clases privilegiadas, de la milicia, el clero, la judicatura y las actividades empresariales. El principal defecto de la Convocatoria se veía en la desproporción en la representación, pues Durango tenía 22 diputados y Querétaro, con la misma población sólo uno. Comparando con el Segundo Congreso Constituyente, lo que encontramos es que sólo para el caso de Durango y México, la elección basada en los partidos causaba una gran desproporción con respecto a la elección basada en la población. Para las provincias más pobladas e importantes de Jalisco, Puebla, Michoacán, Oaxaca, Yucatán y Guanajuato encontramos en el Primer Congreso porcentajes de representación muy similares a los del Segundo Congreso Constituyente.²⁶

Las elecciones llevaron a un gran número de enemigos de Iturbide al Primer Congreso. Esto no nos debe extrañar: los requisitos eran

²⁵ “Decreto del 17 de noviembre de 1821. Sobre Convocatoria a Cortes”, en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia*, 1876, México, Editora Oficial, vol. I, 561-3. Ver el cuadro de Alfredo Ávila en *op. cit.*, p. 219.

²⁶ Reynaldo Sordo, “El Congreso Nacional: de la autonomía de las provincias al compromiso federal”, en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *El establecimiento del Federalismo en México (1821-1827)*, 2003, México, El Colegio de México, p. 116-8.

REYNALDO SORDO

mínimos; la relación de diputados ciudadano cualquiera a diputado por clase era de dos a uno; y, finalmente, en las clases privilegiadas estaban agazapados un buen número de borbonistas contrarios a Iturbide. El caudillo decía *a posteriori*: “Se engañó al pueblo diciéndole que existía en él la soberanía; que iba a delegarla en sus diputados y que al efecto iba a nombrarlos, no habiendo tal nombramiento sino por parte de los ayuntamientos, o más bien, de los directores de aquella máquina, que luego quedaron en el congreso después de la cesación de la junta, para continuar sus maniobras como lo hicieron.”²⁷

La ley electoral del 17 de junio de 1823

Los acontecimientos se sucedieron desde el 24 de febrero de 1822, cuando el congreso abrió sus sesiones con grandes esperanzas. A mediados del siguiente año, después de serios conflictos entre el Congreso y el emperador, el Poder Legislativo se pudo imponer con el apoyo de un movimiento generado en el ejército y desarrollado en las provincias. Iturbide tuvo que abdicar, pero el Congreso quedó desprestigiado y se vio en la necesidad de convocar a un nuevo Constituyente por las presiones de las provincias. El Congreso comenzó a discutir la nueva ley de Convocatoria, el 10 de junio de 1823. La premura del tiempo no dio cabida a un debate amplio sobre el tema. El diputado José Valle, miembro de la comisión de convocatoria, explicó que se había tomado en cuenta todo lo escrito sobre la materia para formar el proyecto de elecciones, pero habían seguido principalmente la Constitución española, e incluso se habían copiado literalmente algunos artículos.²⁸ En una semana estaba lista la Ley de Convocatoria. Ésta constaba de 90 artículos. La base de la elección sería la población en proporción de un diputado por 50,000 almas; tenían derecho a votar los ciudadanos

²⁷ Citado en Alamán, *op. cit.*, v, p. 400.

²⁸ Congreso. Sesión del 10 de junio de 1823, en *Historia Parlamentaria Mexicana. Crónicas I, Mayo-Octubre de 1823*, 1983, México, Instituto de Investigaciones Legislativas, p. 19-20.

en ejercicio de sus derechos con 18 años de edad. Las restricciones eran iguales a las de Cádiz. La elección sería indirecta en tres niveles: juntas primarias, secundarias y de provincia. Las juntas en cada nivel eran presididas por las autoridades políticas; en las juntas primarias se suprimía la elección de compromisarios y los ciudadanos votaban acercándose a la mesa de la presidencia de uno en uno. El votante decía los nombres elegidos oralmente y el secretario los escribía en una lista en su presencia. El ciudadano votaba el número de electores que correspondían a la sección; eran electos los que obtuvieran más votos. Para ser elector primario se necesitaban 25 años o 21 siendo casado. Las juntas secundarias se realizaban en las cabeceras de los partidos. La primera autoridad las presidía. Los electores sólo elegían a los escrutadores y al secretario. La elección se hacía uno por uno por escrutinio secreto y mediante cédulas. Salía elegido quien tuviera la mayoría absoluta. Si no, se procedía a segundo escrutinio, entre las dos personas con mayor votación, y salía elegido quién tuviera mayoría. En caso de empate decidía la suerte. Por cada veinte electores primarios se elegía un secundario. Las juntas de provincia se hacían como en Cádiz; las presidía el gobernador y los electores secundarios nombraban dos escrutadores y un secretario. La elección se hacía de uno en uno, diciendo al secretario en voz baja el nombre de cada persona, y el secretario, en presencia del elector, lo escribía en una lista. Sería elegido el que tuviera mayoría absoluta. Si no, se procedía a segundo escrutinio con los dos de mayor votación y sería nombrado el que alcanzara la mayoría. En caso de empate decidía la suerte. Se podía elegir a una persona de dentro o fuera de la junta, lo cual también se acostumbraba a hacer en el segundo nivel. Para ser diputado se requería ser ciudadano en ejercicio de sus derechos, nacido en la provincia o con una residencia de siete años y tener 25 años de edad.²⁹

25

²⁹ “Ley electoral del 17 de junio de 1823”, en *Enciclopedia Parlamentaria de México*, op. cit., serie III, vol. I, t. I, p. 283-9.

REYNALDO SORDO

La ley era muy liberal, casi sin restricciones y fue muy apreciada por los federalistas entre 1823 y 1853, y sirvió de modelo en la primera República Federal; esta ley dio origen al Congreso liberal de 1842, y también formó el Congreso Constituyente de 1846, que dio paso a la Segunda República Federal. Fue sin duda, uno de los instrumentos políticos más duraderos de la primera mitad del siglo XIX. Mariano Otero escribía en 1847: “Por desgracia en esta materia (la electoral) nuestro derecho constitucional se resiente del más lamentable atraso: apenas hemos hecho algunos adelantos al respecto del sistema vicioso adoptado por las cortes españolas, que fue con el que se dio a conocer entre nosotros el régimen representativo; y me atrevo a asegurar que en tanto no corriamos esa parte de nuestra Constitución, inútiles habrán de ser las mejores reformas sobre las demás; porque a todas ellas faltará la condición indispensable de su realización, el nombramiento de los más dignos ciudadanos para el desempeño de las funciones públicas.”³⁰

Derecho al voto y elecciones en la Primera República Federal

26 | Con la Constitución de 1824, el proceso electoral se hizo más confuso, porque la Constitución sólo disponía que las elecciones fueran indirectas, en una proporción de un diputado por cada 80,000 habitantes o una fracción que excediera de 40,000. El proceso de votación popular indirecta, para el caso de los diputados federales, se definiría de acuerdo a cada una de las constituciones de los estados y para el Distrito Federal y los territorios, por la ley electoral del 12 de junio de 1830. Los estados siguieron, en términos generales, el esquema de Cádiz, pero hubo variaciones de consideración: por ejemplo, Coahuila y Texas, Chiapas, Jalisco y Guanajuato tenían sólo dos niveles de elección. Zacatecas determinó como la base de la elección los partidos y no la población. Puebla ponía 25 años como requisito para votar. El Estado de México, Michoacán, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí,

³⁰ Mariano Otero, “Voto particular...”, en Tena Ramírez, *op. cit.*, p. 459-60.

Estado de Occidente, Tamaulipas y Zacatecas conservaron la elección en tres niveles. Para el caso de Zacatecas, no todos los electores de partido se reunirían en la capital del estado, sino solamente tres por cada partido, previamente sorteados en las juntas de partido. Tabasco presentaba otra peculiaridad, la elección se realizaba en dos niveles, pero se pasaba de las juntas municipales a la estatal, suprimiendo las intermedias. Las constituciones de Chihuahua, Durango, Querétaro y Veracruz dispusieron que una ley constitucional secundaria regularía los procesos electorales. Yucatán omitió el procedimiento para elegir diputados federales y tampoco habló de una ley al respecto.³¹

En general, la Constitución de 1824 establecía requisitos mínimos para participar en la política nacional. Para ser diputado federal, el ciudadano requería tener 25 años de edad, ser mexicano por nacimiento con dos años de vecindad o ser natural del estado que lo elegía o ser extranjero con ocho años de residencia, un capital de 8,000 pesos o renta anual de 1,000 pesos o haber nacido en la América española con tres años de residencia.³² Los senadores al Congreso general serían elegidos por las legislaturas estatales, que nombraban dos por cada estado a mayoría absoluta de votos. Para ser senador, los requisitos también eran mínimos: 30 años de edad y los mismos requisitos para ser diputado federal.³³

El régimen federalista fue muy abierto a la participación política, siguiendo el esquema del liberalismo gaditano. Los ciudadanos que acudían a votar en las parroquias tenían como únicos requisitos el de la edad y el de estar vigentes sus derechos. Para las funciones de elector primario y secundario, la única condición que se hacía más limitante era la edad que aumentaba a 25 años. En general, las constituciones y las leyes electorales tenían muchas imprecisiones que se prestaban a dudas y conflictos en el proceso. El sistema electoral de la Primera

³¹ Se pueden consultar las constituciones de los estados en *Enciclopedia Parlamentaria...*, op. cit., serie III, vol. I, t. I.

³² "Constitución de 1824, artículos 19-24". Todas las citas de la Constitución proceden de la obra de Tena Ramírez. Para simplificar sólo señalaré los artículos correspondientes.

³³ Constitución de 1824, artículos 28-33.

REYNALDO SORDO

República Federal fue confuso, muy cuestionado por los escritores de su tiempo y se prestó a muchas irregularidades. Hubo elecciones escandalosas como las de 1826 y 1828, que fueron abiertamente manipuladas por la facción yorkina. O eran controladas por el grupo en el poder, como las de 1833 por el partido del progreso y las de 1834 por los hombres de bien. El testimonio de un político moderado del año de 1834, cuando el federalismo estaba en crisis, da una idea de lo que habían sido las elecciones en este período, y cómo se había ejercido el derecho al voto de una forma irracional. Juan Gómez Navarrete afirmaba: “y se restituirán a los Congresos el prestigio que han perdido, porque la facilidad con que se ponen y quitan, y la manera rápida con que progresan los pronunciamientos, no tiene ciertamente otro origen, sino el abuso que se hace de las voces, opinión pública y voluntad general, y ese abuso nace de la facilidad con que el partido que cuenta a su favor con la fuerza, o con la protección del gobierno, o de las logias, saca de diputados a los que quiere, haciendo retirar de las juntas populares a la mayoría de los ciudadanos pacíficos, imparciales y verdaderos amigos del orden, que teniendo certeza de que sus votos no han de ser atendidos, y tal vez ni recibidos, se retraen de emitirlos”.³⁴

28 | La única ley que metió algo de orden en el proceso electoral, durante la Primera Republica Federal, fue la decretada el 12 de julio de 1830, por la administración de Anastasio Bustamante y Lucas Alamán, para el Distrito Federal y los territorios. Ella respondía a la idea de orden de Alamán y de los llamados hombres de bien y serviría de modelo para las leyes electorales del centralismo. Esta ley ponía atención en el primer nivel de la elección, el que se prestaba a un mayor número de fraudes. La ley disponía la formación de un padrón, la entrega de boletas, la elección de la mesa directiva en su totalidad por los ciudadanos, la ampliación de la mesa directiva de cuatro a cinco miembros. El reconocimiento de la boleta y su confrontación con el padrón así como la presencia del comisionado en la mesa directiva durante todo

³⁴ Juan Gómez Navarrete, *Proyecto de ley para el establecimiento de colegios electorales en la República mexicana*, 1834, México, Imprenta del Águila, p. 8.

el proceso electoral. Nadie podría votar sin una boleta legítima ni fuera de su sección. Una vez realizada la elección por individuo, la boleta era firmada por uno de los secretarios. El nombre del elegido era escrito al reverso de la boleta y era leído en voz alta por el ciudadano o el secretario. También la ley disponía castigos para quienes alteraran el orden, falsificaran las boletas, intentaran votar fuera de su sección o influyeran en la regulación de los votos.³⁵ Esta ley había avanzado mucho con respecto al sistema de Cádiz. Los hombres de bien, ya durante la Primera República Central, partiendo de este primer ensayo, lograrían mejorar los procesos electorales significativamente.

Derecho al voto y elecciones en la Primera República Centralista

En 1835 logra triunfar un movimiento por el centralismo, dentro del Congreso, y después de un proceso constitucional complicado, el Congreso reunido en una sola cámara, el 14 de septiembre de 1835, se declararía constituyente, y comenzaría a dar forma a su proyecto centralista por medio de la Constitución de las Siete Leyes.³⁶ El grupo centralista que tomaba el poder en 1835, tenía un proyecto muy bien definido que implicaba limitar la democracia, como una forma de dar estabilidad al sistema político de representación popular. Pensaban que una de las causas de la desorganización política del país había sido la falta de límites al ejercicio de los derechos políticos de los ciudadanos. Para ellos, en la Primera República Federal, las facciones habían abusado del sistema de representación popular, especialmente en los procesos electorales. Estos habían permitido la entrada de prácticamente cualquiera en el juego político y las consecuencias, según los centralistas, no se

³⁵ “Reglas para las elecciones de diputados y ayuntamientos del Distrito y territorios de la República, del 12 de julio de 1830”, en Eduardo Castellanos, *Formas de gobierno y sistemas electorales en México*, 1996, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, A. C., p. 138-45.

³⁶ Cfr. Reynaldo Sordo Cedeño, *El Congreso en la Primera República Centralista*, 1993, México, El Colegio de México-ITAM.

habían hecho esperar: los cuerpos legislativos habían sido tomados por jóvenes deseosos de lucrar o fanáticos de las ideas de los *philosophes*, que habían causado grandes trastornos a la sociedad.

Hay que advertir que estas ideas aún eran compartidas por los liberales más sensatos. José Ramón Pacheco, un liberal moderado escribía en 1834: “Hemos estado mal, porque para el alto y delicadísimo encargo de legislador, no hemos buscado más que la fe política, sin exigir en el eligiendo garantías de orden, ni por la familia ni por la propiedad, ni por la profesión o industria. Con esto se explica el fenómeno que parece inconcebible, de que un elector escoge para administrador de los asuntos de la nación a un individuo a quien no encargaría los propios suyos. De allí ha venido que un estudiante ignorantuelo y con la charlatanería del colegio, viene a una cámara, creyéndose un Canning o un Solón, a trastornarnos la sociedad con proyectos que en vez de dirigir la opinión, la irritan y empeoran las cuestiones.”³⁷

30 Pero aún más, esta conciencia sobre el desorden en las elecciones era también compartida por los mismos liberales radicales, los seguidores de las ideas de los *philosophes*. Lorenzo de Zavala, uno de los promotores del desorden electoral en la República Federal comentaba: “La ley que arregla las elecciones era copiada, con muy pocas modificaciones, de la de las cortes de España, dejando siempre un campo vasto a toda clase de ciudadanos para votar y ser elegidos. Semejante base es muy perjudicial en un pueblo en que la clase de ciudadanos proletarios no tiene siquiera la capacidad necesaria para discernir entre las personas que deben nombrarse, ni mucho menos conoce los grandes objetivos a que son destinados los ciudadanos que elige. De aquí resulta que no teniendo ningún interés social, por decirlo así, en que salga este o el otro, se ocupa en buscar otro género de intereses más palpable, más físico, más inmediato. En Mérida de Yucatán distribuían tazas de chocolate y daban almuerzos a los indios; en México repartían *pulque*

³⁷ José Ramón Pacheco, *Cuestión del día. Nuestros males y sus remedios*, 1953, Guadalajara, Instituto Tecnológico de Guadalajara, primera parte, p. 41-2.

y en otros puntos aguardiente. Los más osados entraban en los grupos y daban las listas de los candidatos de su partido, y, regularmente, estos ganaban las elecciones.³⁸ Zavala proponía que no sólo se tomara en cuenta la masa de la población como base de la representación, sino que ésta debería de ser un compuesto de tres elementos: población, propiedad e ideas o cuerpo moral. Para fundar su propuesta, Zavala ponía como ejemplo las reformas introducidas en Inglaterra, en donde los privilegios de los terratenientes y los abusos del pueblo habían sido equilibrados por la propiedad.³⁹

El pensamiento y las prácticas electorales en Inglaterra y Francia estuvieron a favor del principio de restricción: los elegidos tenían que ser mejores que los electores. En ambos países se había impuesto la idea de la propiedad como garantía de una buena elección. En los Estados Unidos, en la Convención de Filadelfia también se discutieron estas ideas. Entre los congresistas había una corriente a favor de un requisito de propiedad para la elección. De hecho en algunas de las constituciones de los estados ya se habían incorporado restricciones de propiedad. Sin embargo, aunque las ideas se debatieron, no quedaron plasmadas en la Constitución federal de 1787.⁴⁰ Las circunstancias especiales de las Cortes de Cádiz llevaron a conceder casi un derecho al voto universal, con la excepción de las castas americanas. En este problema hubo largos debates entre los diputados americanos y peninsulares sobre conceder o no la ciudadanía a las castas. La negación de los derechos políticos a ellas, desde mi punto de vista, llevó a los peninsulares a no aumentar las restricciones a los aceptados como ciudadanos. A esta situación corresponde la contradicción antes mencionada de los artículos 92 y 93. Además, los diputados necesitaban legitimarse ante una situación tan anómala por la ausencia del rey y la invasión francesa.⁴¹

³⁸ Lorenzo de Zavala, *Ensayo Histórico de las Revoluciones en México desde 1808 hasta 1830*, 1981, México, SRA-CEHAM, t. primero, p. 278.

³⁹ *Idem*, p. 278-9.

⁴⁰ Bernard, Manin, *op. cit.*, cap. 3, p. 119-63.

⁴¹ José Barragán, *Temas del liberalismo gaditano*, 1978, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, p. 51-75. Ignacio Carrillo Prieto, *La ideología jurídica en la cons-*

La situación del constituyente de 1823-1824 sería similar a la de Cádiz. El Segundo Congreso Constituyente necesitaba tener legitimidad frente al movimiento de autonomía de las provincias, la caída de Iturbide y la anulación del Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba. El derecho al voto no fue un tema relevante en las discusiones de este congreso. Las restricciones a los derechos políticos hubieran provocado, posiblemente, mayor inestabilidad.⁴²

Resulta interesante destacar que las élites políticas de los diferentes partidos o ideologías, a mediados de los años treinta, coincidían en la necesidad de mejorar los procesos electorales. Los centralistas, por lo tanto, estructuraron su proyecto bajo tres principios: a) restringir la participación política, por medio de la propiedad o su equivalente en un ingreso por un trabajo o profesión; b) elegir por mecanismos selectivos a los funcionarios de alto nivel, y, c) definir con precisión las responsabilidades en los procesos políticos-administrativos. El resultado de estas ideas fue un poco contradictorio: por un lado, el sistema político se hizo más complejo y quienes podían participar en él era un menor número de personas, pero por el otro, se definieron los derechos individuales y los centralistas expidieron las mejores leyes electorales de la primera mitad del siglo XIX.

La restricción en la participación política fue dada desde la base misma de la población. La Primera Ley Constitucional hizo una distinción entre mexicano (nacido en México o naturalizado) y ciudadano mexicano (que además de ser mexicano tuviera un ingreso de 100 pesos al año producto de capital o trabajo personal honesto y útil a la sociedad). Sólo el ciudadano tendría los derechos políticos de votar y ser votado.⁴³ El

titución del estado mexicano 1812-1824, 1981, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, p. 77-90.

⁴² Cfr. *Actas Constitucionales Mexicanas (1821-1824)*, 1980, México, UNAM, 10 vols. *Acta Constitutiva de la Federación. Crónicas*, 1974, México, Cámara de Diputados. *Historia Parlamentaria Mexicana. Crónicas II, Febrero-Marzo y Octubre-Diciembre de 1823*, 1982, México, Instituto de Investigaciones Legislativas.

⁴³ “Constitución de 1836. Primera Ley Constitucional, artículos 1-15”, en Tena Ramírez, *op. cit.* Todas las citas de esta Constitución proceden de la misma fuente. Para simplificar sólo citaré el artículo correspondiente.

ingreso era concebido como garantía de orden e interés por los asuntos de la sociedad. Para ser diputado se requería un ingreso anual de 1,500 pesos y para senador de 2,000 pesos. La mayor edad exigida en 1836 garantizaba la madurez requerida para funciones tan importantes. Para diputados y senadores la edad se aumentaba de 25 a 30 y de 30 a 35 años respectivamente, con respecto a la Constitución de 1824.⁴⁴

La restricción vino también por la relación población-representatividad. La Constitución de 1824 disponía la elección de un diputado por cada 80,000 habitantes y la de 1836 uno por cada 150,000. La de 1824 establecía dos senadores por cada estado y la de 1836 sólo un total de 24 senadores. Los centralistas pensaban en términos de legislaturas más pequeñas que las tenidas en el régimen federal. También la renovación de las cámaras era diferente. La de 1824 renovaba cada dos años en su totalidad a la Cámara de Diputados y la mitad de la de senadores. La de 1836 cada dos años renovaba la mitad de la Cámara de Diputados y un tercio del Senado.⁴⁵ Los centralistas seguramente no conocían el pensamiento norteamericano, que daba mucha importancia a la renovación frecuente de las personas en los cargos de representación. Ellos, al buscar restricciones en el ejercicio del poder, daban más importancia a la permanencia de los legisladores, apostando a la sensatez y madurez de los elegidos. En resumen, podemos decir que, los centralistas pensaban en cuerpos legislativos más pequeños, con personas de más edad y con una mayor permanencia en sus funciones que los federalistas de 1824, y por supuesto, con la garantía de la propiedad o el ingreso personal.

La elección de diputados siguió el esquema indirecto de los procesos electorales de la Constitución de Cádiz con sus tres instancias. Para elegir a los senadores, la Cámara de Diputados, el gobierno en junta de ministros y la Suprema Corte de Justicia formaban tres listas de 24 individuos, las cuales se remitían a las juntas departamentales; cada

⁴⁴ Constitución de 1824, artículos 19 y 28. Tercera Ley Constitucional, artículos 6 y 12.

⁴⁵ Constitución de 1824, artículos. 8, 10, 11 y 25. Tercera Ley Constitucional, artículos. 2, 3, 8 y 9.

junta escogía a 24 personas de las listas y estas nuevas listas eran remitidas al Poder Conservador; este último calificaba las elecciones y nombraba senadores a quienes hubieran reunido la mayoría de votos de las juntas departamentales.⁴⁶ Este sistema de elecciones sucesivas para elegir a los senadores, no rompía con el esquema del sistema popular representativo, ya que las juntas departamentales hacían la elección sobre listas formadas por los otros poderes. El sistema de representatividad popular no se rompía, porque las juntas departamentales eran elegidas por los ciudadanos.

El grupo centralista trató de mejorar los procesos electorales por medio de varias disposiciones constitucionales y una ley de elecciones para toda la República. En la Primera Ley Constitucional fueron definidos los derechos de los ciudadanos, entre los que se encontraba el de votar para todos los cargos de elección popular y poder ser votado para los mismos, siempre que se tuvieran las cualidades exigidas por la ley. También, de forma complementaria, definieron como obligación particular de los ciudadanos el adscribirse en el padrón de su municipalidad, concurrir a las elecciones populares, siempre que no hubiera un impedimento físico o moral, y desempeñar los cargos concejiles o populares para los que fuesen nombrados.⁴⁷

El Congreso sancionó la ley sobre elecciones populares el 30 de noviembre de 1836. Esta ley fue la que determinó los procesos electorales, tanto en la Primera como en la Segunda República centralistas. La ley se fundaba en la de 1830 para el Distrito Federal y los territorios, más las modificaciones fruto de la experiencia de los años del federalismo y las nuevas exigencias del sistema centralista.⁴⁸ En los motivos del proyecto de ley, los legisladores decían que de una buena o una mala elección dependía la suerte de la nación y que se tenía como objetivo que los partidos no se sobrepusieran por la intriga al voto nacional, porque cuando esto sucedía todo el orden constitu-

⁴⁶ Tercera Ley Constitucional, artículo 8.

⁴⁷ Primera Ley Constitucional, artículos 8 y 9.

⁴⁸ “Ley de Elecciones para diputados al congreso general y las juntas departamentales”, 30 de noviembre de 1836, en Dublán y Lozano, *op. cit.*, III, p. 216-22.

cional quedaba trastocado: “Entonces el interés privado se sustituye al público: el mérito no es considerado con relación al servicio de la comunidad, sino al del partido o persona: ya no hay justicia, no hay orden: la virtud severa se persigue con ardor: las mejores instituciones no pueden subsistir: la inmoralidad progresa: la ruina de los hombres de bien y la subversión del Estado, son el fin inevitable a que se llega con más o menos prontitud.”⁴⁹

La ley dispuso que los ayuntamientos o juntas municipales dividieran los términos de su comprensión en secciones de 1,000 a 2,000 almas. Cuatro semanas antes de la elección se harían padrones de las secciones por comisionados surgidos de entre los vecinos. En los padrones se escribiría el número de la sección, el de la casa o la seña de ella, el nombre y oficio del ciudadano y si sabía leer y escribir. Con anticipación se repartirían boletas a quienes tenían derecho a votar. Cualquier ciudadano podía reclamar si no se le había dado boleta o si no aparecía en el padrón. Al reverso de la boleta, el ciudadano escribía el nombre de la persona elegida y firmaba la boleta. Las juntas electorales ya no las presidían las autoridades, sino que la mesa directiva era elegida en su totalidad entre los vecinos. Se podía concurrir personalmente a votar o enviar a otra persona con la boleta debidamente llenada. El secretario de la junta electoral formaba una lista con numeración consecutiva, anotando quién votaba y por quién lo hacía. Las boletas se cotejaban con el padrón. El comisionado que había hecho el padrón permanecía todo el tiempo junto a la mesa de la presidencia para aclarar las dudas. Los votos enviados debían ir legalmente firmados, sin lo cual no se recibían. Nadie podía votar más de una vez, ni hacerlo sin boleta legítima, ni en otra sección en la que no hubiera sido empadronado. Para ser elector primario, se necesitaban 25 años de edad y la ciudadanía vigente. La junta electoral decidía todos los casos conflictivos o dudosos sin apelación alguna e imponía multas

⁴⁹ *Proyecto de Ley sobre Elecciones Populares presentado al Congreso General en la Sesión del 17 de octubre de 1836 por la comisión respectiva*, 1836, México, Impreso por J. M. F. de Lara.

REYNALDO SORDO

de uno a 25 pesos a quienes no asistieran a votar. Las elecciones en el segundo y tercer nivel no modificaron sustancialmente el modelo gaditano, a excepción de la importante disposición de que en la mesa directiva de las juntas, y por lo tanto en las juntas mismas, no participaran las autoridades políticas.⁵⁰

Vemos cuánto se había adelantado con respecto a las elecciones bajo el régimen federal: división en secciones, padrón electoral, entrega de boletas, voto firmado, listas de votantes y votados, autonomía del poder electoral e imposición de multas a los remisos y trasgresores de la ley. Es interesante constatar que en las elecciones del centralismo, tanto con la Constitución de 1836 como con la de 1843, no encontramos grandes impugnaciones y conflictos, sino que parecen transcurrir en un clima de mayor orden. Esto se viene a corroborar por el hecho de que en ellas siempre fueron elegidos un buen número de federalistas que estuvieron presentes en los congresos centralistas, incluso alguna elección la ganaron totalmente, como la de 1845, que ya no llegaron al Congreso por el pronunciamiento militar del general Mariano Paredes y Arrillaga. Si los centralistas hubieran podido manipular las elecciones, de seguro no hubieran salido electos federalistas e incluso federalistas radicales. Por esto Mariano Otero y José María Lafragua decían en 1847 que las elecciones bajo el régimen centralista no habían tenido algún interés, porque había dominado la apatía. Seguramente confundían apatía con orden y respeto a la ley. Y así llegamos a una paradoja más de nuestra historia: los centralistas, al querer restringir la participación política, dieron los mejores instrumentos jurídicos para los procesos electorales y permitieron la participación política de la fuerza contraria. Los federalistas, al querer una amplia participación política, fueron sin embargo, quienes más violentaron los procesos de elección y cuando tomaban el poder, no concedían representación a la otra fuerza política.

36

⁵⁰ “Ley de Elecciones para diputados...”, *op. cit.*, p. 216-22.

Derecho al voto y elecciones en la Segunda República Centralista

En el otoño de 1841, un levantamiento militar dio fin a la Primera República Centralista. El general Antonio López de Santa Anna fue nombrado presidente provisional con plenos poderes. El caudillo militar convocó a un Congreso en 1842, con la ley de 1823, y el resultado fue que los federalistas ganaron las elecciones. El Congreso de 1842, por sus tendencias liberales, contrarias a los intereses de los militares, entró en conflicto con el presidente provisional. Santa Anna disolvió el Congreso por interpósita persona y formó una Junta de Notables (Junta Nacional Instituyente) para que redactara unas bases de organización de la República. La Junta Nacional fue elegida por el gobierno y las personas que la formaron no fueron las mismas que redactaron la Constitución de 1836.

Las Bases Orgánicas de la República Mexicana se discutieron entre enero y junio de 1843 y fueron sancionadas por el general Santa Anna el 13 de junio de este mismo año. Las Bases fueron presentadas por sus autores como el justo medio entre las constituciones de 1824 y 1836. En lo que se refiere a la participación política los legisladores aumentaron el sistema restrictivo de la Constitución de 1836. Para votar se necesitaba tener 21 años de edad para los solteros y 18 para los casados, más un ingreso anual de 200 pesos. El elector primario, debía tener 25 años y un ingreso de 200 pesos anuales. El elector secundario 25 años y 500 pesos de ingreso anual. El diputado 30 años y 1,200 pesos de ingreso al año y el senador 35 años y 2,000 pesos de ingresos al año.⁵¹ La Constitución de 1836 limitaba más a la parte de arriba del proceso electoral y la de 1843 la participación de base en la ciudadanía y los electores.

La elección de diputados siguió el mismo procedimiento que la Constitución de 1836. La población se mantuvo como la base de

⁵¹ “Bases Orgánicas de la República Mexicana”, artículos 28, 42 y 150, en Tena Ramírez, *op. cit.* Todas las referencias proceden de esta fuente. Para simplificar sólo señalaré los artículos correspondientes.

REYNALDO SORDO

la elección, en la proporción de un diputado por cada 70,000 habitantes. También dispuso que la Cámara de Diputados fuera renovada por mitades, cada dos años. La elección de los senadores combinó los procedimientos de las constituciones anteriores y volvió a introducir la elección por clases. El senado estaría compuesto por 63 individuos. Dos tercios de los senadores los elegían las asambleas departamentales, y esta elección se hacía por las siguientes clases: agricultores, mineros, propietarios, comerciantes, y fabricantes. El tercio restante se elegía por el siguiente procedimiento: la Cámara de Diputados, el Presidente de la República y la Suprema Corte de Justicia sufragaban por un número igual de senadores a elegir, serían elegidos aquellos que hubieran tenido el voto de los tres poderes. La Cámara de Senadores elegiría, dentro de los postulados, a los senadores restantes hasta completar el número requerido. Un tercio del senado sería renovado cada dos años.⁵²

Conforme a las Bases Orgánicas sólo hubo dos procesos electorales nacionales, en 1843 y 1845. El 19 de junio de 1843, el gobierno dio la Ley de Convocatoria a elecciones para formar el congreso nacional. En ésta se dispuso la observancia de la ley del 30 de noviembre de 1836, en cuanto no se opusiera a las mismas Bases. Esta ley, como vimos anteriormente, había probado sus bondades durante la vigencia de la Constitución de 1836. El clima de las elecciones de 1843 fue de tranquilidad. El gobierno quería evitar, sin embargo, que triunfaran los federalistas exaltados, como en 1842.⁵³

En general, las elecciones se llevaron a cabo con orden y libertad, aunque se registraron algunas anomalías en Tulancingo, Guadalajara, Chihuahua, Chiapas, Tamaulipas y Tabasco. José Ramón Malo anotaba en su diario: “Se efectuaron las elecciones primarias en esta capital para el nombramiento de diputados al Congreso y miembros de la Asamblea Departamental, reinando el mayor orden y el haber salido compromisarios de todos los colores políticos manifiesta la

⁵² “Bases Orgánicas de la República Mexicana”, artículos 26, 27, 30-43.

⁵³ *El siglo XIX*, 13 de septiembre de 1843.

libertad con que se hicieron.”⁵⁴ El último domingo de septiembre se realizaron las elecciones departamentales. Había gran expectación en la del departamento de México, por el gran número de diputados que se elegían. La elección fue disputada por el gobierno, los federalistas moderados y los federalistas exaltados. En estas elecciones, los federalistas triunfaron y tuvieron amplia presencia en el Congreso y en la Asamblea Departamental.⁵⁵

La derrota del gobierno se debió a que utilizó las leyes electorales de 1836, que, como habíamos visto, separaba el poder público del proceso electoral. Las elecciones habían sido más ordenadas, pero el gobierno no había podido influir en el resultado de ellas. El general Santa Anna, el 3 de octubre, dejó el gobierno al general Valentín Canalizo. El 5 de octubre, el gobierno publicó un decreto declarando que la responsabilidad de Santa Anna, fijada en las Bases de Tacubaya, y que debería conocer el próximo Congreso, era puramente política y de opinión, y que en consecuencia el Congreso no podía anular acto alguno de su administración. Santa Anna se dio cuenta del triunfo de los federalistas en las elecciones y no quería saber nada del próximo Congreso. En definitiva, este Congreso encabezaría un movimiento en diciembre de 1844 que llevaría a Santa Anna al exilio.

Las elecciones de 1845 se llevaron a cabo cuando el gobierno del general José Joaquín de Herrera estaba en crisis y con una fuerte presión para que restableciera el sistema federal, sobre todo por el grupo de los federalistas puros bajo el liderazgo de Valentín Gómez Farías. Los federalistas moderados apoyaban al régimen de Herrera al igual que los centralistas, quienes querían conservar las Bases Orgánicas con reformas sustanciales. El 8 de julio de 1845, el gobierno dio la Convocatoria para las elecciones que iban a renovar al poder legislativo. La Convocatoria recogía la ley de noviembre de 1836. Por esta razón, en un clima pro-federalista, y sin tener el gobierno el control de

⁵⁴ José Ramón Malo, *Diario de Sucesos Notables (1832-1853)*, 1948, México, Patria, 2 vols., I, p. 231.

⁵⁵ *El siglo XIX*, 22 de septiembre de 1843.

REYNALDO SORDO

las juntas electorales, los federalistas exaltados tuvieron una victoria significativa en estas elecciones. Malo, que fue siempre un político moderado, consignó en su diario: “Se efectuaron las elecciones en el edificio de la Universidad con todo orden, y resultó ganada por el Partido Federal, que propuso en una lista encarnada a seis candidatos, los cuales no fueron muy dignos de la capital de la República, y se advirtió que excluyeron de ella, hasta los de su opinión que no se han manifestado exaltados: de trece electos, once fueron de la misma junta. El partido moderado presentó los suyos en lista amarilla: eran hombres decentes y tomados de diferentes colores políticos y sin excluir ninguna clase de la sociedad, no había entre ellos ningún elector primario: no obstante estas ventajas, se perdió esta honrosa postulación.”⁵⁶

Los centralistas, a pesar de sus restricciones, no pudieron impedir que los federalistas participaran en los procesos electorales y que los ganaran, al contar con instrumentos jurídicos e institucionales que disminuían la posibilidad del fraude. Una reflexión nos viene a la mente: el supuesto carácter oligárquico del centralismo era un mito. Las restricciones no señalaban un abismo entre las élites y los ciudadanos comunes y corrientes. También esto nos corrobora el hecho de que tanto centralistas como federalistas pertenecían a una misma clase privilegiada dentro de la sociedad mexicana. Las diferencias fuertes entre ambos partidos no procedían del origen social, sino de la diversa forma de concebir la política, la representatividad y el derecho al voto.

40

Una convocatoria singular

El 14 de diciembre de 1845, el general Mariano Paredes y Arrillaga se pronunció contra el gobierno de Herrera, con el Ejército de reserva, mediante el Plan de San Luis. El general Paredes, en los meses anteriores al pronunciamiento, había tenido contacto epistolar con Salvador

⁵⁶ José Ramón Malo, *op. cit.*, I, p. 231.

Bermúdez de Castro, ministro de España en México, y con Lucas Alamán, líder de los conservadores. La idea de Bermúdez de Castro y de Alamán era la de establecer una monarquía constitucional, con un rey español de la casa de Borbón, que diera garantías al clero, a los propietarios, a los comerciantes y, en general, a la gente de orden.⁵⁷ La idea fue apoyada por el gobierno español e incluso fue sondeada en Francia e Inglaterra. Paredes, sin embargo, se mantuvo siempre cauteloso, nunca habló abiertamente de monarquía y fue adaptando su posición política a las circunstancias del momento. Sin embargo, lo que movió a Paredes a actuar fue el hecho de que en octubre de 1845, los federalistas exaltados habían tenido un éxito rotundo en las elecciones. El general Paredes odiaba a los radicales y quiso impedir que llegaran a las cámaras en enero de 1846.

El 1° de enero de ese año, Paredes entró a la ciudad de México. El día siguiente se reunía con los militares y redactaron un *Acta General del Ejército*, que hacía adiciones al *Plan de San Luis*. Siguiendo el esquema de las *Bases de Tacubaya* de 1841, el jefe de la revolución formaba una Junta de representantes de los departamentos, para designar la persona encargada del poder ejecutivo, que obviamente sería el general Paredes. El presidente provisional estaría sujeto a las leyes vigentes y se convocaría a un congreso, para expedir una nueva constitución.⁵⁸

La Convocatoria para realizar las elecciones del tan esperado Congreso extraordinario apareció el 27 de enero. El documento fue obra de los conspiradores monárquicos, Salvador Bermúdez de Castro y Lucas Alamán. Este último estuvo a punto de abandonar la tarea porque no encontraba la manera de arreglar la elección por clases. El ministro español se encerró cuatro días con Alamán y entre ambos

⁵⁷ Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México 1845-1846*, 1988, México, deOSA, p. 52.

⁵⁸ “Acta General del Ejército (2 de enero de 1846)”, en Josefina Vázquez (coord.), *Planes en la Nación Mexicana*, 1987, México, El Colegio de México-Senado de la República, libro cuatro: 1841-1854, p. 296-7.

dieron forma a la Convocatoria.⁵⁹ Los principios de esta Convocatoria fueron también acordados entre Alamán y Bermúdez de Castro: “1. la elección por clases, 2. el número de diputados, 3. el método directo, siempre que fuese posible, 4. la influencia del Gobierno en las operaciones electorales, 5. garantías de mucha consideración en los electores y en los elegibles”.⁶⁰

El resultado final fue un documento único en nuestra historia electoral. Se elegían 160 diputados dentro de nueve clases: propietarios, comerciantes, mineros, industriales, profesiones literarias, magistrados, administradores públicos, eclesiásticos y militares. Se establecía una relación población-clase, así México podía elegir 6 propietarios y Oaxaca 2; Jalisco 2 industriales y Querétaro 1; Guanajuato 3 mineros y Chihuahua 1. Pero además, no todos los estados representaban por todas las clases. Cada clase elegía a los de su clase y en algunos casos la elección era directa. Pero lo más notable es que la exigencia censataria se medía por el monto de las contribuciones a la Hacienda pública en el último año, comprobable mediante los recibos de impuestos. Cada clase tenía una forma especial de elección, ya fuera indirecta en dos grados, o directa, así también como los requisitos de propiedad variaban. En la clase de propietarios, por ejemplo, se incluían a los arrendatarios con montos de renta 10 veces superiores al impuesto exigido al propietario. Para la clase eclesiástica se daba un cupo de 20 diputados. Aquí la ley designaba sin necesidad de elecciones a los 10 obispos de la República y al arzobispo de la ciudad de México, procediéndose a la elección sólo del número restante hasta completar los 20 lugares. Las autoridades de cada estado formarían las listas de los pertenecientes a una clase. Además, las votaciones de las diferentes clases no se hacían en la misma fecha, sino en días consecutivos.⁶¹

⁵⁹ Salvador Bermúdez de Castro al Excmo. Sr. Primer Secretario del Despacho de Estado. México, 29 de enero de 1846, en Jaime Delgado, *La Monarquía en México (1845-1847)*, 1990, México, Porrúa, p. 203.

