

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

101

VERANO 2012



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

VICERRECTOR

Alejandro Hernández

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

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

101

VERANO 2012

DIRECTOR

Julián Meza †

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Natalia Saltalamacchia, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas

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

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras

aparece en primavera, verano, otoño e invierno, y está incluida en:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)

Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana

35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana

65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

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

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Composición tipográfica: Y. Viridiana Morales G. (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

FEMINISMO, NATURALEZA Y <i>HUMANAE VITAE</i> <i>Michele M. Schumacher</i>	7
POR LOS CAMINOS DE LA MEMORIA EN LA OBRA DE MARCEL PROUST <i>Edgar Vite</i>	35
TERRATENIENTES E INDUSTRIALES FRENTE A LA REVOLUCIÓN <i>José Galindo</i>	53
SENTIDO EPISTÉMICO DE LA MÚSICA: <i>DE MUSICA</i> , <i>LIBER VI</i> DE SAN AGUSTÍN <i>John G. Lazos</i>	75

SECCIÓN ESPECIAL

<i>COMMENTARIOLUM PETITIONIS</i> . ESTRATEGIAS DE CAMPAÑA ELECTORAL <i>Quinto Tulio Cicerón</i>	93
ENTREVISTA A CARLOS DE LA ISLA <i>Rafael González Díaz</i>	111

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Luis Mireles</i>	135
---------------------	-----

CREACIÓN	
EL PESO DEL AIRE <i>Alfredo Núñez Lanz</i>	143
NOTAS	
POÉTICA Y FICCIÓN EN ARISTÓTELES <i>Cecilia Sabido</i>	151
IDENTIDAD PERSONAL Y RELIGIOSA EN EL ESPACIO PÚBLICO <i>Diego Rosales Meana</i>	165
HERMENÉUTICA DE LA CULTURA EN MARÍA ZAMBRANO <i>Julieta Lizaola</i>	179
LOS PROYECTOS EDUCATIVOS DEL SIGLO XIX <i>Rosalía Menéndez</i>	191
RESEÑAS	
LEONEL NARVÁEZ G. Y ALESSANDRO ARMATO, <i>La revolución del perdón,</i> <i>Fernando Caloca</i>	205
ANGELO SCOLA, <i>Una nueva laicidad,</i> <i>Arturo Ortega Ibarra</i>	211
ARQUÍLOCO, <i>Fragmentos,</i> <i>Mauricio López Noriega</i>	216

FEMINISMO, NATURALEZA Y *HUMANAE VITAE*

*Michele M. Schumacher**

RESUMEN: Desde la visión personalista, la mutua donación de sí en una comunidad de personas es la base de una adecuada antropología para una satisfactoria consideración de la dignidad y vocación de la mujer. Dicha visión entra en conflicto con otras de tipo feminista, que cuestionan cuál es la naturaleza del amor humano, la posibilidad de una auto-realización plena y el lugar que ocupa la sexualidad. La autora se inclina por la primera visión, analiza algunas posturas feministas y concluye con el concepto de éxtasis como cima del amor entre hombre y mujer.



ABSTRACT: From a personalistic view, mutual sharing of oneself in a community is the foundation of an appropriate anthropology for the consideration of a woman's dignity and role. This view conflicts with other feministic ones, questioning the nature of human love, the possibility of complete self-realization, as well as the role of sexuality. The author leans towards the first view, analyzes various feministic views and concludes with the concept of ecstasy as the height of love between a man and a woman.

PALABRAS CLAVE: personalismo, mujer, feminismo, amor, sexualidad, éxtasis.

KEY WORDS: personalism, woman, feminism, love, sexuality, ecstasy.

RECEPCIÓN: 18 de agosto de 2010.

APROBACIÓN: 24 de mayo de 2011.

* Universidad de Friburgo, Suiza.

FEMINISMO, NATURALEZA Y *HUMANAE VITAE**

“La mutua donación de sí en una *communio personarum*, comunidad de personas, fue el entramado moral –el entramado *humanístico*– con el cual se ponderó la cuestión del control natal”, escribe Michael Waldstein, en torno a la visión personalista del papa Juan Pablo II, incluso desde sus textos como cardenal.¹ De manera similar, el venerable servidor de Dios insistía en que no era menos “indispensable”,² para una consideración satisfactoria de la dignidad y vocación de la mujer, aquella de la encíclica *Humanae vitae*, la cual estimaba como una “adecuada antropología”, como quedó sintetizado en *Gaudium et spes*, número 24.³ “El hombre”, leemos en dicho párrafo –¡así que, desde un punto de vista feminista, ya empezamos mal!– “única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su

*Traducción de Mauricio López Noriega, con la colaboración de Cristina Morales A. El artículo tiene como subtítulo: *What's Love Got to do with It?*, que hace referencia al título de una canción mencionada a comienzos del número V; preferí omitirlo.

¹Introducción a *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, 2006, Boston, Pauline Books and Media, p. 143.

²Juan Pablo II, Carta Apostólica sobre la dignidad y la vocación de la mujer, *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, núm. 7.

³Véase Carta Encíclica sobre el Espíritu Santo en la Vida de la Iglesia y el mundo, *Dominum et vivificantem*, 18 de mayo de 1986, núm. 59; *Mulieris dignitatem*, núm. 7: “Con estas palabras el texto conciliar presenta sintéticamente el conjunto de la verdad sobre el hombre y sobre la mujer”. El significado que se concede a este pasaje explica la importancia que asume en sus escritos magisteriales. Véase Pascale Ide, “Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, nr. 24, § 3 chez Jean-Paul II,” *Anthropotes*, 17/1, 2001, pp. 149-78; 17/2, 2001, pp. 313-44.

propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”.⁴ Precisamente aquí, además, Juan Pablo II reconoce el significado de ser hechos a imagen y semejanza de Dios: que “el hombre” –y, honestamente, sabemos todos que el Concilio se refiere a “hombre y mujer”– “está llamado a existir ‘para’ los demás, a convertirse en un don”.⁵

Cuatro años antes de que el Concilio promulgara estas palabras, Valerie Saiving –en una publicación muy influyente, que inauguraba las “agitaciones iniciales” de la teología feminista–⁶ objetaba cualquier

⁴ Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, núm. 24. Juan Pablo II especifica en su encíclica *Mulieris dignitatem* que la creatura “es, por consiguiente, una persona. El ser persona significa tender a su realización (el texto conciliar habla de ‘encontrar su propia plenitud’), cosa que no puede llevar a cabo si no es ‘en la entrega sincera de sí mismo a los demás’” (núm. 7). En este sentido, plenitud propia nunca es realmente *auto-realización*, sino más bien realización humana *comunitaria*. Con ello quiero enfatizar –como irá quedando claro progresivamente– no sólo que nos realizamos a nosotros mismos a partir de los actos con los cuales contribuimos al bien común, sino también que somos capaces de hacer tal, precisamente porque otros siempre y constantemente contribuyen a nuestro propio bien. Por consiguiente, la propia plenitud –dentro de la cual se concentra el drama entero de la salvación, como hemos de ver– es propiamente una realización *comunitaria*.

⁵ *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

⁶ Véase Francis Martin, *The Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*, 1994, Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, pp. 160-1. Sally Purvis explica que: “tanto el contenido como el método analítico del artículo de Saiving se han convertido en clásicos dentro de la investigación feminista cristiana y son por demás sugerentes para ser desarrollados por otros”, en “Christian Feminist Ethics and the Family”, en Anne Carr y Mary Stewart Van Leeuwen (eds.), *Religion, Feminism, and the Family*, 1996, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, p. 113. Por ejemplo, el análisis de Saiving es tomado y desarrollado por Judith Plaskow, quien critica las teologías de Reinhold Niebuhr y de Paul Tillich, por destacar y desarrollar “ciertos aspectos de la experiencia humana” en sus teologías, mientras otros, *i. e.* aquellos sobre la mujer, “se consideran secundarios o son ignorados”. “El efecto de esta tendencia, que no es incidental, sino que surge de las definiciones mismas de pecado y gracia, es identificar lo humano con la experiencia masculina. Dicha identificación,” concluye Plaskow, “no sólo empobrece la teología, sino que conduce a apoyar definiciones prevalecientes de femineidad”, *Sex, Sin and Grace: Women's Experience in the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, 1980, Washington, DC, University Press of America, p. 4. Mientras tanto, teólogas feministas americanas de la influencia y talla de Mary Daly, Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza, comenzaron a criticar no sólo teologías que daban a entender un discurso desde la situación humana universal, desde una perspectiva únicamente masculina, sino a la Tradición misma y al núcleo simbólico del Cristianismo –de hecho, incluso la Escritura misma– como reflejadora y reforzadora de una estructura social patriarcal opresiva; para mayor detalle, véase Michele M. Schumacher, “Feminine Experience and Religious Experience”, en Michele M. Schumacher (ed.), *Women*

presentación del amor como auto-donación, como indicativa de una idea masculina de la redención, con respecto al pecado particularmente masculino del “orgullo, deseo de poder, explotación, auto-dogmatismo y del tratamiento de otros como objetos en vez de personas”.⁷ La mujer, por otro lado –anota Saiving–, tiende hacia formas de pecado muy diferentes, que se podrían enunciar como “ser difusa, trivial y distraída; carencia de una organización centrada o focalizada; dependencia de los demás para la auto-definición; tolerancia a expensas de los estándares de excelencia; inhabilidad para respetar los límites de la privacidad; sentimentalismo, sociabilidad de chismorreos y desconfianza en la razón: en resumen, subdesarrollo o negación del ser”.⁸ Estas cosas, sostiene Saiving, son “consecuencia de la estructura básica del carácter femenino”,⁹ cuyo contenido permanece ambiguo, aunque su análisis considera tanto lo que

in Christ: Towards a New Feminism, 2004, Cambridge, UK & Grand Rapids, MI, Eerdmans, pp. 169-200. Es valioso mencionar que argumentos similares a los de Saiving (sin referencia directa) son desarrollados por Elizabeth Johnson y Dalphne Hampson, por nombrar sólo a dos influyentes teólogas feministas. La primera arguye que, para la mujer que ha sido oprimida, el “lenguaje de la conversión como negación de sí mismo, al volverse *amour sui* [sic], funciona de manera ideológica para robarles poder, al mantenerlas en una posición subordinada, en beneficio de aquellos que mandan”, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 1995 [1992], New York, Crossroad, p. 77. En cuanto a la segunda, escribe: “que la [kenosis] debió haber figurado prominentemente en el pensamiento cristiano; es tal vez una indicación del hecho de que los varones han entendido cuál había sido el problema del hombre, al pensarlo en términos de jerarquía y dominación. Seguramente sería un modelo que los varones necesitaban para apropiarse y que, seguramente, fue de gran ayuda para construir en función de la comprensión masculina de Dios. Pero [...] para la mujer, el tema del auto-vaciamiento y de la auto-abnegación está muy lejos de ser una ayuda como paradigma”, *Theology and Feminism*, 1990, Oxford, Basil Blackwell, p. 155. Para un desarrollo del tema desde una perspectiva pastoral, véase B. L. Gill-Austern, “Love Understood as Self-Denial: What Does it do to Women?”, en J. S. Moessner, (ed.), *Through the Eyes of Women: Insights for Pastoral Care*, 1996, Minneapolis, Fortress Press, especialmente p. 304.

⁷ Por consiguiente, la concepción masculina de la redención “como restauración para el hombre de lo que carece (señaladamente, amor sacrificial, la relación yo-tú, la primacía de la paz última y personal)”, Valerie Saving, “The Human Situation: A Feminine View,” en *The Journal of Religion*, abril 1960, pp. 100-12 (reimpreso en Carol P. Christ & Judith Plaskow [eds.], *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, 1979, San Francisco, Harder & Row, pp. 25-42; citado en la p. 35).

⁸ *Ibid.*, p. 37. Es similar la lista de debilidades femeninas hecha por Edith Stein; véanse sus *Essays on Woman*, 1996², Washington DC, ICS Publications; y Mary Shivanandan, “Sentiment and Sentimentality: Woman’s Choice?”, en *FCS Quarterly*, primavera 1997, pp. 7-17.

⁹ Saiving, *op. cit.*, p. 37.

es natural como lo adquirido por la mujer.¹⁰ Tanto niños como niñas deben aprender a diferenciarse de sus madres, quienes en toda sociedad crían a los niños y están más cercanas a ellos en su infancia y en su primera niñez. Precisamente, este proceso de diferenciación de cualquier forma es diferente entre niñas y niños; considerando que una niña llega a la madurez sexual, incluida la maternidad, de forma muy natural,¹¹ el niño experimenta su hombría como un logro, como algo que debe *alcanzar*. Una niña simplemente *es* una mujer –al menos en potencia–, pero un niño debe *probarse* a sí mismo que es un hombre.¹² Dicho fenómeno, que Saiving presenta como un traslape cultural, se acentúa –como algunas otras feministas han subrayado–¹³ en la cultura occidental contemporánea, que no sólo alienta a los niños a independizarse de sus madres, sino que también los educa dentro de un ideal cultural

¹⁰Saiving sigue el enfoque de Margaret Mead: “En vez de cuestionarnos la pregunta, la mayoría de nosotras interroga: ‘¿las diferencias de carácter entre los sexos son resultado de la herencia o del medio, de la biología o la cultura?’ En vez, ella se cuestiona si, más bien, no deberían existir ciertas similitudes básicas en las formas en que los hombres y las mujeres de toda cultura han experimentado lo que significa ser mujer o ser hombre”, *ibid.*, p. 29.

¹¹“En los procesos de fecundación, embarazo, parto y lactancia existe cierta pasividad; hay cosas que le *suceden* a la mujer, mucho más que cosas que ella *haga*”, *ibid.*, p. 31.

¹²“La situación es muy diferente para el varón, cuyo deseo *activo* y su *activo* desempeño en el acto sexual se requiere de manera absoluta para su realización. Y aquí, de nuevo, la demanda por el desempeño se reviste de una inevitable ansiedad; así, para probar su masculinidad, *debe* tener éxito en aquello que ha emprendido –y existe siempre la posibilidad de fallar”, *ibid.*, p. 32. El análisis de Michelle Zimbalist Rosaldo resulta semejante: “una mujer llega serlo siguiendo los pasos de su madre, aunque tenga que existir una experiencia compartida con un hombre. Para que un niño se convierta en adulto, debe probarse a sí mismo –su masculinidad– entre sus pares. Y si bien todo niño puede lograr su acceso a la virilidad, las culturas tratan dicho desarrollo como algo que cada individuo en particular *ha logrado*”. En contraste con la virilidad como categoría natural o criterio –la mujer vista ‘naturalmente’ como lo que es– la virilidad es un “producto cultural” logrado dentro de una estructura social compleja, que incluye “elaborados sistemas de normas, ideales y estándares de evaluación”, mediante los cuales los hombres compiten y ordenan las relaciones entre ellos mismos”, “Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview”, en Michele Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, 1974, Stanford, CA, Stanford University Press, p. 28. *Cursivas mías.*

¹³Véase por ejemplo el clásico trabajo de Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, 1978, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press; y Luise Eichenbaum & Susie Orback, “The Construction of Femininity”, en Joann Wolski Conn (ed.), *Women’s Spirituality: Resources for Christian Development*, 1986, New York, Paulist Press, pp. 128-49.

de individualismo aislado.¹⁴ En contraste, las niñas son alentadas, incluso dentro del mismo contexto cultural, para desarrollar una auto-identidad basada en la conexión y similitud con sus madres. Mientras que el análisis de Saiving se enfocaba en demostrar la inclinación masculina de la teología, que pretende referirse a la condición humana universal, sin referir las experiencias particulares de la mujer,¹⁵ su crítica es tal que llega al corazón mismo de la así llamada “adecuada antropología” de Juan Pablo II, e inclusive al centro mismo de la fe cristiana, como resulta evidente en su siguiente argumentación:

Si la naturaleza humana y la condición humana no son como las describen [los teólogos masculinos], entonces la afirmación de que el amor como donación de sí es la ley del ser del hombre es irrelevante e, incluso, tal vez no sea verdad.¹⁶

Debe considerarse como presupuesto que Saiving no se refiere con estas palabras, específicamente, ni a la visión teológica del Concilio ni a la de Juan Pablo II.¹⁷ Su argumento, sin embargo, levanta preguntas sumamente significativas, fundamentales para la enseñanza de la *Humanae vitae*. *Primeramente*, aquella sobre si es posible referirse al amor humano —y de este modo también a la finalidad del matrimonio— en términos objetivos: referirse en términos —como diría Saiving— de “condición humana universal”, como lo opuesto a una condición cultural signada por el individualismo, por ejemplo; *en segundo lugar*, si sería posible hablar de auto-realización en esos mismos términos; si, en otras palabras, uno pudiera en realidad encontrarse a sí mismo en

13

¹⁴Para un excelente análisis de este ideal cultural de individualismo, más allá de la crítica feminista, véase Robert Bellah *et al*, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, 1985, New York, Harper & Row.