⁶⁰ *Idem*, p. 203.

⁶¹ Ministerio de Relaciones Exteriores, Gobernación y Policía, *Convocatoria a elecciones, del 27 de enero de 1846*, AGN. FG., 1846, sin clasificar, vol. 1, exp. 3.

Por primera vez, México tendría unas elecciones en las que no participaba el ciudadano común y corriente, sino sólo las clases privilegiadas, arbitrariamente definidas. Por ejemplo, la lista por la clase de profesiones literarias y artísticas, de los que podían votar en el Departamento de México, que incluía a la ciudad del mismo nombre, se reducía a unas 150 personas, de las cuales muchas eran eclesiásticos, militares, magistrados o administradores, que volverían a votar en otra clase. Porque tal y como definían a las clases, una persona privilegiada podía pertenecer a cuatro o cinco clases a la vez y votar en todas ellas.⁶² Por esta razón tenía sentido realizar las votaciones en días diferentes, para que una persona votara varias veces. Lo que no se discutió, y no aparece en la documentación del AGN, fue el carácter que asumían los diputados. Y aquí habría una gravísima contradicción: elegidos sólo por su clase, si formaban un congreso constituyente y una constitución, tendrían que asumir una representación de toda la nación, difícil de definir dado el carácter limitativo de su representación.

Derecho al voto y elecciones en la Segunda República Federal

El gobierno del general Paredes no le dio estabilidad al país. La Convocatoria y la formación del Congreso extraordinario aceleraron la caída del régimen. Los federalistas puros establecieron relaciones con el general Santa Anna, exiliado en Cuba, para intentar tomar el poder. Pero sobre todo, el fracaso del general Paredes para hacer frente a la invasión norteamericana precipitó los acontecimientos. El 4 de agosto de 1846, el régimen pro-monárquico de Mariano Paredes y Arrillaga vivió su drama final. En la ciudadela, el general Mariano Salas y Valentín Gómez Farías hicieron un pronunciamiento con el Plan de la Ciudadela. Este constaba de seis artículos, de los cuales tres se referían a la formación de un congreso constituyente. El 6 de

43

⁶² “Lista de los individuos que tienen derecho a votar diputados al Congreso Constituyente, por la clase de profesiones literarias y artísticas”, AGN. FG., 1846, sin clasificar, vol. 1, exp. 3.

agosto, el gobierno decretó la Convocatoria para formar el nuevo Congreso constituyente. Esta se basaba en la ley del 17 de junio de 1823, adecuada a las circunstancias de 1846. Los liberales radicales sentían veneración por esta ley electoral. Las condiciones mínimas permitían a cualquier persona ser diputado y daba igualdad de oportunidades a los puros frente a las otras fuerzas políticas. Esta naturaleza popular de la Convocatoria se complementaba con el hecho de que las autoridades controlaban las juntas electorales. Por consiguiente, la influencia de los puros en las elecciones dependía de contar con gobernadores y autoridades políticas de la misma tendencia política. Gómez Farías comenzó, antes de las elecciones, a remover a los gobernadores para colocar a liberales probados en esos puestos.⁶³

44 Sin embargo, la Convocatoria envolvía serios problemas que se podían revertir a los puros. El Congreso constituyente, concebido según la teoría clásica como un congreso formado por el criterio de la población, tendría una sobre-representación en los estados más poblados y una sub-representación en los que tuvieran pocos habitantes. Según el censo de 1842, el total de diputados sería de 141. Siete estados tendrían en conjunto 97 diputados: México, Jalisco, Puebla, Yucatán, Guanajuato, Oaxaca y Michoacán. Con la excepción de Yucatán, el control del Congreso dependería de los estados centrales del México tradicional, región que era de suponerse podría ser más reacia a los cambios y a las ideas reformistas. Los liberales quedaban atrapados en sus concepciones teóricas sobre la representación y eran incapaces de introducir nuevos conceptos que no fueran el de la población, para el caso de los congresos constituyentes unicamarales.

El 22 de agosto de 1846, el gobierno declaró vigente la Constitución de 1824, mientras se elaborara la nueva constitución. Se restablecieron los estados, sus constituciones, y los gobernadores seguirían en sus funciones, pero podían ser removidos por el poder ejecutivo

⁶³ “Convocatoria expedida por el General en Jefe del ejército Libertador Republicano en ejercicio del Supremo Poder Ejecutivo, en 6 de agosto de 1846”, México, Imprenta de la Sociedad Literaria, en AGN. FG., sin clasificar. En este documento se habla de departamentos porque la federación no se restableció sino hasta el 22 de agosto de 1846.

general, en interés del movimiento político de regeneración nacional.⁶⁴ Las elecciones fueron realizadas en los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1846. Las dos facciones del liberalismo trabajaron para triunfar. Los centralistas no aparecieron en la contienda y los monarquistas estaban lo suficientemente desprestigiados como para figurar en ese momento. Todo quedaba entre federalistas de ideas liberales, pero irreconciliables en sus puntos de vista y con un fuerte personalismo cultivado alrededor de sus líderes Valentín Gómez Farías y Manuel Gómez Pedraza. Los puros dominaron en Oaxaca, Sinaloa, Distrito Federal, San Luis Potosí, Aguascalientes y Colima, pero fueron derrotados en México, Michoacán, Durango y Veracruz. En Puebla, Jalisco, Querétaro y Zacatecas hubo equilibrio de fuerzas. Un estado de tradición radical, Yucatán, no pudo realizar elecciones por culpa de un movimiento separatista encabezado por Santiago Méndez en Campeche, el 25 de octubre de 1846, lo cual privaría al Congreso general de 12 diputados, probablemente puros.⁶⁵ El Congreso quedaría prácticamente dividido, pero con un mayor número de moderados. Por primera vez en la historia independiente se formaba un congreso donde sólo dos fuerzas políticas se disputaban el control con números equivalentes. Esta situación provocó la anulación de ambas fuerzas y la inmovilidad legislativa, cuando más se necesitaba unir esfuerzos para enfrentar a un enemigo tan temible como los Estados Unidos. La situación del Congreso contribuyó al desastre final.

En una situación crítica, después de la derrota de Cerro Gordo, el Congreso discutió el Acta de Reformas, que vendría a modificar la Constitución de 1824 en ciertos puntos. Estos cambios serían obra de Mariano Otero y pretendían subsanar los problemas que la experiencia

⁶⁴ Decreto del gobierno, 22 de agosto de 1846, Dublán y Lozano, *op. cit.*, v, p. 156. Para ver los efectos del federalismo en la guerra con los Estados Unidos se puede consultar: Josefina Vázquez (coord.), *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos (1846-1848)*, 1997, México, FCE-El Colegio de México-Secretaría de Relaciones Exteriores.

⁶⁵ M. F. Peraza a Juan N. Almonte, (Mérida, 1 de enero de 1847). Benson Latin American Collection, Archivo de Valentín Gómez Farías, número 2223 y M. F. Peraza a Valentín Gómez Farías (Mérida, 2 de enero de 1847), BLAC, AVGF, número 2229.

REYNALDO SORDO

habían señalado a la Constitución de 1824. El Acta de Reformas, en nuestro tema, modificó varias cosas. Se elegiría un diputado por cada 50,000 almas, en lugar de 80,000, aumentando con esta medida el tamaño de la Cámara de Diputados. Los requisitos para ser diputado serían los de tener 25 años y ser ciudadano en ejercicio de sus derechos, más las restricciones señaladas en la Constitución de 1824. Además de los senadores que cada estado elegía, habría un número igual al de los estados, electo a propuesta del Senado, de la Suprema Corte de Justicia y de la Cámara de Diputados, votando por diputaciones. Las personas que reunieran esos sufragios quedarían electos y la Cámara de Diputados votando por personas, nombraría a los que faltasen, dentro de los otros postulados. El Senado se renovarían por tercios cada dos años, alternando en ellos, año por año, la elección de los estados con la de las autoridades. Para ser senador se necesitaban 30 años y las mismas condiciones que para diputado. Pero, como condición muy limitante, la ley disponía que los senadores hubiesen ocupado cargos de alto nivel en los poderes, en la diplomacia, la Hacienda pública o en la milicia. El Acta de Reformas hablaba de arreglar las elecciones por una ley general y sugería la adopción de la elección directa.⁶⁶ Como hemos visto anteriormente, Mariano Otero era muy contrario al sistema indirecto de Cádiz.

El 3 de junio de 1847, el Congreso pasó una ley sobre elecciones de los poderes legislativo y ejecutivo. Las elecciones primarias se verificarían en toda la República, el día 29 de agosto; las secundarias el 12 de septiembre, y el 1 de octubre las de diputados. Esta ley tomaba en cuenta las circunstancias de la guerra, la ocupación de varios estados por los norteamericanos, y fue muy importante porque permitió que se formara el Congreso de 1848, y el gobierno de Querétaro tuviera legitimidad, después de la ocupación de la ciudad de México por el ejército invasor. Esta ley tenía la peculiaridad de que la elección de los senadores por los estados la hicieran los electores primarios en las

⁶⁶ “Acta de Reformas constitucionales”, mayo 18 de 1847, en Dublán y Lozano, *op. cit.*, v, p. 275-9.

juntas de partido, mientras que el tercio restante fuera elegido por el Congreso. La ley no incorporó la elección directa, pero hizo casi directa la elección de los senadores.⁶⁷

Las elecciones se verificaron entre agosto y octubre de 1847 en los estados no ocupados por el invasor. En este proceso siguió la pugna entre puros y moderados. Los moderados actuaron con rapidez desde el principio, porque sabían que el nuevo congreso tendría que ratificar el Tratado de paz que el partido moderado estaba dispuesto a negociar con los norteamericanos. Los puros no le dieron importancia a esta elección y después se arrepintieron, pues ellos estaban a favor de continuar la guerra. Estas elecciones de 1847 presentaron muchas irregularidades, pero el gobierno moderado las pasó por alto para poder reunir al Congreso y aprobar el Tratado de paz. Los puros perdieron la batalla en las elecciones. Los elegidos fueron en su mayoría del partido moderado, que no escatimó medio alguno para influir en este proceso electoral. El sistema representativo había llegado a un gran desconcierto, disimulado con una supuesta legalidad cuando se imponían las vías de hecho.⁶⁸

Para las elecciones nacionales de 1849 y 1851 no hubo mejorías en la legislación electoral. Siguió vigente la ley de junio de 1847 y no se subsanaron los graves problemas de la legislación de los gobiernos federalistas. El derecho al voto siguió siendo casi universal, la acción de los partidos no decayó y el desorden en los procesos electorales se convirtió en un fenómeno cotidiano. Los liberales rechazaban las restricciones, pero no trabajaban en la búsqueda de una mejor organización electoral y no adoptaban, más que tangencialmente, algunos de los avances del centralismo en favor del orden.

Los políticos mexicanos de la primera mitad del siglo XIX adoptaron con pasión las ideas del liberalismo político. Tanto los federalistas como los centralistas creían en el régimen constitucional representa-

⁶⁷ Ley sobre elecciones de los poderes legislativo y ejecutivo de la nación, 3 de junio de 1847, Dublán y Lozano, *op. cit.*, v, p. 281-3.

⁶⁸ Cfr. Reynaldo Sordo, "El Congreso y la guerra con Estados Unidos de América, 1846-1848", en Josefina Vázquez, *México al tiempo...*, *op. cit.*, p. 47-103.

REYNALDO SORDO

tivo popular. Aún posiciones como la de Iturbide o de los hombres de bien aceptaban las ideas liberales, pero con restricciones. Solamente el monarquismo de los años cuarenta llegó a negar la base popular ciudadana de este sistema. El derecho al voto fue debatido, sobre todo en el tránsito del federalismo al centralismo. Los centralistas llegaron a pensar, a mediados de la década de los años treinta, que era necesario limitar este derecho. En este sentido fueron fieles a la mayoría de los liberales de Europa y los Estados Unidos, quienes pensaban que el derecho al voto no era un derecho natural sino una función constitucional que debía ser regulada por la ley. La propiedad o el ingreso o ciertas cualidades de los ciudadanos serían una garantía de orden.

Los procesos electorales también fueron debatidos y analizados por nuestros hombres del siglo XIX. Sin embargo, llama la atención que este debate no se reflejara en mejoras sustanciales en la legislación y en las instituciones del período. Los federalistas fueron siempre fieles al modelo de Cádiz, a pesar de ser muy defectuoso. Los centralistas dieron las mejores leyes electorales, pero también fueron incapaces de superar el sistema gaditano. Esto quizás se explique porque los congresos estuvieron más preocupados por la forma de gobierno, las relaciones con los otros poderes, la guerra, las situaciones de emergencia o la Hacienda pública. Nuestros hombres de todos los colores políticos se lamentaban de la situación electoral, pero poco hicieron al respecto. También influyó que el sistema liberal, para el caso de México, no aceptara formalmente la existencia de los partidos, cuando de hecho aparecieron en la escena política desde la primera elección. Con todas sus limitaciones, esta época encierra un gran valor: en ella se dieron los primeros intentos en nuestro país por construir un estado de derecho y reconocer las libertades de los mexicanos, que en el siglo XXI siguen siendo nuestra principal preocupación.

SCHOPENHAUER: ENTRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD

*Ana Isabel Illanes**

A Milagros Mier

Entra precisamente en los designios de la naturaleza que la voluntad llegue a la luz, pues sólo con la ayuda de la luz puede conseguir la liberación.

Schopenhauer

La idea de una necesidad natural que rige a todos los fenómenos y que se explica por la causalidad, no es sólo un tema recurrente en la filosofía de Schopenhauer, sino un factor esencial desde el cual problematiza su concepción de libertad, que es la que vamos a atender en este escrito. Intentaremos hacer una lectura de su idea de libertad tomando en cuenta los conceptos antagónicos que la conforman, tales como: consciente e inconsciente, immanencia y trascendencia, conocimiento racional y conocimiento intuitivo, desde los cuales nuestro filósofo piensa dicha libertad. Su pensamiento, por una parte, recibe una marcada influencia de los pensadores de la llamada primera modernidad, como Spinoza, Hume y Lutero, quienes restauran la antigua filosofía de la necesidad y ponen en cuestión la libertad humana; también de Kant y del Romanticismo. El determinismo universal sostenido por la ciencia natural de la modernidad, así como las concepciones mecanicistas, los fatalismos, psicologismos y materialismos sostenidos en su época, que hacen a

49

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

un lado la existencia autónoma del hombre, se van a encontrar en el centro de sus reflexiones.

Nuestro pensador parte de la idea de necesidad¹ como algo inherente a todo acontecimiento. Desde su perspectiva, aunque el transcurso de las cosas se nos presenten como algo casual, en realidad todas las eventualidades se ven implicadas, unidas por una necesidad profundamente oculta, para la cual el azar mismo constituye un mero instrumento. Así llega a mencionar que, si la necesidad no mantuviera unidas todas las cosas, estaríamos ante un monstruo, ante un gesto sin sentido ni significado, ante la obra de la verdadera y pura casualidad. A tal grado dicha necesidad se vuelve prioritaria en su visión del mundo que en *Los designios del destino* nos dice:

Que todo cuanto sucede tiene lugar, sin excepción, bajo la más estricta necesidad, constituye una verdad que se puede comprender *a priori* y, por consiguiente, de modo irrefutable, a la que quiero dar en llamar aquí ‘fatalismo demostrable’.²

50 | Estamos ante un fatalismo de rango superior que Schopenhauer llama *fatalismo trascendente*. Ante una verdad *a priori* que se confirma *a posteriori*, empíricamente, cuya demostración no proviene de un juicio estrictamente teórico, sino que se va decantando paulatinamente a partir de la experiencia, del propio transcurso vital. Como prueba de esto menciona el hecho incuestionable del hipnotismo y la clarividencia, muy difundidos en su tiempo. Así llega a afirmar que si la clarividencia fuera común se verificarían innumerables acontecimientos anunciados.

¹ Para Schopenhauer “necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada [...] una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos”, Schopenhauer, “Sobre la libertad de la voluntad humana”, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, Madrid, Siglo XXI, trad. Pilar López de Santa María, p. 41.

² Schopenhauer, *Los designios del Destino*, 1994, Madrid, Tecnos, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, p. 6.

El mismo transcurso vital del individuo, por muy confuso que parezca, constituye un todo en armonía consigo mismo: posee una tendencia, un destino determinado, un sentido instructivo como una epopeya meticulosamente planeada. Pero esta tendencia se da sólo en la vida de los individuos, mas no en la historia universal, ya que los pueblos sólo existen *in abstracto*, mientras que lo real son los individuos. La historia de la especie humana tomada en su conjunto no obedece a un plan teleológico, no es la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza como pensaban Kant y el mismo Hegel. Para Schopenhauer los acontecimientos históricos sólo representan un alfabeto que nos permite leer la Idea del hombre, ya que en sí mismos y por sí mismos carecen de importancia. El tiempo no trae algo nuevo e importante, ni puede producir algo que tenga realidad absoluta, no es un todo con un comienzo y un término, ni contiene un plan o un desenvolvimiento, ni mucho menos tiene un fin último que pretenda el perfeccionamiento del género humano.

Mientras que la historia universal no tiene directamente significado metafísico, sino que en ella se da una configuración fortuita, el mundo para Schopenhauer no sólo posee una significación física, sino un sentido propiamente moral y metafísico que él explica por medio del fatalismo trascendente. A partir de éste plantea el problema fundamental de la relación entre la mera contingencia física de un acontecimiento y esa necesidad metafísico-moral que él afirma. Nos habla de la esencia metafísica de las cosas, como el único lugar donde cabe buscar la raíz de la indescifrable unidad entre lo aleatorio y lo necesario que se presenta como una oculta directriz de todas las cosas humanas. Estamos ante un poder oculto que guía incluso las influencias externas, ante un enigma de nuestra propia interioridad únicamente captado, como toda verdad profunda, mediante imágenes metafóricas y analogías.

Podemos decir, en un primer momento, si nos referimos a los fenómenos de la naturaleza desde el punto de vista puramente objetivo, que todo queda sujeto sin excepción a la relación de causa y efecto. Todo cuanto sucede tiene lugar de un modo estricto y absolutamente

ANA ISABEL ILLANES

necesario, incluso lo que nos parece más azaroso no deja de ser algo necesario, pues en un punto, en algunos casos muy remoto, se hallan las causas que lo han determinado necesariamente. Desde esta óptica, que coincide con la de Leibniz, lo que llamamos azar supone una vinculación sellada por la necesidad, donde todas las cadenas que avanzan en la línea del tiempo forman una red común y estipulan el curso del mundo: nada es absolutamente casual, todo tiene lugar de modo necesario.

De ahí que todos los *fenómenos* y, por ende, todos los *acontecimientos* de la Naturaleza hayan de tener un carácter *necesario*; y esta necesidad suya queda testimoniada por el hecho de que para toda manifestación o suceso se ha de buscar un *fundamento* del cual dependan como *consecuencia*.³

En un segundo momento, si nos referimos al hombre, también podemos mencionar que todos los episodios de su vida suceden conforme a la causalidad. Pero, en este caso, conforme a dos tipos de causalidad: con arreglo a la causalidad objetiva del curso de la naturaleza y con arreglo a una causalidad subjetiva que sólo existe para cada individuo. Ambos tipos de causalidad coexisten, ya que, desde su concepción, todo acontecimiento se inserta simultáneamente como un eslabón en cadenas tan diversas, donde incluso los destinos de múltiples hombres coexisten. Así, el destino de uno viene a coincidir con el destino del otro, siendo cada cual el héroe de su propio drama. Es como si estuviéramos ante un gran sueño, que sueña ese Único Ser, pero lo hace de tal manera que todos sus personajes sueñan con él.

Frente a esa necesidad que rige la existencia, Schopenhauer quiere encontrar el gozne de aquella gran antinomia: la coexistencia, la compatibilidad de la libertad con la necesidad, pues a pesar de la aceptación de esa necesidad que rige al mundo y al hombre, el filósofo continúa hablando de libertad. Libertad, que como formula a partir de la división

³ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, 1993, Madrid, Debate, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, p. 22.

kantiana entre el mundo fenoménico carente de libertad y el mundo nouménico libre, se torna problemática. Así menciona que:

Cada cosa, cada acontecimiento es, en cuanto fenómeno, en cuanto objeto, *necesario* sin excepción; mas todo objeto es en sí *voluntad* y ésta es plenamente *libre* por toda la eternidad.⁴

Para nuestro filósofo, sólo la voluntad es libre, cosa que se deduce automáticamente de su *esseidad*, ya que ésta, al no ser fenómeno ni objeto ni representación, sino *cosa en sí*, es libre. La voluntad no se encuentra sometida al principio de razón, y al no ser consecuencia debida a un fundamento no conoce necesidad. Bajo su óptica, sólo la voluntad es absolutamente libre, genuinamente autónoma, de ella se desprende nuestro actuar y nuestro mundo, siendo heterónimo cualquier otro aspecto. Con la voluntad así entendida, estamos ante una instancia metafísica, situada más allá de la naturaleza, la cual existe de forma total e indivisa en cada individuo.

Pero, mientras que la voluntad se determina por sí sola sin que pueda darse ley alguna para ello, todo lo que pertenece al ámbito de lo fenoménico, a la objetivación de la voluntad, como es el caso del hombre, se ve necesariamente determinado, se encuentra sujeto a la validez absoluta del principio de razón. En este primer momento, parece que Schopenhauer disuelve el enigma de la libertad en una insoluble aporía, donde la persona no es libre, aun cuando sea manifestación de una voluntad libre origen de todas y cada una de las acciones. El hombre, aunque corresponde a un grado superior en la objetivación de la voluntad, se despliega en una sucesión de actos sometidos a la necesidad, donde todo cuanto sucede ocurre de un modo estrictamente necesario, y hasta los mismos acontecimientos llegan a ser como un texto impreso.

Para nuestro filósofo, los hombres no somos libres para optar por dos o más alternativas, no existe para ellos el llamado *liberum arbitrium indifferetiae*. Y si los hombres se confunden y se piensan libres, si se

⁴ *Ibid.*

creen poseedores del este *liberum arbitrium*, sólo es debido a que la voluntad mora fuera del principio de razón, del imperio de la necesidad, y su sentimiento de libertad como *cosa en sí* se encuentra transferido a su fenómeno: al hombre. El ser humano que tiene como dato inmediato de la conciencia el *liberum arbitrium indifferentiae*, no se percata que en realidad sus acciones, como todo lo que se encuentra inmerso en el tiempo, responden a una ley causal: responden a motivos. Schopenhauer llega a mencionar que, al igual que una bola de billar no entra en movimiento antes de recibir un impacto, un hombre tampoco puede moverse hacia algo si no lo determina un motivo que lo mueve de una manera tan necesaria e inevitable.

En oposición a la creencia de un libre albedrío de indiferencia –que está íntimamente ligado con el hecho de haber colocado la esencia del hombre en un alma: con el hecho de suponer al hombre como un ser consciente, abstractamente pensante, que llega de un modo subsidiario y como consecuencia a plantearse como un ser que quiere–, su pensamiento realiza un reacomodo, donde la voluntad resulta ser lo principal, lo primitivo, mientras que la inteligencia simplemente se une a la voluntad como un mero instrumento perteneciente a su fenómeno. De tal manera que llega a afirmar que todo hombre es lo que es por su voluntad, puesto que la voluntad es la base de su ser, y sólo en el curso de la experiencia, por medio de sus actos, el hombre llega a conocerse a sí mismo.

Schopenhauer rompe de un modo radical con el pensamiento tradicional que le atribuye a la voluntad una naturaleza secundaria; se desliga de esa tradición que no entiende que lo secundario es el conocimiento. Invierte las teorías logocentristas anteriores que consideran que la reflexión basta para llegar a ser de tal o cual modo, que postulan que el hombre no tendría más que reflexionar cómo quiere ser para llegar a ser de esa manera. Como si el hombre fuera una obra creada a la luz del conocimiento, cuando en realidad el ser humano es su propia obra antes de todo conocimiento: el conocimiento viene a alumbrar lo que ya se *es*. Con esto, estamos ante una nueva concepción del hombre, bajo esta nueva visión el hombre se torna un misterio para sí mismo,

se desconoce, se mantiene oculto. Schopenhauer añade otra instancia central para la comprensión del hombre: el elemento inconsciente.

De un modo más radical, el filósofo afirma que el hombre no puede decidir tener este carácter o el otro, ni cambiar el que tiene: lo que es lo es de una vez para siempre y sólo lo va conociendo gradualmente. Podemos decir que el hombre no quiere lo que previamente conoce, sino que llega a conocer lo que quiere: ese algo en el hombre inmodificable. Lo que el hombre quiere real y principalmente, la tendencia de su ser íntimo y el fin que por consiguiente persigue, es cosa que ninguna influencia externa ni enseñanza alguna puede modificar.

En su pensamiento el conocimiento se desplaza a otros ámbitos: al conocimiento de los motivos. Mientras que la voluntad considerada en sí misma, al margen de todo fenómeno es ciertamente libre y omnipotente, en sus manifestaciones individuales se ve determinada por causas. En el hombre, donde el conocimiento lo ilumina, se encuentra determinada por motivos frente a los cuales el carácter reacciona siempre necesaria y regularmente del mismo modo. Así nos dice que, además de las llamadas leyes naturales:

Hay una *ley* para la *voluntad humana*, en la medida en que el hombre pertenece a la naturaleza; y una ley, por cierto, estrictamente demostrable, inviolable, sin excepción, inquebrantable, que lleva consigo la necesidad, no *vel quasi*, como el imperativo categórico, sino *realmente*: es la ley de la *motivación*, una forma de la ley de causalidad, o la causalidad mediada por el conocer. Ésta es la única ley demostrable de la voluntad humana, a la que ésta está sometida *como tal*. Dice que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente.⁵

Pero, pese a la afirmación de necesidad en las acciones humanas, a los motivos que nos determinan, el pensador de *la voluntad de vivir* quiere salvar la coexistencia de la estricta necesidad de nuestras acciones con la libertad. Afirma una libertad que nos permite hablar

⁵ Schopenhauer, "Sobre el fundamento de la moral", en *Los dos problemas...*, *op. cit.*, p. 149.

de responsabilidad acorde al testimonio del sentimiento de responsabilidad que todos poseemos, y en virtud del cual nos consideramos los actores de nuestros actos. Sostiene una coincidencia entre la realidad empírica del mundo con su idealidad trascendental: una coincidencia de la estricta necesidad empírica del obrar con la libertad trascendental. Así aunque el hombre, en cuanto fenómeno, está determinado por la concatenación de causas y efectos, en cuanto al modo de su existencia, en cuanto a la Idea que en él se revela, lo que viene a ser su carácter inteligible: constituye una manifestación directa de la voluntad libre.

Mientras que la persona al estar sometida al principio de razón no es libre, la voluntad para Schopenhauer, que constituye el *en sí* de la persona, es libre en cuanto *cosa en sí*. Por eso, llega a decir que sólo nuestro ser es libre, es obra nuestra. Pero este *en sí* libre de la persona que supone una unidad al margen del tiempo, que se manifiesta en acciones, no es más que la voluntad extratemporal que contiene la esencia única e inmutable y que se manifiesta en cada una de nuestras acciones, donde la esencia del hombre alcanza su expresión más perfecta.

56

Ni nuestro *obrar* ni nuestra *vida son obra nuestra* y, sin embargo, sí lo son algo que nadie toma por tal: *nuestro ser y nuestra existencia*. Pues basándose en ello, así como en las circunstancias y acontecimientos exteriores que tienen lugar bajo la más estricta conexión causal, transcurre nuestra vida y nuestras acciones con plena necesidad. De acuerdo con esto, todo el transcurso vital de un ser humano se ve irrevocablemente determinado hasta en los más mínimos detalles desde su nacimiento.⁶

Para resolver la compleja relación entre necesidad y libertad, Schopenhauer se ayuda de la distinción kantiana entre carácter empírico e inteligible. Para nuestro filósofo, el carácter inteligible es la voluntad como *cosa en sí* en cuanto aparece en un individuo dado: es un acto extratemporal de la voluntad, indivisible, invariable, mientras que el carácter empírico es un mero despliegue del carácter inteligible. Es en el carácter inteligible donde la libertad se manifiesta,

⁶ Schopenhauer, *Los designios del Destino*, p. 12.

es la voluntad misma, lo radical en el ser humano, aquello que mora fuera del tiempo, de tal manera que, nuestros actos, al ser la continua repetición de la exteriorización de nuestra esencia, siempre tendrán lugar conforme a nuestro carácter inteligible e inmutable.⁷ Y es sólo a ese carácter inteligible, es decir, a la voluntad como cosa en sí, a la que le corresponde la libertad absoluta, la independencia de la ley de causalidad.

Pero ésa es una libertad trascendental, es decir, que no irrumpe en el fenómeno sino que está presente sólo en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y todas sus formas para acceder a aquello que, fuera de todo tiempo, se ha de pensar como la esencia interna del hombre en sí mismo. En virtud de esa libertad, todos los hechos del hombre son su propia obra, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico en su concurrencia con los motivos... Por consiguiente, la *voluntad* es, ciertamente, libre, pero sólo en sí misma y fuera del fenómeno.⁸

Para esclarecer este problema, Schopenhauer nos habla de la ley a la que están sometidas todas las cosas: *operari sequitur esse* (el obrar se sigue del ser). Conforme a esta ley tenemos que buscar nuestra libertad, no en nuestras acciones individuales, sino en nuestra total existencia y esencia, pues la libertad no se encuentra en el *operari*, sino en el *esse*. Sólo en el *esse* se encuentra la libertad, y en el ‘podría ser otro’, en el *es* radica la culpa y el mérito, pues a partir de él y de los motivos resulta necesariamente el *operari*. Por eso, sólo en lo que hacemos conocemos lo que somos. Desde esta óptica, toda existencia supone una esencia, supone determinaciones y propiedades que constituyen su carácter inmutable: su naturaleza esencial y peculiar en virtud de la cual es lo que es. De esta manera no se puede hablar de la libertad de las acciones, ya que aceptar esta libertad significaría aceptar una

⁷ Schopenhauer se vale tanto de la predestinación que comporta esa profunda convicción de que el hombre no cambia, como de Platón, quien toma de los egipcios la idea de que las almas antes de caer en los cuerpos eligen su vida que más adelante ya no pueden cambiar, doctrina que ya se encuentra en la metempsicosis del brahmanismo.

⁸ Schopenhauer, “Sobre la libertad de la voluntad humana”, *op. cit.*, p. 126-7.

ANA ISABEL ILLANES

existencia sin esencia, aceptar algo que es pero que al mismo tiempo no es nada: una contradicción.

El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez.⁹

En el pensamiento de Schopenhauer la libertad no queda suprimida sino desplazada desde el dominio de las acciones individuales, hasta una región superior, trascendental de difícil acceso a nuestro conocimiento. Y en este sentido se debe entender la expresión de Malebranche: la libertad es un misterio.

Como nos está vedada una comprensión *a priori* de nuestro carácter inteligible, y únicamente lo conocemos *a posteriori*: sólo por medio de nuestras acciones podremos apreciar nuestra condición. Schopenhauer resalta la importancia de nuestros hechos pasados, en cuanto huellas de nuestro carácter, en cuanto constituyen ese espejo de la voluntad donde contemplamos nuestro yo más íntimo y reconocemos el núcleo de nuestra voluntad. Con base en la experiencia es como hemos de saber lo que queremos y lo que podemos, y hemos de llegar al llamado carácter adquirido, que es un conocimiento abstracto de las peculiaridades inalterables del propio carácter inteligible manifestado en el carácter empírico, así como un conocimiento de la proporción y orientación de las propias fuerzas corporales y espirituales, y del conjunto de las cualidades y flaquezas de la propia individualidad. Schopenhauer resalta la importancia de este conocimiento, pues si descubrimos dónde moran nuestras energías y nuestras miserias, cultivaremos nuestras disposiciones naturales más eminentes (racionalización de las fuerzas), y las aplicaremos de la manera más conveniente, eludiendo aquellas tentativas para las que estamos escasamente dotados. Quien logre esto será íntegramente él mismo y no se fallará nunca, pues siempre sabrá lo que se puede exigir a sí mismo.

⁹ *Idem*, p. 128.

Conocimiento y necesidad

Aunque Schopenhauer haya acotado los alcances del conocimiento, su pensamiento le asigna un papel fundamental. Para él, el conocimiento que tenemos sobre el mundo explica las variaciones en el comportamiento de cada hombre. Desde su perspectiva, los motivos actúan tomando en cuenta el conocimiento que es mutable y oscila a lo largo de la vida entre la verdad y el error. De ahí que el obrar humano pueda verse modificado por su influencia en forma notable, sin que ello nos autorice a inferir un cambio en el carácter, ya que como sabemos: el conocimiento cambia el medio, mas no el fin. El conocimiento sólo nos abre a la multiplicidad de los motivos y hace que la voluntad actúe sobre motivos antes inaccesibles. Como señala Séneca: “El querer no es materia de aprendizaje”, y Schopenhauer afirma:

Aquello que el hombre *quiere propiamente*, el anhelo de su *ser más íntimo* y el *objetivo* que persigue conforme a dicho anhelo, no podemos cambiarlo en modo alguno mediante ningún influjo externo, como sería el caso de consejos y advertencias; de lo contrario, podríamos crearlo de nuevo.¹⁰

Desde fuera sólo podemos actuar sobre la voluntad mediante motivos, sin que éstos alteren a la voluntad misma. Los motivos, guiados por el conocimiento, pueden modificar la dirección de un esfuerzo encontrando otros caminos para llegar a lo que la voluntad persigue inevitablemente. Los motivos, que moran en el exterior y que se ven ocasionados necesariamente por el curso del mundo, podrían enseñarle a la voluntad que se equivocó en los medios y que puede obtener por otros caminos lo que aspira de acuerdo a su ser más íntimo, pero sin que consiga que la voluntad quiera algo distinto. De ahí la importancia que asigna Schopenhauer al conocimiento, donde el desconocimiento de las circunstancias externas puede hacer a aquello que desea la voluntad inoperante.

¹⁰ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 31-2.

ANA ISABEL ILLANES

El influjo del conocimiento sobre la conducta es el responsable de que el carácter se desarrolle progresivamente y vaya poniendo de relieve sus diferentes facetas. De ahí que el carácter se muestre distinto en cada edad. Al principio todos somos inocentes, pues no nos conocemos, no sabemos lo que hay de malo en nuestra propia naturaleza, ya que sólo ésta salta a la vista con ocasión de los motivos. Únicamente la experiencia nos revela lo que somos realmente, y como actuamos conforme a nuestro carácter inmutable de un modo instintivo sin haber llegado a la conciencia reflexiva, nuestro yo es mero espectador crítico de los efectos de sus acciones, cosa que le permite llevarse sorpresas.

Nuestras acciones no son, en efecto, un primer comienzo, por eso en ellas no llega a la existencia nada realmente nuevo: sino que *a través de lo que hacemos, nos enteramos simplemente de lo que realmente somos*.¹¹

Si por un lado estamos ante la inmutabilidad del carácter, y por otro, ante la estricta necesidad con la que tienen lugar todas las circunstancias en donde dicho carácter se ve implicado. ¿Qué papel juega el conocimiento en todo este proceso?

60

Nuestras acciones individuales no son libres en modo alguno; sólo el carácter individual de cada cual puede ser considerado como un acto libre por su parte. Y este mismo carácter es tal, porque alguna vez quiso ser así. La voluntad misma y en sí, en tanto que se manifiesta en un individuo, viene a constituir el querer originario y básico de tal individuo al margen de todo conocimiento, puesto que le precede. Del conocimiento la voluntad recibe únicamente los motivos, sobre los cuales va desarrollando su esencia y se hace cada vez más reconocible o evidente; pero ella misma permanece inmutable al hallarse fuera del tiempo. De ahí que nosotros al hallarnos bajo circunstancias que siempre concurren conforme a una necesidad incontestable, no podemos hacer sino justamente lo que hacemos. De acuerdo con esto, todo el transcurso empírico de la

¹¹ Schopenhauer, "Sobre la libertad de la voluntad humana", p. 91.

vida de un hombre se halla prefijado de antemano en cualquiera de sus avatares, ya sean éstos grandes o menudos, con tanta necesidad como lo está la marcha de un mecanismo de relojería.¹²

En su escrito *Sobre la libertad de la voluntad humana*, Schopenhauer ahonda más sobre el papel del conocimiento. Menciona que el hombre en ausencia de impedimentos físicos, a diferencia del animal, es movido por motivos conocidos que nunca actúan como impedimentos físicos, pues un motivo no puede ser en sí mismo irresistible, nunca puede tener una violencia incondicionada, siempre queda la posibilidad de que un *contramovimiento*, un *contramotivo* más fuerte prevalezca sobre él. Así, el animal actúa movido por un único influjo sin deliberación ni elección, mientras que el hombre se determina con independencia de los objetos presentes, ya que tiene la capacidad de actuar por motivos abstractos. El hombre al reflexionar hace presentes todos los motivos cuyo influjo ha experimentado en su voluntad, y con esto tiene una elección mayor. Pudiéndose decir que es ‘relativamente libre’ de la coerción de los objetos actuales, intuitivamente presentes que determina al animal, pero sin que esta libertad relativa sea confundida con la libertad, pues el hombre sigue obrando con estricta necesidad.

En el hombre es posible el conflicto entre motivos debido a su modo de conocer; debido a las representaciones abstractas, de conceptos, juicios y raciocinios, que pueden darse conjunta y simultáneamente en su conciencia, con la posibilidad de interactuar al margen de cualquier determinación temporal. Gracias al conocimiento abstracto, el hombre alcanza una determinación electiva que, al convertirlo en un campo de batalla entre motivos en conflicto, da pie a la posibilidad de un carácter individual, mas no a la libertad de un querer individual, ni a la independencia del principio de razón propio de todo ser fenoménico. Ya que: “todos los motivos son causas y toda causalidad lleva consigo necesidad”.¹³

¹² *Idem*, p. 93-4.

¹³ *Idem*, p. 67.

ANA ISABEL ILLANES

Necesidad y responsabilidad moral

Schopenhauer descalifica la ilusión de la llamada libertad de elección que presupone la posibilidad para la conciencia moral de actuar de otra manera. Para él, el auténtico significado de dicha conciencia nos dice: “bien podrías tú ser otro”. Afirma que nuestras elecciones no pueden sustraernos de nuestro ser, de nuestra voluntad, y con esto desplaza la moral hacia otros campos, donde la moral implica reconocer en lo que hacemos aquello que somos y reconocer que sufrimos aquello que merecemos. Reiterando de esta manera la primacía de la voluntad sobre la conciencia, ya que para él:

Es la voluntad del hombre la que constituye su propio yo, el verdadero núcleo de su ser: por eso, ella es el fundamento de su conciencia, en tanto que algo verdaderamente dado y existente más allá de lo cual no puede ir. Pues ella es como quiere y quiere como es. Por eso, preguntarle si podría también querer de otra manera que de la que quiere, significa preguntarle si podría también ser otra que ella misma: y eso no lo sabe.¹⁴

62 | Schopenhauer nos habla de una necesidad en el obrar humano, donde el carácter no es obra de la elección racional ni de la reflexión, como tampoco la bondad moral surge de aquella reflexión que depende de la cultura intelectual, sino que procede de la voluntad misma, cuya calidad es innata y no admite ser mejorada por la educación. De tal manera que la individualidad de cada persona, es decir su carácter inteligible determinado con su inteligencia concreta, prefigura todas sus acciones y pensamientos, hasta los más irrelevantes. Y si retornaran al mundo los mismos hombres, tal como retornan las mismas circunstancias, nos encontraríamos uno junto a otro, haciendo exactamente las mismas cosas que ahora.

Pero, aunque para el filósofo, la conducta del hombre no sea dirigida por los designios de su razón, y sea imposible que alguien se

¹⁴ *Idem*, p. 54.

torne en tal o cual por mucho que lo desee, pues todo obrar humano siempre se deriva necesariamente de su carácter innato e inmodificable al verse determinado por motivos: el hombre sigue siendo responsable. Schopenhauer nos habla de la responsabilidad sin la cual no es posible la ética. Pero, ante esa necesidad que acompaña todas nuestras acciones, ¿de qué somos responsables? Schopenhauer parte del sentimiento de responsabilidad que albergamos los hombres, y de las recriminaciones de la conciencia para decirnos que en el fondo estos sentimientos solamente conciernen a lo que somos. Ante la imposibilidad de descargar la culpa sobre las acciones o sobre los motivos, nos dice que nuestras acciones sólo podrían ser distintas si nosotros mismos fuéramos otro. “Tal y como el hombre *es*, así tiene que actuar. La culpa y el mérito no son algo inherente a sus actos aislados, sino a su esencia y a su ser.”¹⁵ Y como donde radica la culpa tiene que radicar la responsabilidad, la responsabilidad en el fondo afecta al carácter. Por esto, sólo del carácter es uno responsable, y no de las acciones, pues éstas suponen el carácter y se realizan con estricta necesidad una vez presentados los motivos.

Ante las diferencias entre los transcursores vitales, algunos más dichosos, más nobles y dignos que otros, Schopenhauer quiere preservar la justicia y la responsabilidad moral; para esto acude a la suposición sustentada en el brahmanismo y budismo, que considera que la existencia actual es la consecuencia moral de una existencia anterior. Schopenhauer recurre a la religión, al mito, al hinduismo, nos dice que Brahma al crear a cada hombre le graba en la cabeza su obra y parecer con signos de escritura cifrada, conforme a los cuales habrá de desenvolverse en el curso de su vida; y en las junturas de los huesos craneales está esa escritura codificada, cuyo contenido es consecuencia de una vida y un obrar anteriores. Pues este mundo constituye de por sí ese juicio final, en el que cada uno lleva consigo, de acuerdo con sus méritos, el galardón o la ignominia. Por todo esto, la muerte misma comporta un carácter extremadamente serio, grave, solemne y

¹⁵ Schopenhauer, *Los designios del Destino*, p. 109.

terrible, donde una guía incierta nos acompaña hasta la muerte y nos prepara para una palingénesis, con todo el bien y el mal realizados, para un renacimiento.

Schopenhauer intenta una mirada más profunda de la existencia, donde todos los méritos auténticos, tanto morales como intelectuales, no tienen un origen meramente físico sino metafísico, sus raíces no están en el fenómeno sino en la cosa en sí: éstos son dados *a priori* no *a posteriori*, son innatos y no adquiridos. Y con ello parecería llevarnos a un estatismo moral, a una imposibilidad de cambio. Así afirma que las mismas virtudes innatas son las únicas auténticas, éstas son asumidas voluntariamente, y no como consecuencia de una reflexión racional. Mientras que las cualidades meramente adquiridas, aprendidas, es decir las cualidades *a posteriori*, tanto 'morales' como intelectuales, son inauténticas, son vana apariencia sin contenido alguno.

El innatismo de todas las cualidades auténticamente morales que Schopenhauer propone se entiende mejor con la doctrina de la metempsicosis del brahmanismo y del budismo, según la cual sus acciones buenas y malas acompañan al hombre, cual su sombra de una existencia a la otra, que con el judaísmo y cristianismo que exige que el hombre venga al mundo como un cero moral para decidir sobre sus acciones mediante un libre arbitrio indiferente. Su pensamiento es contrario al teísmo, a la existencia de un Dios creador, ya que dichas creencias son incompatibles, para él, con la responsabilidad moral del hombre. Desde su óptica, teísmo y libertad son inconcebibles e incompatibles, y esto debido a la imposibilidad de concebir a un ser que según su existencia y esencia sea obra de otro, y que, sin embargo, pueda determinarse a sí mismo y ser a su vez responsable de su obrar, pues aquel que lo hizo venir a la existencia de la nada, al crearlo ha prefijado su esencia, y con ello el conjunto de sus atributos. Y si la acción surge de la condición innata del hombre, como piensa Schopenhauer, en este caso la culpa radicaría en el autor de esa naturaleza y no en el hombre, ya que de ningún modo se puede crear sin una esencia determinada de donde mana necesariamente el conjunto de manifestaciones y acciones de tal ser.

Schopenhauer lleva hasta sus últimas consecuencias este inatismo, por eso señala la inutilidad de querer corregir los defectos del carácter mediante el ejemplo o mediante discursos moralizantes. La ética, entendida de esa manera, puede contribuir a forjar la virtud en tan escasa medida como la estética en producir obras de arte. Para nuestro pensador, cabe modificar la conducta mas no la volición, siendo la volición lo único que corresponde al valor moral. No se puede modificar el fin que persigue la voluntad, sino sólo el camino que toma para llegar a él. La instrucción puede variar la elección de los medios, pero no la de los fines últimos. Desde un punto de vista moral, el ejemplo, al igual que la instrucción, puede proporcionar una mejora civil o legal, mas nunca una mejora interior, que es la única específicamente moral.

La significación ética del obrar es, para Schopenhauer, un hecho innegable. Así en su *Metafísica de las costumbres* nos dice que poseemos una conciencia moral, que no ostenta, como pensaba Kant, la forma de un imperativo, ni de ley moral, ni de un deber incondicionado. Llega a afirmar que la ética kantiana es inmoral, dado que el deber incondicionado que postula supone un ideal quimérico y su formalismo ético es insolvente para combatir al verdadero antagonista de la moral, que es el egoísmo. Nuestro pensador descarta todo imperativo que ordena, ya provenga del interior o del exterior, pues, desde su óptica, dicho imperativo nunca deja de ser egoísta y por ende siempre carece de valor moral.

Schopenhauer parte de lo que él considera el único hecho de la conciencia moral: todos somos egoístas por naturaleza, debido a nuestra condición racional sólo buscamos nuestro propio goce y beneficio. Así, en el *Mundo como voluntad y representación*, analiza el origen del egoísmo y lo vincula con el fenómeno de individuación. En un primer momento, nos habla de una lucha entre los grados de objetivación de la voluntad que se disputan por la materia, por el espacio y por el tiempo. Aquí los fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos dirigidos por la causalidad e impacientes por manifestarse, se disputan ávidamente dicha materia que cambia perpetuamente de

ANA ISABEL ILLANES

forma, queriendo cada uno de ellos expresar su Idea. En el hombre también se ve el espectáculo de esa lucha, prueba de ello son las guerras incesantes. Estamos ante el hombre como lobo del hombre, donde el egoísmo es la fuente de la contienda. Se puede decir que sobre la base de la voluntad de vivir nace el egoísmo que siempre yace como un amplio foso entre hombre y hombre.

En un segundo momento, el autor menciona que el egoísmo está inscrito de una forma específica en la naturaleza humana. Y esto se funda en el hecho de que la multiplicidad y variedad de las objetivaciones de la voluntad no afecta a la voluntad como *cosa en sí*, ya que ésta permanece invariable (al igual que la Idea que es su objetivación directa e inmediata). Como la voluntad existe entera e indivisa en cada uno de los hombres, todo hombre se toma a sí mismo como real y en cierta medida tiene a los demás como fantasmas. Podemos decir que cada individuo en particular se tiene a sí mismo como su centro, como el ombligo del mundo y dueño de la realidad: quiere todo para sí, quiere poseer y subyugar todo anteponiendo su propia existencia y bienestar, hasta tal punto que puede sacrificar todo lo que no sea él, de destruir el mundo con tal de prolongar un instante su existencia, pues nada puede ser más importante que él mismo.

Cada individuo es de hecho, y así se considera a sí mismo, la totalidad de la voluntad de vivir o la perspectiva del mundo mismo, al tiempo que también se tiene por la condición suplementaria del mundo como representación [...] se tiene a sí mismo como el único sujeto cognoscente, como la condición de todo cuanto se manifiesta en el mundo, y sólo dentro de sí reconoce inmediatamente a la voluntad; de ahí que haga prevalecer su ser y su mantenimiento ante todo lo demás.¹⁶

No nos damos cuenta de la verdadera naturaleza del hombre, pues lo conocemos en estado de doma que llamamos civilización, pero cuando se abre el candado, el ordenamiento jurídico da paso a la anarquía.

¹⁶ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 85-6.

En estos momentos percibimos a la voluntad de vivir que, cada vez más exasperada por el continuo sufrimiento de la existencia, intenta mitigar su propio tormento atormentando a los demás. El individuo puede llegar al grado de negar la voluntad que se manifiesta en otro individuo, destruir ese cuerpo extraño, poner sus fuerzas al servicio de su voluntad. Puede llegar al máximo grado de injusticia: el canibalismo donde se da la mayor contradicción de la voluntad para consigo misma, o contentarse con otros grados, como el asesinato, la mutilación del cuerpo ajeno, la esclavitud o la agresión contra la propiedad.

Pese a todas nuestras tendencias hacia el egoísmo, Schopenhauer se pregunta sobre la existencia real de algún principio que pueda contrarrestar al egoísmo, que limite el provecho propio y tome en cuenta a los demás individuos. Y como, desde su perspectiva, la significación moral de una acción sólo puede radicar en su relación con los otros, se vuelve prioritario investigar si realmente hay acciones con auténtico valor moral, como las acciones de la justicia voluntaria, la pura caridad y la verdadera nobleza desinteresada. Su respuesta es afirmativa: tales acciones existen y tienen su origen en lo que él llama compasión natural. Pero hay que agregar que dichas acciones desinteresada suscitan en nuestro filósofo un verdadero asombro: dada la naturaleza del mundo, y del hombre, se puede decir que son casi milagrosas.

Para Schopenhauer, por una parte, el egoísmo, la envidia, el odio y demás vicios se basan en un tipo de conocimiento que concibe la individuación como real, que representa el orden de las *cosas en sí*. La relación con el mundo derivada de este conocimiento es hostil con el Otro y con el mundo. Considera al mundo y al Otro como el no yo absoluto ajeno del cual desconfía, pues únicamente en su propio yo cree tener una verdadera existencia. Cosa muy distinta se da en el principio contrapuesto al egoísmo: la compasión, que supone otro tipo de conocimiento (que analizaremos en el próximo apartado), que considera la individuación como un mero fenómeno, y a la pluralidad y diversidad de los individuos como existente sólo en mi representación. Este conocimiento, que hace a un lado el velo de Maya que representa la individuación, se basa en la certeza de que más allá de toda

la pluralidad y diversidad de los individuos se encuentra una unidad verdaderamente existente y accesible a nosotros. Por eso nos dice:

Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia. Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula '*tat-twam asi*', es decir, '*esto eres tú*', es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción.¹⁷

Para nuestro filósofo la compasión, que considera como propios todos los sufrimientos ajenos, es un hecho innegable de la conciencia humana y no se basa en dogmas o mitos, pero tampoco en la educación o en la cultura, sino que es originaria e inmediata, pues se encuentra en la naturaleza humana. Sólo las acciones que brotan de la compasión poseen valor moral. Y podemos decir que un buen carácter reconoce su ser en el fenómeno ajeno; para éste, los demás no son 'no-yo' sino 'yo otra vez', siendo su relación una relación originaria y amistosa con todos.

68 | La compasión que, para Schopenhauer, representa el gran misterio de la ética, es un proceso admirable emparentado con la mística que, contrario a la individuación, nos hace interesarnos sobre el bien y el mal que sufren los demás, haciéndolo nuestro, logrando sentir sus alegrías y pesares del mismo modo, aunque con distinta intensidad. Nos movemos a la compasión desplazándonos fuera de nosotros e identificándonos con el ser que sufre; ya no es en nosotros donde sufrimos sino en él, pues para que la acción tenga valor moral nuestro motivo cambia de dirección, se vuelve exclusivamente hacia la necesidad ajena: la acción tiene que ser desinteresada.

¹⁷ Schopenhauer, "Sobre el fundamento de la moral", p. 295.

Libertad y negación de la voluntad

En su intento por resolver la problemática relación entre libertad y necesidad, Schopenhauer concibe otro tipo de conocimiento que no es abstracto, sino intuitivo, que a la vez va más allá del mundo fenoménico. Para nuestro pensador este tipo de conocimiento, que es práctico, hace a un lado el velo de Maya que representa el principio de individuación, y se puede orientar hacia dos vertientes opuestas: la afirmación o la negación de la voluntad de vivir. Menciona que tanto afirmación como negación:

Se derivan, en verdad, del conocimiento: pero no de un conocimiento abstracto que pueda expresarse con palabras, sino de un conocimiento vivo que se traduce en hechos, y en la conducta del hombre, independientemente de los dogmas que puedan ocupar su razón bajo la forma de nociones abstractas.¹⁸

En la primera alternativa, el hombre al llegar a la cumbre del conocimiento y de la *conciencia de sí*, puede querer la misma cosa que quería ciega e inconscientemente. En este caso, el conocimiento sigue siendo un motivo y continúa en su afirmación de la voluntad de vivir. Y aunque aquí el hombre se reconoce bajo la forma de representación, su conocimiento no coarta en modo alguno su querer, sigue deseando la vida tal y como acaba de conocerla: así como la querría ignorándola como impulso ciego, ahora la apetece con conciencia y reflexión. En la segunda opción, de una manera contraria, dicho conocimiento se trueca en calmante, en un aquietador que mata todo querer. En el primer caso nos encontramos con la afirmación de la voluntad de vivir, y en el segundo se cumple su negación. Y aquí Schopenhauer se enfrenta a la gran cuestión, ante este único acontecimiento en sí, que será la de

¹⁸ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2003, Madrid, Trotta, trad. Pilar López de Santa María, II, p. 107.

ANA ISABEL ILLANES

querer o no querer la vida: la de afirmar o la de negar a la voluntad de vivir, ya que:

La voluntad es lo único que existe, la cosa en sí, la fuente de todos los fenómenos. Cuando llega a la conciencia de sí misma y se decide a afirmarse o negarse, es el único hecho absoluto, el único acontecimiento 'en sí'.¹⁹

70 | En el primer caso, en el intento de afirmar la voluntad, Schopenhauer se encuentra con una imposibilidad que emana de la naturaleza misma de la voluntad. La voluntad carece de meta final, su esencia es un querer, una aspiración perpetua sin término ni fin alguno, y podemos decir que la voluntad, al no ser susceptible de ninguna satisfacción finita, marcha de suyo al infinito, pues al igual que el tiempo, no puede concluir ni comenzar. Ese eterno devenir, esa fuga sin fin, esa aspiración sin término, esa falta de todo límite de la voluntad torna imposible su afirmación. No existe para la voluntad una realización duradera que satisfaga para siempre su aspiración, antes bien, gracias a ella nos encontramos ante un juego que pasa del deseo a su cumplimiento y del cumplimiento a un nuevo deseo, sin llegar nunca a un término, como el tonel de las Danaides, donde sólo los obstáculos, las resistencias pueden suspenderlo. Esta falta de fin, de satisfacción final, de punto de reposo de la voluntad se muestra, no sin cierto dramatismo, entre las fuerzas de la naturaleza, entre las formas orgánicas cuando se disputan la materia en la cual quieren manifestarse, donde lo que cada una posee se lo ha arrancado a la otra (donde unos se alimentan de otros), manteniéndose así un perpetuo combate entre la vida y muerte.

Por todo esto, Schopenhauer afirma que no hay bien supremo ni bien absoluto en la afirmación de la voluntad, sólo hay bienes provisionales cargados de sufrimiento. Alcanzar el *summum bonum* por la afirmación de la voluntad es imposible, pues esto implicaría una satisfacción final de la voluntad después de la cual no surjan nuevos

¹⁹ *Idem*, p. 21.

deseos; implicaría un último motivo que al realizar su acción produciría un contento indestructible del querer. Muy por el contrario, al no darse un objetivo final de la aspiración de la voluntad, no existe límite ni término para el sufrimiento y el mal, que se encuentran indisolublemente ligados con el intento de afirmar la voluntad. Sufrimiento que se hace más evidente cuanto más perfecta es la manifestación de la voluntad. Para Schopenhauer somos voluntad, no dejamos de ser máquinas deseantes: nos movemos entre la menesterosidad y el sufrimiento y la única salida digna será acabar con el origen del sufrimiento: negar nuestra propia voluntad de vivir. Cosa que enfrenta al autor con los dos modos que tiene la voluntad de afirmarse.

La primera, y más sencilla afirmación de la voluntad de vivir, es la afirmación del propio cuerpo mediante la aplicación de sus propias fuerzas para su conservación. Aquí estamos ante el continuo actuar conforme a motivos, cuyo tema fundamental son las necesidades. El segundo grado de esta afirmación pasa por encima de la existencia del individuo y se introduce en un tiempo totalmente indeterminado. En este caso, la afirmación del cuerpo llega a desbordar sus mismos límites en la satisfacción del impulso sexual y en la procreación de un nuevo individuo. Aquí, la intensidad del impulso sexual, el goce y la satisfacción que lo acompañan expresan la afirmación más decisiva de la voluntad de un modo puro y sin adiciones.

El procreado es la expresión, el síntoma de la afirmación de la voluntad de vivir en general, pues, aunque en la procreación se da un individuo diferente, es idéntico en cuanto voluntad: es conforme a la Idea. En tanto cosa *en sí* la voluntad tanto del procreador como del procreado no difieren, ya que únicamente la manifestación, y no la cosa *en sí*, se halla sometida al principio de individuación. El procreador representa tan sólo la causa ocasional de la manifestación de esta voluntad en un tiempo y en un espacio. Por esto, con la procreación la recaída del hombre en la naturaleza queda consumada: queda de nuevo afirmado el sufrimiento y la muerte como algo connatural a la manifestación de la vida, cosa que explica la vergüenza y la conciencia de

culpa que rodea el acto de la procreación.²⁰ La nueva recaída en la vida se expresa en el pecado original de Adán que, para Schopenhauer, se refiere a la satisfacción del apetito sexual, a la procreación. Tesis que lo acerca a la aceptación de corrupción de la naturaleza humana sostenida por Lutero, que en el fondo delata una carencia de armonía en el orden natural.

¿De qué le cabe enorgullecerse al hombre, siendo así que su concepción es una culpa, su nacimiento un castigo, su vida un penoso quehacer y la muerte una necesidad?²¹

Ante la corrupción de la naturaleza, Schopenhauer vislumbra una posibilidad de salir de este círculo de sufrimiento y culpa, ya que para él, el hombre tiene la posibilidad de renunciar a los mandatos de la voluntad, no por el aniquilamiento de su fenómeno mediante el suicidio que lejos de negar la voluntad la afirma, sino por la renuncia a toda satisfacción incluyendo la voluptuosidad misma, cosa que supondría la negación más fuerte de la voluntad de vivir, que, si se sigue de un modo radical, conlleva la extinción del hombre tal y como lo conocemos. Para nuestro pensador, aunque todos participamos en ese pecado que nos hace merecer el sufrimiento y la muerte, cada individuo es también símbolo de la negación de la voluntad de vivir: éste puede redimirse y ponerse a salvo, romper los lazos que lo anudan al pecado y a la muerte. Y en este caso, Schopenhauer hace una excepción para la inmutabilidad del carácter y la necesidad de las acciones humanas abriendo un espacio para una nueva forma de libertad.

Pero, ¿es posible negar la voluntad de vivir, es posible la emancipación de ella? A este respecto, Schopenhauer nos dice que aunque al ser humano no se le debe considerar como una voluntad emancipada

²⁰ Así, para Schopenhauer, los genitales se hallan al servicio de la voluntad ciega, son los que mantienen la vida, éstos suponen el auténtico núcleo de la voluntad, el polo opuesto al cerebro, cuyo representante es un tipo de conocimiento que posibilita la supresión de la voluntad y con ello la liberación.

²¹ Schopenhauer, *Los designios del Destino*, p. 49.

de la ley causal, ya que la necesidad de la causa se aplica al hombre como a cualquier otro fenómeno, hay una posibilidad de hacer a un lado dicha ley. Hay, para el hombre, un modo de liberarse de este esfuerzo ciego, de este impulso obscuro y vago, que representa la voluntad de vivir. Cosa que se torna imposible para los demás seres de la naturaleza inorgánica, vegetal y animal, donde la voluntad se manifiesta en sí misma de un modo puro, inconsciente, acognitivo, como una pulsión ciega, e irresistible que obra sordamente.

El hombre, al ser una criatura plástica, complicada y múltiple, llena de necesidades y expuesta a innumerables lesiones, requiere para poder existir de la intuición, así como de la razón como facultad de crear conceptos. Pero, aunque dichos conocimientos, tanto el racional como el intuitivo tiene su fuente en la voluntad y se encuentran a su servicio (siendo auxiliares y medios de conservación del individuo y de la especie, de igual manera que cualquier órgano del cuerpo), pueden emanciparse del dominio de la voluntad, hacer a un lado los intereses de la conservación y la procreación, para lo que fueron creados. En este punto nuestro filósofo reconoce en el hombre un fenómeno de voluntad diferente que, por una parte, se desliga de la servidumbre de la voluntad. Dicho fenómeno se produce cuando rechazamos el conocimiento de las cosas particulares y nos elevamos al conocimiento de las Ideas. En este caso, la inteligencia humana penetra en el principio de individuación, haciéndose posible una manifestación real de la verdadera voluntad libre. Podemos decir que sólo en esta ocasión la voluntad se pone en contradicción consigo misma, llevándonos a la abnegación, y, en algunos casos, hasta el aniquilamiento de la esencia misma del fenómeno: a la suspensión de la sexualidad, siendo esta manifestación particular la única manifestación directa de un libre albedrío producido en el fenómeno mismo, donde se da una conciliación del fenómeno con la libertad.

Para Schopenhauer, la posible emancipación de la voluntad comporta dos vertientes. La primera, deudora del Romanticismo, se da en algunos hombres excepcionales (los genios, los creadores del mundo del arte) cuyo conocimiento consigue emanciparse de la servidumbre

y de los intereses de la voluntad, hasta llegar a existir independientemente como espejo puro y claro del mundo, pudiendo concebir las Ideas. En el genio artístico la voluntad puede llegar a cobrar conciencia de sí misma, de su propia esencia, y alcanzar un conocimiento que no es racional sino intuitivo: alcanzar un conocimiento práctico, claro y exhaustivo dando origen al arte. Podemos decir que en este tipo de conocimiento emancipado de la voluntad, el sujeto abandona las relaciones fundadas por el principio de razón y se convierte en sujeto cognoscente puro e involuntario. Este hombre excepcional olvida el interés propio, el querer, las intenciones, se despoja durante cierto tiempo de su personalidad para quedar reducido a puro sujeto cognoscente, a puro espejo límpido del mundo.

Para Schopenhauer, la intuición propia del genio no es la sensible, sino la intuición que se da cuando por la fuerza del espíritu el hombre se eleva sobre las representaciones, abandona la manera ordenada de considerar las cosas, y no se limita a buscar las relaciones propias del principio de razón, sino que conoce la Idea: la forma eterna, la objetivación inmediata y adecuada de la voluntad y no el objeto como cosa particular. En su contemplación, la cosa particular se convierte de golpe en la Idea de la especie: el mundo como representación le aparece transformado: puro y completo. La Idea que concibe el genio, a diferencia de la noción propia del conocimiento abstracto, es fuente de creación: ésta engendra cosas que no se han introducido previamente propias del mundo como representación.

La Idea, que se podría definir en rigor como el representante adecuado de la noción, es esencialmente intuitiva, y aunque ocupe el lugar de una infinidad de cosas individuales, es absolutamente determinada; no se halla al alcance del individuo en cuanto individuo, sino solamente de aquel que, elevándose sobre todo querer y toda individualidad, se convierte en puro sujeto de conocimiento.²²

²² Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, p. 64.

Pero, tanto el conocimiento profundo y verdadero de la naturaleza como la creación de la obra de arte, no emancipan al genio para siempre de la voluntad, sólo lo liberan por breves instantes, se trata sólo de un consuelo provisional. Cosa muy distinta ocurre con el llamado santo, quien representa la otra variante de la negación de la voluntad; éste, merced a un trabajo constante, puede llegar a la resignación, a aquietar la voluntad. En este caso, la negación de la voluntad de vivir ocurre cuando los fenómenos aislados ya no obran sobre la voluntad como *motivos*; cuando el conocimiento aniquila el querer y conduce a la voluntad a la superación de sí misma, a la resignación.

De lo que se trata es de apagar continuamente la sed del querer, ya que la negación de la voluntad no se puede considerar un bien definitivamente adquirido. Por todo esto, debemos tratar de desenmascarar continuamente al motivo que se presenta como un polifacético Proteo que siempre promete, bajo sus múltiples caras y formas, una plena satisfacción. Nuestro pensador propone para mantenerse en dicha negación, llegar al ascetismo, llegar “al aniquilamiento intencional de la voluntad, obtenido por la renuncia de cuanto agrada y la busca de una vida de penitencia y de maceraciones consagrada a una constante mortificación del querer.”²³ Aunque también nos habla de otra vía que se da en la mayor parte de los hombres, que nos conduce de igual modo a la resignación: el dolor, cuando reviste la forma de conocimiento puro que conduce a la verdadera resignación, y que tiene como principio la compasión.

Cuando el querer se suprime y se niega a sí mismo redimiéndonos del mundo, se puede hablar de bien absoluto, de un *summum bonum* en sentido figurado y metafórico, pues con esta negación, que se debe reconquistar continuamente, estamos ante la verdadera ausencia de volición que es lo único que apacigua a la voluntad y le da esa satisfacción que nada puede venir a turbar. Para Schopenhauer, este es el único remedio que cura esa enfermedad que es la vida, los demás son paliativos anodinos, de ahí que esta negación no se manifieste en actos

²³ *Idem*, p. 198.

aislados, sino en la modificación de toda la conducta. Y aquí estamos hablando de una disposición interior que llega a emancipar el carácter del imperio de los motivos. Esta disposición, que en este punto realiza un giro, una conversión en el pensamiento de nuestro filósofo, ya no viene directamente de la voluntad sino de la inteligencia, que ha cambiado de naturaleza. Por eso menciona: “Nadie puede destruir la misma voluntad de vivir, a no ser la *inteligencia*.”²⁴

Es cierto que el carácter no puede cambiar jamás en sus pormenores; debe ejecutar con el rigor de una ley de la Naturaleza las diversas órdenes de la voluntad, cuyo fenómeno es en conjunto: pero precisamente este conjunto, es decir, el carácter mismo, puede ser anulado por la conversión del conocimiento.²⁵

76 Cuando la voluntad reconoce la naturaleza de su propio ser y saca de ese conocimiento un calmante que la libera del imperio de los motivos, se da un nuevo conocimiento *en sí* que, para Schopenhauer, no sólo es independiente del querer, sino que deja el terreno de lo inmanente para acceder a otro plano: al de la trascendencia. Por eso nos menciona que: “esta supresión de la voluntad, esta liberación, no puede adquirirse por fuerza y deliberadamente. Nace de una relación íntima entre la inteligencia y la voluntad humanas, surge de repente, y como por un choque venido de fuera”.²⁶ Para nuestro filósofo, en este caso, estamos ante una metamorfosis radical y trascendental; ante una regeneración que se deriva de la gracia eficaz como señalan los místicos cristianos, y que llega a constituir la única manifestación eficaz del libre albedrío, donde: “*La necesidad es la esfera de la Naturaleza, y la libertad la esfera de la gracia*.”²⁷

Este nuevo conocimiento, que para el carácter malo (en conciliación con las ideas mencionadas), se encuentra infinitamente lejos, viene de fuera como la gracia, pero también debe ser aceptado, es un

²⁴ *Idem*, p. 205.

²⁵ *Idem*, p. 208.

²⁶ *Idem*, p. 209.

²⁷ *Ibidem*.

acto de libre voluntad que altera y transforma radicalmente la naturaleza del hombre. No se trata de un simple cambio sino de una supresión completa, un verdadero renacimiento. Desde una perspectiva similar a la de Lutero, para Schopenhauer, la fe –que es un efecto de gracia que se produce sin participación nuestra y como por una especie de influencia exterior– y no las obras nos conducen a la salvación. La virtud sincera no procede de las obras (que se encuentran determinadas por el carácter), sino del conocimiento: de la fe, de un conocimiento que, para nuestro filósofo, se ha transformado y también nos ha transformado.²⁸

Podemos decir, que en este proceso de autonegación de la voluntad (al que se llega por un conocimiento que Schopenhauer termina identificando con algo dado y en parte aceptado: la gracia y la fe), la libertad que pertenece a la *cosa en sí* puede hacerse visible, manifestarse de modo inmediato en su fenómeno. Se puede llegar a la manifestación directa de un libre albedrío en el fenómeno mismo: en el hombre. Con esto se suprime la esencia del fenómeno, provocando un antagonismo, una contradicción del fenómeno consigo mismo, creando el estado que recibe el nombre de autonegación, que constituye una muestra de santidad. Desde esta contradicción del fenómeno consigo mismo, Schopenhauer resuelve el problema de la libertad y la necesidad, pues merced a esta contradicción la libertad no sólo le corresponde a la *cosa en sí*, a la voluntad, sino también al hombre. Pero, aunque la libertad de la voluntad en este caso, se transmita directamente a su fenómeno, el costo de esta libertad es muy grande, pues el concepto de libertad que se sigue del pensamiento schopenhaueriano es realmente negativo, éste encierra la negación de la necesidad, la negación de la relación

77

²⁸ La fe se fundamenta en la creencia de la condición humana como un estado de pérdida del cual tenemos necesidad de redimirnos. Sólo la fe nos salva “sin que nosotros tengamos mérito alguno (personal), pues la conducta individual está guiada siempre por la intención (los motivos), y las obras así nacidas son de tal esencia y naturaleza que no pueden justificarnos nunca, precisamente porque la conducta se deriva de intenciones y motivos, no siendo más que *opus operatum*”. *Idem*, p. 211.

ANA ISABEL ILLANES

causal según el principio de razón y la negación de la voluntad de vivir, que en última instancia llega a la negación de la misma vida tal y como la conocemos.

El único camino de salvación es que la voluntad se aparezca libremente a sí misma, a fin de que en esta imagen aprenda a conocer su verdadera esencia. Únicamente iluminada por este conocimiento es como puede suprimirse y suprimir a la vez el dolor, inseparable compañero de su fenómeno. [...] Entra precisamente en los designios de la naturaleza que la voluntad llegue a la luz, pues sólo con la ayuda de la luz puede conseguir la liberación.²⁹

²⁹ *Idem*, p. 205-6.

LEYENDO A HÖLDERLIN

*Diego Sheinbaum**

La poesía y la ciudad

Mirando a mis compañeros del seminario sobre Hölderlin recordé una extraña visión que había tenido hace diez años de un zoológico o reserva natural de poetas ¿Cómo habíamos llegado hasta aquí? ¿Nos había engañado una calurosa corriente de entusiasmo juvenil o le habíamos querido dar forma a un helado resentimiento? Mientras los veía bostezar sospechaba que habíamos olvidado las razones del vuelo. Nuestros párpados purpúreos, los cuerpos distendidos y los brazos flácidos estaban impregnados de esa pereza propia de los animales en cautiverio. ¿Dónde estábamos? ¿Tenía algún papel la poesía en la ciudad? ¿Éramos simplemente una especie fuera del espíritu de los tiempos, protegida en una reserva que simulaba las condiciones originales de nuestro hábitat?

Estas preguntas no eran tan gratuitas en mí, tenían una historia. La política y la poesía aparecieron simultáneamente en mi vida como dos caras de una moneda, como el día y la noche, aunque sus papeles eran intercambiables. Alrededor de los deiciséis años descubrí la poesía como una especie de catacumba a la que descendía para regodearme en sus cámaras solitarias, en las bóvedas de sus palabras, en las sílabas que se deshacían alimentando esa identidad misteriosa. Por esas

* Exalumno de Ciencia Política, ITAM.

DIEGO SHEINBAUM

mismas fechas, entre los libros de mi madre hallé uno que hablaba de las formas ideales de gobierno. Las esencias y ciclos que describían Aristóteles, Platón y Polibio me sedujeron de inmediato, tal vez por esa mirada taxonómica que veía los cuerpos políticos como si fueran grandes animales o tal vez por esa manera de destilar con una claridad embriagante los principios que movían a los hombres bajo diferentes regímenes. Política y poesía incitaban mi corazón con igual fuerza y ese impulso los unía en mi imaginación como posibles cónyuges. De esta confusión nacieron extrañas historias. Me acuerdo de haber escrito una sobre un niño de nueve años que mordía a su maestra en el patio de la escuela en nombre de los ideales de la Revolución Francesa.

Ahora en mi seminario de doctorado me daba cuenta de que los misteriosos e hipotéticos comercios entre mis dos musas me seguían intrigando. Lo más extraño no era el ambiente lánguido, propio de cualquier clase, sino el contraste con la agitación de los versos de Hölderlin. Frente al desfallecimiento con que se leían sus poemas yo sentía un temblor, una sacudida, algo que estaba apunto de romperse. Pero esta viveza no siempre brotaba de las páginas. El misterio sólo surgía en el anonimato, bajo la luz íntima, a puerta cerrada.

80 | ¿Qué encontraba en los poemas de Hölderlin? Es difícil describirlo. Algo fresco, un tímido rocío que hacía latir los cuerpos de las montañas y los árboles, que se convertía en el fluir transparente de los ríos. Las estaciones marchaban cada una a su ritmo. Sobre todo estaba el otoño, el tiempo de la maduración, la ofrenda y el sacrificio: las hojas tomando el color del ocaso. Sumergiéndome un poco más descubría esa misteriosa correspondencia entre los movimientos de la naturaleza y los del corazón humano; la canción del poeta era un eco de las silenciosas melodías de la vida y sus elementos. Pero si los versos de la primera época de Hölderlin me alcanzaban, los de las grandes elegías me remitían al misterio de su poesía. En ellos brillaba la oscuridad. Eran versos mojados en un vino antiguo, enigmático. Su embriaguez era lejana, triste, oceánica. En ellos Hölderlin alcanzaba esa dimensión mitológica; su poesía era un velo frágil, lleno de gracia y formas inesperadas, una tela que, en cuanto a su aliento cósmico

podría atribuirse a Ovidio, pero tenía un ligero aroma a descomposición, a sombra, a sudario:

¿Vuelven las grullas hacia ti, y dirigen de nuevo
los navíos su rumbo a tus orillas? ¿Acarician las brisas deseadas
tus tranquilas aguas? ¿Y atraído desde lo profundo
baña el delfín sus lomos en la nueva luz?¹

Este hechizo desaparecía cuando leía las líneas en el seminario. Las imágenes se volvían pesadas, la sintaxis desvelaba sus articulaciones viejas, sus muecas retóricas, como si de las cabezas de los asistentes surgieran serpientes lustrosas, verdes, temibles. Nuestras miradas transformaban el gozo privado en sopor público, la ligereza y el vuelo íntimo en gravedad y lentitud compartida: ¿Demasiadas manos para un hilo tan fino? ¿Demasiados cazadores para lograr vislumbrar una criatura veloz, frágil, huidiza?

La experiencia en clase sólo confirmaba un sentimiento que me hacía rehuir las lecturas públicas de poesía y, en general, cualquier acto público de literatura. Todos ellos tenían un halo de prédica, de oficiantes y feligreses. La figura del poeta ejerciendo en público me parecía completamente anacrónica. En cada uno de estos eventos se me revelaba el triste destino de la poesía que seguía el camino de las grandes religiones: no tenía lugar en el mundo, vagaba como un ridículo fantasma de otra época. A estas conclusiones llegué después, al rememorar mi experiencia en el seminario, pero mientras esperaba mi turno para leer no me resignaba: ¿Cómo podía evitar matar a Hölderlin en público? ¿Cómo no indigestar de hastío a mis compañeros? Había seleccionado un poema de juventud llamado *El Viajero*. Pensé hacer algo dinámico, esboqué un guión en el que aparecía un alemán con peluca blanca, ataviado con ropas anticuadas, leyendo poesía, sobre un fondo notoriamente contemporáneo, con turistas japoneses y una multitud enfebrecida realizando compras. Lo que quería era mostrar

¹ Friedrich Hölderlin, *El Archipiélago*, 1979, Madrid, Alianza, trad. Luis Díez del Corral.

DIEGO SHEINBAUM

de manera burda la distancia que había percibido en las lecturas en el salón de clases, el vacío de las palabras, el océano que nos separaba de Hölderlin y su época. Estas imágenes seguramente podrían hacer sonreír a alguno, pero, al mismo tiempo, con ellas perdía lo que consideraba más valioso de Hölderlin. Sólo traicionando su espíritu ganaba a los compañeros. Pero entonces, me asaltaba de nuevo la duda, ¿se podían traer las palabras de Hölderlin a nuestro tiempo o sólo era posible ir hacia él en lo oscuro de la noche, en su silencio?

La generación de 1790

¿Qué mundo pisaba Hölderlin? ¿Qué escenarios reales alimentaban los paisajes imaginarios por donde vagaba el viajero, esa figura tan frecuente de su poesía? El año 1790 aparecía en mi imaginación junto a la cabeza guillotizada de Luis XVI, que rodaba acompañada de los planetas y el manto de las constelaciones. El cauce completo de la creación se había desbordado de la vieja presa y cargaba también figuras menores como curas, campesinos y sirenas. Para mí eso era mil setecientos noventa: el final de una época y el no menos caótico principio de una nueva. El viajero de Hölderlin nadaba entre los torrentes, llevado por fuerzas temibles pero también llenas de posibilidades.

La reacción inmediata frente a esta falta de forma la retrata Hölderlin en la primera versión de *La Muerte de Empédocles*; es lo que podríamos llamar el salto revolucionario que repetirían movimientos y vanguardias durante los siguientes dos siglos: la maroma por encima de las costumbres, de las leyes, hacia el contacto inmediato con la naturaleza y los hombres, una línea que cautivó a Occidente desde Rousseau hasta Jim Morrison.

Pero en las transformaciones de *Empédocles* comprobamos ese segundo camino que decidió tomar Hölderlin, y su generación. A la vía política, francesa, que había desembocado en el terror, respondieron con el camino espiritual y no político. Desde Schiller hasta Hegel decidieron que, antes de forjar instituciones, había que forjar valores;

que la violencia de nada servía sin el convencimiento. Si Francia era la patria de la política, era el destino de Alemania llevar a cabo esta misión espiritual, educativa. En los *Himnos de Tubinga* encontramos ese canto embriagado a la libertad, a quien el poeta defendería frente a las mismas puertas del Orco. Sin embargo, no es la violencia lo que caracteriza estos versos sino una extraña humildad, un asombro ante las fuerzas del cosmos y la finitud del hombre.

Así el viajero de Hölderlin como figura emblemática de su generación tiene la extraña combinación de humildad y lucidez para ver las paradojas y contradicciones de la nueva época. Sabe que la libertad ha sido conquistada al provocar una herida en el orden. Para hacerse libres los hombres se han tenido que desvincular del resto de la creación. El premio de su madurez ha sido caerse del árbol de la vida. No por nada Hölderlin se refería a Kant como el Moisés que los había liberado y conducido al desierto para darles las nuevas y severas leyes, las tablas de la libertad radical: emancipación frente a la tradición, la sociedad y la naturaleza.² Pero en medio del desierto, la generación de Hölderlin contempló por primera vez el costo de esta autonomía y entendió que su tarea —difícil y compleja— era reconciliarse con el orden, con los hombres y con la naturaleza.

Los términos de la síntesis fueron identificados de maneras variadas. Para Friedrich Schlegel la tarea era unificar a Goethe y a Fichte, la poesía del primero representando lo más alto en belleza y armonía; la filosofía del segundo era la declaración más plena de la libertad y sublimidad del yo. Otros como Schleiermacher y Schelling hablaban de unir a Kant y a Spinoza. Pero una de las formas más comunes era plantear la cuestión en términos históricos, como el problema de unir lo más grande antiguo con lo más grande moderno. De esta manera se presentó el problema para Schiller, Hegel y Hölderlin, que, como muchos alemanes de esta generación, veían en los griegos la más perfecta unión entre naturaleza y la más alta forma de expresión humana.