¹⁵Similar a la crítica que en este campo hace Saiving de la teología de Reinhold Niebuhr, es la que Carol Gilligan hace de Lawrence Kohlberg, por su fracaso en incluir las experiencia de mujeres y niñas en su teoría de desarrollo moral; véase Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982, Cambridge, MA y London, Harvard University Press; *ibid.*, *Mapping the Moral Domain*, 1988, Cambridge, MA y London, Harvard University Press.

¹⁶Saiving, *op. cit.*, p. 27.

¹⁷Más bien proporciona una crítica específica a la teología de Reinhold Niebuhr.

el acto mismo que pareciera ser su contrario: aquel acto expresado en la importante cita del Evangelio: “Quien intente guardar su vida, la perderá; y quien la pierda, la conservará”.¹⁸ Estas dos preguntas esenciales presuponen, a su vez, una *tercera*, que requiere ser formulada antes que las otras: ¿es posible admitir una naturaleza humana metafísica; una naturaleza, más específicamente, que implique una orientación hacia el bien humano de la comunión propiamente? Desde ella, *finalmente*, surge la pregunta sobre el “lugar” (si existe alguno) de la sexualidad dentro de la naturaleza (si alguna existe).

I

De no poca importancia en esta investigación acerca de la naturaleza del amor y de la realización humana —no sólo para el argumento de Saiving, sino también para el mío— es la pregunta que inspiró la carta apostólica de Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer, específicamente, “de comprender la razón y las consecuencias de la decisión del Creador que ha hecho que el ser humano pueda existir sólo como mujer o como varón”.¹⁹ La formulación misma, que hace descansar la diferencia sexual en el misterio de la creación, contrasta con la frase tan influyente de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a serlo”. Según la óptica de Beauvoir —y en la inmensa recepción que ha tenido entre las feministas—²⁰, es evidente no sólo la característica separación entre sexo y género del feminismo moderno, sino también la negación feminista de todo el contenido metafísico de la naturaleza humana, la cual —como la mujer misma bajo el control patriarcal, es decir, como es percibida por el feminismo— ha sido reducida a una realidad sub-racional. Porque es la “desgracia” de la mujer

¹⁸ Lc 17, 33. Esta referencia a la Escritura, de hecho, es una nota a pie de página del parágrafo núm. 24 de *Gaudium et spes*, del que se está hablando.

¹⁹ *Mulieris dignitatem*, núm. 1.

²⁰ Esta percepción, indica Donna Haraway, originó toda referencia al género en el feminismo moderno. Véase “‘Gender’ for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word”, en Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 1992, New York, Routledge, p. 131.

el estar “biológicamente destinada” a transmitir la vida, Simone de Beauvoir la reta —es decir, a cada mujer— a levantarse sobre el acto “animal” de dar la vida y participar, en cambio, en el acto masculino de *arriesgar* la vida. Al hacer tal, según dice Beauvoir, la mujer trascendería el reino de lo natural y entraría propiamente dentro de la esfera de lo humano, en donde reside el hombre. En sus posibilidades —lo que la filósofa francesa contrasta con su estado actual— la mujer es comparable con el hombre; es una idea histórica más que una especie natural.²¹

Por ello, la objeción feminista contra una naturaleza preconcebida —una dinámicamente programada por el Creador— está basada no tanto en una presentación de la naturaleza *humana*, como en la noción de una naturaleza propiamente *femenina*, que está alineada con el reino animal, o sub-racional, y que no concuerda con la naturaleza normativa *masculina* o racional —o, en otras palabras, opuesto a ella.²² Refutando —con buenas razones— el ser reducidas a su estructura biológica y/o ser “medidas” por el estándar masculino, según el cual son juzgadas no sólo diferentes, sino verdaderamente “otras”,²³ muchas feministas sencillamente se niegan a conceder ningún contenido metafísico a las diferencias sexuales.²⁴ Así, el *dualismo cuerpo-alma* que ellos

²¹ Esta idea la atribuye Beauvoir más directamente a Merleau-Ponty. Véase Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, pp. 33, 64, 255, 34. Según afirma ella misma, asimilar la mujer a la Naturaleza es, “simplemente, actuar por prejuicio”, p. 255.

²² Como lo resume Virginia A. Held: “La tradición filosófica que busca presentar la visión de lo que el ser humano tiene de esencial y universal, enmascarado por esta demanda, presenta en cambio una visión que es masculina, blanca y occidental”, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*, 1993, Chicago & London, The University of Chicago Press, p. 19. Véase Michele M. Schumacher, “The Nature of Nature in Feminism: Old and New”, en *idem* (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, 2004, Grand Rapids, MI-Cambridge, UK, Eerdmans, pp. 17-51.

²³ Tal vez el argumento más clásico al respecto entre feministas es parecido al de Simone de Beauvoir: “Ella [la mujer] es definida y diferenciada con referencia al hombre y no éste con referencia a aquélla; es ella la incidental, la inesencial como opuesta a lo esencial. Él es el Sujeto, él es el Absoluto —ella es la Otra”, *The Second Sex*, p. xxii.

²⁴ Véase Beatriz Vollmer de Marcellus, *The Ontological Differentiation of Human Gender: A Critique of the Philosophical Literature between 1965 and 1995*, 2004, Philadelphia, Xlibris, e *idem* (publicado bajo su nombre de casada, Coles), “New Feminism: A Sex-Gender Reunion”, en Michele M. Schumacher (ed.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, 2004, Cambridge & Grand Rapids, MI, Eerdmans, p. 52-104.

tan seguido atribuyen a la lógica “androcéntrica”²⁵ es transformado –lo cual las feministas no sólo han observado, sino también adelantado– en *un dualismo masculino-femenino* que, a su vez, ha dado a luz una suerte de híbrido andrógino que resulta tanto ideológico como reaccionario. Quedan, así, negadas o refutadas *las diferencias esenciales dentro de la naturaleza humana misma –especialmente las diferencias sexuales* que afectan la unión misma cuerpo-alma de la persona humana– en virtud de lo cual dicha naturaleza debe ser entendida como *relacional per se*.²⁶

Justamente, esta visión refutada subyace en el corazón de la presentación de la sexualidad del catecismo, que abraza “todos los aspectos de la persona humana en la unidad de su cuerpo y de su alma”, y por ello concierne también, más específicamente, “a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro”.²⁷ De aquí que, en la refutación feminista del valor metafísico de la diferencia sexual, de nuevo nos enfrentamos con la pregunta que nos concierne de forma más directa: aquella sobre el amor humano y, más precisamente, sobre sus bases metafísicas.

II

Tal naturaleza metafísica del amor –que hunde sus raíces, más específicamente, dentro de la persona humana, y no sólo dentro de su

²⁵ Véase Ina Praetorius, “In Search of the Feminine Condition: A Plea for a Women’s Ecumene,” en *Concilium*, 1991/6, pp. 3-10, citada en la p. 3.

²⁶ Queda en cuestión, en palabras de Margaret Mc Carthy, no solamente “una pertenencia ‘abstracta’ a la naturaleza humana, establecida fuera o al lado de la diferencia, sino una semejanza llevada dentro de la diferencia”, “‘Husbands, Love your Wives as Your own bodies’: Is Nuptial Love a Case of Love or its Paradigm?”, en *Communio* 32, verano 2005, p. 288. La aproximación de Hans Urs von Balthasar es similar, también subrayada por Mc Carthy: “Dios no nada más creó la especie humana varón y hembra, como creó a los animales hembra y macho.” Para estar seguro, los creó “*para ser uno en la dualidad de los sexos*”, pero también, insiste Hans Urs von Balthasar, “*creó su dualidad fuera de su propia unidad*”, *The Christian State of Life*, 1983, San Francisco, Ignatius Press, p. 227.

²⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 2332.

cuerpo—²⁸ podría ser explicada en términos de la máxima escolástica: el bien es aquello que apetecen todas las cosas;²⁹ o “el amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien”.³⁰ Se sigue, entonces —al menos para el pensamiento escolástico— que el amor se dirige hacia la unión del sujeto y del objeto, hacia lo cual él o ella están natural y voluntariamente inclinados,³¹ idea que, tristemente, falta en la mayoría de las reivindicaciones feministas.³² El amor ajustado a la voluntad es, en otras palabras, por su propia naturaleza, transitivo y personal; “amar,” explica Josef Pieper, “implica siempre amar *a alguien* o *a algo*. Y si dicho elemento se pierde en la definición, ha errado el blanco”.³³ Esto, por otro lado, significa que existe una doble dinámica involucrada en los movimientos motivados por el amor. Soy, primeramente, empujado *interiormente* (o subjetivamente) hacia lo que (o hacia quien) deseo con pasión o de forma instintiva o, más noblemente,³⁴ hacia aquello que (o hacia aquel que) con toda voluntad —esto es, racionalmente— estimo como *bueno* y, por ello, deseable.

En segundo lugar, al mismo tiempo soy —y aquí la prioridad no es temporal, sino ontológica— empujado *exteriormente* (u objetivamente), como si lo fuera por una atracción *real*, cuyas fuerzas descansan menos en mí que en la bondad objetiva de la persona o cosa a quien amo.³⁵

²⁸ En palabras del Papa Benedicto XVI: “ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el *eros*— puede madurar hasta su verdadera grandeza”, *Deus caritas est*, núm. 5.

²⁹ Véase, por ejemplo, *Summa theologica* I-II, q. 27, a. 1, ad. 3; *ibid.*, q. 28, a. 6; q. 94, a. 2.

³⁰ *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 5.

³¹ “La criatura racional,” afirma santo Tomás, “de forma natural desea ser feliz; de aquí que no pueda desear ser infeliz”, *Contra gentiles* IV, 92, 4.

³² Es revelador de la situación el subtítulo de la notable contribución de Christina Traina: *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, 1999, Washington DC, Georgetown University Press.

³³ Pieper, *About Love*, 1972, Chicago, Franciscan Herald Press, p. 77. Tal es, más específicamente, el amor de la amistad: v. *Summa theologica* I, q. 20, a. 2, ad. 3.

³⁴ La especificación denota los grados de los variados apetitos de los seres humanos: los apetitos naturales, que compartimos con los seres inanimados; el apetito sensitivo, que compartimos con los animales irracionales; y el apetito racional, que nos es propio, *qua human*. V. *Summa theologica* I-II, q. 26, a. 1.

³⁵ Santo Tomás de Aquino enseña, por ejemplo, que a diferencia de la voluntad divina, que crea el bien en personas y cosas, nuestra voluntad humana es movida por el bien *pre-existente* en las cosas, *Summa theologica* I-II, q. 110, a. 1.

Estos dos aspectos de la atracción –el subjetivo y el objetivo– están tan entreverados en el acto de amor real que es, como sostiene Cornelius Murphy, “prácticamente imposible distinguir qué es lo recibido y qué lo entregado”.³⁶ Así, deberíamos hablar del trabajo de una suerte de fuerza magnética en los movimientos que denominamos “amor”:³⁷ una fuerza que supone otra fuerza, potencial o pasiva, de *atracción*, enraizada dentro de mí –es decir, dentro de mi naturaleza– bajo la forma de mis apetitos naturales, sensitivos y racionales;³⁸ y una fuerza *atrayente*, enraizada en la naturaleza objetiva del objeto o persona a quien amo. Así, explica Aquino, es el objeto del amor lo que es la *causa* del amor,³⁹ de lo cual se desprende la doble distinción que se refiere a la unión entre amante y amado: la *unión real*, “que consiste en la conjunción del uno con el otro”, la cual es propia del gozo o placer, y la *unión afectiva* –que precede tanto a dicha unión real como, incluso, al momento del deseo hacia su consecución–, que consiste en “una aptitud o proporción” en virtud de la cual uno podría hablar ya de participación de aquello hacia lo cual (o hacia aquel que) él o ella están inclinados.⁴⁰ Como lo ha mostrado Michael Sherwin de manera magistral, lo anterior significa que, antes de que el amor sea un principio de acción, es una “respuesta a la bondad”,⁴¹ particularmente en forma de “una placentera afinidad afectiva”, que santo Tomás llama *complacentia*.⁴²

18

³⁶ *Beyond Feminism: Toward a Dialogue on Difference*, 1995, Washington DC, CUA Press, p. 140.

³⁷ De hecho, sigue en cuestión si el amor puede ser propiamente considerado un movimiento, como se hará evidente de manera paulatina.

³⁸ Véase *Summa theologiae* I-II, q. 26, a. 1, y q. 94, a. 2.

³⁹ *Ibid.*, I-II, q. 27, a. 1; cf. *Ibid.*, q. 25, a. 2.

⁴⁰ *Ibid.*, I-II, q. 25, a. 2.

⁴¹ Más específicamente: “Es una respuesta de ‘las criaturas racionales’ a la bondad de Dios, en comunidad con dicha bondad, y a la bondad propia de las criaturas no racionales en orden a su relación con Dios y a nuestra comunión con El”, Michael S. Sherwin, “Aquinas, Augustine, and the Medieval Scholastic Crisis concerning Charity”, en Michael Dauphinais, Barry David y Matthew Levering (eds.), *Aquinas the Augustinian*, 2007, Washington DC, Catholic University Press, pp. 181-204, citado en la p. 199. Véase también su *By Knowledge & By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, 2005, Washington DC, Catholic University Press, especialmente las pp. 63-118.

⁴² Sherwin especifica: “Dicha afinidad es la aptitud, inclinación o proporción que existe en el apetito por el objeto de amor”, *By Knowledge & By Love, op. cit.*, p. 70.

Estos dos entreverados aspectos del amor –las dimensiones subjetiva y objetiva que se reúnen en la *complacentia*– también pueden interpretarse en términos de éxtasis: aquel amor por el cual el amante es movido fuera de sí mismo,⁴³ como en el caso, propiamente, del amor erótico. El así llamado amante, que permanece concentrado en su propio interés, no ama realmente en sentido estricto, según nos dice C. S. Lewis; no es la unión con la amada lo que busca, sino simplemente el placer que ella pueda proporcionarle. Su deseo es, sencillamente, por una mujer, en contraste con la mujer amada, a quien el verdadero amante erótico contempla noche y día.⁴⁴ Desde esta perspectiva, no es posible referirse al amor, de manera adecuada, en términos de la máxima popular, al llamarle “ciego”, pues necesariamente está dotado de una naturaleza objetiva: objetiva con respecto a *su objeto* –el otro,⁴⁵ quien es considerado atractivo objetivamente, y por lo tanto bueno, no sólo *para mí*, sino *in se*–⁴⁶, y objetivo en cuanto a su sujeto, esto es,

⁴³ “Sufrir el éxtasis significa ser situado fuera de sí”, *Summa theologica* I-II, q. 28, a. 3.

⁴⁴ “Nosotros utilizamos un idioma muy desafortunado, [por lo cual] cuando decimos de un hombre que recorre las calles lleno de deseo,” explica Lewis, “que ‘quiere mujer’. Hablando estrictamente, una mujer es justo lo que no quiere. Quiere un placer para el cual sucede que una mujer es necesaria como pieza del *apparatus*. Cuánto le importa la mujer, podría ser medido por su actitud cinco minutos después de la fruición (uno no conserva la cajetilla una vez fumados los cigarrillos)”, *The Four Loves*, 1960 [1988], New York, Harcourt Brace Jovanovich, p. 94. Es similar la aproximación del Papa Benedicto XVI: “El *eros*, degradado a puro ‘sexo’, se convierte en mercancía, en simple ‘objeto’ que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía”, *Deus caritas est*, núm. 5.