² Hölderlin, *Correspondencia Completa*, 1990, Madrid, Hiperión, trad. Helena Cortés Gabaudan, p. 405.

Pero esta unidad había muerto. Y más aún, tenía que morir, pues era el precio del desarrollo de la razón a la más alta cumbre de la autoclaridad, necesaria para la realización de seres radicalmente libres.³

En este camino de retorno la filosofía de Herder es tan importante como la filosofía de Kant en el sentido contrario. Herder critica las separaciones falaces y artificiosas entre razón y sensibilidad, voluntad y naturaleza, cuerpo y alma, y así se convierte en la punta de lanza de la rebelión romántica. La suya es una revuelta contra el Estado y la división del trabajo, las cuales transforman al individuo en un triste fragmento, amputando sus capacidades, dividiendo la sensibilidad de su pensamiento, convirtiéndolo en un engranaje del sistema.⁴ Hölderlin seguirá a Herder en la importancia que atribuye a la expresión como vehículo de la unidad. Lo que hacen las artes de manera explícita y, de manera implícita las demás obras de los hombres, es eso: expresar la irreductible individualidad de cada ser humano y de cada cultura. Lo que encontramos en ellos, no son productos, sino voces.

Herder arremete contra la noción cartesiana del lenguaje como un mero instrumento del intelecto. Palabras y pensamientos no están separados. Los hombres no piensan en ideas y nociones y después buscan las palabras para arroparlas, como si se tratara de buscar un guante para una mano completamente formada. Herder legará a la

³ “El intelecto estaba inevitablemente compelido a disociarse del sentimiento y la intuición en el intento de arribar a un entendimiento discursivo más exacto”, como lo plantearía Schiller en la sexta carta *De la Educación Estética del Hombre*, añadiendo que si las diferentes potencialidades del hombre iban algún día a desarrollarse, no había otro camino que lanzarlas unas contra otras: “este antagonismo de fuerzas es el gran instrumento de la cultura”, Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, 1979, London, Cambridge University Press.

⁴ Isaiah Berlin rescata el olvidado individualismo de Herder para quien la originalidad, la libertad de elección y la creación son elementos divinos en los hombres. En esta misma corriente encontraríamos a Schiller, Mill, Carlyle o Ruskin. Schiller diría: “Una práctica unilateral de las facultades humanas conduce al individuo inevitablemente al error pero conduce a la especie hacia la verdad. Sólo reuniendo toda la energía de nuestro ser en una sola de nuestras facultades, damos alas a esa facultad y la llevamos artificialmente mucho más allá de los límites que la naturaleza parece haberle impuesto [...] [lo que nos convierte] en los siervos de la humanidad e imprime en nuestra naturaleza mutilada las huellas de la vergonzosa esclavitud, en *La Educación Estética del Hombre*, 1981, Madrid, Aguilar, Carta Sexta, trad. Vicente Romano García.

generación de 1790 la doctrina del lenguaje de Hamman. El lenguaje es el órgano central del entendimiento, la actividad fundamental del hombre es hablar a otros (a otros hombres, a Dios, a ellos mismos). Así el lenguaje no es, como mantenía Condillac, un instrumento que el hombre desarrolló en un determinado momento histórico. El lenguaje es un crecimiento natural –no menos ni más misterioso que cualquier otro desarrollo natural. Dios –si uno creía en él– había dado al hombre una naturaleza capaz de actividad mental, el poder de generar símbolos, de comunicación, de intencionalidad. A través de vincular las pasiones con las cosas, el presente con el pasado, de hacer posible la memoria y la imaginación, las palabras crearon la sociedad, la literatura y la historia.⁵

Al mismo tiempo, Herder encabeza la rebelión relativista contra el universalismo ilustrado. No es cierto que exista una Humanidad. No hay una naturaleza humana más allá de las variaciones culturales. No todos los hombres tienden hacia un mismo ideal y, por lo tanto, diversas culturas no deben ser juzgadas por un mismo criterio. Cada cultura tiene un centro de gravedad y el historiador para conocerla necesita de la ayuda de la imaginación, de un salto a través de la simpatía, necesita viajar para situarse en lo pies del otro.⁶ Esta distancia entre culturas tendrá una gran importancia en la transformación del paisaje que recorre el viajero de Hölderlin. Por medio de ella se puede percibir el cambio en su concepción de la poesía y el papel del poeta moderno.

⁵ Cfr. Isaiah Berlin, “Herder and the Enlightenment”, en *The Proper Study of Mankind*, 1998, New York, Farrar, Straus and Giroux.

⁶ *Ibid.* Herder es un pensador hechizado por el misterio de la creación humana, tanto individual como colectiva. Se suma en nombre de este misterio a la crítica de Montesquieu contra los *grands simplificateurs*, contra la disección que asedia a la sensibilidad, contra la ceguera de las *lumières*, incapaces de ver el espíritu interior de cada sociedad, de cada época, de cada individuo. Tratar de imponer clasificaciones tan rígidas en manifestaciones tan complejas y variadas, ya sea por filósofos buscando el conocimiento o gobernantes buscando organizar, es quedarse en el denominador común más bajo y, por lo tanto, ocuparse de lo vacío en la teoría e imponer en la práctica la uniformidad.

DIEGO SHEINBAUM

El poeta como nadador

En los primeros poemas de Hölderlin encontramos al viajero marcado por la maldición kantiana: vagar sin un destino claro, fuera de la comunidad, del orden natural, de la unidad primigenia, extranjero que intenta retornar a casa. A través de su lira el poeta logra la anhelada comunión. Esta idea —la expresión como forma de completar la naturaleza— es parte del arsenal conceptual que desarrolló la generación de 1790. Es una versión sofisticada de la idea renacentista del hombre como microcosmos. El hombre no sólo refleja el orden de la naturaleza sino que al expresarlo lo completa, lo hace consciente.

Esta es una operación mucho más compleja. Para lograrla fue indispensable dotar de una espiritualidad a la materia (de la cual Kant la había despojado), de tal forma que estos primeros románticos concibieron el espíritu que anima a las cosas con un ímpetu propio y natural hacia la libertad. Hölderlin lo plantearía en los siguientes términos: “[Acercarse a este ideal] no es pensable sin la fe en un señor de la naturaleza cuya voluntad quiere lo mismo que nos ordena la ley moral que hay en nosotros [...] que alberguemos la fe de que las cosas, incluso allí a donde no llega el poder de nuestra voluntad [...] trabajan sin embargo en perfecta comunión para alcanzar esa meta.” Mientras se pensara en la naturaleza en términos de fuerzas ciegas o de hechos brutos era imposible lograr la fusión con lo racional, con lo autónomo en el hombre. Si bien esta concepción se acerca a las visiones panteístas que ven el mundo como emanando de un subjetividad cósmica, este panteísmo no podía proveer la base para unir autonomía y unidad expresiva. Porque si el hombre sólo es una parte infinitesimal de la vida divina que fluye a través de toda la naturaleza, la comunión con el Dios de la naturaleza sólo significaba entregarse a la gran corriente de vida y abandonar la autonomía radical. Así, la idea de esta generación que provenía de Herder y de Goethe no era un simple panteísmo, sino una variante renacentista de la idea de hombre como microcosmos. El hombre no sólo es una parte del universo, sino que refleja el todo. El

espíritu que se expresa en la realidad externa de la naturaleza alcanza una expresión consciente en el hombre. Schelling diría que el principio creativo de la naturaleza y el poder creativo del pensamiento son uno. Hay dos ideas recurrentes que pasan de Goethe a los románticos: sólo podemos conocer a la naturaleza porque estamos hechos de la misma sustancia y sólo podemos conocerla propiamente cuando entramos en comunión con ella, no cuando intentamos diseccionarla o dominarla para sujetarla a las categorías de nuestro entendimiento analítico. Pero entonces, ¿cuál es nuestra relación en tanto espíritus finitos con la fuerza creativa que subyace a la naturaleza? ¿Qué significa decir que es una con nuestro poder creativo de pensamiento? ¿Significa únicamente el poder de reflejar en la conciencia la vida que ya está completa en la naturaleza? ¿En qué sentido sería esto último compatible con nuestra libertad radical? ¿Sería la razón una fuente autónoma de norma si nuestro más alto logro es expresar fielmente el orden más grande al que pertenecemos? Lo que estaba en juego era la conquista kantiana, la madurez de la humanidad. Para salvar este principio tan caro de la autonomía radical había que empujar un poco más lejos la idea de microcosmos. La conciencia humana no sólo refleja el orden de la naturaleza sino que lo completa y lo perfecciona. Desde esta perspectiva, el espíritu cósmico que se desenvuelve en la naturaleza está buscando completarse en la conciencia como conocimiento de él mismo. El lugar de este autoreconocimiento es la mente humana.⁷

87

¿Qué serían, por tanto, el cielo y el mar,
 las islas y los astros, y todo lo que se ofrece
 a la vista de los hombres? ¿Qué sería de
 esta lira, si yo no le prestara la voz,
 la lengua, el alma? ¿Qué son
 los dioses y su espíritu, si yo
 no los enunciase?⁸

⁷ Cfr. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*.

⁸ Friedrich Hölderlin, *La Muerte de Empédocles*, 1983, Madrid, Hiperión, trad. Carmen Bravo-Villasante, p. 145.

Hasta la segunda versión de *La Muerte de Empédocles*, es decir hasta el año 1799, encontramos que la unión entre naturaleza y hombre se da en términos radicales, podríamos decir, revolucionarios. El poeta oscila entre una alienación total y una identificación completa (tanto con los dioses como con los hombres y la naturaleza). No hay mediación ni claroscuros, sólo luz y oscuridad. Grecia no se distingue de Alemania, ni el pasado del futuro. Sin embargo, a partir de 1800, hay un giro notable en la poesía de Hölderlin. De pronto, sus palabras toman una nueva densidad, como si una nueva concepción del tiempo y de la historia cubriera los paisajes y los nombres griegos de neblina; a pesar del esfuerzo del poeta, sus voces y sus ritmos parecen alejarse hacia el silencio. Antes, en los versos de Hölderlin, la relación del poeta con el mundo había sido gobernada por la inmediatez y la causalidad. El poeta era un profeta que actualizaba la unidad perdida. La relación con el tiempo, con el pasado y el futuro, no reclamaba ninguna acción.⁹ Pero a partir de 1800 hay un cambio en la concepción de Hölderlin de la historia. El viajero ya no vaga por los alrededores sin un destino. En su lugar encontramos la figura del poeta como un nadador. Así, el exilio del poeta es un viaje más allá de las concepciones de su tiempo, de la tierra firme de sus contemporáneos. El nadador se lanza a las aguas, remonta la corriente del tiempo, avanza contra el fluir inevitable del río de Heráclito:

¿Dónde estas Atenas, dime? ¿Se redujo a cenizas, ¡enlutado dios!,
cubriendo las urnas de los grandes antiguos, tu ciudad,

⁹ Cfr. Glenn W. Most, "Hölderlin and The Poetry of History", *The Germanic Review* 61, 4, Otoño 1986, p. 154-67. De esta manera Hölderlin respondía a su tiempo, se incorporaba al viaje del espíritu que había iniciado en el exótico Oriente, pasando por Grecia, Roma, el Renacimiento, hasta llegar en la Edad Moderna a Europa del Norte. Este modelo –que se puede llamar la occidentalización del espíritu– fue un doble lujo que se permitió la generación de Hölderlin. Más allá de que este modelo sólo comprendiera a las culturas cercanas al Mediterráneo, más allá de las carencias de su movimiento simple y diacrónico, les permitió cubrir una necesidad importante: que el reconocimiento del pasado no supusiera una descalificación del presente, afirmar la plenitud antigua pero también su inevitable declive. *La Querelle des Anciens et des Modernes* había planteado la cuestión en términos de una elección estéril: ir tras la belleza clásica perdiendo el derecho de la poesía moderna o renunciar al gran valor reconocido de la literatura antigua para afirmar lo moderno.

la que tú más amabas, en las sacras orillas?
 ¿O existe aún algún indicio suyo, para que el navegante, cuando pasa,
 le recuerde y la nombre?¹⁰

El poeta deja de ser el revolucionario que tiene una relación de causalidad e inmediatez con lo que le rodea para convertirse en un historiador, un intérprete que se enfrenta a signos. De la revelación pasa a la hermenéutica, de ser un profeta que salta por encima de la tradición y las costumbres pasa a ser un traductor que busca los significados perdidos en los fragmentos de las tablillas.

La figura del nadador en el océano condensa el ideal de Hölderlin del poeta moderno. Con toda su finitud el hombre se aventura por la infinitud del mundo; el arte –en tanto formación, construcción y orden– se abandona a la vida informe, no organizada. Hölderlin ha comenzado a caminar hacia el mar, ha intuido como proyecto sumergir lo subjetivo en lo objetivo, hasta el extremo de que el hombre sea pura sensibilidad del objeto y el objeto tome una forma de conocimiento subjetivo:

Su espíritu tenía que adoptar figura aórgica en el más alto sentido, arrancarse de sí mismo y de su punto medio, penetrar siempre su objeto de modo tan desmesurado que se perdiese en él como en un abismo; [...] la entera vida del objeto tenía que apoderarse del ánimo abandonado –que por la ilimitada actividad del espíritu, no ha hecho otra cosa que volverse infinitamente receptivo [...] Y así el conflicto del arte –el pensar, el ordenar del carácter formante del hombre– y la naturaleza carente de conciencia, apareció resuelto, en sus extremos más extremos reducido a uno y unificado hasta la equivocación de la mutua forma distinguyente.¹¹

Esta expresión había sido ya planteada en términos menos dramáticos por Schiller como el peligro de que la dimensión fluida, irregular, dinámica de la experiencia intentara ser dividida por el intelecto antes de percibir su infinitud, su multiplicidad. En Schiller, el papel de la

¹⁰ Hölderlin, *El Archipiélago*, op. cit.

¹¹ Hölderlin, “Fundamento para el Empédocles”, *Ensayos*, 1990, Madrid, Hiperión, trad. Felipe Martínez Marzoa, p. 113.

cultura se vuelve justamente vigilar tanto al impulso sensible como al formal, para no sólo defender la sensibilidad de la razón, sino más importante para su época, defender la frontera de la sensibilidad de las invasiones de libertad o razón. Lo que busca Schiller no es tanto la confrontación como la coordinación y subordinación recíproca de ambos impulsos al reconocer que están dirigidos a objetos diferentes. Mientras que la sensibilidad tiene por objeto el mundo que es la extensión en el tiempo, la variación, la multiplicidad, la libertad tiene por objeto el yo, por lo tanto intenta imponer la personalidad, la coherencia, la permanencia frente a los cambios. El ideal schilleriano es la sensibilidad más abierta que pueda recibir más mundo y que se conjugue con la razón más autónoma que, por medio de su impulso energético y profundo, intente comprender la mayoría de los fenómenos. En los términos expuestos en la carta trece podemos comprender cómo el *Empédocles* está buscando este equilibrio y cómo a partir de esta obra Hölderlin comienza un camino mucho más receptivo, en el que se entrega a sus sentidos, hasta que el mundo cobra esa fuerza propia del mito que termina en última instancia destruyendo la personalidad. Las palabras de Schiller parecen un diagnóstico profético del estado que terminará por dominar a Hölderlin, al afirmar que si el impulso sensible se hace determinante, los sentidos imponen su ley y el mundo somete a la persona; entonces el mundo deja de ser objeto en la misma medida que se transforma en un poder. Si el hombre es sólo contenido del tiempo, entonces no es él, y por consiguiente tampoco tiene contenido. Con su personalidad también se suprime su estado (de ánimo), porque ambos son conceptos recíprocos, porque la variación requiere de algo permanente y la realidad limitada requiere una realidad infinita.

Los *Fundamentos para la tragedia de Empédocles* son el último peñasco. Hölderlin ha dejado los grandes vuelos filosóficos. Entre las nubes quedan la bandada de amigos que soñaban con una mitología de la razón. A partir de este momento comienza su nado por el mar. Como una criatura más humilde, un pez o un delfín, Hölderlin se abandona a su sensibilidad en ese medio fluido, dionisiaco, de las

figuraciones y desfiguraciones. A sus espaldas queda el continente de la razón. Este cambio profundo viene acompañado de la nueva actitud respecto al tiempo, el pasado y la tradición. Esto se muestra en el fracaso de escribir una tragedia moderna (*Empédocles*), seguida por sus exitosas traducciones de Sófocles. Pero vale la pena detenerse en ese momento dramático, en que primero transforma y, después, abandona su proyecto de *La Muerte de Empédocles*. Alrededor de sus tres tentativas hay una serie de evidencias, rescatadas por Glenn W. Most, que apuntan a su nueva actitud: al vuelo que se convierte en nado, al ave que se transforma en pez.

En el invierno de 1799 Hölderlin escribe la segunda versión de dicha tragedia en un cuaderno, de la última página hacia la primera. Alrededor de la línea 154 suspende su trabajo, le da la vuelta al cuaderno y comienza con una traducción de Píndaro. La escritura se convierte en el nado que trata de salvar la distancia entre las dos orillas, la moderna y la antigua. Por si fuera poco como testimonio, en medio de esta labor, Hölderlin comienza la traducción de un poema de Ovidio. Se trata de la carta de Hero a su amado Leandro, quien fuera el más famoso nadador de la antigüedad. Todas las noches Leandro se lanza al mar mientras su amada deja prendida una antorcha en lo alto de un monte en Asia para iluminar su camino. En la figura del nadador podemos vislumbrar ya al Hölderlin de la tercera y última versión del *Empédocles* y de los *Fundamentos*. En esta última versión no sólo las imágenes del mar son mucho más frecuentes sino que aparece esa nueva figura, Manes, como encarnación de la tradición literaria, esa antorcha distante que guía al nadador en la oscuridad de su camino.¹²

Con la imagen del océano y el nadador Hölderlin provocará un gran impacto en los siguientes ciento cincuenta años de la literatura alemana. No sólo será una imagen que tendrá una gran significación para poetas como Rilke y Paul Celan, sino en otros ámbitos. Si bien las imágenes náuticas son recurrentes en la tradición literaria desde hace siglos (a veces como figura de la contingencia inevitable que supone

¹² Most, *idem*.

DIEGO SHEINBAUM

la condición humana, o los obstáculos e incertidumbres que siempre se interponen entre el hombre y su deseo, o la ausencia de un piso metafísico), lo que está detrás del poeta como nadador que remonta las aguas hacia el pasado es la propia condición moderna respecto a la tradición,¹³ pues la caída del *Ancien Régime* supuso el derrumbe del puente que comunicaba el pasado con el futuro. Al dejar tras nosotros el barandal de la tradición, dejamos esa importante función de seleccionar y nombrar que ésta cumplía. Por eso, junto con esta imagen, a la vuelta del siglo XVIII, Hölderlin se da cuenta de que las palabras están desgastadas, sus cuerpos que alguna vez fueron habitados por un espíritu son conchas vacías, fósiles que no pueden ser tomados por seres vivientes. Los conceptos latinos con los que se había cubierto la continuidad de dos milenios, desde Roma hasta la Edad Moderna, se habían endurecido, cristalizado; había que lanzarse hacia el pasado para descubrir su significado. Su poesía se vuelve el acto de traer lo irrecuperable al presente, no para actualizarlo, sino para mostrar su imposibilidad. De ello surge, por contraste, nuestro nuevo rostro, en tanto modernos, nuestra necesidad de hundirnos en la experiencia para que surjan las palabras de ella como burbujas en el mar:

92

Y tú, inmortal, aunque no te festeje
la canción de los griegos, como antaño, resuena a menudo, ¡oh
dios del mar!,
en mi alma con tus olas, para que sobre las aguas prevalezca
sin temor el espíritu, como el nadador, se ejercite en la fresca
dicha de los fuertes.¹⁴

Animales de zoológico

Durante los siguientes dos siglos hombres de los más distintos perfiles siguieron albergando esa pulsión que sintieron los contemporáneos de Hölderlin de adecuar el espacio de la ciudad a la poesía, de darle a la

¹³ *Idem.*

¹⁴ Hölderlin, *El Archipiélago*.

razón esa corporalidad del mito, lo cual sólo provocó mutilaciones, desfiguraciones y tragedias de gran escala. Es curioso, sin embargo, que Hannah Arendt comenzara su reflexión sobre el totalitarismo y los campos de concentración realizando esa labor hölderliniana, de regresar al pasado para remontar los conceptos muertos de las ideologías y encontrar el espíritu perdido de nuestro vocabulario político más básico. Pero no es a la poesía o al mito a lo que apunta la reflexión política de Arendt, sino, justamente, a la experiencia, lejos de los dictados del mito y la historia. Las consecuencias de buscar certidumbres para la experiencia en el pasado o en el futuro nos las muestran muchos de sus contemporáneos que prefirieron quedarse en los terrenos mitológicos o en las mentiras baratas que difundían las células del partido, quedarse en ese tiempo pétreo de la ideología, lo que suponía, no una maldad como lo muestra el juicio de Eichmann, sino una especie de muerte cerebral, por empalamiento. Estas situaciones cumplieron tristemente las profecías de Herder y Schiller. Sensibilidad y pensamiento se despidieron en las estaciones de trenes que viajaban hacia el este. Sobre Europa el hombre fue un triste fragmento, un engranaje del sistema. Eso era lo que reveló la figura de Eichmann a los ojos de Arendt. En su rebeldía contra la condición moderna, el hombre del siglo XX había tratado de construir avenidas allí donde sólo había fragmentos, había tratado de ampararse en procedimientos donde sólo había incertidumbres.

Para nosotros, los que asistíamos al curso de Hölderlin, este tiempo de los bloques que sepultaban el pensamiento había quedado afortunadamente atrás. Para nuestro beneficio, el pasado, el nombrar, había vuelto a ser una responsabilidad de cada quien, una batalla —a veces abierta, a veces encubierta, y siempre confusa— dentro de los muros de la ciudad. Y mientras las diferencias entre la generación de Arendt y la mía me quedaban claras, me convencía más que la única posibilidad de sobrevivir de la poesía era más allá de la mirada pétrea del espacio público.

Además, ¿por qué debería ser diferente?, ¿por qué el destino de la poesía debía ser distinto al de los animales y los dioses?, ¿el precio de

DIEGO SHEINBAUM

entendernos racionalmente no había supuesto desde un principio dejar a estos fabulosos seres en los límites de la ciudad? Y sin embargo, mientras que el curso llegaba a su fin y yo seguía disfrutando la enorme individualidad que la poesía permitía y fomentaba, había algo en mí que no podía resignarse a dejarla en este papel tan íntimo. A veces se lo achacaba a la fiebre rabínica y comunista de mis abuelos que, como una materia espesa, no se diluía en mis venas. Fuera como fuera, me seguía preguntando cómo traducir esa felicidad privada en una felicidad pública. Tal vez, la respuesta estaba en la humildad y lucidez de Hölderlin. Después de todo, ¿no se trataba de habitar ese lugar en los límites de la ciudad? ¿De recordar desde ahí la ligereza e invisibilidad de las riquezas entre las que vivimos? Tal vez el papel de la poesía seguía siendo el mismo: entrar sigilosamente en la ciudad, murmurar algunas palabras para recordarnos el placer del pensamiento y la palabra libre. Pero no más. Había que entrar y salir rápido, viajar de cabeza a cabeza, de boca a oído. La poesía sólo podía ser una gacela, una brisa, no un monumento. Su papel era humilde, solitario, y requería esfuerzo, ejercicio, brazadas en el mar. La fragilidad y la magia de las palabras podían desaparecer, como los dioses de Hölderlin, en el océano, si de vez en cuando una voz no intentaba evocarlas; si alguien a través de los barrotes no se dejaba llevar por ese extraño aliento, por ese poder enigmático, por esas voces que no son nuestras.

DIECISIETE AÑOS DESPUÉS

*Julián Meza**

Durante el llamado período de la guerra fría (bastante caliente en las periferias del Este y del Oeste: revueltas y represiones en Hungría, Polonia y Checoslovaquia; guerras de independencia en África del Norte y en el África negra; guerrillas y golpes de Estado en América Latina; y disputas por el control de Corea, Vietnam, Camboya y Laos en Asia, que fueron países convertidos por la URSS y los USA en laboratorios donde ensayaban su arsenal militar), el soviétismo sí representaba una amenaza real para Occidente. La URSS no sólo disponía de un vasto arsenal nuclear, sino que contaba con poderosas filiales y numerosos adeptos en Occidente. Los partidos comunistas en países como Francia e Italia eran muy poderosos; muchos intelectuales eran compañeros de viaje de los comunistas y en numerosas regiones de Asia, África y América Latina los supuestos logros económicos y sociales de la URSS eran un atractivo porque se trataba de continentes saqueados y humillados por el gran capital, cuya sede eran los USA.

Con el estrepitoso derrumbe del bloque soviético muchas cosas cambiaron. No pocos de sus partidarios se dieron cuenta, sólo entonces, de que el hundimiento de la URSS se debía a que en realidad sólo era una potencia policiaca y militar, pero que carecía de una economía civil (Castoriadis), debido a lo cual los habitantes de ese imperio padecían verdaderas hambrunas. La derrota de la URSS no fue, por lo tanto, consecuencia de la defensa de los derechos humanos en ese inmenso

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

territorio y en sus países satélites, patrocinada por los Estados Unidos y el Vaticano, sino de sus propios errores. La Unión Soviética no pudo hacer nada cuando sus satélites se rebelaron y liquidaron el totalitarismo de muy diversas maneras, que fueron desde el asesinato de un tirano como Ceausescu en Rumania hasta la revolución de terciopelo en Checoslovaquia, que se caracterizó por el hecho de que los checos no dispararon un solo tiro para acabar con el totalitarismo, debido tal vez a que uno de los grandes opositores al régimen comunista fue el futuro presidente Vaclav Havel, que al igual que su predecesor republicano, el presidente Mazarik, fue un poeta.

Pero quizá una de las consecuencias más importantes del proceso de desintegración de la URSS esté en el hecho de que a partir de ese momento Occidente, y en particular los USA, se quedaron sin un enemigo al que declarar responsable del malestar en el mundo. Desaparecida la URSS, los USA no encontraron a quién culpabilizar de sus propios errores, enfatizados por el liberalismo a ultranza que se puso en marcha desde el momento en que la señora Thatcher optó por este camino. Luego, cuando el espejismo de la URSS se esfumó, los nuevos liberales decidieron suprimir todo aquello que el estado de bienestar había edificado para contrarrestar el atractivo de la propaganda soviética. Paulatinamente decidieron suprimirlo, sobre todo en la periferia de Occidente y en particular en América Latina. En la antigua URSS y en sus países satélites son los antiguos dirigentes del mundo soviético los que se han encargado de suprimir los beneficios sociales de los que disfrutaba la población, pese al totalitarismo. Una de las paradojas del régimen soviético es que pese a la tiranía, la educación (no obstante ser sesgada porque era ideológica), la cultura (que atentaba contra la literatura, la poesía y las artes plásticas, pero favorecía la música, el ballet y la ópera), la ciencia (militar) y el deporte eran prioridades. Hoy, un profesor universitario en Rusia percibe como salario el equivalente a 20 dólares mensuales y un médico especializado 40, mientras que los miembros de la antigua nomenclatura son millonarios. La idea de que la China actual es una amenaza para Occidente es por lo menos inocente. Son los miembros del Partido Comunista Chino los

que se están convirtiendo en millonarios, mientras que los trabajadores son peor pagados que los mexicanos, y de ahí que las maquiladoras emigren de México y se vayan a China. Si el salario de un trabajador mexicano es poco más que infame, el de los trabajadores chinos es cercano a las prácticas esclavistas.

Derrumbado el mundo soviético, Occidente, y en particular los USA, se quedaron sin enemigos. Todo cambió con el ataque a las torres gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001, que inaugura el siglo XXI, con mayor rapidez que el siglo XX, que empezó con la guerra del 14. Hay comentaristas que suscriben el discurso oficial de la administración norteamericana: fue obra del fundamentalismo islámico, financiado por un hermano de la familia que es socia del presidente Bush: Bin Laden. Otros, entre los que se cuentan varios intelectuales norteamericanos, porque los europeos están en franco proceso de decadencia, como el señor André Glucksman, que apoya a Bush, Aznar y Berlusconi, dudan de la versión oficial contra el atentado a las torres gemelas. Ciertamente, un fundamentalista es capaz de suicidarse por sus supuestas creencias, pero si le pagan por hacerlo dando muerte, al mismo tiempo, a miles de infieles, lo hará con mayor regocijo. ¿Quién les pago a los suicidas que derribaron las torres gemelas? Es algo que no se sabe, y seguramente nunca se sabrá. Pero lo que sí se sabe es que a continuación el presidente Bush, iluminado por su Dios, decidió emprender una cruzada que empezó en Afganistán, cuyo objetivo fundamental nunca se logró: dar caza a Bin Laden. En cambio, sí obtuvo, en parte, el control de un territorio fundamental para el transporte del gas natural que escasamente se produce en los USA. Vino a continuación la invasión de Irak porque, supuestamente, ese país gobernado por un sátrapa como Sadam Hussein, producía armas de destrucción masiva. Aun cuando se demostró, antes y después de la invasión, que esto no era cierto, los USA invadieron Irak, y pese a que sus costos en vidas humanas norteamericanas no alcancen las proporciones a las que llegaron en Vietnam no son despreciables: más de dos mil soldados de los USA han muerto ahí.

JULIÁN MEZA

Una de las cosas curiosas en esta guerra democratizadora de Irak es que los gobernantes norteamericanos no piensen lo mismo, por ejemplo, a propósito de Arabia Saudita, gobernada por déspotas comparables con Hussein. ¿Por qué no hacer una guerra para democratizar este país? Obviamente, porque se trata de un aliado cuyos gobernantes son socios de los norteamericanos. Lo mismo se puede decir de países como Kuwait, defendido por los USA cuando fue atacado por Irak. Pero esta guerra por el control del petróleo iraquí no acaba aquí. Las principales exportaciones petroleras de Irak eran a Francia y a Alemania, y esto evidencia que el enemigo principal de los USA es la Unión Europea. Lamentablemente, para los USA, países como Francia cada vez dependen menos del petróleo para producir, por ejemplo, electricidad. Tras el masivo apagón en Italia, cuya electricidad depende del petróleo, pese a sus desacuerdos con los dirigentes franceses, Berlusconi decidió pedir auxilio a Francia para producir electricidad mediante energía atómica.

98 | En teoría, los gobernantes norteamericanos han emprendido una cruzada contra el fundamentalismo islámico, al que han declarado su enemigo principal, pero en realidad esta cruzada va dirigida contra la Unión Europea, que es la única que puede competir con ellos. Los próximos objetivos militares de los USA pueden estar en Medio Oriente, a causa del petróleo, como ocurre en el caso de Irán, pero se pueden extender a Asia, en donde el objetivo puede ser Corea del Norte, pero el verdadero enemigo de los USA es la Unión Europea, pues es la única que en realidad puede competir comercial, económica y financieramente con ellos.

Por supuesto que Europa no es una unidad. O es una unidad relativa, sabotada, en primer término, por Inglaterra, que actúa como quinta columna en el continente, dado que se trata de un protectorado al servicio de los USA. En segundo lugar por un gobernante como Berlusconi, al que le interesan más sus negocios que el país. Y en tercer término por partidos políticos como el PP en España, que por lo pronto no tiene la dirección del país, pero que nada impide descartar su regreso al poder, dadas las veleidades del moderno electorado, que

recuerdan las de la plebe romana, puesto que aún no escapa del todo a su pasado franquista, todavía representado por los delfines de la dictadura: Aznar y Rajoy.

Uno de los principales problemas de las democracias modernas son los electores, que parecen no haber aprendido nada de los años anteriores a la segunda guerra mundial, cuando los alemanes votaron por Hitler. Hoy se vota por Le Pen, o por declarados fascistas en Austria y Holanda. Sospechosamente, el electorado norteamericano reelige ¡a Bush! No dudo que el PP vuelva al poder muy pronto, aunque su principal artífice, Fraga, sea en ex funcionario franquista y el vetusto electorado español demuestre, una vez más, que carece de memoria, o que añora los malhadados tiempos de Isabel la católica y la inquisición. Los rusos son gobernados por un antiguo funcionario de la KGB. Los chinos será los esclavos de los actuales miembros del comité central del Partido Comunista de China. Es obvio que las alternativas en América Latina no son Chávez, Lula o Evo, cuyo nombre, masculinizado, evoca un imposible paraíso. ¿Qué ocurre en México en el período actual? La población se prepara para elegir de los males el menor, aun cuando los males no se hallen definidos con claridad. A uno de los candidatos, el perredista, se le acusa de populismo, pero no lo es menos que el actual presidente, al que se suponía era el emblemático personaje del cambio, que en realidad no sólo no ha cambiado nada, sino que sus prácticas políticas y económicas lo vinculan con el autoritarismo, el patrimonialismo y el paternalismo del pasado. Pese al panismo, el priísmo prevalece. Sin lugar a dudas, la figura presidencial se desdibujó, pero se incrementó el poder de la primera dama, que por sus prácticas no está lejos de ser la última. Disminuyó el poder del partido único, pero el corporativismo, sobre todo el sindical, está intacto y la corrupción prevalece. El candidato panista a la presidencia es una triste réplica del señor Abascal, que ha convertido la secretaría de gobernación en un púlpito, desde donde predica sermones fundamentalistas. El tercero en discordia, cabeza visible del irredento PRI, es algo más que un delincuente. Frente a este panorama el elector se prepara para votar por el menor de los males. Mi pregunta al electorado es muy sencilla:

JULIÁN MEZA

¿Cuál es el menor de los males? Al igual que decía Shakespeare en Hamlet: “Algo apesta en Dinamarca”, se puede decir que algo apesta en el mundo actual, y en particular en México. Es posible oponer a esto los mejores deseos humanistas, literarios, poéticos, filosóficos, pero nada va a cambiar porque la naturaleza humana no ha variado un ápice desde hace treinta mil años. El progreso, que es exclusivamente científico y tecnológico, consiste en la capacidad del hombre para ser cada vez más eficazmente destructivo. Tal vez me equivoque, pero nada indica que los valores éticos puedan derrotar la ausencia de valores, como lo demuestra Stephan Zweig en *La Europa de ayer*, en donde evoca un mundo en donde, pese a todo, prevalecían el honor, la dignidad y, a fin de cuentas, la sabiduría, y no el conocimiento, que hoy se ha reducido a la información, como lo decía ya a principios del siglo XX T. S. Elliot.

México, 2006.

ESTUDIOS GENERALES: UNIVERSIDAD DENTRO DEL TECNOLÓGICO*

*Carlos de la Isla***

Gracias por haberme invitado a recordar, a revivir el pasado trascendente.

Hace casi 34 años fui invitado por el profesor José Ramón Benito a participar en la labor educativa del ITAM. Él coordinaba entonces, creo que con calidad y lucidez, lo que podría llamarse un renacimiento del Departamento de Estudios Generales.

Mi primer impulso fue de resistencia, porque ya tenía una fuerte carga académica en la UNAM y en el IPN. El profesor Benito amablemente insistió. Recuerdo entonces que pregunté sobre la real, auténtica y razonable libertad de cátedra y sobre los objetivos y filosofía educativa del ITAM. El profesor Benito pronto me aseguró una entera libertad de cátedra y poco después me proporcionó los otros documentos.

Sobre el gran privilegio de la libertad de cátedra responsable siento la necesidad de decir que durante estos casi 34 años de docencia en el ITAM, nunca y en ninguna forma se me ha limitado o acosado. Pienso que esto honra grandemente a esta Institución, porque ciertamente no he sido ni sumiso, ni servil. Por el contrario, he mantenido una actitud crítica y sincera de acuerdo a mis convicciones.

* Esta conferencia se llevó a cabo en el auditorio Raúl Baillères, ITAM, el 23 de febrero del 2006, con motivo de una de las celebraciones, "Viejos recuerdos", por los 60 años de vida académica en el ITAM.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

CARLOS DE LA ISLA

Tenía necesidad de conocer los objetivos y la filosofía educativa del ITAM, porque no hacía mucho tiempo había estado presente, junto a miles de universitarios, aquel dos de octubre en Tlatelolco gritando: “Dignidad, libertad, universidad” hasta que las balas asesinas acallaron el inmenso grito. Lo excelente de ese movimiento del 68 fue el apasionado reclamo: exigimos ser tratados como personas no como mercancías. Aquella experiencia de Tlatelolco afirmó mi determinación de sumarme a los pocos que luchan por la dignidad de la universidad y de la educación.

En los documentos de la filosofía educativa del ITAM leí que esta Institución se propone cultivar los valores humanos fundamentales: dignidad, libertad, justicia, verdad... que su formación exige el compromiso con una sociedad más libre, más justa, más humana, compromiso con la transformación de esta sociedad de las infinitas carencias y de las monstruosas desigualdades.

Como constitutivo esencial del gran proyecto educativo se pensaron las materias de los Estudios Generales, que merecieron la creación de un Departamento, con la inmensa responsabilidad de proporcionar a los estudiantes los mejores elementos para la edificación de la parte más importante de todo proyecto educativo, que es la formación humana que pretende ser integral.

Como casi todos ustedes saben, el programa de Estudios Generales, del que se ha dicho que es la universidad dentro del tecnológico por sus contenidos de universalidad y su estudio desde la perspectiva general (*Studia Generalia*), consiste en siete materias obligatorias para todos los estudiantes.

Hablo de los Estudios Generales porque en la historia del ITAM han sido una de sus columnas más fuertes y, tal vez, un indispensable distintivo de su calidad educativa.

Los Estudios Generales son una gran oportunidad, un gran medio para la educación del hombre humano. Allí está la fértil y fecunda llanura de cosmovisiones para que la inteligencia se alimente, para que se ejercite en la admiración, contemplación y valoración de las extraordinarias construcciones de conceptos de vida para la vida.

Tres cursos de Ideas e Instituciones Políticas y Sociales, Ideas de la Civilización Occidental, todas ellas sembradas en su tiempo. Es el gran ejercicio para que la mente conozca, compare, se adhiera o rechace, y para que el estudiante y el maestro se nutran y puedan llegar a generar sus propias ideas que son el móvil de la existencia.

Estos cursos, tomándolos en vivo, generan espontáneamente la pasión por la verdad, por la justicia, por la grandeza, diferencia primordial en la educación del hombre humano. Aquí pueden descubrirse también las perspectivas ilimitadas de la visión que modifica el mundo y que percibe o descubre los caminos de transformación.

Allí también, en los Estudios Generales, están los más graves problemas de nuestra civilización para transitar continuamente de las ideas a la vida y a los problemas de la vida. Desde las ideas los problemas adquieren otras dimensiones; se conocen mejor, se aprecian mejor sus angustias, urgencias y obscuridades. Excelente propósito en un mundo de sombras y mentiras en el que se imponen dicciones, visiones e interpretaciones de todo lo que sucede para imponerle dirección, fin y conveniencia.

La historia sociopolítica de México es, en el conjunto, una materia muy especial, porque emplea las ideas estudiadas, porque aporta sus propias ideas, y éstas son el mejor instrumento para el análisis crítico de los hechos históricos, tantos de ellos también problemas. Y siempre auxiliados por la maestra historia, que por menospreciarla y desplazarla de la memoria, México ha sufrido terribles destrucciones, agresiones y ofensas.

La intención de ordenar cinco materias de Problemas e Ideas antes de los cursos sobre México es evidente. Clara preparación, en lo que ya en sí es fin importante, para el estudio más fuerte, más urgente sobre el prójimo, lo próximo, nosotros todos.

En ese sentido deberían considerarse los Problemas de la Realidad Mexicana Contemporánea, la materia, el curso más importante de todas las carreras, si hemos de tomar en serio el gran objetivo institucional de colaborar en la construcción de *una sociedad más libre, más justa, más humana*.