⁴⁵ El “otro” se entiende aquí no en el sentido sartreano, como uno que necesariamente limita mi libertad al imponerme constricciones, al objetivizarme –es decir, al dirigirme según sus propios intereses–, sino en el sentido de Levinas: como uno que permanece misterioso, y como tal, despierta mi capacidad de intercambio y, así también, en cierto sentido, despierta mi libertad.

⁴⁶ Por otro lado, referirse a la naturaleza objetiva del amor es reconocer no solamente la bondad objetiva del objeto o persona amada, sino también y especialmente, la adecuación de tal objeto o persona *a o para mí*. Por ello, es posible hablar del amor de alguien, ya como perfeccionador, ya como degradante en relación con uno mismo. Dice santo Tomás: “Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale ganancioso y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente, sufre por ello daño y deterioro. Luego, el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora”, *Summa theologica*, I-II, q. 28, a. 5. Incluso el llamado valor subjetivo de nuestros amores tiene peso objetivo desde esta perspectiva, lo cual equivale a decir que pueden ser juzgados, según criterios objetivos, como convenientes o adecuados a nuestra naturaleza (humana).

con respecto al amante, que posee la capacidad real de ser atraído hacia el otro, y de esta forma también de ser situado “fuera de sí mismo”, como detenido en la amada o de ser, por otro lado, movido hacia la comunión con ella. Esta atracción, en otras palabras, completa en su estar realmente enraizada *en el sujeto*, es, sin embargo, aquella por la cual el amante es orientado hacia la amada, y no simplemente como un objeto de su mero interés. Cuando tal es la situación –cuando el amante no está ubicado realmente fuera de sí mismo, como es el caso del amor concupiscente– el objeto de su amor permanece, de hecho, en sí mismo.⁴⁷

Entonces, cuando nos referimos al amor en términos de auto-donación –como lo hacen Paul VI en *Humanae vitae*⁴⁸ y Juan Pablo II en defensa de la misma–⁴⁹, no necesita ser entendido en sentido negativo como auto-abnegación o auto-negación, sino más bien en el *sentido positivo* de una valoración particular del otro, y ésta, como si estuviera olvidado de sí mismo: los pensamientos y energías de uno mismo están más concentrados en el otro que en uno. Lo anterior no es negar la realización de nuestros deseos más profundos, pues éstos se encuentran simultáneamente inclinados, de manera natural, hacia el ser amado

20

⁴⁷ “Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas, porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de él, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades”, *Summa theologica*, I-II, q. 28, a. 3. Véase también Peter A. Kwasniewski, “St. Thomas, *Extasis*, and the Union with the Beloved,” en *The Thomist*, 61, 1997, pp. 587-603.

⁴⁸ El amor humano es presentado más específicamente como “sensible y espiritual al mismo tiempo” –denotando la unidad corporal-espiritual del hombre– y ello “no es por tanto una simple efusión del instinto y del sentimiento”, insiste Paulo VI, “sino que es también y principalmente un acto de la voluntad libre”. Esta libre voluntad, en cambio, no debe entenderse como un poder autónomo –en el espíritu del mismo documento–, sino más bien como una facultad dada por Dios, en virtud de la cual uno actúa de acuerdo con criterios objetivos, para alcanzar el propio potencial humano –para completarse uno mismo como persona– y, al mismo tiempo, para contribuir al bien del otro. La encíclica nos enseña lo anterior, que: “quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí”, *Humanae vitae*, núm. 9.

⁴⁹ Véase, muy especialmente, su famosa teología del cuerpo: *Man and Woman He Created Them*, *op. cit.*

y hacia su propio bien.⁵⁰ Eros, como lo explica Murphy, nos saca de nosotros mismos, “levantando gritos de felicidad que no podemos resistir. De cualquier modo, nos abre posibilidades que no podríamos satisfacer por nosotros mismos”;⁵¹ de aquí la distinción entre la naturaleza transitoria del amor y la trascendente.⁵² Estamos verdaderamente orientados hacia el otro por todas nuestras potencias apetitivas –natural, sensual y racional–, pero nuestra felicidad no radica *en* el otro. Más bien, aquello que anhelamos es la comunión realizada por una mutua donación de sí: una comunión que, lejos de negar la personalidad de sus miembros, en realidad sirve a su desarrollo. En palabras del Juan Pablo II:

Cuando Dios-Yahvé dice “No es bueno que el hombre esté solo” (Gen 2, 18), afirma que “solo” el hombre no realiza completamente su esencia. La realiza sólo al existir “*con alguien*” –y, puesto más honda y plenamente, al existir “*para alguien*”. [...] La comunión de personas significa vivir en un recíproco “*para*”, en una relación de recíproco donde sí.⁵³

⁵⁰“Todo agente obra por algún fin [...] Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego, es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor”, *Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 6.

⁵¹*Op. cit.*, p. 141.

⁵²Cada amor es transitorio: está ordenado por la necesidad hacia un objeto diferente al amante mismo. Sin embargo, este acto de ser sacado de sí mismo no necesita ser entendido como elevador, pues puedo degradarme por un amor cuyo objeto no es adecuado a mi propia naturaleza, como afirma santo Tomás (*vid supra*, nota 46); o en sentido positivo de un amor que vincula un movimiento kenótico de sacrificio: una auténtica donación de sí mismo. Especialmente en este segundo sentido, el carácter transitorio puede tomar la forma específica de la immanencia, es decir, la donación de sí mismo de tal manera que sea también acogida del otro: la donación que hace espacio para la recepción del don del otro: recepción que requiere –dada la naturaleza del don como personal– una respuesta personalista: el verdadero don de uno mismo. Véase *Mulieris dignitatem*, núm. 29.

⁵³Audiencia General del 2 de enero de 1980, núm. 2; *Man and Woman He Created Them*, p. 182. De manera similar: “La vida humana, por su naturaleza, es ‘coeducativa’, y su dignidad, su equilibrio dependen, en cada momento de la historia y en cada punto de longitud y latitud geográfica, de ‘quién’ será ella para él y él para ella”, Audiencia General del 8 de octubre de 1980; *Man and Woman He Created Them*, p. 301; “en la ‘unidad de los dos’ el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir ‘uno al lado del otro’, o simplemente ‘juntos’, sino que son llamados también a existir *recíprocamente*, ‘el uno para el otro’”, *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

III

Quizá ahora estemos mejor situados para responder al reto de Saiving, en torno a si existe alguna noción de amor como donación de sí que pueda alentar la particular tendencia femenina a buscar la propia identidad en otro, tendencia que Saiving califica de pecaminosa.

Si [como insisten los teólogos masculinos] este rechazo a volverse desinteresado es completamente pecaminoso –razona–, entonces parecería que estamos obligadas a tratar de superarlo; y, una vez superado, hasta donde lo anterior fuera posible, quedaríamos reducidas a criaturas similares a los camaleones, que responden a otros, pero que no tienen identidad propia alguna.⁵⁴

Evidentemente, Saiving no objeta la tradicional noción antropológica de trascendencia –una tendencia dinámica de la persona hacia aquello que es mayor que él o ella–, sino muy al contrario: la humillación o incluso la negación del propio yo. Por otro lado, la paradoja de realizarse a sí mismo, e inclusive de trascender(se) a uno mismo, *precisamente* en el acto de ser “vaciado” siguiendo el modelo Cristo, como en el famoso himno de los Filipenses 2, 3-11,⁵⁵ es difícilmente evitable en la espiritualidad y el pensamiento cristianos. Rechazar esta actitud kenótica* parecería, tal como algunas feministas cristianas han

⁵⁴ Saiving, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁵ “³Nada hagáis por contienda o por vanagloria; antes bien con humildad, estimando cada uno a los demás como superiores a él mismo; ⁴no mirando cada uno por lo suyo propio, sino cada cual también por lo de los otros. ⁵Haya, pues, en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús, ⁶el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, ⁷sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; ⁸y estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. ⁹Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, ¹⁰para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; ¹¹y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre”, Flp. 2, 3-11.

* El término “kenótico” procede del verbo griego κενώω, es decir, vaciarse (v. Flp 2, 7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν, literalmente: “se vació”; v. también 1 Cor 1, 17; 9, 15; Rom 4, 14). Significa que Dios, como segunda persona de la Trinidad, Cristo, se vacía a sí mismo, se “despoja” de sí mismo, y asume la forma de servidor. La cristología kenótica es la que subraya el despojamiento voluntario que Cristo hizo de sus cualidades divinas. (*N. del T.*)

defendido,⁵⁶ rechazar la manera distintivamente cristiana de redención. En otras palabras, lo que está en cuestión no sólo es la auto-realización humana, sino también la misma salvación.⁵⁷

Precisamente dicha diferencia, que ilumina la seriedad de las apuestas –la diferencia entre auto-realización y salvación– puede, al menos me lo parece, servir para nuestra respuesta a este importante reto feminista. Como en el ejemplo, al valorar tanto a otro, que uno se olvida de, o pierde concentración en uno mismo,⁵⁸ la negación de uno mismo hacia el amor de Cristo es sólo *secundariamente negativo*. En el primer sentido, debe ser entendido como el acto positivo de prepararse uno mismo para el divino Visitante, de hacerle espacio, de dejar libre el campo, dentro de uno mismo, para su visita divinizante, y así también de encaminarse sorteando todo lo que obstaculiza nuestra comunión con Él.⁵⁹ Además, justamente dentro de esta comunión, se realiza la salvación y *no* dentro de un ideal de vacuidad budista. En esta comunión, la persona humana es completada hasta el fondo de su

⁵⁶ Véase, por ejemplo, Kerry Ramsay, “Losing One’s Life for Others: Self-Sacrifice Revisited”, en Susan Frank Parsons (ed.), *Challenging Women’s Orthodoxies in the Context of Faith*, 2000, Aldershot, UK, Ashgate, pp. 121-33; y Sarah Coakley, “Kenosis and Subversion: On the Repression of ‘Vulnerability’ in Christian Feminist Writing”, en *idem*, *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*, 2002, Oxford, Blackwell, pp. 3-39. Coakley también hace referencia al muy influyente libro de Rosemarie Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, 1983, London, SCM Press, pp. 137-38, como defensora de esta misma noción. Tina Beattie, combinando las visiones de Saiving y de Coakley, aduce: “El problema que deben negociar las feministas creyentes es que, sin ninguna forma de auto-donación en la oración ni en las relaciones humanas, el sujeto moderno, autónomo, queda como fundamento sobre el cual el yo posmoderno construye sus ostensibles parodias y comportamientos deconstructivos [...] El reto es descubrir una manera de ser que preserve el frágil sentido del yo que la mujer ha comenzado a adquirir en la cultura moderna, mientras permite que ese mismo yo, voluntariamente, se abandone a sí misma a Dios, en la confianza de que este Dios es un Otro que participa de nuestra plenitud personal y nos hace más (y no menos) el yo que buscamos ser”, *New Catholic Feminism: Theology and Theory*, 2006, London & New York, Routledge, pp. 72, 73.

⁵⁷ Esto, en cambio, requiere que admitamos la importante y típicamente católica diferencia entre redención objetiva y subjetiva: entre, por así decirlo, el acto salvífico de Cristo “por todos” (cf. 1 Tm 2, 6) y la apropiación personal de cada uno de sus méritos en nuestro comportamiento.

⁵⁸ Como lo plantea Georgio Buccellati en referencia a la relación cristiana con Cristo: “Me rindo para afirmar”, “Religious Vows and the Structure of Love”, en *Communio* 23, 1996, p. 562.

⁵⁹ Para esto, véase Michele M. Schumacher, “Toward a Spirituality of Poverty”, en *Nova et vetera* 3, 2, primavera de 2005, pp. 217-30, especialmente pp. 221-26.

alma. De manera adecuada, san Agustín reconoce: “nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.⁶⁰

Esta analogía entre el don de sí, por medio de la cual estamos salvíficamente unidos con Cristo, y la donación de sí hacia otro ser humano, por medio de la cual podríamos decir que nos realizamos a nosotros mismos como personas, o que realizamos nuestro potencial humano, también se encuentra expresada en lo que Hans Urs von Balthasar llama, con referencia a Génesis 2, 23,⁶¹ la “ley básica” de la persona humana: “es en Ti [...] en quien encontramos nuestro Yo”.⁶² “Dios se hizo hombre –explica Balthasar– para que esta ley, que nos es comprensible –tal vez la más comprensible de todas las leyes de la vida– pudiera convertirse para nosotros en la ley definitiva del ser, la cual todo explica y satisface”.⁶³ Evidentemente, no significa que, a consecuencia de esto, incite al abandono o degradación de nuestro propio yo y la subsecuente asunción de la identidad de otro: el pecaminoso rechazo de nuestro propio “yo” o de la dignidad que debidamente nos fue otorgada a nosotros mismos, por nosotros mismos, como seres queridos por Dios.⁶⁴ Esta comprensión podría ser descrita mejor por medio de lo que Karol Wojtyła presenta como “la ley del don”.⁶⁵

24

En el curso normal de las cosas, el *tú* me asiste al descubrirme más, e incluso, al confirmar mi propio *yo*: el *tú* contribuye a mi auto-afirmación. En su forma básica, la relación *yo-tú*, en vez de conducirme lejos de mi subjetividad, en algunos sentidos me cimenta más firmemente en ella.⁶⁶

Como Balthasar, Wojtyła explica esta ley en términos de auto-descubrimiento humano, dentro del contexto específico de la historia de

⁶⁰ *Confesiones* I, 1: fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

⁶¹ “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne.”

⁶² Hans Urs von Balthasar, *Convergences: To the Source of Christian Mystery*, 1983, San Francisco, Ignatius Press, p. 128.

⁶³ “Sólo en la fe cristiana, entonces –para decirlo una vez más– estriba la única explicación suficiente de la existencia humana”, *ibid.*, pp. 130-1. Véase también su *A Theological Anthropology*, 1967, New York, Sheed and Ward, pp. 312-3.

⁶⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, núm. 24, y *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

⁶⁵ Karol Wojtyła, “The Personal Structure of Self-Determination”, en *idem, Person and Community: Selected Essays*, 1993, New York-San Francisco-Bern (etc.), Peter Lang, p. 194.

⁶⁶ Karol Wojtyła, “The Person: Subject and Community”, en *op. cit.*, pp. 242-3.

la creación de Eva en el Génesis. En el don del otro ser humano, la persona se le revela a él (o a ella) en toda la objetiva verdad de su propia bondad ontológica y ética: él se entiende a sí mismo no sólo como amado –y por tanto amable–, sino también como capaz de amor y llamado al amor. Amado en el ser por el Creador, quien –en virtud del primer don de la libertad humana– ha confiado a la criatura racional a sí misma; esta criatura llega a conocerse a sí misma como un *objeto* de amor. Con el don de la mujer –el don de otro “yo” ser humano– le fue dado o revelado, también y más específicamente, el hecho de ser un *sujeto* de amor: su orientación ontológica a la comunión interpersonal es íntimamente apropiada y sus potencias de amor son despertadas dentro de él.⁶⁷

Así, se conoce a sí mismo como poseedor de cierto valor, no sólo “ante Dios”, sino también ante sí mismo: “primero,” explica Juan Pablo II, “porque es ‘hombre’; segundo, porque la ‘mujer’ es para el hombre, y viceversa, el ‘hombre’ para la mujer”.⁶⁸ El don del otro –cuya recepción está preparada por el don de la libertad– es, pues, el origen de una llamada a la comunión interpersonal: a “la vida compartida que construye el puro y simple hilo que guía la existencia humana”,⁶⁹ con la que Juan Pablo II reconoce la amplificación del drama entero de la historia humana, incluyendo la historia de la salvación.⁷⁰ Es una historia marcada por la pregunta determinante de *quién será ella para él y él para ella*, pregunta que, sea desde una valoración utilitarista o personalista, será éticamente conferida a la orientación ontológica expresada como “ser para” el otro.⁷¹

⁶⁷ “La soledad del hombre, en el relato yahvista, se nos presenta no sólo como el primer descubrimiento de la transcendencia característica propia de la persona, sino también como descubrimiento de una relación adecuada ‘a la’ persona, y por lo tanto como apertura y espera de una ‘comunión de personas’; Audiencia General del 14 de noviembre de 1979, núm. 2; v. *Man and Woman He Created Them*, p. 162.