CARLOS DE LA ISLA

Todas las materias y cursos del Departamento están dirigidos al ser mejor de las personas: al desarrollo del pensamiento crítico, de la imaginación y creatividad, a la afirmación del compromiso social y al cultivo de esa cualidad indispensable para el crecimiento de una personalidad robusta.

Me refiero al cultivo de la pasión. Me refiero al impulso vibrante, a la energía vital, a la voluntad arriesgada, a la determinación inquebrantable. Me refiero a la pasión en que Hegel pensaba cuando decía: “Nada grande se ha hecho en este mundo sin pasión”; es la pasión de la que habla Castoriadis cuando afirma que la revolución por la democracia ya es imposible, porque ésta requiere pasión por la libertad, por la igualdad, pasión por la justicia y por la tolerancia. Y ahora la energía del *démos* está invertida en aprobar sin molestias las asignaturas del hedonismo en la escuela del gozoso placer sin estridencias.

Se necesita la pasión que se propone lo que para el mundo parece imposible con la energía que desborda las medidas del mundo de medidas. Pasión por ideales aún inalcanzables; pasión por la verdad que desprecia las mentiras del mundo de mentiras; pasión por la justicia que no soporta el uso de personas convertidas en ganancias; pasión para condenar la sociedad que aprecia más las cosas muertas que las dolencias vivas; pasión para combatir la demencia del amontonamiento del poder sin rostro, que ha sobrepuesto esclavitudes, iniquidades y aniquilación de los encantos de la vida humana; pasión por las alturas y grandezas para despreciar las mediocridades miserables. Sin esta pasión, como esencia educativa, a nada de lo grande que requiere el mundo se podrá aspirar. Eliminada esta pasión del proceso educativo todo terminará en hombres de cabezas uniformes, de pensamientos cortados a la medida, valiosos y funcionales, para una sociedad desabrida de la política de comedia y de caricatura llagada, de la economía que sigue demostrando sus verdades numéricas en el pizarrón de las desigualdades mortales; en una sociedad aburrida que consume la belleza de los días en el juego de los gozos y placeres de las ofertas, demandas y utilidades.

Sin esta pasión, la educación no vale la pena de ser vivida, no vale la pena ni de ser pensada.

Conocidos los fines y medios institucionales no dudé más sobre mi incorporación a la tarea educativa del ITAM. Debo decir que encontré una comunidad de profesores y estudiantes pequeña. Todos nos conocíamos y puedo afirmar que todos nos estimábamos.

En esta época la atención y el respaldo del Dr. Alberto Baillères fueron especialmente extraordinarios porque el ITAM estaba muy lejos de ser económicamente autosuficiente y él nunca permitió que hubiera carencias o limitaciones. En ese tiempo discurría el gobierno breve pero firme e inteligente del Lic. Antonio Carrillo Flores; breve porque fue invitado por el Secretario de las Naciones Unidas a organizar la 2ª semana internacional de demografía.

Lo sucedió el Lic. Javier Beristáin Iturbide quien fortaleció las estructuras y programas existentes, impulsó el crecimiento cuantitativo y cualitativo, organizó nuevas carreras, superó los graves obstáculos para el cambio de Marina Nacional a San Ángel, realizó la estructura pensada para el crecimiento vertical en Santa Teresa. Por supuesto, con apoyo de Don Alberto Baillères y de un buen número de miembros de la comunidad incluido el personal de servicio; tal vez lo que caracterizó su rectoría fue su claridad en la planeación, determinación en sus decisiones y su relación con toda la comunidad que invitaba más a la amistad que a la sumisión.

Sobre los estudiantes de los tiempos que comentamos sólo una alusión global: eran buenos estudiantes. Muchos de ellos realizan actividades relevantes en la sociedad. Varios estudiantes de entonces son autoridades actualmente en el ITAM, entre ellos, el Dr. Arturo Fernández, y si pasamos a tiempos anteriores, el Sr. Baillères, Presidente de la Junta de Gobierno y, otros miembros de la Junta son, honrosamente egresados del ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía intenta siempre un doble camino: por un lado, es la manera más personal en que se manifiesta la escritura; por otro, su aspiración es hablar a todos, a un todos que terminará escribiéndose con mayúscula. Por eso, la modernidad ha confiado en ella, ya nos lo dijeron Hölderlin y Mallarmé, para preservar las palabras de la tribu. He aquí dos muestras de esa intención bifronte: la de Isabel Zapata, para volver concreto lo que es un fantasma, en donde el texto deja a la persona para ir en busca del hecho, de la experiencia hecha de palabras, conservada en su belleza concreta, no objetiva –lo que sería banal– sino palpable; y la de Mauricio López Noriega, que intenta volver ese espacio exterior que nos separa –lo que hay entre yo y tú, entre experiencia y cosa, entre escritura y literalidad, entre amada y amante– y condiciona el deseo en su más llano sentido, el deseo del ser para el otro.

THE SPACE BETWEEN

*Mauricio López Noriega**

Se llama su otro nombre sufrimiento
–porque el amor no es fácil–
dolor de conocer los pozos ciegos:
¿al final algo llega o permanece?
¿cómo adquiere otras manos el silencio?

Este irse deshojando es un saber
del perfume un rumor puntos de fuga
mirar con ojos nuevos.
Nada del niño Amor nos es ajeno
y lo ignoramos todo,
serpiente dulceamarga, incombustible,
pequeño dios
que sin preguntar quema
y salva sin buscarlo.

Y llegaron las noches, y la Noche
se convirtió en el arma inesperada
hecha de plata pura y de mentiras
que esperaban nacer, ir a una guerra
que nunca se libró: ya nos mecían
las copas del futuro entre sus brazos,
la luna nos abrió los corazones,
estábamos marcados.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Señal de fuego, sello
de los enamorados
toda la piel resulta,
límpido sol, ventana
de nuestro mejor yo:

es amor que quiere ser
la materia de tu miedo,
temor de ser en el otro
lo que, solo, es incompleto.

¿Por qué
—me pregunto tanto—
tanta trinchera en el mar
tanto andar de rama en rama
sin decidirte? “No sé”,
respondes y es un aroma
que anega, que hace surgir
de dentro los puertos grises
del espíritu, horizonte
que no distingue agua o nube
ni pedregal ni la espuma
que haces brotar cuando estás.

¿Por qué me pregunto tanto
si tanto vale soñar?
Cuántos poemas ya muertos
cobran vida si eres tú.
Quiero que es *gran besar*
nocturno, siempre escondido,
tuviera ya su final;

DIÁLOGO DE POETAS

apropiarme de las calles
de la ciudad en que habito
y entregártelas radiantes
todas cargadas de ser
el lugar que viviremos
a pleno sol algún día,
esculpiendo fabricando
horas más bellas, seguras
redimidas por la luz.

Quiero olvidar el refugio
de la fuga;
quiero ya no guarecerme
entre miles de artilugios,
de frágiles 'llegarán
días más altos y nuestros':
nunca más.

Enredadera de fuego
destello que, descubierta,
se aminora, se adelgaza
por los puentes de tu cuerpo
hasta encontrarse en mi piel,
faro entre nieblas, linterna
con vocación de bajel,
tiempo de vigilia, alarma
que perdemos sin querer:

desnuda eres tan bella
como el fin de los tiempos.

Fragantes,
se parecen tanto a ti
los nombres de los rituales,
las honras, los sacrificios
que se revelan de pronto
elevando una mañana
los ojos al cielo abierto
que cubre a la mar en calma
palpitante procesión
de primavera sin fin.

Y llegarán otros ojos
que me busquen, otros cuerpos
se acercarán a mi lado
mas no me verán a mí:
han de encontrar una llama
que en mi frente resplandezca
noche o no
única rosa entre rosas
como cada letra cierta
con que compongo tu nombre,
espejo de luna, luz
abierta a todo mirar,
reflejo y canción mis ojos
iluminados por ti
por tu filiación de sol:
no te conocen así
sin defensas aprendidas
abierta a la inmensidad
de la tersura de un tiempo
que apenas pensamos ya.

DIÁLOGO DE POETAS

El espacio entre los dos
se llena de travesías
que emprendemos sin saber;
a la vuelta de una esquina
puedo encontrarme tus labios
o una ausencia imprevisible
después de tanto buscar
entre las horas azules
en que estás lejos de mí.

¿Valdría la pena cambiarlo
si algo pudiera ser más?
¿Pesará más el pasado
si ha de volverse a esperar?

Este espacio se convierte
en presente porvenir,
un suave fluir de ríos
que aguardan por mí, por ti
dócil remanso del viento
bahía para el corazón,
columna de humo en el día
y, en las noches, un fulgor.

INSTRUCCIONES PARA ENCONTRAR A DIOS

*Isabel Zapata**

Toda puerta conduce a Él, todo paso nos aleja más.

I

Me inquieta lo que se esconde detrás de los espejos. Intento introducirme en ellos en busca de la fórmula que determina el vuelo de los ángeles, de un elixir que me enseñe a amar sin condiciones, de cualquier sustancia que cure las heridas de vidas pasadas.

Necesito aprender a interpretar los signos divinos que aparecen por momentos dibujados en mi cuerpo, o en las confusas palabras de algún personaje onírico. Sospecho que hay ahí un mensaje urgente para mí, la clave definitiva para descifrar a Dios.

II

Encuentro a Dios en la cruz que señala el tesoro escondido entre mis pechos. Él es el primer trazo de la primera letra de la primera palabra escrita. Es también esta letra que escribo ahora. Dios está en la irreverencia del más maldito de los poetas, en la bondad del más virtuoso de

* Alumna de Ciencia Política, ITAM. Poeta.

DIÁLOGO DE POETAS

los hombres. En la mediocridad de cualquiera de ellos.
Las especias de cocina; ése es el olor de Dios.

III

Hay una tormenta perpetuamente anunciada en mis
entrañas. Despierto siempre temiendo que sea el día. A
diario llueve, pero el agua apenas me moja los talones.

DÍA ACIAGO: 6:30 DE LA TARDE

*Armando Pereira**

*...y aquí he aprendido que la relación más humana
entre dos personas es el silencio.*

Bohumil Hrabal

—No sé si deba hacerlo. Ahora usted viene aquí y me pide que se lo cuente todo. ¿Por qué tengo que contarle todo? Él me pidió que no lo hiciera, que era un secreto entre los dos, que nos jugábamos la vida si lo contaba. Es verdad que él ya está muerto y a mí la vida sin él ya no me importa tanto, me da igual. Sin él vivo las horas y los días vacíos, como una automática: de la cocina a la sala, de la sala al baño, del baño a la recámara. A veces pongo la televisión, pero enseguida me aburre. Apago las luces, aunque tampoco así puedo dormir. ¿Qué quiere que le diga?

No ha corrido las cortinas y la habitación permanece en penumbras. Sólo una luz tenue, proveniente de una lámpara sobre la mesita lateral junto al sofá, ilumina la estancia. Me cuesta distinguir los objetos que nos rodean. Pero mi primera sensación es de estrechez, de austeridad, como su cuerpo, como ella misma.

—Usted vivió una vida con él que nadie conoce, usted debe saber algunas cosas que nadie sabe. Yo estoy escribiendo un libro sobre él y usted puede ayudarme.

—¿Va a contar la verdad?

—Voy a inventarla, si usted me ayuda.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

ARMANDO PEREIRA

—¿Por qué voy a ayudarlo a *inventar* la verdad? ¿Por qué no la cuenta nada más y se deja de historias?

—Porque no creo que la verdad esté en ninguna parte. Es sólo un resultado ilusorio de ciertas conjeturas.

—¿Y quiere que yo contribuya a esa ilusión?

—Quiero que me lo cuente todo, después yo me haré cargo del resto.

—Venía aquí algunas tardes, entre seis y siete, sobre todo los martes y los jueves. A veces más tarde, ya entrada la noche, pero entonces sólo se quedaba un par de horas. Tenía una familia, una mujer y unos hijos, y se debía a ellos. Yo lo entendía, lo entendí siempre. Pero cuando venía temprano se tiraba en ese sillón, donde ahora está usted sentado, se aflojaba el nudo de la corbata, me pedía que le sirviera un whisky y empezaba a hablar, a contármelo todo. Nunca bebía más de dos o tres whiskies; creo que sólo intentaba relajarse. A veces se quedaba en silencio, con la vista perdida en la ventana, sin pronunciar palabra en toda la tarde. Nunca supe qué pensaba en esos momentos. Yo no me atrevía a hablar, a preguntarle nada. Me limitaba a mirarlo y a compartir callada su silencio. Sabía que ese silencio no era un silencio tranquilo, que estaba cargado de angustia, de ansiedad, de incertidumbre, pero igual compartía todo eso con él hasta que de pronto empezaba a hablar o se ponía de pie y se iba sin decir palabra.

El trabajo de periodista es muy duro. Usted debe saberlo, porque es periodista, según me dijo. Sobre todo cuando el periodista se ocupa de la política. ¿Por qué los hombres quieren saberlo todo, averiguarlo todo? ¿Por qué se meten en tantos líos? Desde hacía meses, él sabía que alguien le pisaba los talones. Nunca supo exactamente quién era, si la mafia, la ultraderecha, los norteamericanos o los propios políticos mexicanos. Yo le pedí que se callara, que escribiera sobre cualquier otra cosa, deportes, espectáculos, lo que fuera. Algo que nos permitiera vivir tranquilos, a él, a su familia y a mí, a mí con él, por supuesto. Y ahora que él ya murió lo tengo a usted frente a mí, preguntándome,

pidiéndome que se lo cuente todo, decidido a no dejarme vivir tranquila, con mis recuerdos, que debían ser sólo míos.

Tiene las manos entrelazadas sobre una de sus piernas. Un poco rugosas, con las manchas oscuras de la edad. Sesenta y ocho, setenta años tal vez. Los ojos claros, apagados. Un rostro enjuto, inexpresivo, con arrugas en las comisuras de los ojos y los labios.

—Sólo quiero reconstruir su muerte, las razones de su muerte.

—¿Y qué quiere que yo le diga? Las razones de su muerte..., como si yo las supiera. ¿Por qué muere un periodista? Por decir la verdad, por decir una verdad que otros no quieren que se sepa.

—¿Quiénes eran esos otros?

—No lo sé, pero sólo tiene que leer sus artículos en la prensa, sus libros. Manuel criticó a algunos sectores que hacían la política en esa época: la CIA, que no sólo intervenía en la política mexicana, sino que, desde México, actuaba en toda Centroamérica; los vínculos de la CIA con el narcotráfico; los grupos de ultraderecha, los famosos Tecos en Guadalajara; en fin, las altas esferas de la política en el país, que tenían vínculos con todos. No sé ahora, pero entonces todo era demasiado turbio, demasiado sucio, y él quería limpiarlo un poco. Sentía que era su deber, el deber de un periodista frente a sus lectores, mostrar a la gente lo que los políticos y otras fuerzas oscuras se empeñaban en ocultarle.

Él decía que tenía amigos, confiaba en ellos, tal vez por eso lograba vencer el miedo y seguir intentando esclarecer las cosas. Pero, por lo que dijeron las noticias después de su asesinato, fueron precisamente esos amigos los que lo traicionaron.

—¿José Antonio Zorrilla?

—No lo sé. Yo creo que Zorrilla fue el chivo expiatorio, al que culparon para que las cosas no llegaran más arriba, como siempre. Piénselo, ¿por qué si Zorrilla estaba bajo sospecha lo dejaron salir rumbo a España y vivir allá tanto tiempo?

Mientras habla, en su rostro no hay un solo gesto que pueda denunciar una emoción. Ha desenlazado las manos y las mueve sin

ARMANDO PEREIRA

relación alguna con sus palabras, como si su cuerpo y su voz estuvieran escindidos.

—Empecemos por partes. ¿Cuándo fue la última vez que usted lo vio?

—El jueves antes de su muerte. Llegó cansado, había tenido un día muy difícil. Nada más entrar por la puerta, se aflojó la corbata y se tiró en ese sofá donde está usted sentado ahora.

—¿De qué hablaron esa tarde?

—Estaba preocupado. Sabía que le seguían los pasos, que algo se fraguaba en torno a él, seguramente para silenciarlo. En ese entonces trabajaba en una investigación acerca del narcotráfico, en el que algunos funcionarios de alto nivel parecían estar involucrados. ¿Sabe qué me dijo esa noche? “A mí tendrán que matarme por la espalda, porque si me atacan de frente me llevaré a varios.” Y así fue: lo mataron por la espalda.

—¿Le habló de José Antonio Zorrilla esa noche?

—Zorrilla era su amigo, uno de sus amigos. Unos días antes del atentado, le había regalado un chaleco antibalas y una pistola. ¿Usted cree que si Zorrilla tenía pensado matarlo le habría dado los medios de defenderse, de librarse del crimen? Por eso yo tengo mis dudas en todo esto, y sé que me voy a morir con ellas.

—Creo que además de dudas, tiene algunas certezas que no quiere contarme. Usted fue su amante, debe saber mucho más.

—No fui su amante; fui su confidente, que no es lo mismo. El no podía hablar con su esposa de ciertas cosas, por seguridad, para protegerla, a ella y a sus hijos, y las hablaba conmigo. Sólo fui su amiga, aunque a usted le parezca raro. Fuimos amigos desde la adolescencia, tal vez sólo entonces hubo algo entre nosotros. La mañana de su muerte me llamó por teléfono, me dijo que tal vez esa tarde pasaría a verme, pero nunca volvió. Yo todavía sigo esperándolo. Lo demás ya usted lo sabe.

—Quiero oír su versión.

—Sólo sé lo que dijeron los periódicos.

30 de mayo de 1984. Día nublado con amago de lluvia, día aciago. Número 58 de la Avenida Insurgentes Sur, entre la glorieta del Metro y Paseo de la Reforma, exactamente enfrente de la Zona Rosa. 6:30 de la tarde: hora de salida de las oficinas, hora de entrada a los bares y restaurantes: bullicio en la calle, jolgorio, ajeteo. Después de las últimas llamadas telefónicas a amigos y familiares, Manuel Buendía se abotona su traje gris y se ajusta su gabardina azul. No cuenta con la compañía de Luis Soto, su secretario, que iba a pasar esa tarde con su esposa a punto de dar a luz a su primogénito. En su lugar, lo acompaña uno de sus ayudantes, un joven de diecisiete años, Juan Manuel Bautista. Salen juntos del edificio. El joven se adelanta a pedir el automóvil de Buendía en el estacionamiento, mientras el periodista espera en la puerta de salida de los coches. De pronto, desde uno de los postes de luz cercano, un hombre delgado, de mediana estatura, cejas pobladas, bigote espeso y con gesto decidido, se dirige hacia él con un revólver en la mano derecha. A escaso medio metro de la espalda del periodista, el victimario jala el gatillo y la bala entra perforando el hígado y el pulmón de la víctima. Buendía gira el cuerpo hasta casi encarar a su asesino. No tiene tiempo de sacar la pistola que le había regalado su amigo Zorrilla, tampoco lleva puesto el chaleco antibalas que lo hubiera librado de la muerte, tres tiros más le perforan el tórax y su pesado cuerpo cae sin vida sobre el asfalto. El asesino, con pantalón de mezclilla, chamarra negra de cuero, una gorra de beisbolista que le cubre hasta la mitad de la frente y zapatos tenis, corre, con la pistola todavía en la mano y ante una multitud paralizada por el miedo, hasta una motocicleta Honda que, encendida, lo espera en la calle Havre. Juan Manuel Bautista, empuñando la pistola de Buendía, corre detrás del homicida. Dos o tres hombres más, presentes en la escena del crimen, corren con él para apoyarlo. El humo de la motocicleta oculta el rastro de los victimarios.

—Después de eso —usted ya lo sabe o se lo imaginará—, vinieron las investigaciones. La procuradora Victoria Adato comenzó descartando las motivaciones políticas, como si en un caso como en el de Manuel los asuntos políticos pudieran descartarse tan fácilmente. Parecía actuar

ARMANDO PEREIRA

bajo consigna, como si le hubieran dicho: “saca el crimen de la esfera política, deslígalo de nosotros”. Y así lo hizo: dirigió la investigación a cuestiones personales, pasionales para ser más específica. Y es que es más fácil y menos comprometedor investigar razones personales, sobre todo cuando las razones políticas son tan evidentes.

Por supuesto, me cayeron encima día y noche, me interrogaron, me vigilaron. La propia esposa de Manuel me llamó un día por teléfono y desayunamos juntas. Quería saber todo de mi relación con él. Yo no quería contárselo —hay cosas que una debe guardar para sí misma—, pero se lo conté de punta a cabo. Sabía por lo que ella estaba pasando que, sin duda, era bastante peor que lo mío. Y terminamos como amigas, eso puedo decírselo sin temor a equivocarme. Nunca volvimos a hablarnos, pero terminamos como amigas.

Fue un infierno. Duró meses, años incluso. Pero fue algo que purgué gustosa por Manuel. ¿Sabe usted qué sabe una mujer cuando se mete con alguien como Manuel? Que tendrá que pagar un precio. Y yo lo pagué gustosa. ¿Sabe por qué? No porque fuera su amante, como usted cree, sino porque fue un hombre limpio, demasiado limpio, y estaba solo, demasiado solo. Ni siquiera su mujer podía acompañarlo allí, en esas altas esferas del miedo, que no logran, sin embargo, acallar a una conciencia.

También su voz es plana. No modula las palabras. No hay cambio de tono de una frase a otra. Como si estuviera muerta, como si me hablara desde la muerte.

—Pero no fui la única que sufrió el asedio de judiciales y policías. En la medida en que algunos periodistas no se tragaron los ‘motivos personales’ y siguieron exigiendo en la prensa que se agarrara al toro por los cuernos, también a ellos se les fueron encima. Fue el caso de Rogelio Hernández, entre muchos otros. No sólo lo amenazaron a él, sino a toda su familia, hasta que tuvo que dejar de escribir sobre Buendía en *Excelsior*. El propio presidente Miguel de la Madrid borró de pronto de su agenda el tema Buendía y se negó a responder preguntas sobre el asunto. ¿Se acuerda del lío ese que se armó con un periodista

español? En su entrevista con el presidente, le censuraron todas las preguntas que tenían que ver con el caso Buendía.

¿Sabe qué he pensado desde entonces? Que acallar a un periodista, censurarlo, ya no digamos matarlo o dejar impune su muerte, es amordazar a todo un pueblo, es el acto más dictatorial, más despótico, que puede existir, porque el periodista es la mirada y la voz de la gente que no tiene voz. Censurarlo, matarlo, es dejar mudos a millones de hombres y mujeres que hablaban por medio de él. Pero eso usted lo sabe mejor que yo.

—Lo que todavía no sé es quién estuvo detrás del crimen. Si usted está segura que no fue Zorrilla, ¿quién pudo ser?

—Yo no estoy segura de nada, nadie puede estar seguro de nada en este país. ¿Usted cree que el pobre de Aburto fue realmente el asesino de Colosio? Una cosa es el gatillero y otra el asesino.

—Pero usted debe haber escuchado de labios de Manuel algunos nombres.

—Me pide nombres, como si el propio Manuel hubiera conocido a sus futuros asesinos, como si me lo hubiera dicho. ¿Usted cree que a un periodista como Manuel Buendía lo mató alguien con nombre y apellido? Había demasiados intereses involucrados en ese crimen como para señalar con el dedo a una persona. Fue todo un sistema de corrupción e impunidad, en el que se ha sustentado la política mexicana desde hace décadas. Si algo criticó Manuel insistentemente fue la corrupción en las altas esferas del gobierno. A él se debe la idea de que es la corrupción lo que hace funcionar al sistema político mexicano, su principal motor, su columna vertebral desde Carranza y Obregón hasta hoy en día. Todo presidente promete acabar con la corrupción y la impunidad, aunque secretamente sabe que la institución gubernamental y la política en general sólo es posible gracias a ellas. Creo que la pregunta que usted debía hacerse es “¿a quién favoreció el asesinato de Buendía?” Y entonces verá que fueron muchos los sectores o los grupos de fuerza en el país los que vieron con beneplácito y satisfacción el crimen. Incluso, los que pudieron haberlo cometido.

ARMANDO PEREIRA

—Pero esos sectores o grupos de fuerza están constituidos por personas de carne y hueso. Y son ellos los que dan las órdenes. Por eso me interesan los nombres.

—Si es eso lo que le interesa, averígüelo usted mismo. Para eso es periodista. El asesinato de Manuel tiene muchas caras. Creo que todo aquel que esté en contra de la libertad de opinión, que esté a favor de alguna forma de censura, porque tiene algo que esconder ante la ley, es también, de alguna manera, responsable del crimen. Después del asesinato de Manuel, han seguido matando periodistas en todo el país y ya nadie se inmuta. La noticia dura unos cuantos días y luego desaparece de los periódicos y de los noticieros. Parece como si nos hubiéramos terminado acostumbrando, como si el asesinato formara una parte necesaria y habitual de nuestra vida política. Y lo que nos ha hecho acostumbrarnos a todo eso es la absoluta impunidad en la que siguen quedando esos crímenes, no sólo de periodistas, sino de políticos, empresarios o simples mujeres que salen una tarde de su trabajo y días después aparecen violadas y asesinadas en un andurrial. Piénselo, ya no se trata sólo de Manuel Buendía. Es el crimen organizado como una forma de vivir de nuestra sociedad, de todos nosotros.

122

Vi cómo se ponía de pie y me acompañaba hasta la puerta. Sus pies parecían no rozar la madera del piso, como si flotara. Sentí cómo cerraba la puerta con doble cerrojo a mi espalda. Sentí, también, que era una manera de decirme que no volviera, que no se me ocurriera volver a importunarla con mis preguntas estúpidas. En la puerta, antes de que la cerrara a mi espalda, me dijo, con la misma voz monocorde de toda la tarde, que quería estar sola, que quería guardar la memoria de Manuel sólo para ella, que sus recuerdos eran una manera de seguir conversando con él y que en esa conversación nadie más debía intervenir, que quería permanecer con él sin que la perturbaran. Que yo, y la gente como yo, debía respetar su silencio, sobre todo el silencio de Manuel, que era también el suyo.

Salí a la calle. Me extrañó ver tanto bullicio y ajetreo sobre las aceras. Ese era un barrio tranquilo, alejado de las grandes plazas y avenidas y sin bares, restaurantes o cines, que hubieran justificado tanto jolgorio. Pero la gente se había volcado sobre las calles como si se tratara de un día de fiesta, a pesar de que el cielo estaba nublado y amagaba lluvia. Día aciago, pensé. Me abotoné el saco y me levanté el cuello de la gabardina. Miré el reloj: eran las 6:30 de la tarde.

Nota aclaratoria

Aunque los personajes y la situación que se describe en este relato son absolutamente ficticios, no ocurre lo mismo con lo que se dice en él. Todos los datos contenidos en el texto han sido tomados de diferentes fuentes que detallaré a continuación. Lo que sí me interesa aclarar es que mi contribución a esta historia consiste únicamente en la creación de dos personajes ficticios que conversan entre sí; lo que se dice entre ellos está tomado íntegramente de lo que se ha publicado en libros y revistas de 1984 a la fecha. Las fuentes que dieron lugar a esta historia son:

Manuel Buendía, *La CIA en México*, 1984, México, Océano.

Manuel Buendía, *La ultraderecha en México*, 1984, México, Océano.

Rogelio Hernández, *Zorrilla: el imperio del crimen*, 1989, México, Planeta.

Carlos Moncada, *Periodistas asesinados*, 1991, México, EDAMEX.

Jorge Fernández Menéndez, *Narcotráfico y poder*, 1999, México.

Julio Sánchez García, *Los presidentes*, 1986, México, Grijalbo.

Carlos Monsiváis, Prologo a *Fuera de la ley...*, 1992, México, Cal y Arena.

Sergio Aguayo Quezada, *La charola*, 2001, México, Grijalbo.

ARMANDO PEREIRA

Jesús Blancornelas, *Horas extra. Los nuevos tiempos del narcotráfico*, 2003, México, Plaza y Janés.

Miriam Laurini y Rolo Diez, *Nota Roja 80's*, 1983, México, Diana.

Revista *Proceso*, México, 1984-1988.

NOTAS

LA AVENTURA Y EL ORDEN:
LA VANGUARDIA Y LA REVISTA *SUR**Nora Pasternac**

Como todos los países colocados bajo la influencia cultural europea, Argentina vivió el capítulo de la abundante proliferación de revistas literarias, en el sentido más contemporáneo de la expresión ‘revista literaria’, a fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX. Guillermo de Torre señala: “El ultraísmo fue más pródigo en gestos y ademanes que en obras, más rico en revistas de conjunto que en obras individuales.”¹ En efecto, la década de 1920-1930 ve florecer una cantidad particularmente rica de revistas literarias y movimientos de renovación y cambio, de ruptura incluso, con

gran parte de la tradición anterior. ¿Qué relación guarda toda esta efervescencia con la revista *Sur* fundada justamente una vez terminada la década, y apagada también, hasta cierto punto, la agitación vanguardista, es decir, en 1931?

A comienzos de la década de 1920, se produce una profunda transformación en la literatura argentina, sobre todo en un sector de escritores jóvenes que luego constituirán una parte importante de ella. Algo que algunos llegan a considerar como una verdadera ‘revolución’² que se

² Córdoba Iturburu lo anuncia en el título de su libro, *La revolución martinfierrista*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962. Por su parte, Eduardo González Lanuza, participante activísimo en estos movimientos, y luego colaborador prolífico de la revista *Sur*, dice lo siguiente: “Pueden sucederse siglos sin que surja una generación auténtica y [...] me atrevería a decir que la

* Departamento Académico de Redacción y Lenguas, ITAM.

¹ Guillermo de Torre, *Las literaturas de vanguardia*, 1965, Buenos Aires, Losada, p. 42.

manifestó claramente por algunos rechazos y por ciertas adhesiones. El rechazo apuntaba a la estética modernista rubendariana y la adhesión se dirigía a las novedades de las vanguardias europeas.

Ya había síntomas anteriores de los cambios que iban a producirse; sin embargo, se pueden establecer fechas claves relacionadas con una historia de las revistas. En 1921, Jorge Luis Borges vuelve de España con las novedades del ultraísmo y promueve con gran combatividad el nuevo movimiento.

El ultraísmo no es una escuela de direcciones claras, sino un movimiento que reúne tendencias dispares. Su intención es asimilar las proposiciones de varios movimientos de vanguardia que, con pocas diferencias de fechas, aparecieron

en Europa: el futurismo italiano, el dadaísmo, el cubismo, junto con la asimilación del creacionismo de Huidobro.

Una de las primeras manifestaciones de esta renovación es la revista mural *Prisma*: “El veintiuno regresé –dice Borges– a la patria y arriesgué con González Lanuza, con Francisco Piñero, con Norah Lange, con mi primo Guillermo Juan [Borges], la publicación mural *Prisma*, cartelón que ni las paredes leyeron y que fue una disconformidad hermosa y chambona.”³

Como corresponde a la novedad, en ese primer número-cartelón de *Prisma* (aparecieron sólo dos) hubo una proclama que definía las intenciones de los responsables:

En su forma más evidente y automática, el juego de entrelazar palabras campea en esta entablillada nadería que es la literatura actual. Los poetas se ocupan de cambiar de sitio los cachivaches ornamentales que los rubenianos heredaron de Góngora –las rosas, los cisnes, los faunos, los dioses griegos, los paisajes ecuanímenes i enjardinados– i engarzar millonariamente los flojos adjetivos *inefable, divino, azul, misterioso*. ¡Cuánta socarronería i cuánta mentira en este manosear de

³ Pedro Juan Vignale y César Tiempo, *Exposición de la actual poesía argentina (1922-1927)*, 1927, Buenos Aires, Minerva, p. 93.

de estos poetas es la primera Generación Literaria con cabal conciencia de serlo, la primera operante como organismo vivo que aparece en nuestro país.” Eduardo González Lanuza, *Los martinferistas*, 1961, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, p. 44. Esta consideración contradice tanto la afirmación de Guillermo de Torre citada al principio como también la célebre descalificación de Borges que aludía a su primera etapa como escritor llamándola ‘equivocación ultraísta’. Por otra parte, desde la misma revista *Sur* emergió una de las más duras condenas al ultraísmo como movimiento. Ver H. A. Murena, “Condenación de una poesía”, *Sur*, n° 164-165, jun.-jul. de 1948, p. 69-86 y Carlos Mastronardi, “Sobre una poesía condenada”, *Sur*, n° 169, nov de 1948, p. 52-61. La polémica entre Murena y Mastronardi merecería un artículo aparte.

ineficaces i desdibujadas palabras, cuánto miedo altanero de adentrarse verdaderamente en las cosas, cuánta impotencia en ese vanagloriarse de símbolos ajenos! Mientras tanto los demás líricos, aquellos que no ostentan el tatuaje azul rubeniano, ejercen un anecdotismo gárrulo i fomentan penas rimables que, barnizadas de visualidades oportunas, vendrán después con un gesto de amaestrada sencillez i de espontaneidad prevista. [...] Nosotros los ultraístas [...] hemos sintetizado la poesía en su elemento primordial: la metáfora, a la que concedemos una máxima independencia, más allá de los jueguitos de aquellos que comparan entre sí cosas de forma semejante, equiparando con un circo a la luna. Cada verso de nuestros poemas posee su vida individual i representa una visión inédita. El Ultraísmo propende así a la formación de una mitología emocional y variable.⁴

Leídos hoy, estos principios pueden parecer escasos, limitados

⁴ Jorge Luis Borges *et al.*, “Proclama ultraísta”, *Ultra* (Madrid), n° 21, enero de 1922, p. 7-8. Un poco antes, la revista *Nosotros* había publicado un manifiesto de Jorge Luis Borges en el que se definían las líneas de la nueva estética: “1) reducción de la lírica a su elemento primordial: la metáfora. 2) Tachadura de las frases medianeras, los nexos y los adjetivos inútiles. 3) Abolición de los trebejos ornamentales, el confesionalismo, la circunstaciación, las prédicas y la nebulosidad rebuscada. 4) Síntesis de dos imágenes en una que ensanche de ese modo su facultad de sugerencia.” Jorge Luis Borges, *Nosotros*, Buenos Aires, n° 51, dic. de 1921, p. 446-51.

y hasta poco revulsivos. Sin embargo, traen consigo un rechazo que hasta ese momento casi no se había manifestado, contra el peso del modernismo que se prolongaba como movimiento adocenado. Por módicas que parezcan las propuestas de los ultraístas, no hay que olvidar que fueron un paso indispensable para la renovación poética posterior que ahondó y amplió las posibilidades planteadas por esta rebeldía tan juvenil que parece candorosa. En España, por ejemplo, se ha señalado que el paso de la poesía posmodernista a la de la generación del veintisiete no se explica totalmente sin recordar esta etapa de atrevimientos antiacadémicos. En Argentina, permitió que emergiera una pléyade de jóvenes poetas, que después seguiría su propio rumbo abandonando muy rápido el ultraísmo estricto e impregnándose de todas las corrientes de vanguardia posteriores o reanudando de manera renovadora una relación muy rica con la tradición poética en lengua española. En ese momento, el ataque directo de los jóvenes iba dirigido contra el Lugones posterior al modernismo y los ‘sencilistas’.

Como una especie de reconocimiento, sorprendentemente inmediato hay que decirlo, la venerable y establecida revista *Nosotros* publica lo que debe considerarse la primera antología ultraísta en su número 160,

de septiembre de 1922: los textos son de Borges, Francisco Piñero, Norah Lange, Clotilde Luisi, Helena Martínez, Roberto A. Ortelli, Guillermo Juan, González Lanuza. A este reconocimiento se agrega una célebre encuesta de *Nosotros*, de 1923, aparecida en cuatro números, sobre “Las nuevas generaciones literarias” en la que ya está el comienzo de la polémica con el ‘grupo de Boedo’.

Entretanto, había nacido la revista *Proa* (primera época). Aunque sólo aparecen tres números (de agosto de 1922 a julio de 1923), la revista posee dos características que la hacen muy importante. La primera es que representa la consolidación del movimiento ultraísta; la segunda es la aparición de la figura singular de Macedonio Fernández que, aunque mucho mayor que los jóvenes ultraístas, es recibido como un precursor y respetado como un maestro.⁵

En el primer número de *Proa* (agosto de 1922), los jóvenes ultraístas definen sus propósitos y se

dirigen al ‘oportuno lector’: “El ultraísmo no es una secta carcelaria. Mientras algunos, con altielocuencia juvenil, lo consideran como un ansia insaciable de lejanías, otros, sencillamente, lo definen como una exaltación de la metáfora.”

Además de Macedonio Fernández, colaboran en esta primera época de *Proa* una buena parte de los poetas agrupados alrededor de Jorge Luis Borges.

En agosto de 1924, nace una segunda *Proa*, cuyos directores son Jorge Luis Borges, Alfredo Brandán Caraffa, Ricardo Güiraldes y Pablo Rojas Paz. Esta segunda época de la revista representa la culminación del ultraísmo iniciado con *Prisma* y con la primera *Proa* y, además, aparece en el momento de mayor florecimiento de revistas literarias. Por un tiempo coexisten con *Babel*, *Biblos*, *Extrema Izquierda*, *Ichthys*, *Martín Fierro*, *Noticias Literarias*, *Los Pensadores*, *Valoraciones* y muchas otras en las que se expresa la panoplia completa de los escritores de la época y constituye uno de los momentos de mayor bullicio y experimentación de la historia de la literatura argentina. Sin embargo, a diferencia de ciertas declaraciones especialmente juveniles y provocativas exclusivas de la revista *Martín Fierro*, *Proa* pretende ser una publicación de unión, un ‘frente único’ de

⁵ La edad de los escritores que circulaban por las revistas y movimientos de vanguardia, que participaron en los movimientos intelectuales de la década y se convirtieron en personajes de la historia cultural argentina, oscila entre los 17 años y los 30. Cuatro hombres ‘mayores’ fueron considerados como inspiradores de la tendencia nueva: Macedonio Fernández (49), Ricardo Güiraldes (37), Evaristo González (Evar Méndez, 35) y Oliverio Gironde (32).

los artistas nuevos. Esto constituye su novedad en medio de las batallas y las ruidosas querellas que enfrentaban a los grupos. El mayor promotor de este 'frente único' es Ricardo Güiraldes que percibe las extraordinarias posibilidades de unir a los jóvenes en un solo movimiento.

Es así como *Proa* inicia sus números publicando incluso a algunos colaboradores de la izquierda, conocida como el 'grupo de Boedo', pero la armonía dura poco, sobre todo por las disidencias y la combatividad de cada uno de los grupos en sus posiciones literarias y el 'frente único' se rompe muy pronto.

El momento culminante de esta historia es *Martín Fierro* (segunda época),⁶ la revista más importante y

conocida de la nueva generación. Lo que la caracteriza ante todo es la polarización que produjo, contrariando justamente el proyecto voluntarista y abarcador de Güiraldes, aunque en otros aspectos coincidieran profundamente con él, tanto en la congregación de colaboradores que se constituyen en un bloque, como por la introducción de un tono sarcástico y de prácticas que modificarán todo el panorama de costumbres literarias de la época. Provoca el mayor revuelo, no sólo porque insiste con fuerza y agresividad en recoger las novedades de la vanguardia europea, sino principalmente por su desenfado, insolencia e irrespeto hacia una buena parte de los valores consagrados tradicionales. La existencia de la revista va acompañada por algunas manifestaciones públicas que recuerdan al dadaísmo: homenajes en broma y en serio a determinados personajes públicos, banquetes con disfraces,

⁶ Una primera revista *Martín Fierro*, fundada también por Evar Méndez, existió en 1919 sin una relación verdaderamente directa con la segunda. Era menos literaria que política. Difundió artículos de fuerte crítica al gobierno de Hipólito Irigoyen. En cuanto a la segunda y al movimiento llamado de 'Florida' (por el nombre de lo que en aquella época era una elegante y exclusiva calle céntrica, así como 'Boedo' toma su nombre de una calle de barrio popular), están estudiados en una abundante bibliografía. Por ejemplo: Juan José Sebrelí, "Los martinfierristas: su tiempo y el nuestro", *Contorno* (Buenos Aires), n° 1, nov. de 1953, p. 1-13; Adolfo Prieto, "El martinfierrismo", *Revista de Literatura Argentina e Iberoamericana* (Mendoza, Arg.), n° 1, 1959, p. 9-29; *idem*, *Diccionario básico de literatura argentina*, 1968, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; *idem*, *El periódico "Martín Fierro"*, 1969, antología de textos y estudio por..., Buenos Aires, Galerna; Rafael Alberto Arrieta (dir.), *Historia de la literatura argentina*, 1959, Buenos Aires, Peuser, t. 4; Beatriz Sarlo, *Martín*

Fierro (1924-27), 1969, antología y prólogo por..., Buenos Aires, Carlos Pérez Editor; Nélica Salvador, *Revistas argentinas de vanguardia. 1920-1930*, 1960, Buenos Aires, Instituto de Literatura de la Facultad de Filosofía y Letras; H. R. Lafleur, S. D. Provenzano y F. P. Alonso, *Las revistas literarias argentinas (1893-1960)*, 1962, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas; Susana Zanetti (dir.), *Los proyectos de la vanguardia. Historia de la literatura argentina*, 1987, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, t. 4; Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, 1983, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

declaraciones provocativas, pequeños escándalos en exposiciones de pintura, etc.