⁶⁸ Audiencia General del 14 de noviembre de 1979; *Man and Woman He Created Them*, pp. 161-2. Mientras el capítulo primero del Génesis –continúa– expresa este valor de forma puramente teológica (e indirectamente metafísica), el capítulo segundo, en cambio, *revela, por decirlo así, el primer círculo de la experiencia vivida por el hombre como valor*”, *ibid.*, p. 162.

⁶⁹ Audiencia General del 8 de octubre de 1980; *Man and Woman He Created Them*, p. 301.

⁷⁰ Véase *Mulieris dignitatem*, núm. 7.

⁷¹ Véase Audiencia General de Juan Pablo II, 8 de octubre de 1980; *Man and Woman He Created Them*, p. 301; cfr. *Mulieris dignitatem*, núm. 14. “Sólo la persona puede amar y sólo

IV

Permítasenos optar por el segundo de los significados: el significado personalista de “ser para”. ¿No resultará posible, desde esta óptica personalista, apreciar las así llamadas tendencias masculinas y femeninas al pecado en términos más positivos, señaladamente como tendencias *en el amor* y, más específicamente aún, como formas de autodonación diferentes y complementarias: amor bajo la forma de autodonación y amor bajo la forma de disponibilidad receptiva?⁷²

La admitida tendencia de la mujer a “dispersarse en actividades que son meramente triviales” hace posible, según observa Saiving, “llevar a cabo alegremente las mil y una tareas rutinarias —el nunca finalizado trabajo de la mujer— que alguien debe realizar si la vida debe seguir”.⁷³ De manera semejante, su tendencia a pecar —como lo sugiere Edith Stein—, a revolotear “ansiosamente sobre los niños, como si fueran sus propias posesiones,” atándolos a sí misma a cualquier costo, incluso al de su propia libertad y al de la autoridad y derechos paternos del

la persona puede ser amada. Esta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada ya que sólo el amor corresponde a lo que es la persona”, *Mulieris dignitatem*, núm. 29. No sorprende, entonces, que Michael Waldstein reconozca en los escritos de Karol Wojtyla, aun antes de ser Juan Pablo II, “la verdad acerca de la persona humana” y “el corazón del drama individual de nuestras vidas”, presentado como “la historia del amor o de su negación”; introducción a *Man and Woman He Created Them*, p. 143. Para un análisis filosófico más completo de este concepto ético y ontológico, véase Kenneth Schmitz, “Selves or Persons: A Difference in Loves?,” *Communio* 18, verano 1991, pp. 183-206.

⁷² “Recibir a alguien, un huésped por ejemplo, se entiende en general como un ofrecimiento de hospitalidad para él o ella, recibéndole en el propio hogar, compartiendo lo que uno *tiene*; pero existe un significado más profundo, más íntimo, que apunta hacia una auténtica comunión de personas. En este segundo sentido, podría decirse que se comunica lo que se *es*, se da uno mismo, pero de tal manera que se da la bienvenida, simultáneamente, a la autodonación del otro, como cuando una mujer se dice que ‘recibe’ en el abrazo sexual al hombre que la ama cuando él se le brinda. Cuando este ‘otro’ es el Señor, el acto receptivo implica tanto *entrega* como *devoción*, tal como las evoca simultáneamente el término alemán *Hingabe*. En la Escritura, las dos formas de receptividad tal vez están ejemplificadas mejor por Marta, la ocupada anfitriona, y por María, la silenciosa contemplativa que ha elegido ‘lo más importante,’ ‘la parte mejor’ (Lc 10, 42). Como la otra María, la ‘bendita entre las mujeres’, ella recibe a Cristo no sólo como a un huésped, sino como Señor; no sólo en su hogar, sino en su corazón”, Michele M. Schumacher, “Toward a Spirituality of Poverty,” *Nova et Vetera* 3, 2, primavera 2005, p. 225.

⁷³ Saiving, *op. cit.*, p. 38.

esposo,⁷⁴ se miran de manera más positiva –sostiene Stein– en términos de una particular capacidad de simpatizar con y servir a otros seres humanos;⁷⁵ un valor al que se refiere Juan Pablo II en términos del “genio” específico de la mujer.⁷⁶ De manera similar, la pecadora relucancia del hombre hacia su responsabilidad paternal, señalada por Stein, se contrapone frente a lo que tanto ella como Saiving reconocen como una cierta búsqueda de excelencia y un elevado espíritu creativo. Asimismo, el varón también está más inclinado que la mujer, debido a su naturaleza más sensual –como apunta Paul Quay–, a iniciar una relación romántica; en consecuencia, debe asumirse el riesgo del amor no recíproco.⁷⁷

La contraposición entre lo que podrían ser consideradas como tendencias pecaminosas y los valores humanos positivos –ambos dentro de cada persona humana individual y dentro de la cultura como un todo– no se dan de forma aislada, sino precisamente dentro de una comunidad de personas, y más específicamente aún, aunque no en forma exclusiva, dentro de la comunidad de personas formada por el vínculo matrimonial: las personas se comprometen entre sí para una unión exclusiva y permanente, que está también abierta a la vida. Mi razonamiento es sencillo: esta unión vincula tan estrechamente a los participantes –no como el traductor de Edith Stein ha descrito como “las vocaciones *separadas* del hombre y la mujer según la naturaleza y la gracia”–,⁷⁸ sino más bien en una vocación común, *com-*

⁷⁴ Edith Stein, *Essays on Woman*, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁵ Esto explica –añade Stein– por qué a la mujer se le asigna “naturalmente” la parte fundamental de la educación de los niños. Véase *ibid.*, p. 72.

⁷⁶ Véase *Mulieris dignitatem*, núms. 30 y 31; *Idem*, *Letter to Women* con ocasión de la Conferencia de Beijing, *Origins: CNS Documentary Services* vol. 25, núm. 9 (27 de julio de 1995), p. 141; *idem*, *Christifideles Laici*, núm. 51; Carta encíclica sobre el Evangelio de la Vida, *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), núm. 99; y Michele M. Schumacher, “The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2, 2, primavera de 1999, pp. 147-92.

⁷⁷ Véase Paul Quay, capítulo 3 de *idem*, *The Christian Meaning of Human Sexuality*, 1985, San Francisco, Ignatius Press. Este característico rasgo del carácter masculino contrasta con la disposición típicamente *sentimental* de la mujer, véase Mary Shivanandan, *op. cit.* Acerca del riesgo del amor no recíproco, véase el análisis de Kenneth Schmitz en torno a un don que no es recibido, *The Gift: Creation*, 1982, Milwaukee, Marquette University Press, pp. 48-9.

⁷⁸ Es el título que en inglés se ha dado al segundo ensayo de la colección inglesa de sus trabajos sobre la mujer (*op. cit.*; cursivas mías). El original alemán es más preciso si se traduce

partida, según la naturaleza y la gracia: la vocación humana universal hacia el amor.⁷⁹ Más aún, dentro de la vocación específica del matrimonio y la experiencia del amor esponsal –la experiencia de ser confiado con el don de la otra persona y su específica diferencia con el Creador mismo– puede despertarse, según expone Juan Pablo II, un sentido personal de responsabilidad por el otro y por su bienestar: responsabilidad que debería vivirse como “una sincera donación de sí mismo”.⁸⁰

Más allá, precisamente porque el hombre y la mujer *son* realmente diferentes y realmente se *dan* a sí mismos de manera distinta, yo sostengo que están particularmente preparados para ayudarse mutuamente (cfr. Gen 2,18), especialmente, pero no en forma exclusiva, en cuanto a sus responsabilidades parentales. Al hacer esto, llegamos incluso a un conocimiento más profundo de nosotros mismos y a un desarrollo como personas, tanto individual como colectivamente.⁸¹

simplemente como: “la vocación del hombre y la mujer, según el orden de la naturaleza y la gracia” (*Beruf des Mannes und der Frau nach Natur-und Gnadenordnung*). Véase *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, volumen 13 de *Edith Stein Gesamtausgabe*, editado por Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, 2000, Freiburg im Breisgau, Herder, pp. 56-78.

⁷⁹ “Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano”, Juan Pablo II, Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, *Familiaris consortio*, 22 de noviembre de 1981, núm. 11. Quizá vale la pena destacar que Hans Urs von Balthasar reconoce en la reciprocidad del hombre y la mujer “un paradigma de la dimensión comunitaria que caracteriza la entera naturaleza del hombre”, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. II: *Dramatic Personae: Man in God*, 1992, San Francisco, Ignatius Press, p. 365; véase también Margaret Mc Carthy, *op. cit.*

⁸⁰ Véase *Mulieris dignitatem*, núm. 14.

⁸¹ Como enseña Juan Pablo II, las nuestras son “dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y autodeterminación, y, al mismo tiempo, como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*. Así, como ya demuestra el Génesis 2, 23, la feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad [...] La presencia del elemento femenino junto al masculino y al mismo tiempo que él, tiene el significado de un enriquecimiento para el hombre en toda la perspectiva de la historia, comprendida también la historia de la salvación”, Audiencia General del 21 de noviembre de 1979, en *Man and Woman He Created Them*, p. 166. De manera similar, pero desde una perspectiva más objetiva que la del autoconocimiento, apunta: “La Biblia nos persuade del hecho de que no se puede lograr una auténtica hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es ‘humano’, sin una adecuada referencia a lo que es ‘femenino’”, *Mulieris dignitatem*, núm. 22. Este punto de vista es complementario al de Paul Evdokimov:

Con esto no quiero decir simplemente que nos rocemos con el otro, purificándonos en el proceso tanto nosotros mismos como al otro, como dos diamantes en bruto. Tampoco es cuestión de buscar –precisamente en nuestros contrastes– el “término medio” aristotélico, en el que se dice que la virtud reside,⁸² o de volverse cómplice de las limitaciones del otro, como en el caso de la silenciosa y perfectamente sumisa esposa, que podría entenderse, en palabras de Jean Bethke Elshtain, como la “compañera perfecta del hombre ‘que se hizo a sí mismo’, cuyo duro, pragmático e insensato código es de ‘libre elección,’ ‘sin restricciones,’ y ‘mi vida es mía’”.⁸³ En cambio, aquella misteriosa “ley” de encontrar el propio “yo” en el “tú” es operativa de forma especial: no en la así llamada tendencia femenina de perderse a sí misma, o a su

“Mientras el hombre y la mujer profundicen más en su *propio* tipo, sin hacerlo de forma aislada, sino desde una reciprocidad arquetípica, más cercanos estarán ambos para asimilar por completo el núcleo positivo de su contraparte y, así, llegar a su *propia verdad*”, *Woman and the Salvation of the World: A Christian Anthropology on the Charisms of Women*, 1994, Crestwood, NY, St. Vladimir’s Seminary Press, p. 250. Más perspicaz aún es el argumento de Margaret Mc Carthy, quien sostiene que la diferencia sexual es lo que cuenta al situar el amor nupcial al “frente y en el centro” de la tradición cristiana: “como la primera y paradigmática expresión del amor entre otros amores” (en cuanto a esto, basta mencionar la encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, núm. 11): “El movimiento hacia el sexo opuesto nunca es el movimiento de cierto aspecto de uno mismo, como tampoco un movimiento hacia un mero aspecto del otro; es más bien un movimiento de y hacia una particularidad en la cual toda su humanidad, tanto de él como de ella, se expresa”. Por esta razón, explica que “el movimiento hacia el sexo opuesto no es *per se* un amor hacia el otro *per accidens*, por el cual la otra persona es reducida a un objeto por quien ama (incluso si esto es sumamente posible cuando la diferencia sexual es tomada como un mero aspecto de la propia humanidad y no como vehículo de su manifestación). Es más bien la posibilidad de una afirmación del bien del otro como otro, es decir, de su (similar) humanidad, la cual existe siempre corporalmente de manera diferente. Esta posibilidad es incluso la del cumplimiento propio, pues aquí se encuentra ‘otro yo’, no sólo porque se mira en el otro una humanidad común (o alguna otra semejanza) que uno identifica con el otro, sino también porque, al asociarse con este otro en su diferencia, se identifica con el otro, y así extiende su amor por sí mismo y, de esta forma, su propio bien (ahora un mayor bien común), sino también porque al asociarse con este otro en su diferencia y al dejar el lugar primero, por así decirlo, para ser vuelto a situar, ahora uno se tiene a sí mismo –ahora uno tiene su propio ‘cuerpo’– mucho más y se está más en casa”, Mc Carthy, *op. cit.*, pp. 267 y 294.

⁸² Por consiguiente, por ejemplo, una mujer trataría de imitar las cualidades masculinas de su esposo, y él las de ella, de forma tal que ambos puedan llegar a algún lugar intermedio entre el típico varón y la mujer típica.

⁸³ Jean Bethke Elshtain, “‘Thank Heaven for Little Girls’: The Dialectics of Development”, en *The Family in Political Thought*, 1982, Brighton, Sussex, England, The Harvest Press, p. 299.

identidad, en el otro; la concentración de las propias energías en la vida del otro a tal grado que le impida llevar una vida auténtica por sí mismo.⁸⁴ Tampoco en aquella táctica, más “masculina”, de configurar al otro a mi visión de las cosas, de buscar agresivamente su bien o inclusive de preparar todo un futuro para ella y así requerir de ella —por su “propio bien”, claro— que asuma su sitio en ello. Ni tampoco es esto, evidentemente, de alguna andrógina manera la eliminación de sí mismo de cualquier tendencia que sea o la lucha por adoptar, para uno mismo, la particular estructura de carácter del otro. No, este encontrarse a sí mismo en el otro significa que el “tú” me revela mi especificidad femenina en contraste —o mejor, en su *complementariedad*— con su propia masculinidad. Incluso más significativo: mi femineidad se revela en el valor que él concede como esencial, aspecto *innato* de mi persona como sexuada. Como tal, está específicamente confiada a él, junto con mi persona completa, para su salvaguarda; salvaguarda que requiere que él aliente mi crecimiento humano, femenino y personal, de donde podríamos reconocer una cierta armonía entre los aspectos de la femineidad, culturales o aprendidos, y los innatos.⁸⁵ Y, justamente, es su sincero amor por mí —su deleite en el hecho de que yo existo como *yo*, y por ello también como *femenina*— lo que tanto alienta como incita mi propia manera, particularmente femenina, de amarlo en reciprocidad.⁸⁶ Precisamente al recibirlo *como hombre* —como agrade-

30

⁸⁴Tal es el caso de Mrs. Fidget, en el libro de C. S. Lewis: “La señora Atareada, como ella misma decía a menudo, ‘se consumía toda entera por su familia’. No podían detenerla. Y ellos tampoco podían —siendo, como eran, personas decentes— sentarse tranquilos a contemplar lo que hacía; tenían que ayudar: realmente, siempre tenían que estar ayudando, es decir, tenían que ayudarla a hacer cosas para ellos, cosas que ellos no querían”. Esto, según explica Lewis, es una forma de *amor-donación*, “pero de un amor-donación que necesita dar; por tanto, necesita que lo necesiten. Pero la decisión misma de dar es poner a quien recibe en una situación tal que ya no necesite lo que le damos”, *The Four Loves*, p. 50.

⁸⁵Para el desarrollo de estos tres aspectos de la estructura del carácter de toda mujer (humano, femenino y personal) como es presentado en el pensamiento de Edith Stein, véase Sibylle von Streng, “Woman’s Threefold Vocation according to Edith Stein”, en *Women in Christ*, pp. 105-38. En lo concerniente a la dinámica entre los aspectos innatos y adquiridos de la femineidad, véase Michele M. Schumacher, “The Nature of Nature in Feminism, Old and New,” *op. cit.*

⁸⁶“El Esposo —explica Juan Pablo II, refiriéndose a Efesios 5, “es el que ama. La Esposa es amada; *es la que recibe el amor, para amar a su vez*”, *Mulieris dignitatem*, núm. 29. Es de

cida alentadora y promotora de su masculinidad, y al aceptar su propia donación de sí en la forma de mi propia autodonación—, yo, a cambio, aliento, promuevo y fomento su manera específicamente masculina de amar.⁸⁷ Al hacer esto, digo en mi propia forma particularmente femenina lo que Bobby Vinton volvió popular en su éxito de 1968, pues era verdad: “Querida, sobretodo, amo cómo me amas”.

V

Para concluir, seguramente no nos encontramos sin alternativa ante dicha visión de las cosas. De hecho, muchos hombres, individualistas y auto-centrados, así como un creciente número de mujeres de mente independiente y voluntariosamente “liberadas”, prefieren la canción Tina Turner: *What’s Love Got to do with It?* No obstante, hay consecuencias en las palabras con las que vivimos. Amarnos unos a otros, como requiere nuestra humanidad—como es propio de la definición personalista de persona— supone *permitir* que el otro pueda darse, tanto a mí como a los demás.⁸⁸

la mayor importancia que estas palabras de Juan Pablo II sean leídas para lo que fueron: no un esfuerzo más de la Iglesia por someter a la mujer al dominio masculino, sino la insistencia personalista de que “la dignidad de la mujer” sea “medida en orden al amor, que es esencialmente el orden de la justicia y de la caridad”, *ibid.* De hecho, lejos de argumentar en torno al sometimiento de la mujer a su marido (cfr. Pío XI, *Casti connubi*, núm. 15), Juan Pablo II insiste en la “sumisión recíproca” de ambos en el “temor de Cristo” (cfr. Ef 5, 21) “y no solamente la ‘sumisión’ de la mujer al marido”. Esto—enseña— es una específica “novedad evangélica” que “ha de abrirse camino gradualmente en los corazones, en las conciencias, en el comportamiento, en las costumbres”, *Mulieris dignitatem*, núm. 24. Para un cuidadoso tratamiento de esta noción del “orden del amor” en *Mulieris dignitatem*, véase Michele M. Schumacher, “The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love”, en *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2, 2, primavera de 1999, pp. 147-92.

⁸⁷ En este análisis puede resultar de mucha ayuda el enfoque de Kenneth Schmitz sobre la receptividad como condicionante de la donación. “¿*Qué es un don?* Es la libre donación a otro, quien la recibe libremente” (*The Gift*, p. 44) “A pesar de la absoluta gratuidad inherente al don como donación, la reciprocidad es apropiada al don. Un don se debe entender como algo recíproco. Dicha reciprocidad fundamental, sin embargo, no es la devolución de otro don. Es más bien la completud del don recibido. En otras palabras, debe ser recibido”, *ibid.*, p. 47.

⁸⁸ Cfr. *Mulieris dignitatem*, núm. 29 (*vid infra* nota 71) y *Redemptoris hominis*, núm. 10.

En el entendido de que la así llamada tendencia masculina al individualismo ha impedido la auténtica donación de sí entre los varones, asimismo ha impedido la donación de sí entre las mujeres. No debe resultar una sorpresa, entonces, que muchas mujeres hayan experimentado la autodonación como auto-abnegación. Por otro lado, cuando nos rehusamos a darnos a nosotras mismas *como mujeres* –en nuestra totalidad cuerpo-espíritu, incluida nuestra fertilidad femenina–, simultáneamente nos rehusamos a recibir a nuestros esposos *como hombres*: recibirlos, en otras palabras, de forma “que se complementen recíprocamente”, como lo manifiesta Juan Pablo II, de “ser cuerpo y al mismo tiempo hombre”.⁸⁹ Consecuentemente, frustramos la forma masculina de darse a sí mismos de nuestros esposos y, así, también la revelación de nuestra belleza y verdad específicas como mujeres. Además, negamos aquella profética manifestación de “genio”, aquella sensibilidad particularmente femenina hacia las personas, que Juan Pablo II nos desafía a procurar en la promoción de una cultura de la vida.⁹⁰ Tal *genio* opera de manera especial cuando una mujer da testimonio a su esposo de aquello que ella tiene tan claro: que, al recibir su amor, recibe también a su persona entera, pero también su semilla. Al aceptar esa semilla como prueba de su amor por él, no sólo da cuenta de su propia vocación como esposa y madre en potencia, sino que también revela al hombre su ser él mismo, como esposo y padre en potencia.⁹¹

El amor humano –especialmente el amor marital– no es, entonces, el encuentro de uno mismo en el otro en términos de identificación ni dominio agresivo; tampoco es un simple mano-a-mano sin trascendencia, una comunión de autoservicio que, como el feminismo y la cultura como un todo, “vacila entre” lo que Balthasar describe como “la emancipación del micro-ego en anárquica soberanía y la emancipación de un ‘nosotros’, un macro-ego, en una tiranía colectiva que absorbe

⁸⁹ Audiencia General, 21 de noviembre de 1979; *Man and Woman He Created Them*, p. 166.

⁹⁰ Véase *Evangelium vitae*, núm. 99.

⁹¹ En otras palabras, ella no es simplemente su querida, sino verdaderamente su compañera en el sentido descrito en el segundo capítulo del Génesis, especialmente en el versículo 23.

la libertad del individuo”.⁹² No, el verdadero amor es más bien “éxtasis”, como lo describe el Papa Benedicto XVI:

Ciertamente, el amor es “éxtasis”, pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: “El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará” (Lc 17, 33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cfr. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25).⁹³

⁹² “Ambos declaran universalidad –continúa– pero lo que retratan sólo es un *apartheid* personal o un *partido* colectivo”, Hans Urs von Balthasar, *In the Fullness of Faith: On the Centrality of the Distinctively Catholic*, 1988, San Francisco, Ignatius Press, p. 44. Para una crítica del individualismo que ha afectado profundamente al pensamiento feminista, véase Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism*, 1991, Cahpel Hill & London, The University of North Carolina Press.

⁹³ *Deus caritas est*, núm. 6.

POR LOS CAMINOS DE LA MEMORIA EN LA OBRA DE MARCEL PROUST

*Edgar Vite**

RESUMEN: en este ensayo se analiza el papel de la reminiscencia en la obra de Marcel Proust, especialmente en *En busca del tiempo perdido* y su relación con la construcción de la identidad de los protagonistas de sus novelas. La memoria permite acceder al pasado individual y los recuerdos se vuelven una forma peculiar de autoconocimiento. Proust muestra cómo es posible reconstruir la historia personal por medio de la memoria y de la búsqueda del tiempo perdido.



ABSTRACT: In this article, we analyze the role of reminiscence in Marcel Proust's work, especially *In Search of Time Lost* and its relationship with the construction of his protagonists' identities. Memory provides access to the personal past and thus becomes a unique form of self-awareness. Proust demonstrates how it is possible to access one's personal history through memories and the search of time lost.

PALABRAS CLAVE: Proust, reminiscencia, memoria, identidad, tiempo perdido.

KEY WORDS: Proust, reminiscence, memory, identity, time lost.

RECEPCIÓN: 6 de junio de 2011.

APROBACIÓN: 23 de agosto de 2011.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

POR LOS CAMINOS DE LA MEMORIA EN LA OBRA DE MARCEL PROUST

La memoria es el espacio en que se atesoran los recuerdos, las fantasías retrospectivas y los olvidos que se atribuyen al yo. No soy porque actúo, ni porque pienso. Recuerdo, luego existo. Soy quien recuerda haber sido.¹

Proust no entiende el regreso al pasado únicamente como un mecanismo gnoseológico, como un proceso psicológico o como un experimento científico, sino más bien como una búsqueda personal, cuya meta principal consistirá en recobrar lo aparentemente irrecuperable. De este modo, pretendo demostrar cuáles son las características e implicaciones que conforman dicha búsqueda. En este mismo sentido, es necesario aclarar que, a pesar de que el carácter autobiográfico es fundamental para comprender el significado de esta novela, la voz del narrador no debe confundirse con la del autor.

En un primer acercamiento, la memoria se revela como la retención de una serie de imágenes mentales, que aparentemente carecen de lógica y claridad. En esta medida, los recuerdos pueden presentarse con mayor o menor intensidad, de acuerdo a las circunstancias.² Marcel Proust compara la memoria con un cinescopio, que proyecta una serie de filminas borrosas y discontinuas. El narrador de esta novela considera que posee una memoria privilegiada, lo que le ha permitido retener sus recuerdos con mayor nitidez y durante un período más largo de tiempo:

Estas evocaciones arremolinadas y confusas nunca duraban más que algunos segundos; a menudo, mi breve incertidumbre del lugar en que me

¹ Blas Matamoros, "Introducción", *Por el camino de Proust*, 1988, Barcelona, Anthropos, p. 19.

² *Vid.* Thomas Reid, *La filosofía del sentido común*, 1998, México, UAM, trad. José Hernández, p. 201.

hallaba no distinguía mejor unas de otras las diversas suposiciones de que estaba hecha, que lo que podemos aislar, al ver correr un caballo en el cinescopio, las posiciones sucesivas que se nos muestran. Pero yo había vuelto a ver una u otra de las piezas que había habitado en mi vida y terminaba por recordarlas a todas en las largas ensoñaciones que seguían a mi despertar.³

Uno de los rasgos de esta facultad que más ha sido estudiado consiste en que permite conservar las experiencias pasadas, a pesar de que éstas dejaron de ser. La memoria juega un papel central en el conocimiento, pues sin ella el proceso cognitivo no sería acumulativo ni progresivo. Por otro lado, la memoria permite reconocer el cambio y la identidad de las cosas, que es indispensable para desenvolverse en el mundo. Sobre este punto, el filósofo escocés Thomas Reid afirma que: “Es por la memoria que adquirimos un conocimiento inmediato de las entidades pasadas. Los sentidos sólo nos dan información sobre las cosas mientras ellas existan en el momento presente, pero si esa información no es preservada en la memoria, desaparecerá instantáneamente y nos dejará tan ignorantes como si las cosas presentes jamás hubiesen existido”.⁴

38 El sueño es uno de los mecanismos que activa la memoria, pues además de revelarnos lo que es reprimido por el inconsciente, abre una puerta hacia el interior del sujeto, produciendo una percepción muy particular del tiempo. En esta medida, el sueño adquiere un lugar central en la relación del individuo con su pasado y sobre todo en el caso de su infancia. Los recuerdos preservados por la memoria devuelven una serie de experiencias que parecían haberse perdido para siempre, pero que de pronto es posible recuperar de forma vívida.

La vuelta o regresión del sujeto a sus primeros años de vida es lo que Proust ha denominado *la búsqueda del tiempo perdido*. En primera instancia, dicha búsqueda producirá cierta melancolía, que se tornará en frustración cuando el sujeto se dé cuenta de que resulta

³ Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*, 2000, Argentina, Losada, trad. Estela Canto, p. 15. A partir de ahora citaré sólo las páginas de esta edición.

⁴ Thomas Reid, *op. cit.*, p. 201.

imposible recobrar el pasado tal como ocurrió. Al respecto, el narrador cuenta el momento en que regresa a casa de sus padres y entra a su cuarto de la infancia, pero es incapaz de reconocerlo, al menos no como lo recuerda: “Pero mi tristeza aumentaba en consecuencia, pues nada más que el cambio de iluminación destruía la costumbre que yo tenía de mi cuarto, y gracias a ella –sin contar el suplicio de acostarme– se me había vuelto soportable. Ahora ya no lo reconocía y estaba inquieto en él, como en un cuarto de hotel o de “chalet” adonde hubiera llegado por primera vez al bajar del tren.” (p. 18)

Esta característica de la obra de Proust ha sido denominada por algunos críticos, entre los que se destaca a Gilles Deleuze, como una búsqueda por alcanzar la verdad. En este sentido, es posible plantear que el escritor francés no se interesa por la apariencia de las cosas, sino por su esencia. Sin embargo, desde mi perspectiva, más que tratarse de una relación cognoscitiva con el mundo, establece una conexión vital con él, pues no pretende alcanzar una verdad objetiva, sino descubrir el modo en que la subjetividad permea todo lo que nos rodea. Por esta razón, no se trata de una búsqueda exterior de la verdad, sino más bien de descubrir el modo en que el sujeto se refleja en el mundo.⁵

La conexión entre el sueño y la memoria da lugar a algunas dificultades gnoseológicas que es necesario puntualizar, destacando el papel de la imaginación en el proceso de reminiscencia. La diversidad de ensoñaciones que se experimenta cotidianamente genera ambigüedad e incertidumbre en el sujeto que las experimenta, pues no siempre puede distinguir la percepción sensible de la imaginación. Por esta razón, durante el sueño es posible confundir lo real con lo ficticio:

También, al dormir, había alcanzado sin esfuerzo una edad para siempre transcurrida de mi vida primitiva, había vuelto a encontrar alguno de mis terrores infantiles, como el de que mi tío abuelo me tirara de los bucles y que se había disipado el día –fecha para mí de una nueva era– en que me los había cortado. En el sueño había olvidado este acontecimiento y sólo volvía a recordarlo cuando lograba despertar para escapar de las manos de mi tío abuelo; después, como medida de precaución, me envol-

⁵ Vid. Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, 1964, Barcelona, Anagrama, p. 24.

vía completamente la cabeza con la almohada antes de retornar al mundo de los sueños. (p. 12)

La literatura produce este tipo de experiencia ambivalente. Esto revela la fuerte inclinación de Marcel Proust hacia todo aquello que implica una forma de ilusión, en donde la realidad se mezcla con la ficción. La literatura implica una vivencia de otro orden, pues mientras leemos se produce un proceso de interiorización que nos transporta a otros mundos. La literatura revela la diferencia temporal entre la ficción y la vida, pues es capaz de sintetizar largos años de experiencia o de alargar a tal grado un instante que incluso parezca interminable:

Y una vez que el novelista nos ha puesto en este estado, en el cual, como en todos los estados puramente interiores, toda emoción se duplica, en el cual su libro va a turbarnos como nos turba un sueño, pero un sueño más claro que los que tenemos cuando dormimos y cuyo recuerdo se prolongará más, entonces, él desencadenará en nosotros, durante una hora, todas las dichas y todas las desventuras posibles, que en la vida nos costaría años conocer y de las cuales las más intensas no nos serían jamás reveladas, porque la lentitud con que se producen nos impediría percibir las. (p. 96)

40

En esta medida, todo aquello que está relacionado con la imaginación tiene un papel central en la obra de este escritor. Para Proust lo llamativo de la fantasía es el grado de ambigüedad y sugestión que genera en el individuo. La fantasía permite pasar del sueño a la vigilia, en un tránsito apenas perceptible y que resulta sumamente placentero. La imaginación libera al individuo en la medida en que le permite reconocer sus pasiones y deseos más ocultos. De ahí que este tipo de ambivalencia tenga un papel central al momento de la seducción, tal como puede apreciarse en el obsesivo parecido que Swann encuentra entre la representación de la hija de Jetto y su querida Odette. (p. 240)

La imaginación no sólo se relaciona con la memoria y los recuerdos pasados, sino que también forma parte de la expectación sobre el futuro. Esto se ve, por ejemplo, en una proyección mental mediante

la que es posible imaginar una puesta de sol o cualquier otro evento semejante. Lo curioso es que aun en este caso se requiere de la experiencia que hemos adquirido previamente y, por ende, de la memoria. Al respecto, el narrador habla del sumo cuidado con que se preparaba para dar un beso a su madre y cómo lo planeaba a detalle:

Así es que me prometía, en el comedor, cuando se iniciara esa comida y yo sintiera acercarse la hora, hacer de aquel beso breve y furtivo todo lo que pudiera hacer con él solo, elegir con la mirada el lugar de la mejilla que iba a besar, preparar mi pensamiento para poder, gracias a ese comienzo mental de beso, consagrar todo el minuto que mamá iba a concederme en sentir su mejilla contra mis labios, como un pintor que sólo obtiene breves sesiones de pose que prepara su paleta haciendo por adelantado, con el recuerdo y las notas, todo aquello para lo que, en verdad, podía prescindir de la presencia del modelo. (p. 36)

En este sentido, se puede establecer cierta superioridad de la imaginación frente a la percepción sensible. Dicha ventaja no sólo se refiere a la diferencia temporal entre una y otra, sino a que las descripciones literarias de un acontecimiento, de un paisaje o de un personaje muestran una diversidad de matices que la realidad no posee por sí sola.⁶ Cuando en una novela las sensaciones se filtran con la interioridad de quien las plasma, adquieren una vitalidad distinta, pues se renuevan y se enriquecen:

No es sólo que la imagen con la que soñamos quede siempre marcada, se embellezca y se beneficie con el reflejo de los colores extraños que por azar la rodean en nuestro ensueño: los paisajes de los libros que yo leía eran para mí paisajes más vivamente representados en mi imaginación que los que Combray ponía ante mis ojos, aunque hubieran sido análogos. (p. 97)

⁶De ahí que muchas veces un individuo se sienta decepcionado, al tener la posibilidad de viajar a un lugar cuya descripción leyó previamente. Otro ejemplo similar se produce cuando leemos un libro y después vemos la adaptación cinematográfica que rechazamos. En este segundo caso lo frustrante radica en el límite que se impone a la imaginación del público.