Como en su primera época, la revista vuelve a tener como director a Evar Méndez y, en un principio, se pretendía que tuviera características similares a la de 1919, pero a esta segunda versión están asociados los ultraístas en pleno y en especial le está asociado Oliverio Girondo, cosa que le da un matiz mucho más audaz desde el punto de vista literario y precipita la ruptura con la tradición establecida. Dentro de este espíritu, que se reflejará poco después en la revista, Oliverio Girondo había publicado poco antes, en Argenteuil, Francia, un libro: *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía* (1922). El autor irrumpe en las letras argentinas como alguien poseedor del “mejor estómago del mundo, un estómago ecléctico, libérrimo, capaz de digerir tanto unos arenques septentrionales o un kouskous tradicional como una becasina cocinada en la llama o uno de esos chorizos épicos de Castilla”.⁷ Y ya en plena batalla martinfierrista, es uno de los más radicales al expresar la idea de que estos jóvenes son los nuevos ‘propietarios’ de la cultura que comienza a producirse: “Porque es imprescindible tener fe,

como tú tienes fe, en nuestra fonética desde que fuimos nosotros, los americanos quienes hemos oxigenado el castellano, haciéndolo un idioma respirable, un idioma que puede usarse cotidianamente y escribirse de ‘americana’, con la americana de todos los días.”⁸

Beatriz Sarlo analiza severamente esta actitud ideológicamente marcada de dueños y señores de la cultura. En este aspecto, esta postura los distancia totalmente de la vanguardia europea que era antiburguesa, antiaristocrática, antinacionalista y con aspiraciones democráticas y revolucionarias:

La literatura de la ‘novela semanal’ (arquetipo de literatura ‘baja’ [publicada por el grupo de Boedo]) tiene una poética que, definida por la presión del mercado, revela su origen. Escrita según una típica ‘deformidad de pronunciación’ donde puede rastrearse al inmigrante; *Martín Fierro* retoma a propósito de ella, el tema de la pureza lingüística como prueba de su disposición ‘natural’ para la cultura y el arte. [...] También para el periódico *Martín Fierro*, la ‘jerga ramplona plagada de italianismos’ (número 8) tiene su explicación de clase: una literatura que se complace en la ‘anécdota de conventillo’ es

⁷ Dedicatoria de *Veinte poemas para ser leídos en el tranvía*, *Obras Completas*, 1968, Buenos Aires.

⁸ “Carta abierta a La Púa”, 31 de agosto de 1925, *O. C.*, p. 51.

la que corresponde a sus autores, los ‘realistas italocriollos’. Dos tipos de escrituras y también dos públicos: los que son ‘argentinos sin esfuerzo’ y los que, por su origen y por su lengua, no pueden reivindicar una larga tradición nacional.⁹

Aunque en los primeros números la revista es bastante ecléctica, tiene mucho del espíritu rebelde de la vanguardia. Sus ataques se dirigen contra Pío XI, contra el embajador de la Rusia zarista todavía en funciones, Rubén Darío, la Liga Patriótica —organización de extrema derecha—, el regente de la ciudad de Buenos Aires, Ricardo Rojas, Jacinto Benavente, insultado sin atenuantes por haber aceptado una condecoración del directorio de Primo de Rivera. Entre todos, Lugones es el blanco repetido, a pesar de que no faltan los que sienten una condescendiente y temperada admiración por el vate oficial, víctima de los más sarcásticos y crueles ‘epitafios’ que se prodigaban tanto a los enemigos como a los amigos.¹⁰

⁹ Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos...*, p. 150.

¹⁰ Leopoldo Marechal dirá, resumiendo la posición de algunos de los jóvenes colaboradores de la revista: “Los que profesamos el versolibrismo creemos agotado en nuestro favor el ya enojoso tema; rezongos de abuelo contra motivos más o menos hipotéticos nos resultan las palabras un tanto candorosas del venerable maestro y tocayo [...] Ante todo diré que no soy lugonófono: admiro la vida y la obra del maestro como se admira un

A pesar de que éste y otros rasgos son síntomas de cómo el grupo era heterogéneo en su ruptura, poco a poco va adquiriendo características propias, más definidas, sin abandonar del todo cierto lirismo romántico. En el número 4 aparece un manifiesto redactado por Oliverio Girondo. En primer lugar, hay una serie de elementos ‘intelectualistas’ que son rechazados. En segundo lugar, aparece la lista de valores positivos para la revista:

MARTÍN FIERRO se encuentra, por eso, más a gusto en un transatlántico moderno que en un palacio renacentista, y sostiene que un buen Hispano-Suiza es una OBRA DE ARTE muchísimo más perfecta que una silla de manos de la época de Luis XV.

MARTÍN FIERRO ve una posibilidad arquitectónica en un baúl ‘Innovation’, una lección de síntesis en un ‘marconigrama’, una organi-

espectáculo; no me asustan sus convicciones de último tren y hasta me divierte la indignación que provocan entre los paniaguados de la sociología [...] Empecemos por confesar que la música del verso es pobre como música.” En cambio, Roberto Mariani, en el mismo número, escribe: “Hay un pecado capital en *Martín Fierro*: el escandaloso respeto al maestro Leopoldo Lugones. Se le admira en todo, sin reservas, es decir, como filólogo, como versificador, como fascista [...] ¡Maestro: su adhesión al fascismo es una porquería!”. Leopoldo Marechal, “Retrueque a Leopoldo Lugones” y Roberto Mariani, “Florida y Boedo, *Martín Fierro* y yo”, *Martín Fierro*, Adolfo Prieto, *El periódico ‘Martín Fierro’*”, p. 61 y 44.

zación mental en una ‘rotativa’, sin que esto le impida poseer—como en las mejores familias— un álbum de retratos que hojea, de vez en cuando, para descubrirse a través de un antepasado... o reírse de su cuello y de su corbata.

MARTÍN FIERRO cree en la importancia del aporte intelectual de América, previo tijeretazo a todo cordón umbilical. Acentuar y generalizar a las demás manifestaciones intelectuales el movimiento de independencia iniciado en el idioma por Rubén Darío, no significa, empero, que habremos de renunciar, ni mucho menos finjamos desconocer que todas las mañanas nos servimos de un dentífrico sueco, de unas toallas de Francia y de un jabón inglés.

MARTÍN FIERRO tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestros oídos, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación.¹¹

Aunque vago, el programa deja percibir ecos del futurismo y del creacionismo, además, en sus colaboraciones, los jóvenes poetas se reconocen en general como ultraístas de acuerdo con los principios del movimiento español y sus manifestaciones argentinas. Los principios se cumplen en lo que respecta al aprecio coherente por la modernidad y la defensa de la pintura nueva, la música

¹¹ “Manifiesto de MARTÍN FIERRO”, *ibid.*, p. 13-4.

contemporánea, la arquitectura renovadora y ‘minimalista’, así como en el desdén hacia el post-modernismo rubendariano.

Por otra parte, logran instaurar en la vida literaria y cultural el espíritu insolente e irrespetuoso de las vanguardias que se refleja particularmente en las famosas secciones llamadas “Parnaso Satírico” y “El Cementerio de *Martín Fierro*”, donde no se salvan del escarnio ni los propios colaboradores de la revista.¹²

Como prueba de las oscilaciones en la constitución del movimiento, sólo en el número 12-13 de la revista, Evar Méndez, su director, presenta de manera oficial al grupo, presentación importante, pues significa la conciencia de las transformaciones que se están produciendo y al mismo tiempo constituye un censo informal de la vanguardia por la extensa lista de los redactores y colaboradores permanentes. Esta pléyade de jóvenes, que actuarán juntos, entablarán polémicas y hasta circularán de uno a otro sector (es decir: de ‘Florida’ a ‘Boedo’ y viceversa) o se declararán independientes, significa la irrupción de un

¹² Algunas muestras: “Yace aquí Jorge Max Rhode/ Dejadle dormir en pax/ que de este modo non xode/ Max”; “Aquí yace Manuel Gálvez,/ Novelista conocido/ Si hasta hoy no lo has leído./ Que en el futuro te salves.” “Silencioso, solo en paxe,/ En este oscuro rincón/ Córdova Iturburu yace.../ Se amaba hasta el paroxismo/ y murió de la admiración/ Que se produjo a sí mismo.”

campo cultural cada vez más sólido y diversificado en una consolidación de la profesión de escritor, pintor, músico, caricaturista, crítico literario y periodista como nunca antes se había producido previamente a la década de 1920 en la historia argentina.

Contradiendo en parte la primera afirmación de Guillermo de Torre que he citado, la producción de nuevas obras es abundante. Para los martinfierristas será sobre todo el ejercicio de la poesía aunque no falten los prosistas.

En 1927, *Martín Fierro* deja de publicarse, y es el año en que parece terminar la etapa gregaria de la generación de jóvenes ultraístas y martinfierristas. Los autores se reagrupan nuevamente en otras empresas 'revisteriles', pero ya no forman un frente único. En realidad, el cierre de *Martín Fierro* se produjo por una división política y no estética: un grupo de colaboradores proponía apoyar la candidatura a la reelección del presidente radical Irigoyen y otro sector se oponía a tal proyecto. A estas divergencias se debe agregar el paso del tiempo y la maduración, además de cierta tendencia a repliegarse en una obra personal que ya no dependiera de una estética más o menos compartida.

En conjunto, y gracias a la renovación aportada por los jóvenes ultraístas, se impone una 'nueva

sensibilidad' como se decía un poco pomposamente, aunque el único que se conservó radicalmente 'vanguardista' hasta el final fue Oliverio Girondo. En realidad, los resultados de un cambio profundo en las formas poéticas sólo se perciben con verdadera agudeza un poco más tarde, por ejemplo, en el grupo de la revista *Poesía Buenos Aires*, en los años 1950-1960. Sin embargo, el gozoso ambiente juvenil y el tono afirmativo y exultante ya no volverán a repetirse de esta manera, entre otras cosas porque, a partir de 1929-1930, desaparecido el relativo bienestar económico y la calma política, los martinfierristas aparecerán como 'los últimos hombres felices' de nuestra literatura.

En cierto modo, *Sur*, cuyo primer número aparece en enero de 1931, es la heredera del martinfierrismo. No sólo por los colaboradores, sino por cierta continuidad de concepciones: Jorge Luis Borges, Oliverio Girondo, Conrado Nalé Roxlo, Francisco Luis Bernárdez, Ricardo Güiraldes, Ramón Gómez de la Serna, Bernardo Canal Feijoo, Eduardo Mallea, Ricardo Molinari, Norah Lange, Leopoldo Marechal, Córdova Iturburu... Hay que decir, sin embargo, que para 1930, la mayoría había abandonado los principios demasiado rigurosos de la vanguardia. Además, la línea sigue su curso a través del primer

secretario de redacción de la revista, Guillermo de Torre, que un poco más tarde dejará ese puesto, pero nunca su lugar en el comité de colaboración.

En *Sur* persisten algunas actitudes del martinfierrismo; así ocurre con la mirada atenta a lo que ocurría en Europa, pero el tono festivo y las bromas han desaparecido completamente. Para *Sur* la cultura es asunto serio, el tono de los artículos es grave, y hay una presencia importante de la búsqueda ética y de ‘verdades’ que se sitúan por encima de las ideologías.

Es cierto que las épocas son diferentes: de las audacias y el carácter inaugural de los años 20 y la prosperidad económica eufórica, se pasa a la crisis de los 30 y el telón de fondo de los diez primeros años de *Sur* es el ascenso del nazismo, la Guerra Civil española, la crisis mundial y el comienzo de la Segunda Guerra.

Como para el grupo de martinfierristas, también rigen en *Sur* las exclusiones y hay autores de los que nunca se habla y a los que nunca se publica: Leopoldo Lugones, Roberto Arlt, Benito Lynch, Ricardo Rojas, Horacio Quiroga, Alfonsina Storni, entre otros y, por supuesto, están excluidos los autores adscritos al ‘grupo de Boedo’.¹³

¹³ He estudiado todos estos problemas en mi libro sobre la revista, *Sur: Una revista en la tormenta. Los años de formación: 1931-1944*, 2000,

Como los martinfierristas y sus revistas, *Sur* tuvo secciones en las que eran defendidas constantemente las expresiones de pintura más moderna y la música más experimental. Pero así como ha desaparecido el humor de los años anteriores, también está prácticamente ausente

Buenos Aires, Paradiso. Sobre Leopoldo Lugones sólo se publicó, en los primeros 35 años de la revista –para tomar las fechas que abarca el primer *Índice (1931-1966)*, *Sur*; n° 303-305, 1967– una nota de Jorge Luis Borges de poco más de una página con motivo del suicidio del escritor en 1938. Borges se reconcilia con el poeta tan vapuleado por él mismo anteriormente, y propone olvidar al ideólogo fascista: “Lo esencial en Lugones era la forma. Sus razones casi nunca tenían razón; sus adjetivos y metáforas casi siempre.” En cuanto a Quiroga, que se había suicidado un año antes que Lugones, únicamente aparece un pequeño artículo de dos páginas y media precedido de una nota de la Redacción que se ve obligada a precisar: “Un criterio diferente del arte de escribir y el carácter general de las preocupaciones que creemos imprescindibles para la nutrición de ese arte nos separaban del excelente cuentista que acaba de morir en un hospital de Buenos Aires. Como testimonio de respeto a su memoria, en un país donde sólo atreverse a tener ideas y osar expresarse en términos de belleza implica un heroísmo, transcribimos las palabras pronunciadas por Ezequiel Martínez Estrada frente al cuerpo de Horacio Quiroga.” Ambos homenajes aparecieron en las secciones finales de la revista, las dedicadas a las reseñas y notas breves y no en el cuerpo principal consagrado a los ensayos y otras colaboraciones centrales. Uno de los casos de exclusión más discutidos actualmente es el de Witold Gombrowicz, autor de *Ferdidurke* (1937), que vivió cerca de 25 años en Argentina, adonde llegó para impartir una conferencia y debió quedarse a raíz del comienzo de la Segunda guerra mundial. Al terminar el conflicto, no regresó a su país, Polonia, y adquirió la nacionalidad argentina. Allí escribió gran parte de su obra restante. Ya conocido y consagrado, abandonó el país en 1964 para instalarse en el sur de Francia (Vence), donde murió en 1969.

la polémica y las referencias a la realidad política y social. Asimismo, la revista nace sin declaración de principios claramente formulada ni mucho menos un manifiesto inicial, a diferencia de las explosivas declaraciones y disputas de la década anterior, y busca colocarse desde el comienzo a una altura mayor que la de las disputas de la realidad literaria existente. Sólo de vez en cuando, en frases aisladas, se alude a ese difícil e irremediable país en el que toda empresa cultural es despreciada y está condenada a la indiferencia del público. En este sentido, hay también una prolongación de la actitud de los martinfierristas, en algo que podríamos llamar la idea de la cultura como esencialmente noble y opuesta a lo mercantil, como lo analizaba más arriba Beatriz Sarlo.

Victoria Ocampo lo dice repetidas veces. Por ejemplo: “*Sur* (revista y editorial) se ha dedicado, desde su fundación a lanzar autores extranjeros y nacionales que pasaron luego a la categoría de ‘best sellers’, o casi, en manos de editoriales poderosas y que entienden de negocios. *Sur* no fue nunca una empresa comercial, sino cultural.”¹⁴

Este proyecto, unido a un gran cuidado por la lengua y al orgullo por el ‘bien escribir’, recuerda las diatribas del grupo de *Martín Fierro* contra los escritores de Boedo, su populismo y su desaliño en la escritura. Igualmente, *Sur* conservó del martinfierrismo y del ultraísmo la ‘superstición culturalista’, si podemos llamarla así, por los visitantes extranjeros, pero las reuniones y homenajes, las conferencias y los banquetes ya no fueron ruidosos, sino estrictamente dedicados a la concentración intelectual.

A pesar de las conocidas críticas de cosmopolitismo y europeísmo que recibió, publicó a gran cantidad de autores nacionales tanto en prosa como en poesía, así como a ensayistas y críticos argentinos. Y por otro lado, ejerció opciones explícitas e implícitas en una operación característica y recurrente cuando se trata de una revista literaria. De algún modo participó en la reordenación de los lugares culturalmente prestigiosos, comenzada por la vanguardia, y organizó su propia antología, pero claramente como una de las herederas de las corrientes en polémica desde las generaciones anteriores.

¹⁴ Victoria Ocampo, “*Sur*”, *Sur*, n° 268, enero-febrero de 1961, p. 7-14.

HABITAR DESDE LA LIBERTAD. REFLEXIONES EN TORNO AL PANÓPTICO

*Juan Carlos Mansur**

*En apariencia, no es sino la solución
de un problema técnico;
pero a través de ella,
se dibuja todo un tipo de sociedad.*

Vigilar y Castigar, *Michel Foucault*

136

Cuando Pitágoras establecía el *Límite* como principio del ser, gracias al cual surge de lo indefinido el Cósmos, y cuando Heráclito postulaba al *Logos* como principio ordenador de éste,¹ comenzaban a darse los primeros trazos de la imagen de más de dos mil quinientos años de antigüedad que constituyen la historia del pensamiento occidental. Incorporada más tarde a esta corriente de pensamiento, la tradición judía otorgó

un valor igualmente importante por el *límite* y por la *inteligencia* como principios creadores del universo, valor que se refleja en el *Génesis* cuando se narra cómo, para crear el mundo, hubo de ser necesario primero separar las aguas de la tierra, la luz de las tinieblas, el día de la noche. Hablar de límites no es cosa que deba tomarse a la ligera cuando se habla a partir del pensamiento occidental.

El fenomenólogo de las religiones Mircea Eliade nos explica que en la naturaleza humana existe una necesidad de establecer, mediante los límites espaciales y temporales,

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, 1991, Madrid, Gredos, t. I, p. 202 y s. y p. 495 y s.

la razón de su existencia y la de los ámbitos sagrados que mora.² En efecto, el hombre nombra las cosas y establece límites a la naturaleza, y mediante ellos ordena la experiencia y la hace habitable haciendo del mundo un espejo de su propio espíritu ordenador.

Dentro de las múltiples actividades del hombre, el quehacer artístico constituye un campo consagrado a imponer límites a la naturaleza y es ahí donde tal vez de manera más clara se comprenda que dar límites es traer al ser; el mármol y la madera se nos presentan colmados en belleza gracias a los límites que imponen sus escultores a las posibilidades infinitas del material que han elegido, lo mismo que la limitante del tiempo y del tono vuelcan en formas sublimes la continuidad e indiferencia de los sonidos; de la misma forma el arquitecto dispone de un espacio continuo de tal manera que logra poner en la existencia distintos ámbitos y mundos que encierra el mundo físico.

Los griegos, maestros en la elaboración de la escultura del cuerpo humano, encontraron en este poder *casi divino* que tiene el hombre de delimitar, el medio para dar al alma el mismo embellecimiento y tratamiento que le dieron al cuerpo,

² Sobre el pensamiento de Eliade puede consultarse su obra *Lo sagrado y lo profano*, 1973, Madrid, Guadarrama.

y encontraron en la autonomía y la autarquía el cincel y el martillo con el que podrían esculpir y embellecer su propia voluntad y libertad; este principio –aparentemente contradictorio– de moldear la libertad, transitará por el mundo de los romanos y se involucrará con el pensamiento judeocristiano, con el cual halla una especial consonancia en tanto que Yahvé ha creado al hombre a su imagen y semejanza y le ha dado la condición de ser libre, y como tal debe mantener la relación con su creador; el motor de la tradición greco-romana y judeo-cristiana nos permite pensar que la historia del pensamiento europeo se puede narrar como un esfuerzo por encarnar el principio de libertad que tiene todo ser humano y los logros y fracasos que ha conseguido en esta empresa.

El hombre se constituye así, siempre en el centro de las cosas, en el eje en torno al cual gira el mundo, porque él construye siempre un mundo de referencia; no se habla aquí de un eje geográfico, se habla de un eje de sentido, donde lo alejado o cercano que estén las cosas del hombre depende del sentido y referencia que tengan.

Esta necesidad de marcar límites tiene una razón existencial primordial para el hombre, pues por medio de la definición del espacio y del tiempo logra fundar una conste-

lación de valores que le es propia, constelación que nos habla de “la necesidad que éste [el hombre] siente de albergar la experiencia de su vida –abierta a mil horizontes– en el seno acotado de espacios bien definidos”.³ Gracias a los límites el hombre trae a la existencia los valores de su espíritu, por eso, expresa el mismo autor: Todo ámbito requiere una delimitación más o menos precisa, pero la delimitación que logra el hombre no tiene únicamente el sentido de excluir: ante todo, tiene el sentido de definir y dar sentido a una realidad que se constituirá en hábitat para el hombre, por eso Heidegger decía que el espacio es algo que está dentro de una frontera (*Peras*). Una frontera no es algún lugar donde termina algo, sino a partir de dónde se constituye un ser, a partir de dónde algo comienza a ser lo que es.

Gracias a sus potencias creadoras, el hombre establece fronteras que sacan a la luz lo espiritual que hay en el hombre y que le permiten transfigurar el espacio físico generando un espacio existencial lleno de sentido, y es que “El ser humano convierte los espacios en ámbitos porque es ‘un ser que habita’ [...] El hombre no se halla incrustado en el entorno; está inserto en él, pero a

distancia, a la *distancia de soberanía* –no de alejamiento– que funda su capacidad de hacerse cargo de cada situación y adoptar las actitudes correspondientes a los proyectos que él forja para hacer su vida.”⁴

La anterior idea de López Quintás sigue la línea del pensamiento de Heidegger quien mencionaba que “todo construir es en sí un habitar. No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan”,⁵ y esta posibilidad de habitar sólo puede cobrar existencia desde la forma como se construye y como se piensa del propio hombre, por eso Heidegger no duda en afirmar que “construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para habitar”.⁶ Toda obra que se erige por el hombre nos dice algo de este espíritu que la ha creado, de ahí que todo espacio arquitectónico nos hable del propio espíritu del hombre, de la vida y trama existencial desde la cual se teje, de la forma de comprenderse cada hombre y la relación con los otros hombres, más aún, y siguiendo a Hegel de la forma particular de comprender la libertad. Decía

⁴ Alfonso López Quintás, *ibid.*, p. 187.

⁵ Martín Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, en *Conferencias y artículos*, 1994, Barcelona, Serbal, trad. Eustaquio Barjau, p. 130.

⁶ Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 141.

³ Alfonso López Quintás, *Estética de la creatividad*, 1977, Madrid, Cátedra, p. 183.

Octavio Paz “el mundo del hombre es el mundo del sentido [...] Tolera la ambigüedad, la contradicción, la locura o el embrollo, no la carencia de sentido [...] Todo es lenguaje [...] sistemas expresivos dotados de poder significativo y comunicativo.”⁷ Así toda obra, producto humano, es la huella de su propio espíritu y la forma como se entiende y vive a sí mismo, de aquí que —en palabras de López Quintás— “el arte tiene por cometido otorgar un cuerpo sensible a los ámbitos y tramas de ámbitos que se van creando entre el hombre y su entorno [...] Artista es el hombre dotado de un poder singular de intuir el carácter ambital relacional de las realidades y acontecimientos y expresarlos y darles cuerpo en una figura sensible, espacio-temporal objetiva. Estas figuras no reproducen nunca meros objetos. Dan cuerpo sensible, ámbitos que alumbran sentido.”⁸

La íntima relación que guardan el habitar y el ser libre las expone Heidegger en el ya citado artículo “Construir, habitar, pensar”, en el que menciona que el construir tiene al habitar como meta y no por ello hay que pensar que todas las metas tienen esta cualidad de generar habitares,⁹ pues el habitar es el fin que

preside todo construir y el construir es simplemente un medio para habitar. Sólo desde la formación del habitar tiene cabida el construir, puesto que sólo cuando estamos en la posición de habitar un mundo queremos llevarlo a la existencia física. Para aclarar este punto, Heidegger liga el término construir (*Bauen*), con el de ser (*bin*). Así, la forma que tenemos de construir implica la forma como habitamos, y en última instancia habla de la forma como somos, es decir, la forma como tenemos una profesión, como trabajamos, como hacemos negocios y viajes. Todas estas actividades son nuestra forma particular de habitar, y a esta forma concreta de habitar corresponderá una forma de construir. Más aún el filósofo de Selva Negra quiere ligar la expresión habitar *wuon* al gótico *wunian*, que tiene que ver con permanecer y residir y en última instancia con el estar satisfecho y en paz, es decir, *Friede*, de donde se liga esta paz con ser libre *Friede*, *Frye*, *Fry*, lo cual implica un estar preservado de amenaza y bajo cuidado. De esta forma concluye Heidegger, todo habitar tiene función de liberar y cuidar del ser que habita en un lugar. Un cuidado de lo que él llama la Cuaternidad de la tierra, el cielo, los hombres y las divinidades. El hombre busca hacer de todo espacio un ámbito, es decir, poner límites para a partir de ello fundar un campo de experiencia

⁷ Octavio Paz, *El arco y la Lira*, 1986, México, FCE, p. 19-20.

⁸ Alfonso López Quintás, *op. cit.*, p. 181.

⁹ Cfr. Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 127.

especial, que le da cobijo y sentido al hombre; es lo que menciona López Quintás como ámbito, señalando que todo ámbito ofrece un amparo para el que mora ahí: “un hombre se siente máximamente acogido por un ámbito cuando éste es fruto de un acto suyo de creación”.¹⁰

Retomando la última idea arrojada aquí, conviene señalar que esta constelación de valores producida por el hombre ofrece un amparo para el que mora ahí: “un hombre se siente máximamente acogido por un ámbito cuando éste es fruto de un acto suyo de creación”.¹¹ Esta creación se da gracias y sólo con los demás hombres, y adquiere el verdadero sentido del habitar cuando aparece la unidad con los demás hombres.

Tales espacios de acción cultural no se pueden dar si no se manifiestan desde una interrelación. De aquí que la verdadera forma de ser humano está dentro de la comunidad. “El hombre llega a ser plenamente tal cuando supera la soledad de la retracción egoísta y altanera para potenciar su ser en la tensión creadora de unidad comunitaria [...] tal labor creadora es obra de la libertad”,¹² pero esta libertad debe entenderse en términos no de libertinaje sino de amplitud creadora del hombre.

El caso de la arquitectura es particularmente interesante cuando se acerca uno a las obras arquitectónicas buscando los elementos humanísticos que la conforman. La vida del hombre no se vive pasivamente frente a un mundo, sino que “el auténtico entorno del hombre no está formado por objetos yuxtapuestos, sino por ámbitos integrados [...] El empeño del arte radica en dar cuerpo a los ámbitos que contribuyen a formar el mundo del hombre.”¹³

Los caminos de la libertad que ha seguido el mundo europeo no han tenido siempre historias felices, la diversidad de caminos que ha buscado el hombre para expresar su libertad ha llegado incluso a romper con la libertad de otros. Uno de los ejemplos de estos extravíos de la libertad se encuentra paradójicamente en la época en que tal vez más se haya exaltado la libertad: la Ilustración. Se trata de la obra de Jeremy Bentham, quien ha sido cuidadosamente estudiado por Michel Foucault. En su ensayo *El Panoptismo*, nos habla de algunos de estos intentos más alejados del pensamiento europeo por otorgarle al ser humano la plenitud que se merece, y para ello dirige su crítica principalmente a la técnica de encierros y separaciones que se vivieron en la Modernidad. Foucault

¹⁰ Alfonso López Quintás, *op. cit.*, p. 184.

¹¹ *Ibid.*, p. 184.

¹² *Ibid.*, p. 188.

¹³ *Ibid.*, p. 181.

identifica, por medio de los encierros aplicados a los enfermos y leprosos y en la disciplina como exclusión de los apestados, los profundos motivos que llevaron a los europeos a establecer acciones de tan poca monta humana, y es que según el autor esta actitud hacia los enfermos conlleva de fondo una actitud de imponer límites y encierros a todo aquél que está fuera de la *imago mundi*, que sustenta quien administra el poder, es decir, excluye a todo aquél que no participa de la idea unívoca y científica de verdad cartesiana.

Esta necesidad de mantener bajo control una situación, de llevar al orden un temido desorden, lleva a imponer divisiones espaciales a la persona enferma, quien no vive la experiencia de habitar o morar un espacio, antes bien, el espacio le resulta al ciudadano enfermo algo artificial, las divisiones en las calles, las puertas que se cierran por el exterior, las secciones especiales dentro de la ciudad o los puestos de mando para vigilar, son una 'estricta división espacial' a que hace alusión Foucault en las primeras líneas de su ensayo, que no tiene su punto de partida en el individuo creador, sino en un orden que se le impone de forma 'exterior' y más aún, de forma violenta. Siguiendo con lo explicado líneas más arriba, no es propiamente el espacio quien genera la situación enajenante, antes

bien, es el pensamiento humano quien crea las estructuras determinadas, pues *el pensamiento devino arquitectura*. Así, el problema se vuelve un drama mayor en tanto que la situación de encierro no radica en el espacio físico, cuanto en el encierro que produce la mente. El encierro del ser humano y la alienación que conlleva no está en el espacio físico al que está confinada una persona cuanto en la imposición de un espíritu sobre otro, imposición que sólo después se materializa en espacio. Piénsese cómo mientras la clausura de un monje potencia su felicidad y vida creadora, confinada al diminuto espacio de las cuatro paredes de la clausura, en cambio al experimentar el destierro se vuelca en tristeza y desolación para el desterrado, quien teniendo un mundo inagotable para sí, vive el infierno del espacio, al no poder regresar y habitar el lugar donde sus potencias creadoras y de intimidad le proporcionan vida, libertad y plenitud de ser; "el mayor amparo lo confiere un espacio cuando es para el hombre un campo abierto de posibilidades creado en dinámica distensión con su entorno [...] cuando las cosas se disponen benéficamente para crear entre ellas un campo de acción humana, tenemos un ámbito, [...] y cuando un hombre se ve instigado por el odio en todas direcciones, queda sin espacio y

entra espiritualmente en trance de perecer".¹⁴

Tras el fenómeno del encerramiento que busca evitar toda forma de contagio y mezcla, aparece el mejor antídoto: la disciplina.¹⁵ La sociedad del siglo XVII y XVIII ha puesto también en práctica la otra cara, la del sueño político que busca particiones estrictas, leyes estables, penetración del reglamento hasta los más finos detalles de la existencia, el advenimiento de una jerarquía completa que garantiza el funcionamiento capilar del poder. Es decir, la actitud que ha tomado el mundo occidental de la Modernidad no es únicamente el rechazo a lo diferente, cuanto la imposición a través de nombres, límites y disciplina de todo lo que pudiera ser diferente a su forma de ver el mundo:

No las máscaras que se ponen y se quitan, sino la asignación a cada cual de su 'verdadero' nombre, de su 'verdadero' lugar, de su 'verdadero' cuerpo y de la 'verdadera' enfermedad.¹⁶

Según Foucault, hemos diseñado dos maneras de ejercer el poder y de llevar a cabo el sueño político:

¹⁴ *Ibid.*, p. 184 y 186.

¹⁵ Cfr. Michael Foucault, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, 2005, México, Siglo XXI, 34 ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, p. 201.

¹⁶ Michael Foucault, *op. cit.*, p. 201.

el exilio del leproso, por medio del encierro, y la detención de la peste, que busca el encauzamiento de la conducta mediante la disciplina, de tal suerte que una gran comunidad tiene que ser llevada mediante la disciplina a los ideales de la razón moderna que pide una igualdad que sólo cabe en las matemáticas, pero que busca imponer en la sociedad, pues aquí la sociedad se atraviesa de jerarquía, vigilancia, inspección escrita, buscando llegar a *la utopía de la ciudad perfectamente gobernada*.¹⁷ La mirada aguda de Foucault no se detiene ahí y continúa para hacernos ver que el siglo XIX ha identificado bajo una sola forma tanto el estado enfermo del leproso como el preventivo de la peste, lo cual se traduce en que el tratamiento general de toda enfermedad y diferencia que se conciba como peste, tendrá que tenerse en la exclusión, así el espacio de la exclusión se aplicó no sólo al enfermo, sino a los locos, a los violentos incluso a los mendigos y los vagabundos.¹⁸ Lo anterior traducido

¹⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸ "Individualizar a los excluidos, pero servirse de los procedimientos de individualización para marcar exclusiones –esto es lo que ha sido llevado a cabo regularmente por el poder disciplinario desde los comienzos del siglo XIX: el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte los hospitales, de manera general todas las instancias de control individual, funcionan de doble modo: el

en un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuían la tarea de medir, controlar y corregir a los anormales; es decir, no sólo encerrarlos cuanto transformarlos.

La historia del siglo XVIII permea aún en el siglo XX y XXI, la arquitectura y el diseño de espacios sigue teniendo un corte de exclusión y encierro, podrán ser más sutiles, sin embargo existen, piénsese por ejemplo el hecho de que en Estados Unidos se tenían autobuses y espacios públicos con compartimentos para blancos y compartimentos para negros, haciendo ver la importancia de un espacio que diferencie lo puro de lo impuro; de la misma forma que hoy día existen en los trenes europeos o en todas las aerolíneas la distinción de ser de primera y segunda clase, lo cual ya no es un producto de raza, sino de una adquisición económica que no mira ya siquiera a la condición moral de quien detenta el dinero, da lo mismo ser trabajador o asesino a sueldo, si se tiene el dinero, ‘el mercado’ otorga el distintivo; y qué decir de los cuartos de servicio en las casas de México, que con sus dimensiones y acabados parece que

de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.)”, Michael Foucault, *op. cit.*, p. 203.

establecieran una diferencia infranqueable entre la naturaleza del dueño y la de la ‘criada’, ésta sí excluida además por motivos raciales. Queda a modo de pregunta si no resultan también límites de exclusión y encierro aquellos que viven los usuarios de transportes colectivos que no cuentan con las facilidades de acceso al que sí cuentan los propietarios de automóviles, o también la exclusión que puede padecer un peatón o un ciclista que no tienen lugar en esta urbe probablemente porque son personajes de rango inferior, en tanto que a los ojos de los gobiernos no contribuyen en nada al progreso del país. La exclusión de grupos, a cuyo servicio trabajó la arquitectura del siglo XVIII sigue en el siglo XXI enseñándonos nuevos estilos urbanísticos de ser ‘exclusivos’ a partir de excluir y aislar a los demás. Lo notable de este encierro es que todos proporcionan el mismo antídoto, nadie quiere ser quien es y aspira a ser el que el ‘estándar’ de vida impone; de ahí nuestros explicables deseos de ser, que fácilmente se pueden satisfacer si logramos tener los recursos económicos suficientes: esculpir mi cara, mis rasgos, mis gestos y mi pensamiento, para perder mi identidad y sumarme a los atributos occidentales. Todos estos sueños son producto de la misma pesadilla segregacionista que ha asumido muy

NOTAS

bien el aislado, quien grita desesperado “¡no quiero ser más un apestado como los demás!”

Este acto de trazar límites entre unos hombres y otros, de establecer fronteras, se aleja del sentido creador del habitar y fundar ámbitos, se trata de limitar para segregar, lo cual es producto de un pensamiento que no ha incluido la implicación creativa y potencializadora del hombre como forma de habitar, sino que se trata de espíritus que comprenden su habitar y ser libre desde la limitación y exclusión del otro.

El Panóptico

La Modernidad no sólo expresó sus límites mediante la arquitectura de encierro, algunos economistas y filósofos del siglo XIX vieron rápidamente que la racionalidad de la modernidad podría ayudarse de la herramienta arquitectónica y técnica con el propósito de satisfacer las demandas que el nuevo dios, el capital, exige. La genialidad de este principio surgió de una de las mentes más talentosas de Inglaterra de aquella época, Jeremy Bentham, connotado filósofo inglés, quien partiendo del principio de que la sociedad debe alcanzar la felicidad a través de la máxima acumulación de placer y éxito, diseñó el objeto

perfecto para lograr el mundo feliz, gracias al cual se lograran reformar las mentes difíciles que se resisten a ver el dedo que ha logrado tapar el sol. Este diseño llevó por nombre el *Panóptico*, estructura arquitectónica con forma de anillo, en cuya periferia permanecen encerrados en celdas incomunicadas entre sí —pero con una vista común a un centro—, toda clase de hombres excluidos del mundo moderno. La maravilla y genialidad de esta estructura está en que se puede situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, enfermo, condenado, obrero o escolar, el cual se sentirá continuamente observado, sin saber siquiera si *de facto* hay alguien en la torre de vigilancia. El misterio de tan perfecto como perverso sistema de control se halla en dos principios: la incomunicación, el autocastigo.

En efecto, una garantía del sistema panóptico es el orden que se logra gracias a que establece una incomunicación en los sujetos aislados,¹⁹ algo de gran importancia pues de esta forma se evita el complot o evasión colectiva, proyección para delitos futuros o malas influencias; en el caso de enfermos no hay contagio; si son locos no hay violencia recíproca; si son niños no hay copia, ausencia de riñas, robos, contubernios, distrac-

¹⁹ Cfr. Michael Foucault, *op. cit.*, p. 204.

ciones que retrasan el trabajo, etc., es decir, el panóptico busca además de controlar, establecer entre la multitud el criterio que la razón moderna impone, y desaparece la individualidad logrando una homogeneidad perfecta, pues gracias al Panóptico “la multitud, masa compacta, lugar de intercambios múltiples, individualidades que se funden, efecto colectivo, se anula en beneficio de una colección de individualidades separadas.”²⁰

Por otro lado Foucault nombra como el mayor efecto del Panóptico el inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. El hacer que una vigilancia sea permanente en sus efectos aun cuando sea discontinua en su acción. Esta es la doble cara del poder que vislumbraba Bentham, el poder debe ser visible e inverificable; siempre sentirse observado pero nunca poder comprobar si de hecho soy observado, o como dice Foucault:²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 204.

²¹ Una de las caras más aterradoras de la alienación del hombre por el hombre que nos revela Foucault se refleja en las formas de encierro por observación y aún peor del encierro autoimpuesto, por la creencia de que hay alguien observándonos. Así nos comenta que bajo los encierros de la peste aparecían inspecciones, y dice: “la inspección funciona sin cesar. La mirada está por doquier en movimiento”, lo cual se intensifica con la aparición constante de un síndico por la calle a su cargo en la que tiene derecho a irrumpir la intimidad del hogar, *ibid.*, p. 199.

El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento. Por ello, el poder externo puede aligerar su peso físico; tiende a lo incorpóreo; y cuanto más se acerca a este límite, más constantes, profundos, adquiridos de una vez para siempre e incesantemente prolongados serán sus efectos.²²

El Panoptismo permite reducir al hombre a un estado total de cosa, gracias a que existe una mirada cosificadora del vigilante, así como su arquitectura logra disociar el ver, ser visto.²³ Los efectos que se buscan son claramente denigradores de valores fundamentales del ser humano, que proceden de las fuentes griegas y judeocristianas, como puede ser la autonomía y la libertad, y vende al hombre a cambio de automatizar y desindividualizar el poder; “cuanto más numerosos son esos observadores anónimos y pasajeros, más aumentan para el detenido el peligro de ser sorprendido y la conciencia

²² *Ibid.*, p. 206.