Es necesario considerar que la imaginación también puede engañarnos. Una de las características más interesantes y desconcertantes de la mente humana se refiere al hecho de que la conciencia del individuo no es plana, sino que consta de varios niveles. Esta diversidad de niveles es lo que hace posible errar en los juicios sobre la realidad, pues la mente puede confundirse y hacernos creer o percibir cosas que no son. Al respecto, Thomas Reid considera que, debido a esta capacidad, los recuerdos en la infancia y en algunos estados de desorden mental pueden confundirse fácilmente con lo real.⁷

Un rasgo peculiar de la memoria radica en que no devuelve una imagen fría o estática al individuo, sino que de algún modo lo regresa en el tiempo. Rememorar no sólo consiste en preservar intactos ciertos acontecimientos personales, sino que también implica la capacidad de reconstruirlos y en cierto modo revivirlos. Por esta razón, cuando recordamos algo, lo relacionamos con las percepciones sensibles que teníamos en ese momento y esto a su vez implica un mecanismo dinámico.⁸

Las impresiones retenidas por la memoria no se reducen a imágenes visuales, pues además podemos conservar reminiscencias sobre otro tipo de sensaciones, como olores, sonidos, sabores, texturas, etc. Sobre este punto Marcel Proust muestra de modo magistral cómo estas percepciones se preservan en la memoria y se relacionan con la serie de angustias, dolores y miedos propios de un individuo:

Aquella escalera detestada, por la que siempre transitaba tan tristemente, exhalaba un olor a barniz que había en cierto modo absorbido, fijado, esa clase particular de pesar que yo sentía cada noche y lo volvía más cruel para mi sensibilidad porque, bajo esa forma olfativa, mi inteligencia no podía tomar parte [...] Era lo contrario de ese alivio lo que yo

⁷ *Vid.* Thomas Reid, *op. cit.*, p. 203.

⁸ Sobre este punto se vuelve necesario distinguir entre recuerdo y percepción. Ambas facultades corresponden a vivencias temporales diferentes; por otro lado, la naturaleza de la percepción es material y en cambio la del recuerdo es inmaterial. Además, la memoria es intencional, pues siempre nos remite al objeto o acontecimiento de donde obtuvimos un recuerdo determinado; en cambio la percepción no se refiere a otra cosa más que a sí misma. *Vid.* Reid, *op. cit.*, p. 201.

experimentaba cuando la pena de ir a mi cuarto entraba en mí de manera infinitamente más rápida, casi instantánea, a la vez insidiosa y brusca, por la inhalación –mucho más tóxica que la penetración moral– del dolor particular del barniz de aquella escalera. (p.37)

El escritor francés juega constantemente con la transición que se da entre el sueño y la vigilia, pues considera que en ese proceso se da una apertura especial de la memoria, inclusive con mayor intensidad que cuando se tiene plena conciencia.⁹ El narrador se percata que en esta transición se vincula con otras facultades y procesos gnoseológicos, en los que una pluralidad de sensaciones se entremezcla. De este modo, puede apreciarse una gran diversidad de estados mentales y niveles de conciencia que se relacionan estrechamente con la memoria del individuo:

“Me estoy durmiendo”; y una media hora después, la idea de que ya era tiempo de dormirse me despertaba; trataba de dejar el libro que creía tener aún entre mis manos y soplar la llama, mientras dormía no había cesado de reflexionar sobre lo que acababa de leer, pero estas reflexiones habían tomado un sesgo un poco peculiar; me parecía que yo mismo era lo que la obra decía: una iglesia, un cuarteto, la rivalidad de Francisco I y Carlos V. Esta creencia sobrevivía algunos segundos a mi despertar; no chocaba a mi razón, pero pesaba como una membrana sobre mis ojos y les impedía darse cuenta que la vela ya no estaba encendida. (p. 11)

La unión entre las diversas facultades humanas es tan estrecha que resulta indisociable. El conocimiento humano no sólo se complementa por medio de la sensibilidad y la inteligencia, sino que ambas partes se unifican en una sola vivencia que constituye la experiencia del individuo en su totalidad. Si se analiza con suficiente atención *En busca del tiempo perdido*, es posible ver cómo Proust describe una serie de experiencias subjetivas alteran nuestra percepción del mundo que nos rodea.¹⁰

⁹ En gran parte de la narración de Marcel Proust, nos encontramos con que la vida se reconstruye como un sueño. De ahí que lo vivido y lo soñado se identifiquen en el recuerdo, pues las diversas percepciones, ideas y rememoraciones se le entregan al escritor como parte de un constante embelesamiento. *Vid.* Blas Matamoros, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰ Esta concepción del alma humana nos remite a la antigua teoría aristotélica, en la que se planteaba la existencia de tres tipos de alma: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva.

Dicha característica no se reduce a las impresiones de las cosas, sino que también abarca el conocimiento sobre los otros. Al respecto, el escritor francés muestra cómo la opinión que tenemos sobre alguien altera directamente el modo en que esa persona se presenta ante nosotros. Esto se debe en gran parte a que, cuando pensamos o recordamos a alguien, no sólo nos remitimos a su apariencia física, sino también a la imagen que nos hemos formado de ella:

Pero incluso en las cosas más insignificantes de la vida no somos un todo materialmente constituido, idéntico para todo el mundo, y del que cada uno puede informarse como de un cuaderno de gastos o de un testamento: nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los otros. Incluso la acción sencilla que denominamos “ver a una persona que conocemos” es en parte un acto intelectual. Llenamos la apariencia física del ser que vemos con todas las nociones que tenemos sobre él y, en la apariencia total que imaginamos, esas nociones forman seguramente la mayor parte. (p. 27)

La impresión sobre alguien varía de acuerdo a cada persona, además de que ésta se va alterando con el paso del tiempo, por lo que es posible tener innumerables concepciones sobre un mismo objeto o sujeto a lo largo de la vida. De ahí que la experiencia individual sea tan distinta de la de los demás, aún cuando se comparta el mismo referente. Tal es el caso de la diversidad de recuerdos que el narrador conserva sobre Swann en cada etapa de su vida:

La envoltura corporal de nuestro amigo había sido tan bien atiborrada, al igual que algunos recuerdos relativos a sus padres, que aquel Swann se había convertido en un ser completo y vivo, y tengo la sensación de dejar a una persona para ocuparme de otra muy distinta cuando, en mi memoria, del Swann que conocí más adelante con exactitud, paso al primer Swann –ese primer Swann en quien encuentro los errores encanta-

Para Aristóteles, el hombre posee todas estas capacidades, de modo que sus facultades no se reducen a una dimensión material, sino también posee una parte espiritual. Por lo tanto, el hombre es un caso muy peculiar, pues no sólo goza de las capacidades de los otros seres vivos, sino que sus experiencias se enriquecen con la intelección. *Vid.* Aristóteles, *Acerca del alma*, 2000, Madrid, Gredos, trad. Tomás Calvo, pp. 142-5.

dores de mi juventud, y que, por otra parte, se parece menos al otro que a los personajes que conocí en la misma época, como si nuestra vida fuera un museo en el que todos los retratos de un mismo tipo tienen un aire de familia, una misma tonalidad—, a ese primer Swann lleno de ocio, perfumado por el aroma del gran castaño, de los canastillos de frambuesas y de una brizna de estragón. (p. 28)

En su búsqueda por el tiempo perdido, el narrador se enfrenta con una serie de obstáculos, como es el caso del olvido. El olvido se produce debido a que los nuevos conocimientos desplazan a los anteriores, dependiendo también de los intereses de cada individuo. En este sentido, la memoria puede equipararse metafóricamente con un viejo baúl al que se le van introduciendo recuerdos, pero que tiene una capacidad limitada, por lo que es necesario dar prioridad a unos sobre otros. Este proceso de selección no depende únicamente de la voluntad, pues muchas veces no se retiene lo que se desea y se olvida lo que quiere conservarse:

Hace muchos años de esto. El muro de la escalera por el que vi trepar el reflejo de la bujía hace tiempo que no existe. En mí también hay muchas cosas destruidas que yo creía iban a durar siempre, y se han formado nuevas, dando nacimiento a penas y alegrías que yo no podía prever entonces, del mismo modo que se me hace difícil entender las antiguas. También hace mucho tiempo que mi padre ya no puede decir a mamá “Vete con el niño”. La posibilidad de tales horas no renacerá jamás para mí. (p. 46)

Por otro lado, existen ciertos ejercicios nemotécnicos, por medio de los cuales es posible estimular esta facultad y entrenarla para conservar los recuerdos con mayor fijeza y fidelidad. Algunos de los mecanismos más comunes para ejercitar la memoria son la repetición verbal o escrita, la asociación de ideas, la creación de historias o listas que ayudan a retener información más fácilmente. Al respecto, el narrador habla de su vieja afición por clasificar en listas a los actores de una obra de teatro, de acuerdo a sus habilidades histriónicas, con la finalidad de memorizarlos:

Entre la forma en que uno y otro tenían de cortar o de matizar una tirada, las más mínimas diferencias me parecían de una importancia

incalculable. Y según lo que me decían de ellos, los clasificaba por orden de talentos en listas que me recitaba a mí mismo a lo largo de todo el día, y que habían terminado por petrificarse en mi cerebro y estorbar con su inamovilidad. (p. 84)

Por ello, en esta novela es posible distinguir dos tipos de memoria, una voluntaria y otra involuntaria. La primera corresponde a un proceso gnoseológico y nos brinda un recuerdo más bien objetivo e irrelevante para el sujeto que lo experimenta. En cambio, el segundo tipo de reminiscencia nos trae de golpe una serie de relaciones significativas con nuestro pasado.¹¹ Lo curioso es que, en este caso, el proceso para recordar no está sometido a la necesidad, sino que más bien es arbitrario. El narrador cuenta con sumo detalle el modo en que fue capaz de recobrar sus recuerdos de Combray, en la época de su infancia:

Y de pronto apareció el recuerdo. Aquel sabor era el del pedacito de “magdalena” que el domingo por la mañana en Combray (porque ese día yo no salía antes de de la hora de misa), cuando iba a darle los buenos días en su cuarto, me ofrecía mi tía Léonie, después de haberlo empapado en su infusión de té o de tilo. La vista de la “magdalena” no me había recordado nada, hasta que la probé; tal vez porque habiéndola visto después con frecuencia en las mesas de las confiterías, sin comerla, su imagen había abandonado aquellos días de Combray para ligarse a otros más recientes; quizá porque de esos recuerdos dejados tanto tiempo fuera de la memoria nada sobrevivía, todo se había disgregado (p. 56)

En este caso, una sensación funciona como detonador y nos da acceso al pasado, pero no se trata de cualquier tipo de sensación, sino que tiene que ser una muy específica. De manera que, cuando se obtiene una serie de percepciones sobre un mismo objeto, habrá unas que sean más relevantes que otras para identificarlo y conservarlo en la memoria. Por esta razón, es relevante considerar que en este pasaje no

¹¹ La memoria involuntaria establece una conexión muy estrecha entre la sensación presente y la obtenida previamente. En este sentido podemos percatarnos de que la sensación presente reconstruye el pasado, lo revive, lo reubica en su contexto y establece un puente que conecta ambos momentos. *Vid.* Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 72.

es la imagen visual de la magdalena lo que produce el recuerdo, sino su sabor, pues sólo éste tenía la fuerza para producir este tipo de evocación.

Lo característico de este tipo de memoria se debe a que no consiste en un mecanismo gnoseológico voluntario. No se trata de un simple proceso de aprendizaje o retención, que puede perfeccionarse mediante la práctica. Este acceso al pasado es involuntario y por lo tanto responde a la casualidad y no a la intención explícita del sujeto. De modo que no todo individuo puede experimentarlo, por lo que sólo algunos serán capaces de alcanzar los lugares más recónditos de su memoria.

En este mismo sentido, Proust revela que mediante el recuerdo de algo o alguien no se guarda una sola impresión, sino que se retiene una gama muy diversa de aspectos. Esto es propio de situaciones en las que se desea conservar algo con lujo de detalle. Por ejemplo, cuando se rehusa olvidar los rasgos del ser amado, a pesar de la distancia. Al respecto, se narra el recuerdo de Swann sobre los matices que tiene la bella sonrisa de Odette:

A solas él reveía aquella sonrisa, la que Odette había tenido el día antes, diferente de la sonrisa con que lo había recibido tal o cual vez, la sonrisa que había sido una respuesta en el coche, cuando él le había preguntado si la desagradaba al arreglar las catleyas; y la vida de Odette en los otros momentos, de los que él no conocía nada, le parecía, con su fondo neutro de colores, parecida a esas hojas de estudio de Watteau, donde vemos por aquí y por allá, en todos los lugares, en todos los sentidos, dibujadas a lápiz con tres colores sobre papel gamuzado, innumerables sonrisas. (p. 255)

Esto muestra una relación significativa entre el amante y el ser amado, sobre todo en lo que se refiere al deseo de posesión. En este sentido, el recuerdo fragmentario del ser amado resulta insuficiente, pues la serie de imágenes que se conserva sobre dicha persona no la entrega en su totalidad e incluso ésta puede convertirse en una barrera. Lo paradójico consiste en que dicha barrera se interpone precisamente cuando se trata de recuperar el recuerdo del ser amado con mayor intensidad.¹²

¹² *Vid.* Blas Matamoros, *Por el camino de Proust, op. cit.*, p. 138.

Por otro lado, mediante esta novela Proust revela el lugar privilegiado que tiene hombre, pues sus experiencias son más ricas que la de cualquier otro ser viviente. En esta medida, la búsqueda en los intrincados rincones de la memoria se caracteriza por su fuerte grado de auto-reflexión e introspección. Esto se aprecia en el tono profundamente personal de la narración, aun cuando se habla de otros personajes. Así, se produce el efecto de estar leyendo sobre un individuo y no sobre una trama concreta, por lo que ésta pasa a un segundo plano:

Después de comer, ay, yo estaba obligado a separarme de mamá, que se quedaba a charlar con los otros, en el jardín si hacía buen tiempo, en el saloncito adonde se retiraba todo el mundo si era malo. Todo el mundo, salvo mi abuela, que pensaba que “era una pena estar encerrado en el campo” y que tenía incesantes discusiones con mi padre los días de gran lluvia, porque él me mandaba a leer a mi cuarto en lugar de dejarme afuera. “No es así como van a hacerlo robusto y enérgico –decía ella tristemente–, sobre todo a este niño que tiene tanta necesidad de adquirir fuerzas y voluntad”. (p. 19)

48 | Esto se debe en gran parte a que la intención principal de Proust es reconstruir la historia personal de sus protagonistas y en este sentido los recuerdos del narrador sobre su vida pasada no pueden ser comprendidos como meras alusiones o como motivos secundarios, sino que se buscan en sí mismos, en su relación significativa con él. De este modo, se van entretejiendo una serie de relatos que revelan la personalidad de quien los vivió. Sobre este punto es posible remitirse al recuento del narrador sobre cómo adquirió gusto por la literatura y se convirtió en un ferviente lector:

Por debajo de aquellos acontecimientos tan cotidianos, aquellas cosas tan corrientes, yo sentía algo como una entonación, una acentuación extraña. La acción se enredaba y me parecía tanto más oscura porque, en esa época, cuando leía me ponía a pensar durante páginas enteras en cualquier cosa. Y a las lagunas que esta distracción dejaba en el relato, se añadía, cuando era mamá quien leía en voz alta, el hecho de que salteaba todas las escenas de amor. (p. 51)

Puede apreciarse cómo el protagonista guarda una relación muy particular con el mundo que lo rodea, por lo que las habitaciones, muebles y vestidos son afectados directamente por su contacto con él. El escritor francés muestra en esta novela cómo los objetos personales se impregnan del individuo al que pertenecen con el paso del tiempo. Por esta razón, la subjetividad no se restringe al ámbito interior, sino que tiene una incidencia en el mundo exterior:

Eran esas habitaciones de provincia que –del mismo modo que en ciertas comarcas hay partes enteras del aire o del mar que están iluminadas o perfumadas por infinidad de protozoarios que no vemos– nos hechizan con los miles olores que allí exhalan las virtudes, la prudencia, las costumbres, toda una vida secreta, invisible, superabundante y moral que la atmósfera guarda en suspenso; olores naturales por cierto, y color del tiempo como los del campo cercano, pero ya caseros, humanos y confinados, jalea exquisita, industriosa y límpida de todos los frutos del año que han dejado el vergel por el armario. (p. 59)

Este sentido de pertenencia funciona como una especie de caleidoscopio que transforma la visión del mundo y dota a los objetos con una multiplicidad de brillos, de modo que las cosas adquieren un nuevo significado debido a su vínculo con cada individuo, por lo que adquieren un lugar exclusivo en la historia personal. Sobre este punto es posible hablar de la pieza musical de Vinteuil, que representa el estrecho lazo entre Swann y Odette, por lo que identifican su amor con dicha pieza y, en este sentido, tiene un significado único para ellos. (p. 234)

En busca del tiempo perdido está impregnada de emotividad, por lo que no puede hablarse de un punto de vista objetivo o neutral; se debe a que la voz del narrador se mantiene como una resonancia constante a lo largo de toda la novela.¹³ Esto puede apreciarse cuando

¹³En la manera de Marcel Proust no podemos hablar de la existencia de un objetivismo en el sentido tradicional del término, pues aunque nuestro conocimiento nos remita a algo externo, dicha referencia no es sobre el objeto, sino sobre su vínculo significativo con nosotros. *Vid.* Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 37-8.

el narrador realiza una detallada descripción de un vitral, a través de las diversas sensaciones e impresiones que le produce:

Había uno que era un alto compartimiento dividido en un centenar de pedazos rectangulares, en los que dominaba el azul, como un gran juego de cartas semejante a los que debían distraer al rey Carlos VI; pero ya fuera porque había brillado un rayo, o que mi mirada al moverse hubiera pasado a través de la vidriera, sucesivamente apagada y encendida, un moviente y precioso incendio, al instante siguiente había adquirido el resplandor cambiante de una cola de pavo real, que después temblaba y ondulaba en una lluvia resplandeciente y fantástica que emanaba de lo alto de la cúpula sombría y rocosa.¹⁴

En el fondo, Proust trata de recobrar el modo en que esta carga de subjetividad se filtra en todo lo que nos rodea, lo que no es una tarea sencilla. En este sentido, es necesario considerar que para este escritor la experiencia no es interna o externa, sino que forma parte de un todo al que se ciñe la vida humana; de ahí que las percepciones sensibles sobre el mundo sean inseparables de la interioridad subjetiva:

50

Porque, si tenemos la sensación de estar siempre rodeados del alma, no es como si ésta fuera una prisión inmóvil; más bien nos sentimos arrasados con ella en un perpetuo impulso para sobrepasarla, para alcanzar el exterior, con una especie de descorazonamiento al escuchar siempre alrededor esa sonoridad idéntica que no es eco del exterior, sino resonancia de una vibración interna. (p. 97)

Uno de los aspectos más destacables de la concepción proustiana sobre la memoria consiste en que ésta es presentada como una facultad inmaterial. Esto se debe a que todo recuerdo retenido carece de consistencia física, aún cuando se trate de un objeto material. Lo más llamativo y desconcertante de este proceso cognitivo consiste en que es posible revivir una sensación que hemos dejado de percibir y que de algún modo ha dejado de ser.

¹⁴Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido*, 200, Argentina, Losada, trad. Estela Canto, p. 70.

Por otro lado, hay sensaciones que se vinculan estrechamente con los estados emocionales del individuo, tal como ocurre cuando se entra en contacto con una obra de arte. Un ejemplo de esto se encuentra en la narración de la experiencia estética que se produce al escuchar una pieza musical: “Pudo representarse su extensión, los agrupamientos simétricos, la gráfica, el valor expresivo; tuvo ante sí esa cosa que ya no es música pura que es dibujo, arquitectura, pensamiento, y que permite recordar la música”.¹⁵

Esta característica de la memoria permite experimentar un cierto tipo eternidad, pues gracias a ella las vivencias personales sobreviven al tiempo, se mantienen dentro de cada individuo y es posible construir un puente entre el presente y el pasado.¹⁶ Por otro lado, lo retenido no se mantiene tal cual, sino más bien tal como se aparece al que recuerda. Así, nos damos cuenta que la búsqueda del escritor francés no es una búsqueda objetiva, sino que se trata de un reencuentro personal. Por esta razón, las remembranzas del narrador sobre Combray no pueden compararse con fieles fotografías, sino que se trata de impresiones subjetivas de dicho lugar:

Como si Combray sólo hubiera consistido en dos pisos reunidos por una escalera angosta y siempre fueran las siete de la tarde. A decir verdad yo hubiera podido responder a quien me interrogara que en Combray había otras cosas, y que Combray existía a otras horas. Lo que habría recordado hubiera sido proporcionado únicamente por el recuerdo voluntario, por la memoria de la inteligencia, y como los datos que la inteligencia da sobre el pasado no conservan nada de ese pasado, nunca tuve ganas de pensar en el resto de Combray. Todo aquello estaba en realidad muerto para mí. (p. 53)

¹⁵ Marcel Proust, *op. cit.*, p. 225.

¹⁶ Además podemos hablar de otro sentido de eternidad, correspondiente a ciertos objetos, como monumentos, edificios, iglesias que poseen una carga histórica que les otorga un lugar especial y por ello perduran en el tiempo. Un ejemplo de esto en la novela de Proust lo encontramos en la iglesia de Combray: “un edificio que ocupaba, si así puede decirse, un espacio de cuatro dimensiones –la cuarta era el Tiempo– desplegando a través de los siglos su nave, que de bóveda en bóveda, de capilla en capilla, parecía vencer y franquear, no sólo unos cuantos metros, sino épocas sucesivas de las que iba a salir victoriosa”. *Ibid.*, p. 71.

Puedo concluir que Proust muestra que la memoria es un reflejo de la inmaterialidad propia de la mente humana, así como el modo en que la subjetividad trasforma nuestra relación significativa con el mundo y con los otros. La reminiscencia implica un modo privilegiado de introspección, en el que el individuo se descubre a sí mismo, a través de su experiencia, y se reconoce en el tiempo. Esto se debe, en última instancia, a que en la búsqueda del tiempo perdido, el recuerdo abre un vórtice para revelar al sujeto su propia identidad.

TERRATENIENTES E INDUSTRIALES FRENTE A LA REVOLUCIÓN. UNA APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA

*José Galindo**

RESUMEN: Análisis sobre las conclusiones de algunos trabajos que abordan el tema de la persistencia de la élite terrateniente e industrial en México en la primera mitad del siglo XX. Se presenta el efecto que tuvieron sucesos como la Revolución mexicana y los programas de reforma agraria, así como la inestabilidad política y la incertidumbre institucional en la persistencia o debilitamiento de las élites económicas consolidadas durante el Porfiriato.



ABSTRACT: In this article, we analyze the findings of research concerning the persistence of the industrial and landowner elites in the first half of the twentieth century. We evaluate the effect of the Mexican Revolution and the agrarian reform programs as well as the political instability and institutional uncertainty had on the persistence or weakening of the consolidated economic elites during the Porfiriato.

PALABRAS CLAVE: élites, México, Porfiriato, Revolución, industriales, terratenientes, hacienda.
KEY WORDS: elites, Mexico, Porfiriato, Mexican Revolution, landowners, hacienda.

RECEPCIÓN: 22 de febrero de 2011.
APROBACIÓN: 11 de octubre de 2011.

* Departamento Académico de Economía, ITAM.

TERRATENIENTES E INDUSTRIALES FRENTE A LA REVOLUCIÓN. UNA APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA

El objetivo principal de este trabajo es analizar y entender los cambios y las continuidades que las élites económicas mexicanas experimentaron en el período comprendido entre los últimos años del Porfiriato y la primera mitad del siglo XX, a la luz de la producción en la historia empresarial. Sin duda alguna, una de las preocupaciones más importantes de los historiadores ha sido la evolución del comportamiento de las élites económicas y las empresas dentro de un entorno caracterizado por la inestabilidad política y la incertidumbre del marco institucional. Me propongo revisar algunas de las respuestas desarrolladas por los terratenientes e industriales del Porfiriato frente a las transformaciones que trajo consigo la Revolución mexicana. El propósito es discutir, específicamente, cómo y hasta qué punto los terratenientes e industriales del Porfiriato lograron adaptarse a las nuevas condiciones políticas, económicas o sociales que surgieron a partir del movimiento maderista de 1910, los sucesivos conflictos armados entre las distintas facciones revolucionarias y el posterior proceso de reconstrucción de las siguientes dos décadas.

Es importante mencionar que no me concentraré en el análisis de individuos particulares, sino en actividades industriales y posesión de tierras. Es decir, se quiere determinar la evolución de la participación de los industriales y terratenientes porfirianos, o sus descendientes, en la industria mexicana y en la tenencia de la tierra, y la de nuevos grupos de empresarios hasta los años cuarenta del siglo pasado.

En efecto, varios grupos económicos que se fortalecieron en los años en que gobernó Porfirio Díaz, pudieron y han podido subsistir no sólo hasta mediados del siglo pasado, sino hasta nuestros días. Además, estos grupos fueron capaces de limitar el surgimiento de otros grupos nuevos, por su poder monopólico en el mercado, por su influencia en el gobierno y por sus vínculos con el sistema financiero mexicano.

Los terratenientes

La agricultura ha representado una de las actividades económicas de mayor importancia a lo largo de la historia de México, y su unidad productiva, la hacienda, ha sido objeto de numerosos estudios. A partir de las obras de Andrés Molina Enríquez y Frank Tannenbaum, el problema de la concentración de la tierra por parte de las haciendas y las compañías deslindadoras fue considerado como el *leit motiv* de la Revolución.² Posteriores revisiones han demostrado una mayor complejidad en este proceso, haciendo énfasis, principalmente, en la heterogeneidad de la estructura de las haciendas y de la organización del trabajo. En este sentido, Friedrich Katz ha destacado: “La Revolución no fue impulsada principalmente por peones. Los hechos históricos tampoco confirman la idea de que la Revolución se originó allí donde las privaciones espirituales y materiales de los peones eran mayores”.³ No obstante, en la historiografía del Porfiriato aún predomina la idea de “la completa dominación de todas las tierras agrícolas por un pequeño grupo de terratenientes”.⁴

Es difícil separar a las élites políticas de las económicas en el Porfiriato. Aunque a nivel regional, Díaz trató en varias ocasiones

² Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 1909, México, Imprenta de A. Carranza e Hijos. Frank Tannenbaum, *The Mexican Agrarian Revolution*, 1929, Nueva York, The Macmillan Company.

³ Friedrich Katz, *The Secret War in Mexico*, 1981, Chicago, University of Chicago Press, p. 28.

⁴ Mauricio Tenorio Trillo y Aurora Gómez Galvarriato, *El Porfiriato*, 2006, México, CIDE/FCE, pp. 83-9. Los autores ofrecen una relación sucinta y útil de los estudios más importantes con esta perspectiva.

de dividir el poder político del económico fomentando la oposición entre grupos rivales, finalmente las oligarquías económicas pudieron monopolizar también los recursos políticos en el largo plazo.⁵ De esta manera, durante dicho período, la élite política y económica fue la misma en muchas regiones del país, por ejemplo, la familia Terrazas-Creel en Chihuahua o los Molina-Montes en Yucatán. Sin embargo, esto cambió con el tiempo, y la Revolución mexicana puede ser considerada como un factor de ruptura de esta tendencia.

A pesar de que la élite política sin duda cambió, volviéndose más joven y de clase media, una considerable fracción de la élite económica sobrevivió a la Revolución. En palabras de Alan Knight: “mientras que la élite política definitivamente sufrió un cambio, parecería no legítimo hablar de una nueva burguesía revolucionaria substituyendo a la vieja”.⁶

En ese sentido, Mark Wasserman aporta elementos importantes para comprender la pervivencia de las élites terratenientes durante la Revolución.⁷ En *Persistent Oligarchs*, Wasserman considera que el concepto clásico marxista de *clase dominante* —propietaria de los medios de producción— es bastante limitado a la hora de interpretar la supervivencia de la oligarquía terrateniente porfiriana, pues existían fuertes nexos entre política y economía, y la identificación de clases resultaba muy maleable. Considera, en cambio, muy ilustrativo retomar las interpretaciones, que para el caso de la Revolución francesa realizaron Albert Soboul y Arno Mayer, en cuanto a las capacidades de adaptación de la aristocracia terrateniente que le permitieron enfrentar con éxito la destrucción del orden señorial, asimilando, retardando y aún dominando las fuerzas de la modernización capitalista. Así, Wasserman estudia los elementos de cambio y continuidad de la antigua élite terrateniente porfirista, argumentando que su supervivencia se logró gracias a un sistema de alianzas con la nueva élite surgida del movimiento revolucionario. Subraya: “La interacción de viejas y nuevas élites marcaron

⁵ Katz, *op. cit.*, p. 11.

⁶ Alan Knight, *The Mexican Revolution*, vol. II, 1986, Nebraska, University of Nebraska Press, p. 519.

⁷ Mark Wasserman, *Persistent Oligarchs: Elites and Politics in Chihuahua Mexico 1910-1940*, 1993, Duke, Duke University Press.

el desarrollo político y económico en México y en Chihuahua y, por lo tanto, el desarrollo de la Revolución”.⁸ En efecto, Chihuahua representó el ejemplo más claro de esta convergencia de intereses, pues la violencia y el desorden endémicos, entre 1910 y 1920, impidieron el surgimiento de una élite nueva a nivel estatal. La Revolución, sin embargo, no destruyó a la antigua élite, pero sí la dañó seriamente. La desintegración de la política estatal y la debilidad del régimen nacional crearon un espacio político para los terratenientes, que se convirtieron en aliados valiosos de las nuevas élites políticas, asegurando así su propia supervivencia.

El ejemplo paradigmático que resalta Wasserman es el del clan Terrazas-Creel, que representó un imperio sin precedentes en el Porfiriato. La familia albergó a políticos, ganaderos, banqueros, empresarios, mineros, industriales y comerciantes. Como terratenientes, sus posesiones de tierras se calcularon en 15 millones de acres en Chihuahua. Durante y después de la Revolución, la familia Terrazas-Creel desarrolló una amplia gama de estrategias para mantener sus posesiones, las cuales fueron desde la lucha frontal y negociaciones directas con los grupos revolucionarios, pasando por la venta, división y readquisición de sus propiedades, hasta las alianzas directas con los nuevos líderes políticos locales y nacionales, aprovechando su debilidad y necesidad de apoyo para hacer efectivos algunos de los postulados revolucionarios.⁹ Asimismo, Wasserman resume diferentes estudios regionales y concluye que, entre más diversificadas las actividades económicas de los miembros de la vieja oligarquía, más probable era que sobrevivieran a la Revolución. Sin embargo, entre más dependiente fuera la élite de la tierra, más vulnerable en el tiempo.¹⁰ Ofrece dos ejemplos: el caso de Morelos, donde la burguesía estaba principalmente conformada por terratenientes, y como resultado la Revolución prácticamente los destruyó; y el caso de Monterrey, donde la élite no había sido dependiente únicamente de la posesión de tierras, por lo que fueron capaces de sobrevivir a la Revolución.

⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁹ Wasserman, *op. cit.*, pp. 69-74.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

Es importante hacer notar que varios de los estudios sobre la persistencia de la élite económica en la Revolución están enfocados en los terratenientes. Ello se debe fundamentalmente a que la élite económica del Porfiriato fue principalmente amenazada por las expropiaciones de sus tierras a partir del movimiento revolucionario,¹¹ por lo que, si bien las reformas derivadas de ella afectaron en algún punto a la mayoría de las actividades económicas, los industriales, por ejemplo, mantuvieron la propiedad de las plantas industriales y “la mayoría de la planta industrial de México salió intacta del conflicto armado”.¹² Además, la mayoría de la producción en ese tiempo provenía de la agricultura y la minería, y gran parte de los miembros de la élite tenía intereses en alguna de estas dos actividades y eran dueños de grandes porciones de tierra.

La Revolución, en sus diferentes etapas, afectó a los terratenientes de maneras distintas. En su primera fase, la liderada por Francisco I. Madero (1910-1913), la oligarquía no sufrió ninguna amenaza seria. Madero mismo provenía de una familia de terratenientes y no tenía en mente ningún cambio abrupto relacionado con cuestiones de la tierra. Esta situación cambió entre 1914 y 1917, período que se caracterizó por una intensa lucha armada, y como resultado se llevaron a cabo muchas expropiaciones de tierras. Además, la crisis económica de esos años afectó a muchos hacendados, quienes abandonaban sus propiedades para realizar otras actividades. Algunos de ellos tenían intereses comerciales y financieros en las grandes ciudades o en el extranjero y las comenzaron a atender directamente.

Después de 1917, Carranza, buscando apoyo para su régimen, regresó tierras a varios hacendados. De hecho, el gobierno encabezado por Carranza pocas veces intervino haciendas. Éstas más bien fueron intervenidas en zonas de gobierno convencionista. Las condiciones que se impusieron para regresar tierras a los hacendados después de 1917 fueron: pagar los impuestos caídos, no reclamar daños y perjuicios, y que la devolución no eximiera a la hacienda de un proceso de reclamo agrario.¹³

¹¹ Es importante aclarar que la Revolución mexicana no fue una revolución urbana.

¹² Stephen Haber, *Industry and Underdevelopment: The Industrialization of Mexico 1890-1940*, 1989, Stanford, Stanford University Press, p. 124.

¹³ La devolución de haciendas no sólo abarca al gobierno de Carranza, sino también parte del período encabezado por los sonorenses. Sin embargo, el tema está poco estudiado y es difícil cuantificar las devoluciones.

Los gobiernos que emergieron de la Revolución después de 1920, “Los Sonorense”, tomaron medidas que algunas veces amenazaron a la vieja oligarquía terrateniente, pero de la misma manera, algunas veces la consolidaron. Por ejemplo, cuando el gobierno necesitó apoyo de la población rural en conflictos como la rebelión de Adolfo de la Huerta en 1923-24 o la de Escobar en 1929, recurrió a la distribución de tierra. Estos nuevos gobiernos revolucionarios buscaban la modernización de la economía más que la distribución de tierras. Como resultado, el artículo 27 de la Constitución de 1917, que establecía que la tierra pertenecía a la nación y el Estado podía reconocerla como propiedad privada o expropiarla con el fin de distribuirla, no fue aplicado extensivamente hasta el período de Cárdenas, 1934-40. La distribución de tierras antes de Cárdenas estuvo limitada a 10 millones de hectáreas y la mayoría de esta tierra era pública, y si no, esta distribución no afectó el núcleo de las haciendas.

Se puede agregar que durante este período también se dieron alianzas entre las viejas y nuevas élites. Por ejemplo, hubo un gran número de generales que se volvieron terratenientes. Knight argumenta que el matrimonio jugó un papel importante en la fusión de ambas élites.¹⁴ No obstante, la élite revolucionaria en general no compartió su poder político con la vieja élite económica; las alianzas mencionadas anteriormente fueron importantes en la persistencia de esta última.

La crisis económica que comenzó en 1926, luego reforzada por la Gran depresión, tuvo un claro efecto negativo en las ganancias de la tierra. Sin embargo, como el gobierno federal buscó fomentar la producción durante este período, se prefirió no afectar a los terratenientes cuya experiencia era necesaria en el momento. En este caso, la crisis permitió la continuidad de la vieja élite económica. Años más tarde, la prueba de fuego para los viejos terratenientes sería el programa de reforma agraria del período cardenista. Durante su administración, se repartieron aproximadamente 20 millones de hectáreas. Esta vez, aunque los terratenientes utilizaron diferentes métodos para conservar sus tierras, tales como subdividirlas, venderlas o usar prestanombres,

¹⁴ Knight, *op. cit.*, p. 519.

estos métodos no fueron infalibles y las expropiaciones sí tuvieron un efecto negativo para muchos. Por ejemplo, en los estados de Coahuila, Michoacán, Sonora, Baja California, Yucatán y Chiapas, por mencionar algunos, se efectuaron grandes expropiaciones que dejaron a muchas familias con poca tierra.

Sin embargo, no se puede afirmar que estas familias necesariamente perdieron su poder económico. En este sentido, la diversificación de actividades jugó un papel importante, ya que la década de los treinta representó un período en donde la industrialización del país fue acelerada. Aunque para 1940 la población económicamente activa seguía empleada principalmente en la agricultura, de acuerdo a Josué Sáenz, en 1937 las manufacturas sobrepasaron a todas las demás actividades económicas en su contribución al PIB.¹⁵ Esto es importante porque al tiempo en que la reforma agraria cardenista tuvo lugar, existieron muchas otras oportunidades para invertir los recursos obtenidos, por ejemplo, de la venta de tierras.

Recientemente, Stephen Haber, Armando Razo y Noel Maurer han abordado el tema de la supervivencia de las élites desde la perspectiva del neoinstitucionalismo económico (específicamente el problema del cumplimiento de los contratos y los compromisos creíbles), con base en el concepto de *integración política vertical* (VPI), tomado de la ciencia política, en su libro *The Politics of Property Rights*. En el caso de los grandes terratenientes porfirianos, los autores afirman que entre 1910 y 1920, pudieron mitigar los efectos de la inestabilidad política y el cambio institucional formal por medio de la creación de instituciones políticas que hicieron cumplir sus derechos de propiedad.¹⁶ La inestabilidad característica del período les permitió entonces formar coaliciones (VPI) con actores políticos y militares, quienes evitaron los efectos de la reforma agraria. Estas coaliciones estaban conformadas por el gobierno federal, los grandes terratenientes y los generales;

¹⁵ Josué Sáenz, "El ingreso nacional neto de México", *Revista de Economía*, 9:2, 1946, citado en Sanford Mosk, *Industrial Revolution in Mexico*, 1950, California, University of California Press, p. 112.

¹⁶ Stephen Haber, Armando Razo y Noel Maurer, *The Politics of Property Rights. Political Instability, Credible Commitments, and Economic Growth in Mexico, 1876-1929*, 2003, Cambridge, Cambridge, University Press, p. 287.

estos últimos jugaron el papel de tercer partido a cambio de rentas por protección. El resultado fue que, por medio de las coaliciones, las reformas agrarias –tanto *de facto* como *de jure*– dieron vuelta atrás entre 1914 y 1917. El mecanismo funcionó también en años posteriores:

Coaliciones estables se formaron en varias regiones de México, especialmente en el norte. Los generales, miembros del gobierno, y los grandes hacendados fundieron sus intereses mutuos para forjar alianzas que les permitieron compartir rentas. Incluso los presidentes Obregón y Calles participaron de ello. Obregón se convirtió en uno de los más grandes terratenientes y monopolizó la exportación de garbanzo a los Estados Unidos. Calles se convirtió en un potentado azucarero.¹⁷

Para concluir este primer análisis sobre la persistencia de los terratenientes porfirianos, podemos decir que, aunque se puede afirmar que éstos fueron debilitados entre 1910-1940, y en algunos estados, como Morelos, su poder económico fue casi totalmente eliminado, algunos de ellos encontraron distintos métodos para protegerse de las condiciones negativas, que aunque no fueron infalibles, a veces probaron ser efectivos. Por ejemplo, según Wasserman, los terratenientes dividieron sus tierras entre parientes para cumplir con los requerimientos legales, las vendieron o simplemente las arrendaron. También utilizaron otros métodos como el juicio de amparo. Además, algunos sobornaban a las autoridades locales para mantener sus pertenencias y tomaban ventaja donde las autoridades locales que se oponían a la reforma agraria.¹⁸ Yo pondría énfasis en el papel que jugaron la diversificación de activos y de actividades económicas y los lazos familiares y redes sociales en el mantenimiento de la vieja élite.

Los industriales

El surgimiento de nuevas actividades económicas distintas de las tradicionales (agricultura y minería principalmente) se produjo mucho

¹⁷ *Ibid.*, p. 313.

¹⁸ Wasserman, *op. cit.*, pp. 72-3.

antes del Porfiriato. Fue un factor importante en la formación de nuevas élites económicas. De acuerdo con Mario Cerutti, la mayoría de los empresarios mexicanos de finales del siglo XIX habían emergido de actividades comerciales que habían comenzado a realizar aproximadamente cincuenta años antes. Un caso muy interesante es el del noreste del país, en donde después de 1848, las continuas relaciones comerciales con Estados Unidos permitieron una gran acumulación de capital que comenzó a ser transferida a otras actividades productivas “cuando las reformas liberales comenzaron a tener efecto y cuando, casi al mismo tiempo, la construcción económica de posguerra fue evidente en México y los Estados Unidos”.¹⁹ Posteriormente, y de acuerdo con Carlos Marichal, entre 1870 y 1910 se multiplicaron las grandes empresas modernas. Entre los factores que coadyuvaron a este florecimiento se encuentran la ampliación de los mercados regionales y el creciente proceso de vinculación entre los mismos; las nuevas corrientes de inversiones extranjeras desde el decenio de 1880; el desarrollo de mercados de capitales locales; y la creación de nuevos marcos institucionales para las actividades económicas. De esta manera, estos años atestiguaron el surgimiento de grandes empresas ferrocarrileras, de servicios (electricidad, transporte urbano y construcción), textileras, industrial-mineras y petroleras, por mencionar las más importantes.²⁰

Un gran número de nuevos empresarios era de origen extranjero, principalmente provenían del norte de España, y arribaron a México en la segunda mitad del siglo XIX. También hubo inmigrantes que provenían de Inglaterra, Alemania, Italia, Francia, Irlanda y los Estados Unidos. Cerruti asegura que, en la mayoría de los casos, el capital que ellos empleaban había sido acumulado en áreas definidas del México del siglo XIX y no era de origen extranjero, como algunos estudios afirman.²¹ Parte del capital generado en el comercio después era invertido en actividades como agricultura y ganadería. De esta forma, algu-

¹⁹Mario Cerutti, “Regional studies and business history in Mexico since 1975” en Carlos Dávila y Rory Miller (eds.), *Business History in Latin America: The Experience of Seven Countries*, 1999, Liverpool, Liverpool University Press, p. 123.

²⁰Carlos Marichal y Mario Cerutti, *Historia de las grandes empresas en México, 1850-1930*, 1997, México, FCE/UANL, pp. 24-33.

²¹Cerutti, *op. cit.*, p. 120.

nos comerciantes se volvieron terratenientes. Pero también existió inversión en actividades como la industria manufacturera, banca, transporte, minería y servicios.

De igual forma, durante el Porfiriato los terratenientes tradicionales habían comenzado a transferir recursos a otras actividades como comercio, minería, banca e industria manufacturera, aunque no en la misma proporción que los comerciantes extranjeros.²² Esta idea de los terratenientes del Porfiriato transfiriendo recursos a otras actividades no era aceptada hace algunos años. Por ejemplo, Flavia Derossi, en su libro *The Mexican Entrepreneur*, escrito en 1971, argumenta que antes de la Revolución, el capital nacional estaba totalmente concentrado en manos de los terratenientes y que las grandes ganancias en otros sectores se hacían por inversionistas extranjeros. Según Derossi, los terratenientes mexicanos “no habían respondido al estímulo de las grandes ganancias y al apoyo gubernamental que había atraído a los inversionistas extranjeros”.²³ Trabajos más recientes han mostrado otra versión de este proceso; por ejemplo, aunque en el norte del país la agricultura y la minería seguían siendo actividades predominantes en el período de Díaz, distintos individuos comenzaron a diversificar sus inversiones, volviéndose casi imposible distinguir entre terratenientes y otros empresarios. Lo que sí se puede afirmar es que la inversión extranjera fue muy importante durante el período de Díaz, y en algunos sectores fue definitivamente predominante. Asimismo, entre 1884 y 1900 la inversión extranjera alcanzó alrededor de 1,200 millones de dólares.²⁴ En algunas ocasiones los inversionistas extranjeros se establecieron en México para manejar sus nuevos proyectos y, de esta manera, comenzaron también a formar parte de la élite económica mexicana. Un claro ejemplo de esto fueron los Barcelonnettes, provenientes de Francia, que aceleraron su migración al país durante el Porfiriato.

²²R. Newell y L. Rubio, citado por Roderic Camp, *Los Empresarios Mexicanos y la Política en México: Una Visión Contemporánea*, 1990, México, Fondo de Cultura Económica, p. 29.

²³Flavia Derossi, *The Mexican Entrepreneur*, 1971, París, Development Centre of the Organization for Economic Co-operation and Development, pp. 156-7.

²⁴Friedrich Katz, “The Liberal Republic and the Porfiriato, 1867-1910” en Leslie Bethell (ed.), *Mexico Since Independence*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press, p. 74.

A principios de la década de los años ochenta del siglo pasado, John Womack publicó un artículo que criticaba a la historiografía tradicional de la Revolución, haciendo énfasis en que ésta había tenido un impacto económico relativo en los distintos sectores y regiones.²⁵ A partir de entonces —como afirma Aurora Gómez— se ha puesto una mayor atención en los cambios producidos por la Revolución, si es que los hubo, quedando atrás la convicción, antes firme, de que “todo había cambiado”.²⁶ Recientemente, se ha argumentado que realmente el movimiento revolucionario tuvo poco o ningún efecto sobre la economía del país con base en la evidencia de “la permanencia física de la burguesía industrial”.²⁷ Esta última afirmación debe, sin embargo, tomarse con cuidado, observando los matices y las particularidades de los efectos causados por la inestabilidad política en los distintos sectores industriales y sus casos particulares. Como bien advierte Gómez Galvarriato: “es posible distinguir dos importantes cambios provocados por la Revolución que afectaron radicalmente a las empresas industriales: 1) una transformación en la relación entre industriales y gobierno y 2) un cambio en la relación entre industriales y trabajadores”.²⁸

Como en el caso de los terratenientes, Haber, Razo y Maurer explican que, no obstante la inestabilidad política surgida de la Revolución, y que se extendió más allá de la década de 1920, y las reformas constitucionales de los artículos 27 y 123 de 1917, no se produjo ningún cambio en la inversión privada y que los empresarios industriales continuaron gozando de condiciones favorables. Ello se debió a que durante el Porfiriato y los años revolucionarios disfrutaron de los favores del gobierno por medio de mecanismos de alianzas de tipo VPI, con lo