²³ “El Panóptico es una máquina de disociar la pareja ver ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto”, *ibid.*, p. 205.

NOTAS

inquieta de ser observado”.²⁴ Esta técnica maestra del *encierro* se caracteriza por un no dejar en libertad y autonomía al otro: sus modalidades son el eterno ‘registrarse’, ‘examinar la conciencia’, ‘informes infinitos’, se fija la personalidad consignando nombre, edad, sexo, etc. La escalofriante descripción que hace Foucault de este espacio nos obliga a preguntarnos qué clase de concepción de hombre tiene quien diseñó un espacio así; dejemos que Foucault nos describa con sus palabras esta joya de la racionalidad arquitectónica del siglo XIX:

Este espacio cerrado, recortado, vigilado, en todos sus puntos, en el que los individuos están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia, en el que el poder se ejerce por entero, de acuerdo con una figura jerárquica continua, en el que cada individuo está constantemente localizado, examinado y distribuido entre los vivos, los enfermos y los muertos.²⁵

El Panóptico encierra el mismo principio que el tratamiento del apartado anterior, el *encierro* no radica en

el espacio físico, sino en los mecanismos racionales que hemos desarrollado en nuestra mente para crearlos en el exterior; el error de las cámaras de *encierro* no está en la cámara misma, sino en la racionalidad con la que entran tanto carcelero como prisionero en dicho lugar. A diferencia de un director de orquesta que mediante su mirada conduce a cada ejecutante a lograr un acuerdo armónico sonoro, el sistema panóptico se monta en una tonalidad monódica porque no tolera una pluralidad de sonidos, sólo existe un deleite, el que procede de esa clara e insustituible nota que procede de ese único cantante poseedor de un monóculo vigilante y represor. Panóptico no es un salvavidas que observa a los bañistas con el objeto de cuidarlos por si llegaran a poner su vida en peligro; tampoco lo es una enfermera que está al pendiente de las necesidades y dolores de los pacientes; quien tiene mentalidad panóptica hace trabajar sus relaciones de poder con el objeto de privar la autonomía del otro. Líneas más arriba se decía que la arquitectura no es más que el reflejo de la arquitectura mental que hemos diseñado; todo arquitecto está al servicio del ideólogo que lo contrata y una arquitectura panóptica no es denigrante por la arquitectura misma, sino por la mente que ha configurado alienar otras mentes, “porque sin otro ins-

²⁴ *Ibid.*, p. 206.

²⁵ *Ibid.*, p. 201.

trumento físico que una arquitectura y una geometría, actúa directamente sobre los individuos; da al espíritu poder sobre el espíritu.”²⁶ De tal manera que todo este rascacielos de atrocidades mentales llevadas a piedra por los arquitectos adolecen de un principio: la liberación del espíritu y de la persona. Esta actitud deja de lado lo que proclamará más tarde Heidegger, quien afirma que “la esencia del construir es el dejar habitar”, y que “sólo si somos capaces de habitar podemos construir” (155).

Tal parece que quien pone su fe en el orden que pueda lograr el sistema Panóptico no puede aproximarse a la naturaleza del hombre más que desde el planteamiento objetivo, científico, aséptico y analítico: el ver sin ser contagiado, el observar sin implicarse, el poder distinguir con bisturí quién ya se ha enfermado y quién no. El panóptico tiene que comprenderse como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones del poder con la vida cotidiana de los hombres. “Siempre que se trate de una multiplicidad de individuos a los que haya que imponer una tarea o una conducta, podrá ser utilizado el esquema panóptico.”²⁷ El único problema es que entre hombres sólo

cabe el encuentro entre subjetividades porque el verdadero acuerdo entre hombres es el que se da en la creatividad autónoma del diálogo y comunicación.

Lamentablemente el sistema panóptico no está tampoco desterrado de nuestro mundo de libre mercado, no es correcto pensar que tal sistema era algo que sucedía antes y que ahora todo es diferente. Probablemente haya algunas mejorías en la libertad de los trabajadores, lamentablemente también hay mejorías en los sistemas que emplea el ‘panoptismo’, en tanto que el objetivo que se pretende lograr no ha cambiado con el tiempo: el éxito económico por encima del desarrollo del ser humano.²⁸ A diferencia del tratamiento del apestado, cuya vigilancia busca minimizar las condiciones de vida a su expresión más simple, o como dice Foucault “el ejercicio minucioso del derecho de la espada”, en el Panóptico se tiene el poder de amplificación, en la búsqueda de hacer algo lo más económico, más eficaz, pero el objeto no es la

²⁶ *Ibid.*, p. 209.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Respecto a los criterios para diseñar espacios arquitectónicos panópticos y los lugares en los que se puede aplicar este método, explica Foucault: “Es un tipo de implantación de los cuerpos en el espacio, de distribución de los individuos unos en relación con los otros, de organización jerárquica, de disposición de los centros y de los canales de poder, de definición de sus instrumentos y de sus modos de intervención, que se puede utilizar en los hospitales, los talleres, las escuelas, las prisiones”, *idem*, p. 209.

salvación de una sociedad amenazada, el único propósito es hacer más fuertes las fuerzas sociales, aumentar la producción, desarrollar la economía, difundir la instrucción, elevar el nivel de la moral pública, hacer crecer y multiplicar. La disciplina tiene que hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible, hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna, ligar en fin este crecimiento económico del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce, aumentar la docilidad y utilidad de todos los elementos del sistema.

Nuevamente hay que acotar que no es la disciplina ni el sistema arquitectónico el que enajena al hombre, es el trasfondo de la disciplina, el que provoca la necesidad de crear algo tan enajentante como lo puede ser la disciplina, como lo dice Foucault:

La ‘disciplina’ no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una ‘física’ o una ‘anatomía’ del poder, una tecnología.²⁹

“Las disciplinas funcionan cada vez más como unas técnicas que fabrican individuos útiles.”³⁰ No será difícil para un arquitecto comprender por qué a los dueños de los grandes capitales les interesa saber de qué manera puede meter el mayor número de empleados en caballerizas o galerones, con el objeto de que en el menor espacio posible rindan el máximo de su capacidad laboral. Generar espacios que produzcan un progreso y eficiencia económica, tal parece a los panópticos que es la función esencial de la arquitectura, olvidando que el principio básico en el que se apoya el configurador de espacios es el crear la posibilidad espacial de que un grupo humano desarrolle sus potencialidades humanas y llegue a su plenitud como hombre, es decir, como ser autónomo y libre.

¿Pero le importa esto a una mentalidad utilitarista si con su actitud ha generado un nuevo tipo de hombre, y con este nuevo tipo de hombre un nuevo tipo de arquitectura? En ese sentido se puede leer la denuncia de Foucault quien dice que “somos menos griegos de lo que creemos” y estamos casi tan mecanizados como la modernidad desearía que estuviéramos:

²⁹ Michael Foucault, *op. cit.*, p. 218.

³⁰ *Ibid.*, p. 214.

La hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos. No estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes.³¹

¿Será posible que algún país se vanaglorie de ser altamente disciplinado, si por ello entiende el ser unificado, fijado, carente de personalidad? La situación paradójica a la que ha llegado la modernidad nos hace sentir por momentos en un laberinto sin escapatoria. La edad de las luces puso la razón al servicio del objeto,³² y si bien se burló de la enajenación religiosa en la que –según su modo de ver– cayeron las civilizaciones ‘antiguas’, ella también ha caído en una nueva adoración y parece que acepta gozosamente ser la primer víctima del sacrificio que se ofrece al dios de oro que él mismo ha inventado; en efecto, en la época actual se unifican acumulación de hombres y acumulación de capital;

³¹ *Ibid.*, p. 220.

³² O como diría Foucault, “Las luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”, *ibid.*, p. 225.

mutaciones tecnológicas del aparato de producción, división del trabajo, elaboración de procedimientos disciplinarios, etc.³³ En palabras de Foucault: “Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza ‘política’, y maximizada como fuerza útil”,³⁴ o como lo dice en la siguiente cita:

Las disciplinas franquean entonces el umbral ‘tecnológico’. El hospital primero, después la escuela y más tarde aún el taller no han sido simplemente ‘puestos en orden’ por las disciplinas; han llegado a ser gracias a ellas, unos aparatos tales que todo mecanismo de objetivación puede valer como instrumento de sometimiento, y todo aumento de poder da lugar a unos conocimientos posibles; a partir de este vínculo, propio de los sistemas tecnológicos, es como han podido formarse en el elemento disciplinario la medicina clínica, la psiquiatría, la psicología

³³ Sin dejar de decir que los propios síndicos, oficiales, etc., viven esclavos, pues ellos también viven el encierro que representa el mantener a la distancia y bajo encierro a un grupo de no deseados. Al respecto dice Foucault: “Son estos ‘gentes de poca monta, que transportan a los enfermos, entierran a los muertos, limpian y hacen muchos oficios viles y abyectos’. Espacio recortado, inmóvil, petrificado. Cada cual está pegado a su puesto. Y si se mueve, le va en ello la vida, contagio o castigo”, *ibid.*, p. 199.

³⁴ *Ibid.*, p. 224.

NOTAS

del niño, la psicopedagogía, la racionalización del trabajo.³⁵

“La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar”,³⁶ y para ello tenemos que entregarnos al pensar, liberar del silencio el acto de habitar del hombre, y con ello dar a la luz la verdadera dimensión libre y sagrada del ser humano. Más que despreciar la aportación que la cultura antigua ha hecho del límite y la razón, lo que nos muestra el análisis tras bambalinas del encierro en el Iluminismo y del Panóptico europeo es que la tarea de poner límites concediendo libertad es una tarea más propia del artista que del científico y del técnico del siglo de las luces, que con su mentalidad objetivista y cosificante de la realidad pueden crear atrocidades y encadenamientos hacia el propio hombre. “Los pueblos verdaderamente creadores alcanzan sus edificios a instancias de sus necesidades espirituales”,³⁷ y tal no se puede hacer desde la simple técnica de la planeación, sino de la compenetración del individuo y su comunidad, la tarea de traer la vivencia espiritual de la libertad tiene que volcarse en todo

ser humano. Toda creación humana proviene antes del pensamiento y si no estamos al servicio del buen pensar no estaremos capacitados para contribuir creativamente en la búsqueda de la libertad y la plenitud de los hombres. El pensamiento y la vivencia del propio espíritu se vuelca en las instituciones que tenemos; este principio, que había enunciado ya Kant y con más fuerza aún Hegel, queda manifestado en la frase de López Quintás quien dice:

La vida del hombre constituye una ‘urdimbre’, una trama ambital, desde antes del alumbramiento. Pensar, desear, sentir, amar es ‘crear vínculos’, fundar ámbitos, abrir horizontes. Cada horizonte, cada ámbito, cada vínculo tiene su plasmación concreta en un espacio arquitectónico o en una institución jurídica [...] como todo ámbito responde a una forma orgánica de encuentro, podemos sacar la importante conclusión de que en éste se halla la razón de ser más honda de la Arquitectura y de la ciencia Jurídica.³⁸

La llamada de Heidegger por revitalizar el sentido de la palabra construir que procede del habitar, como este sacar del silencio la acción de habitar y con ello sacar del silencio la preocupación por la dignidad del

³⁵ *Ibid.*, p. 227.

³⁶ Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 142.

³⁷ Alfonso López Quintás, *op. cit.*, p. 190.

³⁸ *Ibid.*, p. 190-1.

hombre, nos lleva a pensar a fondo esta relación entre construir y pensar. “Ser el centro de una constelación de realidades no es un privilegio, sino una tarea”,³⁹ por eso cada vez que

algún hombre –sea magistrado o arquitecto– piense marcar un límite o ‘tirar una línea’, mejor que se lo piense dos veces, pues no es nada fácil jugar a ser Dios.

³⁹ *Ibid.*, p. 199.

QUI AUDIT ME: EL IDEAL DE POBREZA EN EL PENSAMIENTO DEL MAESTRO ECKHART

*Guillermo Mañón**

Introducción

152 | **P**arece evidente para cualquiera que aspire a una sociedad justa que el problema de la recta distribución de la riqueza es de principal importancia. Desde los albores de la reflexión política¹ se ha planteado el problema de la propiedad (común o privada) junto con el de la justicia social. Lo que quiere decir que el ideal de justicia va de la mano de la distribución equitativa de la riqueza.

La Alta Edad Media también lo entendió así y prueba de ello fueron los movimientos populares religiosos que enarbolaron el ideal de pobreza como forma fundamental de justicia. La reacción en contra de ellos no se

hizo esperar por parte de la Iglesia, pues parece que no puede existir un poder sin concentración de riqueza.

En nuestros días resuena aún el eco de esa demanda de justicia, y como en aquel entonces, la Iglesia no ha hecho esperar su respuesta en contra de la teología de la liberación que ha visto en la realización del ideal evangélico de pobreza la conquista de justicia social, como muestra el documento eclesial de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis Nuntius*:²

Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las ‘teologías de la liberación’ a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Por ejemplo, Pl., R., libros IV y VIII.

² http://130.94.75.135/documento.php?f_doc=2333&f_tipo_doc=9

A esto respondió uno de sus representantes más conspicuos, Jon Sobrino, quien afirmó en entrevista hecha por el diario español *El Mundo* que el Vaticano se niega a entender el movimiento de la teología de la liberación, porque ésta pone en el centro de la discusión la adecuada repartición de la riqueza como condición *sine qua non* de la justicia social cristiana.

El Vaticano y la Teología de la Liberación han estado en relación veinticinco años. En mi opinión el Vaticano no ha entendido bien la Teología de la Liberación y probablemente no quiso entender y quizás no pudo entender, porque no es lo mismo estar allí (i. e. Roma) que estar aquí (El Salvador).³

El presente artículo quiere mostrar los preliminares medievales del presente debate que presenció la Alta Edad Media en torno al problema de la justicia y la pobreza.⁴

³ Jon Sobrino, entrevista de Pascual Serrano para el periódico *El Mundo* de España, aparecida el 28 de Septiembre de 1994.

⁴ No es mi intención presentar toda la doctrina social de la Iglesia católica, sólo referirme a la disputa en torno al ideal de pobreza evangélico entre los teólogos de la liberación y la congregación para la doctrina de la fe.

Los movimientos religiosos laicos de pobreza de la Alta Edad Media

A lo largo del siglo XII proliferaron muchos grupos laicos que predicaban con gran éxito en todas las esferas de la sociedad la renuncia a todo tipo de riqueza, se autoerigían en los auténticos seguidores de los apóstoles y del mensaje cristiano, y debido a su actitud anticlerical, se aproximaban a la herejía.⁵ Este fue conocido como el *movimiento de pobreza*,⁶ que el Papa Lucio III, por medio del decreto *Ad abolendam*, condenó en el año 1184 sin hacer distinción alguna entre Humiliati, Cátaros o Valdenses.⁷

De estos grupos, el más radical en su crítica contra la Iglesia fue el de los cátaros, que fustigó enérgicamente el lujo del clero regular y acusó a la Iglesia de Roma de ser

⁵ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1970, Darmstadt, WBG, p. 21.

⁶ Algunos autores han propuesto que los movimientos de pobreza fueron también el resultado de la fe en el *milenarismo* o creencia en la segunda venida de Jesús, porque ésta aboliría la propiedad, el dinero, el clero, los reyes, los ricos y los pobres, las guerras, las naciones, etc. Una consecuencia del *milenarismo* era considerar que no se necesitaban ni los ritos ni los diezmos, porque éstos sólo servían para mantener a la clase corrupta del clero. Aquí se dejará de lado esta interpretación. V. Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 1964, Tübingen, J.C.B. Mohr.

⁷ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 1993, Düsseldorf, Patmos.

una obra del demonio.⁸ La Iglesia reaccionó fuertemente contra esas críticas persiguiendo no sólo a los cátaros sino a todo grupo laico que tuviera cualquier relación o parecido con la herejía albigense.⁹

La mística alemana no se hurtó a la preocupación de los tiempos, antes bien sucumbió a la influencia de los movimientos populares de pobreza proponiendo la renuncia total, incluso la de uno mismo, como condición *sine qua non* para la unidad con Dios. Esto atizó aún más la confrontación entre la curia y los movimientos populares al grado que se hizo necesaria la fundación de órdenes religiosas dedicadas al combate contra estos movimientos de pobreza.

Las órdenes mendicantes: dominicos y franciscanos

Al comienzo del siglo XIII, y dentro de la influencia del movimiento de pobreza, surgieron las órdenes de franciscanos y dominicos.¹⁰ La doctrina de Francisco de Asís —como anteriormente la de Pedro Valdo— se

caracterizaba por una actitud crítica ante la Iglesia. En consonancia con los movimientos de pobreza de la época, enseñaba San Francisco la renuncia a la propiedad de los bienes materiales y la vida en pobreza como recta *imitatio Christi*.¹¹ La hermandad fundada por San Francisco fue vista en sus inicios con desconfianza por la Iglesia, incluso como una ramificación de los valdenses, porque los hermanos franciscanos no sólo rechazaban la propiedad individual sino también la colectiva, propia de toda orden. ‘Inexplicablemente’ la hermandad de Francisco de Asís obtuvo la aprobación papal por parte de Inocencio III y fue transformada en una orden religiosa pese a que su fundador no lo deseó nunca.¹²

La orden de los dominicos, que no estaba especialmente embebida por el ideal de la pobreza, se concentró desde el principio en el combate de las herejías predicando al pueblo en las plazas públicas para contrarrestar el efecto de los valdenses. Aunque los dominicos no hicieron de la pobreza la meta de sus ideales, sin embargo, al final de su vida Domingo

⁸ A. Borst, *Die Katarer*, 1953, Stuttgart, W. Kohlhammer, p. 231 s.

⁹ ‘Albigenses’ por la ciudad de Albi en Languedoc, Francia, uno de los centros más importantes del movimiento cátaro.

¹⁰ H. Grundmann, *op. cit.*, p. 127 s.

¹¹ K. Esser, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, 1949, Münster/Westfallen, p. 101.

¹² Sobre la orden de los franciscanos, v. J. N. Rasmussen, “Die Franziskaner in den nordischen Ländern im Mittelalter”, en *Franziskanische Forschungen*, 2002, Butzon & Bercker, p. 600 s.

de Guzmán, el fundador de la orden, enseñó la renuncia voluntaria a toda propiedad.¹³

Los dominicos asistían a las universidades argumentando que siempre y cuando dispusieran de una profunda preparación filosófica y teológica les sería posible realizar su tarea apostólica de atacar la herejía.¹⁴ Los franciscanos, incitados por la enorme rivalidad que existía en ese tiempo entre las dos órdenes mendicantes (ya se tratara de asuntos políticos o teológicos), exigieron también el derecho a la instrucción universitaria. Como esos estudios debían ser financiados de alguna forma, se hallaron los hermanos franciscanos obligados a hacer uso de la riqueza y propiedades de la Iglesia. Pese a eso, no creían transgredir los principios fundamentales de la orden, ya que quien aparecía como propietario de sus bienes era la curia apostólica, la Iglesia y no la orden franciscana.¹⁵

Este arreglo no satisfizo a todos los miembros de la orden franciscana que amenazaron con separarse de

la comunidad y fundar otra que observara estrictamente los principios fundacionales de San Francisco. Uno de ellos, Gerardo von Borgo San Donino, veía en esta comunidad la realización de las profecías del monje de Calabria, Joaquín de Fiore, que al final del siglo XII predicó la venida inminente de la era del Espíritu Santo y la disolución de la jerarquía eclesiástica.¹⁶

Cuando fue nombrado Buena Ventura general de la orden de los franciscanos (1257), intentó conciliar a los cismáticos de su orden con una nueva interpretación de las reglas dictadas por su fundador. Pero las reglas de la hermandad, reiteradas por Francisco de Asís en el año 1226, exigían expresamente la renuncia a la propiedad y a sus derechos de usufructo.¹⁷ Buena Ventura no reparó en moderar las reglas de su fundador para adaptarlas al escenario de los tiempos, reemplazando la renuncia total a la riqueza y propiedad por el *usus moderatus* y reinterpretando el ideal de pobreza franciscanos como humildad o pobreza de espíritu. Por esta razón, el grupo de radicales, fiel al espíritu original de su fundador, no declinó su postura y la

¹³ Sobre la orden de los dominicos, v. W.A. Hinnebusch, "Kleine Geschichte des Dominikanerordens", en *Dominikanische Quellen und Zeugnisse*, 2004, St. Benno, p. 200 s.

¹⁴ Es evidente que identificar una herejía y elegir una estrategia de ataque exigía estudio y conocimiento sobre la doctrina eclesiástica.

¹⁵ H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim v. Fiore*, 1950, Marburg, Vandenhoeck & Ruprecht.

¹⁶ H. Denifle, "Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni", en *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1978, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, n° 1, p. 49 s.

¹⁷ K. Esser, *op. cit.*, p. 101 s.

NOTAS

disputa sobre la propiedad alcanzó su punto más álgido con el cisma dentro de la orden entre el grupo de los *conventuales*, que reconocieron las modificaciones a las reglas de San Francisco, y el grupo de los *espirituales*, que permanecían fieles a las reglas primigenias.¹⁸

En relación a la postura de Buenaventura frente a la riqueza y propiedad dice Knowles:¹⁹

San Buenaventura no quedó libre de culpa en la controversia a la que sucumbió toda la Iglesia de occidente después de su muerte y 50 años en adelante. [...] La pauta para interpretar las reglas de San Francisco fueron las declaraciones y dispensas papales antes que el testamento de su fundador [...] consecuentemente, puso el énfasis en la pobreza de espíritu y recomendó una disposición frugal de los bienes materiales.

Buenaventura llamó a los espirituales a la obediencia, pero como él mismo no frenó el proceso de moderación de las reglas, no pudo impedir la escisión de la orden. Además, el uso moderado de los bienes materiales no se manifestó como

medida de comportamiento entre los conventuales, lo que fomentó el descontento de los espirituales.²⁰

Estas confrontaciones que siguieron a la modificación de las reglas trascendieron a los franciscanos y polarizaron las pugnas eclesiásticas en el siglo XIII y XIV, al punto de que un inquisidor se negó a condenar por herejía a un espiritual que había afirmado la renuncia completa de Cristo a toda propiedad.²¹ En la Bula *Exiit qui seminat* del año 1279, el Papa Nicolás III apoyó la renuncia a la propiedad y bienes materiales con el fin de conciliar las partes y acordar que en el futuro el Papa detentaría tanto el derecho de propiedad como el derecho de usufructo de la orden franciscana. Sin embargo, esto tampoco resolvió el problema, porque de inmediato se vio que era improcedente y que la orden debía permanecer en disposición completa de sus bienes y ganancias. Los ataques de los espirituales contra el Papa no se hicieron esperar así como tampoco la reacción de la curia contra los espirituales: en el año de 1322 el Papa Juan XXII pretendió resolver definitivamente el problema al declarar en la bula *Quia nonnumquam* que Cristo, como cabeza de la Iglesia, y sus apóstoles

¹⁸ Sobre la historia del movimiento espiritual v. K. Baltasar, *Historia de la controversia sobre la pobreza hasta el concilio de Vienne*, 1911, Münster, Piper, p. 28 s.

¹⁹ D. Knowles, *op. cit.*, p. 315.

²⁰ K. Baltasar, *op. cit.*, p. 29.

²¹ D. Knowles, *op. cit.*, p. 319.

poseyeron propiedades aún cuando podrían haber renunciado a ellas, y les confirió a los franciscanos, con la bula *Ad conditorem canonum*, el completo derecho a posesión de propiedad privada.

El movimiento de los *espirituales* rápidamente adquirió una dimensión política poniendo en entredicho las ambiciones papales a riqueza y propiedad y espoleando las confrontaciones entre reyes y papas. El rey Luis de Baviera, por ejemplo, aprovechó la controversia para acusar al Papa Juan XXII de hereje y protegerse frente a la feligresía de cualquier ataque de excomunión por parte del Papa.²² En esta reyerta, entre Luis de Baviera y la curia de Avignon, jugaron los franciscanos un papel muy significativo. Nadie más, salvo Guillermo de Ockham se puso de parte de la separación entre Iglesia y Estado²³ y postuló la realización de la pobreza cristiana en

toda la Iglesia. Antes de su condena en Avignon, escapó y se refugió en Baviera recibiendo asilo del rey.²⁴

Los dominicos, con excepción de algunos, permanecieron fieles al Papa y en relación a la pobreza nunca se desviaron de las disposiciones papales. El mismo Eckhart muestra el comportamiento típico de la orden dominica en su conjunto respecto al problema de la pobreza. Los dominicos predicaron el uso moderado de los bienes materiales y la pobreza de espíritu, y nunca interpretaron el voto de pobreza como renuncia total a los bienes materiales y a todo tipo de propiedad.

Evolución del ideal de pobreza dentro de las órdenes mendicantes

Con el correr de los años y como consecuencia de la rivalidad entre ellas, ambas órdenes se desentendieron del ideal de pobreza, ambicionando los puestos importantes en la curia y las plazas de enseñanza en las universidades. Sus teólogos se encargaron de la dispensa por medio de una adecuada interpretación de la pobreza y recta actitud frente a la posesión de bienes materiales. De esta manera, aclaraba Tomás de Aquino,

²² J. Schwalm, *Die Sachsenhausener Appellation Kaiser Ludwig des Bayern von 22 Mai 1324*, t. V, n° 909, p. 722.

²³ Marsilio de Papua (1290-1342) enunció de manera más sistemática que Ockham la teoría aristotélica averroísta de la separación del poder civil y religioso. Sabine afirma lo siguiente sobre Marsilio de Papua: "La teoría política de Marsilio de Papua es una de las más notables creaciones del pensamiento político medieval y mostró por primera vez las consecuencias subversivas a que podía llevar lógicamente una interpretación completamente naturalista de Aristóteles", G. Sabine, *Historia de la teoría política*, 1994, México, FCE, p. 233-51.

²⁴ E. Iserloh, *op. cit.*, p. 448 s.

apoyándose en la Biblia²⁵ y en Aristóteles,²⁶ que la posesión de riqueza es compatible con el ser cristiano.²⁷ Esta tesis valía no sólo como norma de comportamiento de la orden dominica, sino también como visión fundamental de la doctrina cristiana después de la declaración de santidad de Tomás de Aquino en el año 1325. Eckhart también se sumó al esfuerzo de solucionar el conflicto con su interpretación de la pobreza y recto comportamiento frente a la riqueza; en lugar de pensar en la pobreza como renuncia a bienes materiales, concibió la pobreza como un rasgo espiritual.

Por parte de los franciscanos, éstos se concibieron, por lo menos en sus comienzos, como un movimiento reformador que intentó llevar a la práctica los ideales evangélicos de pobreza total. Pero con el fin de asegurar su existencia, renunciaron a ese ideal de pobreza poco después

de su fundación. Mientras que dentro de los franciscanos esta nueva orientación llevó a la escisión de la orden, a los dominicos no les costó trabajo dar este paso, ya que ellos se dedicaron primordialmente a la conversión de herejes.

Tarde o temprano, ambas órdenes abandonaron el cumplimiento estricto del ideal de pobreza y adoptaron una actitud más moderada frente a la riqueza, calificando la recta pobreza como ‘pobreza de espíritu’, no obstante que fue la actitud opuesta la que les dio gran difusión y prosélitos en toda Europa.

El éxito de los dominicos y franciscanos a lo largo del siglo XIII se explica ante todo porque, en contraposición de los monjes benedictinos, se adaptaron a las necesidades de los tiempos con el fin de impedir la pululación de los herejes. En el comienzo, ambas órdenes abandonaron los privilegios propios de los preladados eclesiásticos y vivieron de la modesta remuneración de sus trabajos artesanales. Con ese espíritu religioso ante la riqueza y propiedad, podían las órdenes mendicantes hacer frente a las críticas acérrimas de los movimientos populares de pobreza que reparaban ante todo en la opulencia de la Iglesia. Los herejes no podían acusar a los mendicantes de ningún exceso, por eso puede decirse que con los franciscanos y dominicos

²⁵ Por un lado en el Evangelio según San Mateo, 6-7, se lee: “Nadie puede servir a dos señores, pues o bien, aborreciendo a uno, amará al otro, o bien, adhiriéndose al uno, menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.” Por otro San Pablo, “poseer las cosas como si no las poseyéramos”.

²⁶ Aristóteles, *EN*, I, VII (1097b). Santo Tomás, *Sobre el Reino*, xv: “Sin bienes materiales es imposible que un hombre sea feliz o virtuoso.”

²⁷ En contraposición a la teología franciscana sostuvo Tomás de Aquino que la propiedad privada no era una consecuencia del pecado. Cfr. *Summa Theologica*, II, II, q. 66, art. 2.

recibían los papas “un nuevo tipo de milicia a su disposición, que podían utilizar del modo como antes nunca fue posible con los altos prelados y el clero regular”.²⁸ Además, los dominicos no sólo se daban por satisfechos con la conversión de los herejes sino que los acogían en sus conventos como miembros de su orden.

Eckhart y los movimientos populares de pobreza

Cuando Eckhart y Taulero comenzaron a predicar el ideal evangélico de la pobreza de Cristo, no era nueva ni la preocupación por la recta actitud ante la riqueza ni la literatura alemana que abordaba estos temas; antes bien los precedían siglos de historia eclesiástica empeñada por cumplir el mensaje evangélico, como aquella promovida tenazmente en los albores de la Alta Edad Media por Gregorio VII²⁹ con el fin de rectificar los traspiés del movimiento monacal.³⁰ De la misma manera, los antecedentes literarios de la mística alemana se encuentran en los siglos

XI y XII, en los grandes poetas del período de los Staufer, como por ejemplo Walther von der Vogelweide (1170-1230),³¹ que si bien enfrentó el problema de la recta actitud frente a la riqueza, no acertó a dar una respuesta satisfactoria con su declaración de inconformidad frente a las inclinaciones de sus contemporáneos, aunque tampoco propuso la desavenencia con el mundo.

En el siglo XIII la preocupación de estos dominicos residía en prevenir a la feligresía de los errores en la interpretación de la *imitatio Christi* respecto a la renuncia a la propiedad y riqueza³² y en llevar de vuelta a los rediles de la Iglesia y ortodoxia a los numerosos grupos de laicos que se hubiese extraviado en su deseo de reforma eclesiástica. La ética del maestro Eckhart, por ejemplo, gira en torno al ideal de la pobreza de espíritu y tiene como punto de partida la recta actitud del hombre frente a los bienes terrenales. Partiendo de la ‘pobreza de espíritu’ como postulado evangélico, Eckhart se afana

²⁸ M. Knowles, “Die Mendikanten, Ursprünge und Ausbreitung”, en *Geschichte der Kirche*, t. 2, Hrsg. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, 1971, Einsiedeln, Zürich, Köln, p. 312.

²⁹ Papa de 1073 a 1085.

³⁰ H. Holze, *Kirche und Mönchtum im 12. und 13. Jahrhundert*, 2003, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, p. 200-50.

³¹ También habría que citar a los poetas Hartmann von Aue (1160-1210) y Wolfram von Eschenbach (1171-1220), v. Th. Bein, *Walther von der Vogelweide*, 1997, Leipzig, Reclam, p. 102-20.

³² Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 1970, Darmstadt, WBG. Ahí mismo se encuentra “Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter”, II. *Deutsche Mystik, Beginentum und Ketzerie des ‘Freie Geistes’*, p. 524.

en explicar el recto desprendimiento de toda propiedad y riqueza a este público de religiosos laicos. Los más populares en Alemania fueron los hermanos del espíritu libre, las beguinas y los begardos, que al igual que los valdenses intentaron ofrecer una respuesta por medio de una vida en estricta pobreza, que a la vez fungió como una crítica enérgica contra el boato de los clérigos.

En Alemania, las comunidades laicas de mujeres (beguinas) se multiplicaron siguiendo la tradición monástica³³ y encontraron en los mendicantes una enorme acogida. Esas comunidades femeninas —se les nombraba beguinas—³⁴ cayeron bajo sospecha de herejía debido a la práctica de una estricta pobreza y renuncia a todo tipo de propiedad y riqueza. Para protegerse de la persecución inquisitorial, buscaron la

filiación a una orden reconocida.³⁵ El Papa comisionó a los dominicos con el *cura monialium* a dar asistencia espiritual a los conventos de monjas beguinas.³⁶ Grundmann nos informa que al final del siglo XIII se habían incorporado más de 80 conventos de mujeres a la orden de los dominicos en espera de dirección espiritual.³⁷

Partiendo de este contexto se entiende por qué el tema de la pobreza juega un papel central en el pensamiento de Eckhart al tener que predicar frente a grupos de beguinas.

Grundmann³⁸ repara en lo siguiente al reflexionar sobre los orígenes de la mística alemana:

Su relación (de las beguinas) con la teología dominica a través de la asistencia espiritual y su propia espiritualidad femenina, crearon las condiciones para el surgimiento de la mística alemana.

Grundmann parece tener razón porque el movimiento religioso de mujeres laicas (*i. e.* beguinas) ya se había constituido antes que llegaran las órdenes mendicantes a Alemania, y ciertamente tenía sus raíces en

³³ H. Holze, *op. cit.*, p. 138 s.

³⁴ La aclaración sobre el término ‘Beguina’ es la siguiente, según Unger: “La etimología de los nombres Begardo y Beguina solamente pueden ser conjeturados. Probablemente hayan derivado de la palabra *beghen* en flamenco antiguo, con el sentido de ‘pedir’ (‘rezar’). Tal vez deriven de la palabra *Bega*, santo patrón de Nivelles, en donde, según una dudosa tradición, el primer *Beguinage* fue establecido. Tal vez, de nuevo, derive de *Lambert le Bègue*, sacerdote de Liège quien murió en 1180, después de haber gastado una fortuna en la fundación de una iglesia y claustro para viudas y huérfanos de los cruzados en su pueblo nativo”, H. Unger, *Die Beginen Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen*, 2005, Herder Verlag, Spektrum Taschenbücher, p. 155 s.

³⁵ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, p. 531.

³⁶ *Ibidem*, p. 284.

³⁷ H. Grundmann, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geschichte*, 1934, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, t. 12, p. 414.

³⁸ H. Grundmann, *op. cit.*, p. 527.

los movimientos de pobreza de los siglos XII y XIII; no obstante puede afirmarse que el movimiento místico alemán tuvo su cenit gracias a los sermones de Eckhart. Sin embargo, la intención primordial de Eckhart era mitigar con su ética religiosa las tensiones que existían entre la curia de Avignon y los grupos de las beguinas.³⁹

A diferencia de los movimientos de pobreza del siglo XIII, consideraban los místicos alemanes la propiedad como algo no reprobable en sí mismo sino como algo que dependía de la actitud interna del hombre. Correspondiendo a esto, Taulero y Eckhart consideraban que alguien podía ser rico y gozar de reconocimiento y, no obstante, permanecer pobre en espíritu.⁴⁰ La actitud 'interna' frente a la pobreza o riqueza era para ellos más importante que la actitud 'externa'. La doctrina de Eckhart frente a la pobreza puede entenderse en parte como crítica a las posturas radicales de los movimientos laicos de pobreza.⁴¹ Para Eckhart, el hombre debe deshacerse de las *ataduras internas* a los bienes

mundanos y dejar de contemplarlos como la realización de su Yo.⁴² Esta es para Eckhart la actitud de un buen cristiano y no la renuncia 'exterior' a la propiedad.

En coincidencia con los movimientos no ortodoxos de su tiempo, sostenía Eckhart la profunda convicción de que la práctica de una ética religiosa realizaría el ideal cristiano de pobreza espiritual. También con los herejes de su tiempo compartió Eckhart el mismo destino, porque en 1326 se abrió un proceso inquisitorial en contra suya, ordenado por el arzobispo de Colonia Heinrich von Virneburg.⁴³ En el año 1329 con la bula *In agro dominico*, el Papa Juan XXII condenó varios de los escritos de Eckhart por heréticos. Eckhart se defendió de las acusaciones, pero como buen representante de la orden de los dominicos no se sublevó contra las autoridades eclesiásticas. Eckhart se limitó en principio a objetar la autoridad del arzobispo de Colonia de

⁴² Ésta es también la postura de sus discípulos. Cfr. *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, 1895, Freiburg (Schweiz), Hrsg. F. Jostes, p. 29.

⁴³ El arzobispo de Virneburg perseguía en esa época a los hermanos y hermanas del espíritu libre. El pretexto para la denuncia de Eckhart fue la declaración de admiración por Eckhart de los hermanos y hermanas y de que lo considerarían uno de los 'suyos', I. Degenhart, *Studien zum Wandel des Eckhartsbildes*, 1986, Stuttgart, J. B. Metzler, p. 30.

³⁹ G. Hoffmann, "Die Brüder und Schwestern des freien Geistes zur Zeit Heinrich Seuses", en *Studien zum 600*, 1966, Köln, Todestag H. Seuses Hrs. von E. Filthaut, p. 352.

⁴⁰ Eckhart, *DW* (obra alemana), Stuttgart, W. Kohlhammer (ed. J. Quint), t. 2, p. 147.

⁴¹ H. Kunist, "Offenbarung und Gehorsam", *Eckhart-Festschrift*, p. 134.

llamarlo a rendir cuentas a él, maestro dominico de teología, y exigió la intervención del Papa.

Antes de su muerte, Eckhart se desdijo de los escritos o sentencias ‘sospechosos’ de herejía. Pero es de notar que en su doctrina sobre la pobreza –como antes lo había hecho Buenaventura– la pobreza ‘interna’, de espíritu, lleva la primacía, y frente a la propiedad recomienda el uso frugal o moderado de los bienes terrenales.⁴⁴ De igual forma, en la mística alemana, a que dieron lugar sus sermones, aparece la pobreza de espíritu y el uso moderado de los bienes materiales como insigne virtud del hombre.⁴⁵ Y a manera de apostilla, hay que agregar que ésta no fue una postura ‘precautoria’ al final de sus años, porque Eckhart fue fiel toda su vida a la actitud moderada como delatan sus interpretaciones tempranas de la doctrina evangélica sobre la pobreza.⁴⁶ Ni Eckhart ni Taulero se manifestaron alguna vez

contra la posesión de bienes materiales, como sí fue el caso de los espirituales franciscanos. Por eso, puede rechazarse su influencia en el pensamiento del maestro dominico como razón de su condena o la simpatía con cualquier otro grupo herético cualquiera.

¿Cómo explicarse el proceso inquisitorial y condena en su contra cuando la doctrina sobre la pobreza de Eckhart es harto abstracta y filosófica, compenetrada de neoplatonismo? La ‘desmaterialización’ de la *paupertas* en el pensamiento de Eckhart debió de haber gozado del beneplácito de la orden dominica y de la curia en general. Algunos han insinuado que la rivalidad entre las órdenes mendicantes llegó al punto de eliminarse mutuamente denunciándose ante la inquisición. A favor de esta interpretación habla el hecho de que Miguel de Cesena y el mismo Guillermo de Ockham, que simpatizaban con los espirituales, colaboraron con la condena del Maestro Eckhart.⁴⁷ Ambos informan que Eckhart era responsable de la diseminación de la herejía en Alemania.⁴⁸ También fueron franciscanos

⁴⁴ Buenaventura interpretó la pobreza de espíritu como la renuncia a dominio y propiedad. El uso restringido de los bienes terrestres no significa para él ninguna violación del mandamiento evangélico de pobreza. Cfr. M. D. Lambert, *Franciscan poverty. The doctrine of absolute poverty of Christ and the apostols in the franciscan Order 1210-1323*, 1961, London, Routledge & Kegan Paul, p. 127 s.

⁴⁵ *Paradisus anima e intelligentis*, 1919, Berlin, hrsg. von Ph. Strauch, Deutsche Texte des Mittelalters, t. 30, p. 70 s.

⁴⁶ Eckhart, *Rede der Unterweisung*, DW, t. v, p. 300, l.

⁴⁷ Cfr. J. Koch, “Einführung”, en *Festschrift*, 1960, Freiburg-Basel-Wien, Hrsg. U. Nix y R. Öchslin, p. 17.

⁴⁸ J. Koch, “Meister Eckhart Weiterwirken”, en *La Mystique rhénane*, 1963, Paris, Hachette, p. 133.

los testigos de cargo en el proceso contra Eckhart.⁴⁹ Si a esto se suma el hecho de que Eckhart era una de las grandes personalidades entre los dominicos y la cristiandad occidental, puede entenderse que su actividad con las beguinas estaba provocando un movimiento religioso que palidecía a sus rivales de orden.

Eckhart nunca cuestionó el derecho de la Iglesia a riqueza y propiedad y nunca tomó partido contra el Papa (llamado por sus enemigos el rey Midas). Es más, como Buenaventura, observaba Eckhart la humildad (*dêmuot*) como indicio de verdadera pobreza de espíritu,⁵⁰ y siempre advirtió a sus discípulos de ser cuidadosos en la interpretación de la pobreza material. La pobreza material no es ninguna virtud, y por eso no lleva a la perfección.⁵¹ En su opinión, la virtud no reside en la renuncia ‘externa’ de bienes materiales, sino sólo en devenir ‘interiormente’ libre de toda dependencia de lo mundano.⁵² La virtud de la renuncia (*Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*) que se realiza en la separación interior o espiritual de toda inclinación e interés por lo terrenal es lo que significa pobreza de espíritu.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ Eckhart, *DW*, t. II, p. 450, 4.

⁵¹ *Ibid.*, t. V, p. 193.

⁵² *Ibid.*, p. 194.

Eckhart tiende más al pensamiento y postura de un Buenaventura que de un Francisco de Asís, el cual por cierto poco aprecio sentía por las especulaciones filosóficas. La doctrina de Eckhart sobre la *paupertas spiritu* es mucho muy abstracta y mucho muy impregnada de los conocimientos de los maestros de París como para compararse a la práctica de la pobreza de bienes y de espíritu de San Francisco. La personalidad de Eckhart, su carrera como maestro de teología y su actividad predicadora⁵³ no se adecuaban al ideal que tenía San Francisco sobre la humildad.

H. Grundmann⁵⁴ dice con razón cuando pone la raíz de la mística alemana en relación con los movimientos de pobreza del siglo XII y XIII. Pero no hay que olvidar que tanto Eckhart como sus discípulos Susón y Taulero estaban empeñados

⁵³ Sobre la vida del Maestro Eckhart v. J. Koch, “Kritischen Studien zum Leben Meister Eckharts”, en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1959, Berlin, Akademie-Verlag, n° 29, p. 5-51.

⁵⁴ Si bien Grundmann en su libro *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* explica el surgimiento de la mística alemana como un fenómeno ‘paralelo’ a los movimientos laicos y franciscano de pobreza de los países latinos, no debe de enfatizarse tanto la etiqueta ‘mística alemana’ como ‘religiosidad dominica’, porque tanto Eckhart como Taulero deseaban una mística fiel a la catolicidad, al clero y ambos representarían la reacción a la postura franciscana de la pobreza extrema. Ciertamente, la acusación de hereje contra Eckhart aparece como un mentís frente a esta tesis, por eso sería necesario en otra ocasión analizar también el proceso inquisitorial contra Eckhart en su contexto.

en predicar un ideal de la pobreza que rectificara la mala interpretación acogida por los movimientos heréticos.⁵⁵ El ideal de pobreza pierde en Eckhart su aspecto ‘exterior’, su fuerza crítica contra la opulencia del clero, y cobra una dimensión teórica, teológica, que la diferencian radicalmente de la postura hereje de los movimientos religiosos laicos sobre la propiedad y la pobreza.

La siguiente traducción del sermón alemán n° 12 define el ideal místico de la pobreza de espíritu como lo predicó Eckhart innumerable veces frente a las beguinas. La influencia del movimiento de pobreza en el origen o surgimiento de la mística alemana es innegable, pero las consideraciones éticas que se desprenden de esa mística se diferencian radicalmente de la postura hereje sobre la propiedad.

Sermón 12: *Qui audit Me (Eccli. 24, 30)*⁵⁶

Esta palabra que he pronunciado en latín, la pronuncia la sabiduría eterna

⁵⁵ Eckhart desconfió de la obsesión de la pobreza de bienes materiales que no convertían al hombre en pobre de espíritu. A la entronización de la pobreza ‘exterior’ (i. e. de bienes materiales) reaccionó Eckhart con escepticismo. Cfr. Eckhart, *DW*, t. V, p. 193, 5.

⁵⁶ La traducción de la edición crítica de los sermones alemanes (*DW*) editados por J. Quint es mía.

del Padre, y dice: “Aquel que me escucha, no se avergonzará” —cuando alguien se avergüenza de cualquier cosa, entonces se avergüenza de avergonzarse— “aquel que actúa en mi nombre, no pecará. Aquel que me manifieste y me haga brillar, obtendrá la vida eterna” (Jes. Sir. 24, 30/31). De esas tres palabritas que he pronunciado, le sobra a cualquiera para dictar un sermón.

Primeramente, quiero hablar sobre lo que dice la sabiduría: “Aquel que me escucha, no se avergonzará”. El que desee escuchar la sabiduría del Padre, debe permanecer dentro, en casa, y debe ser uno, entonces podrá escuchar la eterna sabiduría del Padre.

Tres cosas son las que nos impiden escuchar la palabra eterna. La primera es corporeidad, la segunda multiplicidad, la tercera temporalidad. Si el hombre hubiese prosperado más allá de estas tres, entonces habitaría en la eternidad, habitaría en el espíritu, habitaría en la unidad y en el desierto, y ahí escucharía la verdad eterna. Ahora habla Nuestro Señor: “nadie escucha mi palabra ni mis enseñanzas, más que aquel que se ha abandonado” (*Lc* 14, 26). Porque el que desee escuchar la palabra de Dios, debe haberse abandonado. Aquel que escucha, es el mismo que será escuchado en la palabra eterna. Todo lo que enseña el Padre es su ser

y su naturaleza y su divinidad entera; Él nos los manifiesta ante todo en su Hijo y nos enseña que nosotros somos ese mismo Hijo unigénito. El hombre que partiera de ahí, y de esa manera, sería el unigénito Hijo; a ése le pertenecería exactamente lo que le pertenece al Hijo unigénito. Lo que Dios obra y lo que Él enseña, eso mismo obra y enseña a todos en su Hijo unigénito. Dios ejecuta toda su obra con el fin de que nosotros lleguemos a ser su Hijo unigénito. Cuando Dios mira que nosotros somos su Hijo unigénito, entonces nos apremia tan fuertemente y nos apresura y hace con nosotros exactamente como si su ser divino se destrozara y deseara en sí mismo llegar a destruirse con el fin de que Él nos manifieste el abismo completo de su divinidad y la plenitud de su ser y de su naturaleza. Dios tiene urgencia de que nos apropiemos de Él, de la misma forma como Él se pertenece a sí mismo. En esto reside la plenitud de gozo y deleite divino. Ese hombre se encuentra en el conocimiento de Dios y en el amor de Dios, y no será otra cosa que lo que es Dios mismo.

Si te tienes amor a ti mismo, entonces les tendrás amor a todos los hombres como a ti mismo. Mientras a un sólo hombre le tengas menos amor que a ti mismo, en esa medida habrás extraviado el amor verdadero por ti mismo, si no amas a todos los hombres como a ti mismo, a todos

los hombres en un hombre, porque ese hombre es Dios y el hombre. El hombre que se ama a sí mismo y a todos los hombres como a él mismo, con ése está todo en orden, la razón le asiste a un hombre semejante.

Ahora bien; algunas personas dicen: “yo amo, con preferencia de otro cualquiera, al amigo del que recibo cosas buenas”. Eso no está bien y es descaminado. Ciertamente, hay que conceder que para algunos no obsta contar con medio viento para hacerse a la mar y llegar a buen puerto. Y no ocurre otra cosa a la gente que ama más a un hombre que a los demás: es natural. Si le amara con el amor que me tengo a mí mismo, entonces todo lo que le ocurriera para bien o para mal, fuera la muerte o la vida, sería para mí igualmente querido, como si a mí me ocurriera al parejo que a él, y en esto consiste la verdadera amistad.

Por eso dice San Pablo: “quisiera eternamente estar separado de Dios por amor a mis amigos y a Dios” (*Rm*, 9, 3). Un pestañeo separado de Dios significa estar eternamente separado de Dios; separado de Dios es pesar infernal. Entonces, ¿cuál es el sentido de las palabras de San Pablo cuando expresa su deseo de estar separado de Dios? Aquí se preguntan los maestros si San Pablo se hallaba en el camino de la perfección o si más bien se encontraba ya en la

perfección. Yo opino que él se encontraba ya en la perfección, de otra manera no podría decir esto. Ahora bregaré para esclarecer esas palabras de San Pablo, a saber, desear estar separado de Dios.

Lo más elevado y extremo que el hombre puede abandonar es a Dios por amor a Dios. De esa manera abandona San Pablo a Dios por amor a Dios. Él abandona todo aquello que él puede tomar de Dios y abandona todo aquello que Dios le puede dar y todo aquello que puede él recibir de Dios. Cuando abandona todo esto, entonces abandona a Dios por amor a Dios y permanece Dios en él de la forma como Dios existe en sí mismo, no a la manera en que llega a ser recibido —o a la manera en que llega a ser ganado—, sino en su existencialidad (*Seinsheit*) que es Dios en sí mismo.

Él no le da a Dios nada, tampoco recibe nada de él; es una unidad y una pura unificación. Aquí es el hombre un verdadero hombre, y en ese hombre no tiene lugar sufrimiento alguno como tampoco puede haber sufrimiento alguno en el ser divino. He dicho frecuentemente que hay algo en el alma emparentado tan íntimamente con Dios que constituye unidad y no unificación. Es uno, no tiene con nada algo en común, tampoco es en él nada parecido a cosa creada cualquiera. Todo lo creado es pura

nada, por eso esto es ajeno a todo lo creado. Si estuviera el hombre entero formado de esta manera, entonces sería completamente increado y sin posibilidad siquiera de ser creado. Si todo lo corporal y afectado de insuficiencia estuviera comprendido en la unidad de esta misma forma, entonces no habría otra cosa que la unidad. Si me hallara enteramente, aunque fuera sólo un abrir y cerrar de ojos, en ese ser, cuidaría de mí mismo tan poco como de un gusanillo estercolero.

Dios da a todas las cosas por igual, y por fluir todas ellas de Dios, por eso mismo son todas ellas iguales: sí; ángel y hombre y todas las criaturas fluyen de Dios como iguales en su primera emanación. Son iguales incluso en tiempo; de manera que en la eternidad de Dios son aún más iguales. Considera una mosca en Dios, y resulta más distinguida en Dios que cualquier ángel en sí mismo. Ahora bien; todas las cosas son en Dios iguales y son Dios mismo.

Aquí, en esta igualdad, el alborozado de Dios se dilata tanto que toda su naturaleza y su ser colman totalmente esa igualdad. Para Él eso es alegría inmensa al modo como quien deja correr un potrillo al filo de la pradera verde y llana. El potrillo, correspondiendo a su naturaleza, se derrama en la pradera brincando con todas sus

fuerzas: corresponder con su naturaleza le depara alegría enorme. Pues, de la misma manera, depara alegría inmensa a Dios encontrar igualdad. Y es una alegría tal, que derrama en la igualdad su naturaleza y su ser, porque Él es la igualdad misma.

Ahora bien; uno se plantea la pregunta respecto a los ángeles: si cada ángel que aquí entre nosotros habita, nos sirve y protege, si tienen una igualdad y alborozo inferior a la de aquellos que están en la eternidad, o si ellos en virtud de la acción de protegernos y hacernos un servicio de manera alguna empequeñecen. Yo respondo: ¡no, de ninguna manera! Su alegría e igualdad es por lo mismo nada inferior, porque las acciones de los ángeles son la voluntad divina y la voluntad divina es la obra de los ángeles. Por eso, nada obstaculiza su alegría ni su igualdad ni tampoco en sus obras. Fuera el caso que Dios dijera al ángel mueve un árbol o retira las orugas de su follaje, el ángel estaría dispuesto a retirar las orugas y en eso radicaría su bienaventuranza y cumpliría la voluntad de Dios. El hombre que se encuentra de esa manera en la voluntad divina, no desea otra cosa que lo que Dios es y lo que la voluntad de Dios es. Si fuera el caso estar enfermo, no desearía estar sano. Todas las desgracias son para él alegría, toda multiplicidad es simplicidad y unidad cuanto más se

encuentra en la voluntad de Dios. Si todo dependiera de una pena infernal, incluso ésa sería una alegría y bienaventuranza para él.

Él está libre y vaciado de sí mismo y de todo aquello que él reciba; de todo debe estar libre. Si ha de ver mi ojo los colores, entonces debe estar libre de todo color. Veo color azul o color blanco: la visión de mi ojo consiste en que el ojo perciba el color —exactamente eso, lo que ve, es lo mismo que aquello que es visto por el ojo. El ojo con el cual veo a Dios, es exactamente el mismo ojo con el que Dios me ve; mi ojo y el ojo de Dios es uno y el mismo ojo, y el mismo acto de mirar y el mismo acto de conocer y el mismo acto de amar.

El hombre que de esta manera se halla en el amor de Dios, debe estar muerto en sí mismo y en todas las cosas creadas, de tal forma que atienda a sí mismo como lo atiende aquel que está cientos de millas alejado de él. Un hombre semejante permanece en la igualdad y permanece en la unidad y permanece completamente igual; en él sucumbe toda desigualdad. Ese hombre debe haberse abandonado a sí mismo y haber abandonado el mundo. Hubiera un hombre a quien perteneciera el mundo, y ése abandona el mundo por amor de Dios, así desnudo como él lo hubiera recibido, a él le daría Nuestro Señor de vuelta todo ese mundo además de la vida

NOTAS

eterna. Y si hubiera algún otro hombre que no poseyera otra cosa que una buena voluntad, y que pensara: Señor, fuera ese mundo mío y tuviera aún un mundo más y uno más –lo que sumaría tres– y anhelara: Señor, yo deseo abandonarlo, así como a mí mismo, enteramente, de la misma forma como yo lo he recibido de ti, ese hombre daría tanto a Dios como lo que él mismo con su propia mano hubiera desechado. Algún otro hombre que nada corporal o espiritual tuviera para abandonar, sería el que más abandonaría. Aquel que pudiera abandonarse completamente en un abrir y cerrar de ojos, a ése se le con-

cedería todo. Si un hombre estuviera veinte años enteros abandonado, y se recuperara a sí mismo por sólo un abrir y cerrar de ojos, pues debido a eso no podría haberse abandonado nunca. El hombre que se ha abandonado, y permanece abandonado, y nunca más, ni siquiera por un abrir y cerrar de ojos, repara en eso que él ha abandonado, permanece inamovible en él mismo y sin cambios –sólo así está ese hombre abandonado.

Que nosotros así nos conservemos permanentemente y sin modificación posible como el Padre eterno, para ello nos ayude Dios y la sabiduría eterna. Amén.

RESEÑAS

Régis Debray y Jean Bricmont, *A la sombra de la Ilustración*, 2004, Barcelona, Paidós Ibérica, 168 p.

Desde la publicación en 1997 del libro *Imposturas Intelectuales*, texto en el cual se criticaba fuertemente el empleo abusivo de conceptos y términos científicos por parte de ciertos filósofos y representantes de las ciencias humanas, así como también el relativismo posmoderno, lo que pretendían Alan Sokal y Jean Bricmont era incitar un debate profundo sobre la crisis y el porvenir de la razón. El libro tuvo una enorme repercusión en los ámbitos intelectuales de Estados Unidos y Europa y dio origen a diversos encuentros y debates en diferentes foros, desde universidades hasta los medios masivos. Uno de los intelectuales acusados en dicho libro del uso metafórico de nociones científicas a modo de argumento de autoridad era Régis Debray, sobre todo por su empleo del teorema de Gödel. Debray aceptó el reto y en diversas ocasiones tuvo encuentros con los autores del libro. Fruto de estos debates Bricmont y Debray decidieron publicar juntos un libro acerca de la Razón en todas sus formas y con todas sus ambigüedades.

No es fácil el diálogo cuando se procede de ámbitos con tradiciones y escuelas diferentes. Régis Debray es un hombre de letras y un filósofo; Jean Bricmont, un hombre de ciencia y un físico; sin embargo, su pasión por el conocimiento les lleva desde el primer capítulo a los grandes temas del debate contemporáneo, pasando del positivismo a la sociobiología, de las ciencias cognitivas a la definición de hermeneútica, del retorno de los temas religiosos al concepto de progreso, de las invariantes antropológicas al papel de la predictividad, y lo que confrontan son sus respectivas posiciones sobre la objetividad y la verdad.

En el primer capítulo, titulado 'el debate y la lógica', Bricmont comienza acusando a los intelectuales, sobre todo a los de la escuela francesa, de formar un *star system* que interpreta la realidad de forma poco seria, influidos epis-

témicamente por Althusser aunque hoy día por razones políticas no esté de moda, el cual daría una interpretación desmesurada a las estructuras sociales y lingüísticas dando origen a la polisemia del pensamiento posmoderno. En las décadas de 1950 y 1960 se asiste a un rechazo de la filosofía tradicional y a un viraje decisivo hacia las ciencias humanas o la historia. Así sucede con Althusser, Bourdieu, Foucault y algunos lacanianos. Bricmont piensa que este tipo de pensamiento prepara mal a los estudiantes para dominar el ámbito científico que requiere un pensamiento empírico y escéptico, y si quieren hacer ciencias humanas con esos presupuestos simplemente no pueden hacer ciencia. Ante esto, Debray trata a lo largo del libro de diferenciar dos esferas heterogéneas del conocimiento humano que no corresponden a las mismas leyes de construcción: por un lado los parámetros del discurso orientado hacia el objeto, propio del mundo científico, de las actitudes orientadas hacia el sujeto, e inclusive piensa que si hay tres cerebros de diferente edad en el encéfalo humano, puede haber varios estratos cronológicos en el mismo individuo, que diferencien apreciaciones intelectuales racionales, de creencias y voliciones. Por el otro, Bricmont piensa que la luz de la ciencia y el conocimiento racional poco a poco debe ir asumiendo mayor relevancia en los diferentes ámbitos de las actividades humanas, y no habría que tener miedo a una interpretación más biológica del ser humano por preocupaciones morales y políticas, como el temor al determinismo y la desaparición del libre albedrío. Esto vale también para las explicaciones ambientalistas o en términos de inconsciente. Entre los autores se desata un interesante debate sobre lo más reciente de la sociobiología; sin embargo, Debray niega en todo momento que él oponga al pensamiento materialista interpretaciones que hagan hablar a los textos; a la filosofía del lenguaje, al logocentrismo y al desciframiento semiológico los considera en las antípodas de su proceder; dice que aferrado a las realidades materiales y técnicas prefiere observar comportamientos en lugar de proponer lecturas. Seguramente lo más atractivo del libro es la forma como Debray trata de demostrar a Bricmont que su concepción esencialista y monolítica de la Razón le lleva a una concepción de la historia en la cual el punto culminante es la Ilustración y todo lo demás decadencia. Bricmont se defiende aduciendo que existen épocas de decadencia y otras de progreso; en épocas reaccionarias como la nuestra, se piensa que el hombre no cambiará y por ello se hace hincapié en las identidades religiosas y étnicas; sin embargo, en las revolucionarias se piensa que se puede cambiar prácticamente todo. El problema de la posmodernidad

sería que es un idealismo social, esto es, un idealismo que no ve la fuente de nuestras ideas en la conciencia humana desgajada del mundo, sino en un discurso o lenguaje igualmente desgajados del mundo. Lo más preocupante de este enfoque epistemológico sería que puede conducir al cinismo y al relativismo, lo cual explicaría en parte por qué esta ideología ha permitido a un considerable número de personas pasar de una posición aparentemente radical en las décadas de 1960 y 1970 a una defensa del poder establecido. Es cierto que la relación entre pensamiento y realidad resulta problemática, pero esto no quiere decir que no exista. A diferencia de Althusser, Foucault, Deleuze y otros, los autores piensan que es posible una aproximación realista y objetivista, metodológicamente empirista, enteramente naturalista para Bricmont pero mucho más reflexiva y hermenéutica para Debray en la aproximación al ser humano; consideran que una mirada objetiva sobre el mundo tal cual es, con sus inmensas injusticias, sus relaciones de fuerza desmesuradas, sus mentiras institucionalizadas, nos conduce a la necesidad de cambiarlo. Al final del diálogo, se tiene la impresión de que sus caminos jamás convergerán, ya que son caminos con genealogía y costumbres diferentes. No obstante, se concluye que no es vana la pretensión de dejar que entre un poco de aire fresco en sus respectivos ámbitos.

El libro en general es muy interesante ya que los autores poseen una amplia cultura y están al día en lo último del mundo del pensamiento; está escrito en forma de diálogo, lo cual hace que su lectura sea amena y muy recomendable.

ANTONIO DÍEZ QUESADA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Rosario Guzmán Bravo y Gonzalo Rojas Donoso, *La hija del tigre. Bachelet, biografía a fondo*, 2005, Santiago de Chile, RIL editores, 234 p.

Llegué a Santiago el día 17 de diciembre del 2005, una semana después de la primera vuelta de las elecciones para decidir quién sería el próximo presidente de Chile. Un aire de esperanza e inquietud circulaba entre mis amigos; esperanza porque los resultados habían arrojado una clara mayoría para la candidata de la concertación por la democracia, Michelle Bachelet, lo que indicaba que la segunda vuelta, a realizarse el 15 de enero de 2006, ratificaría su elección como primera presidenta del país; inquietud porque la suma de votos de sus oponentes era ligeramente superior a los obtenidos por ella, lo que llevaba a pensar que era posible un triunfo del representante de la oposición, Sebastián Piñera, apoyado por los otros candidatos derrotados. El resultado ahora lo sabemos: Bachelet es presidenta electa y el día 11 de marzo asumirá (asumió) la presidencia de Chile, acompañada de los sueños y las ilusiones de la sociedad chilena, que aún no ha logrado alcanzar las satisfacciones humanas que le ha prometido un proyecto político que, sin duda, ha tenido logros indiscutibles, pero que todavía son insuficientes.

En esos días, caminando por Santiago y cumpliendo con el grato deber de recorrer librerías, me encontré con un libro que llamó mi atención: su portada mostraba a Michelle Bachelet vestida con traje militar—la fotografía completa se encuentra en la cuarta de forros de este mismo libro y corresponde a la etapa en que ejercía el cargo de ministra de defensa—, y en ella aparece acompañada por el presidente Lagos, el comandante en jefe del ejército y el subsecretario de guerra, en un paraje que, por sus características, da a entender que se encuentra en una base de la antártica chilena. No tengo muchas dudas en torno a la intención de elegir tal fotografía como portada del libro: es un mensaje político que pretende dejar en evidencia que no carece de fuerza. Es coyuntural, porque está dirigido a sus detractores para contrarrestar la divulgación de la idea de debilidad o insuficiente preparación de esta mujer para desempeñar el cargo para el cual se postulaba. Se ve amenazante, por

esto pienso que cumplió el propósito político, ¿pero da cuenta de quien es Michelle Bachelet? Creo que no, y por lo tanto siento que fue desafortunada la selección de tal fotografía para mostrar a esta mujer que yo encuentro sensible, comprometida con las mejores causas de la humanidad, madurada entre el dolor y la generosidad, capaz —como sí lo muestra el libro— de desprenderse de sus legítimos rencores para ofrecer su bondad como oferta para la reconciliación de todos los chilenos en un país con justicia y equidad. Como puede apreciarse, no puedo desprenderme de mis subjetividades para realizar de manera objetiva la reseña de un libro que no creo que pase a la posteridad, pero del cual pienso que cumple su cometido, que más allá de su propósito guarda la distancia entre lo que pudo ser sólo un panfleto electoral y un relato digno que da cuenta de su vida y de las muchas vidas de los Jeria y de los Bachelet. Destaco algunos elementos particulares, sin perder de vista que, aun cuando creo que se trata de un texto propagandístico, está escrito con calidad, recurriendo a la investigación e indagando en ciertas profundidades familiares.

En cuanto a la estructura, la obra está dividida en dos partes: la primera, compuesta por los primeros quince capítulos, se titula ‘Su historia’; la segunda, que recibe el nombre de ‘Su mundo’, dividida en tres. Posiblemente los autores pensaron que la mayor parte de la *obra* correspondiente al mundo de Michelle está por realizarse; esta noción no deja de ser también una proyección hacia la esperanza, de lo que encarnó en su momento como candidata y de lo que ahora representa como presidenta. Es un recorrido por la historia de sus ancestros y la pintura de una vida que nos aproxima al ser humano.

En cuanto al contenido, tengo la sensación de haberme asomado a su vida y a su historia. El espacio del cual se ocupa es tan extenso como el total de la vida independiente de Chile, vista tanto desde la presencia de los Jeria, como de la temprana llegada al país de los Bachelet, en el siglo XIX. Debo señalar que no es sólo una biografía personal sino familiar, pero que realza a los actores decisivos de su vida: su padre, el general de aviación Alberto Bachelet, y su madre, Ángela Jeria; de ellos señalo solamente un par de citas para aproximarnos a su forma de pensar y de actuar. Cuando el golpe militar ya se había producido, Alberto Bachelet era descalificado por sus compañeros de armas; en una grabación realizada el día 18 de octubre de 1973, para relatar a una parte de su familia que se encontraba en los Estados Unidos lo que pensaba en esos momentos y las consecuencias que podrían traer para él tan nefastos hechos, se da el espacio para hacer una reflexión

de las consecuencias económicas que puede acarrear una política que, desde un principio, vislumbró como desastrosa para las aspiraciones de equidad la clara mirada de este hombre lúcido, equidad que había sido su propósito en el desempeño de sus labores durante el gobierno de Salvador Allende: “En la medida que no haya un aumento sustancial del salario se va a crear una clase alta con mucho dinero y una clase del pueblo muy pobre, demasiado pobre. El tiempo dirá si estas cosas que estoy diciendo son reales o no son reales. Yo deseo desde lo más profundo del alma que no lo sean.” Lamentablemente, estas reflexiones no sólo fueron reales en el terreno económico sino también en todos los aspectos de la vida para la mayoría del pueblo chileno: para él significará la pérdida de su existencia; para su familia, la tortura, la vejación y el exilio. Cito lo anterior porque me parece que es un botón de muestra capaz de dar una idea del hombre digno, quien en momentos tan difíciles es capaz de abstraerse de su realidad para pensar en los otros, los débiles, los que requieren del apoyo y de la compasión. De su madre Ángela tomo parte de la entrevista hecha por Gonzalo Rojas, la respuesta a la pregunta sobre la medida en qué ella cree que influyó sobre las posturas políticas de su hija. Responde: “No sabría decirle, yo jamás le puedo haber dicho a ella, en este aspecto, ‘tienes que hacer esto o lo otro’. No está en mi manera de ser, ni en la de ella aceptarlo. Cuánto de las conversaciones que teníamos puede haber influido, no lo sé. Lo que sí puedo decirle es que siempre le inculcamos, a ambos hijos, como norma de vida, el respeto a los demás, a no discriminar y tratamos de traspasarles nuestro anhelo de lograr justicia social.”

174

Educar hijos para la libertad es posiblemente la tarea de los padres, lo cual muestra la cita; sin embargo, no siempre es nuestra práctica o la práctica general; no es que no queramos su libertad: tememos el dolor que implica ejercerla, la difícil responsabilidad de asumirla; tenemos más confianza en la disciplina y la obediencia, pero no cabe duda que los frutos son superiores cuando, a pesar de nuestras aprehensiones, propiciamos la libre determinación de nuestros hijos. Ciertos padres pesan como una losa, no permiten a sus hijos levantar la cabeza; otros son livianos, inconsistentes, ausentes o insignificantes, no dejan huella alguna; algunos se convierten en faros: alumbran y guían a la nueva vida que busca, con difícil e incierto paso, su camino. Esos padres permiten volar y son huella perenne en la vida, aun cuando ya su existencia física haya desaparecido; ésta es la impresión que me deja el relato de los padres de Michelle.

Resulta interesante el recorrido por el árbol genealógico, indica que el propósito de los autores es dejar en claro que nadie es producto espontáneo

o resultado único de su esfuerzo personal. El fruto depende de sus raíces y del tronco que lo sostiene; cuán claro queda en este relato lo indican mis deseos por saber más, por curiosear más en sus vidas. Pero de hasta dónde llega este libro se puede decir a partir de la raigambre intelectual y militar de la familia y del peso que esto tuvo en la formación de Michelle. Otro aspecto a destacar en su entorno y su tiempo es el compromiso que representa para ella el gobierno de la Unidad Popular encabezado por Salvador Allende; su ingreso a la juventud socialista; el paso de la adolescencia a la madurez; sus amigos; el ingreso a la Universidad para estudiar medicina; y luego, la noche, el golpe de Estado, la detención de su padre, su muerte, su propia detención y la de su madre, su paso por los sitios clandestinos de detención de Villa Grimaldi y Cuatro Álamos. No dramatiza ni es necesario: miles de chilenos pasaron por estos campos de tortura; algunos miles murieron y otros fueron desaparecidos, como mi maestro de Historia Contemporánea, Fernando Ortiz, hombre culto, buen profesor y, sobre todo, mejor ser humano. Luego partir, el exilio... Parece que en el propósito de causar dolor nada se deja al azar, la vida no es fácil en ninguna condición, menos en la de Michelle, quien es una mujer fuerte pero no de hierro; no la ha marcado el rencor pero no olvida ni los dolores ni los amores, esforzada y tenaz pero no obsesiva. No es un hombre honorario, es una mujer como querríamos ser algunos hombres, como expresa en broma en la entrevista: “no sé si las mujeres hemos asumido la posibilidad histórica de demostrar que también podemos defraudar a la gente”. Leo esto de la siguiente manera: pienso que las mujeres, y ella en especial, no se creen el cuento de la superioridad ni de género ni de la mirada femenina, por lo cual están en mejores condiciones de escuchar y de ser gestoras de proyectos que no necesariamente hayan surgido de la ‘genialidad personal’, como nos ocurre constantemente a los hombres. Esta reseña es también, en mucho, tanto la expresión de un deseo como el inicio de una esperanza. En todo caso, el libro de la vida de Michelle Bachelet está por escribirse, ella tiene la pluma en la mano: no hay que temer a los borriones pues ninguna vida es inmaculada; esperemos que el sentido que ella le dé sea el de la consecuencia.

PATRICIO SEPÚLVEDA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Paul Johnson, *La Historia de los Judíos*, 2004, Barcelona, Vergara, 771 p.

Una fastuosa colección de información detallada sobre el pueblo judío, enmarcada a lo largo de más de 5,000 años, bien documentada y cuidadosa al detalle, es la que ofrece este texto del periodista, historiador y conferenciante inglés Paul Johnson (Gran Bretaña, 1928). Paralelamente, al seguir el desempeño de este grupo numéricamente reducido pero profundamente influyente entre diversas culturas, analiza y comenta hechos importantes de la historia mundial en la medida en que se entrelazan con los hechos del pueblo que examina.

176

Johnson describe seis etapas de desarrollo en la historia de los judíos: los israelitas, el judaísmo, la catedrocracia, el gueto, la emancipación y el Holocausto. Cada uno con sus propias circunstancias, y todos compartiendo algunos elementos: la importancia de la responsabilidad individual, principalmente en la formación y el estudio; la relevancia de la cooperación social hacia los más necesitados, primero dentro del grupo, pero en un sentido amplio hacia la comunidad; un conjunto de cualidades y defectos personales que nos llevan a definir un carácter propiamente judío. Destacan entre ellos el hecho de dar importancia a la Ley, particularmente la religiosa, incluso por encima de las autoridades, y el énfasis en actuar de conformidad con el propio credo y conciencia, a pesar de la oposición de otros individuos o comunidades. “Una de las glorias de los judíos es que no se someten sumisamente a sus propias autoridades designadas”, afirma Johnson.

Destaca también que las cualidades laborales e intelectuales hacen del pueblo judío uno que, cuando se le permite integrarse y cooperar en la sociedad en dónde radica, no dejará sus elementos culturales propios, pero ayudará a desarrollar el comercio, la industria, la salud, las leyes y la ciencia.

E incluso cuando se le mantiene segregado, aislado o limitado busca un camino de perfección individual. La tenacidad y el estudio caracterizan a este pueblo. Considera, asimismo, que los peores enemigos que ha tenido son algunos de sus mismos integrantes: aquellos que abjurán de la tradición, de la herencia, de las costumbres o de la idiosincrasia; tarde o temprano –y con excepción de la persecución nazi– sus rivales más difíciles serán los conversos del mismo grupo.

Cabe destacar que continuamente en su historia se repite un patrón sociológico: llegan como migrantes, forasteros o marginales; con esfuerzo y tesón ganan un lugar en la comunidad; algunos de sus miembros se vuelven influyentes o poderosos; ayudan a los miembros más débiles de su comunidad; la población crece en número e importancia. Otros grupos o clases sociales, sensiblemente los oriundos, se quejan de su importancia, desarrollo o creciente ‘control’ de puestos o industrias clave, iniciando persecuciones civiles u oficiales, que les obligarán a migrar, repitiendo el ciclo.

En las seis etapas que distingue encontramos que la primera surge desde Abraham, origen histórico del monoteísmo y del pueblo judío y se extiende hasta el destierro babilonio en torno a 560 a.C. En este período el grupo humano tiene elementos comunes, una ley en formación y un constante enfrentamiento entre los gobernantes –reyes y jueces incluidos– y los profetas. Mientras los primeros se alinean a la Torá, el pueblo y los profetas se mostrarán afines. Caso contrario, lucharán en contra de ellos.

La segunda etapa corresponde al judaísmo, período identificado con el segundo Templo de Jerusalén; desde el regreso del exilio babilonio y hasta la destrucción del Templo bajo los romanos en 72 d.C. Esta etapa se describe como de identificación de gobierno y religión: gobernantes, ejército y sacerdocio estarán armonizados en su acción. No en balde marca un período de esplendor. La mayor tensión observada fluirá entre las facciones en disputa –fariseos, esenios y otras menores– en torno a la interpretación de la Ley. Surgen en este período la Cábala, el Talmud comentado y, posteriormente, el Cristianismo, originalmente una secta de origen probablemente esenio y mesiánico no aceptada por los judíos pero retomada por otros pueblos a partir del impulso de los apóstoles Pedro y Pablo.

Tras la caída del Templo, se inicia una diáspora judía, que tendrá dos grandes corrientes: la sefardí, que se establecerá en el norte de África y sur de España, de naturaleza predominantemente culta, y la asquenazí, al noreste de Europa, con un fuerte énfasis comercial e industrial. Ambas corrientes

serán guiadas por los maestros –Rabíes– que estudian la Ley, y con versiones modificadas del culto original, dado que la falta de una sede terrenal para el culto los llevará a los salones de estudio. La corriente sefardí tendrá un gran esplendor, logrando períodos de interacción, de tolerancia, cooperación y respeto con los árabes y los cristianos. Su máximo esplendor se alcanzará con David Maimónides, quien hacia finales del siglo XI e inicios del XII, creará interpretaciones racionalistas de la Mishná, hará un antecedente de enciclopedia judía –la *Guía de los Perplejos*–, hará estudios sobre leyes e interpretación de textos religiosos, cooperará con médicos y astrónomos árabes en temas científicos y tendrá discusiones con la Iglesia Católica, incluso correspondencia con el Papa en temas teológicos y sobre la usura. Además, construyó y administró hospitales y bibliotecas en sitios tan distantes como Babilonia, El Cairo y Córdoba. Sin embargo, la reconquista española de 1492 y la expulsión de los judíos hará que un número importante de miembros de ambas corrientes, sefardí y asquenazí, se reencuentren hacia el centro de Europa –Italia, Suiza, Alemania, Polonia. Los judíos conversos españoles darán origen a la corriente de los *marranos*: despreciados por los judíos dada su traición, y recelados por los cristianos por considerar que no son confiables.

Esto llevará, primero en Venecia y después en otras ciudades, a la aparición del gueto, siguiente etapa histórica comentada por Johnson. En él, ciertas secciones de las ciudades se asignan a los judíos, manteniéndolos lejos de la comunidad principal, pero permitiéndoles actuar libremente como médicos, abogados, banqueros, comerciantes o industriales. Frecuentemente hay pogromos o persecuciones y la emisión de leyes que tratan de limitar los derechos y capacidades de los judíos. En ocasiones, fomentadas por las Iglesias; en otras, es el pueblo el que los acusa en períodos de escasez o carestía. En otras, serán los propios reyes los que teman por las deudas que tienen ante ellos. La posición colectivista hace que los ricos ayuden a los pobres, o paguen los rescates o sanciones comunitarios, lo que permitirá que la extorsión sea frecuente y cada vez más abusiva. Eventualmente, esto lleva a la migración o a la reducción de la población judía. Será Inglaterra la que descubra que son buenos ciudadanos y facilite su estancia y desarrollo –a pesar de tener ocasionales episodios de persecución– y la familia Rothschild la que ganará fama como banqueros y financieros, creando una red de correspondientes que cubría toda Europa. La periódica aparición de

movimientos mesiánicos genera desestabilizaciones frecuentes, que atizarán la persecución en ciertos momentos.

Llegará a la par de la Ilustración, la Reforma y el posterior surgimiento del Socialismo, una etapa de emancipación: los judíos ingleses, los financieros europeos y sus ramas en Estados Unidos podrán crecer en importancia y desarrollarse con plenos derechos e importancia en su comunidad. La migración hacia Rusia, empujada también por las guerras napoleónicas y los derechos acotados presentes en los códigos napoleónicos, contribuirá a aumentar la población judía en ambos extremos. Surge entre la comunidad estadounidense, por primera vez, la corriente sionista: devolver al pueblo a su tierra propia. Ideas alternativas, como Uganda, Sudáfrica o Argentina son desplazadas por Palestina, tierra históricamente designada por las Escrituras; aunque destaca la oposición de corrientes tradicionales, dotar al pueblo de Sión de un territorio será contrario a los planes divinos: será el Mesías el que debe entregarles la tierra. Sin embargo, la asimilación a la sociedad norteamericana de la comunidad judía, destacando Nueva York, la ciudad más poblada por judíos en el mundo; y el hecho de que más de la mitad de la judería viva en el continente americano da un mentís a esta meta. Entre los científicos, filósofos y literatos de origen judío —a veces expresamente rechazado— destacan Spinoza, Disraelí, Marx, Heine, Freud, Mendelssohn y David Ricardo. Comenta Johnson que buena parte de las ideas racionalistas, analíticas y originales que aportaron, se derivan de una adaptación de las técnicas de estudio y análisis tradicionales, o de su aplicación a problemas seculares. Destaca que Marx escribió sus obras desde el aislamiento de su habitación, sin observar lo que en realidad pasaba en el mundo que trataba de analizar, incluso sin saberlo o sin quererlo, fidelísimo a la tradición de los estudiosos de la Ley.

A partir del célebre *affaire* Dreyfus —acusado de traición por ser judío— se inició una división en torno a este tema de la comunidad europea. Eventualmente, esto llevará a la persecución nazi y al Holocausto, primero; al establecimiento del Estado de Israel, después. No por más conocido deja de detallar este período histórico.

Afirma que la huella de este pueblo está tan presente en Occidente que no podemos deslindarnos de ella. Les debemos la idea de la igualdad ante la ley, de la santidad de la vida, de conciencia individual y de la conciencia social, por tanto, de la redención personal y de la responsabilidad social,

RESEÑAS

de la paz y el amor como fundamentos de la justicia. Concluye afirmando que *“los judíos han creído que eran un pueblo especial, y lo han creído con tanta unanimidad y tal pasión, y durante un periodo tan prolongado, que han llegado a ser precisamente eso”*. En un texto detallado, documentado y bien escrito, lo ha probado.

GONZALO SUÁREZ PRADO
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM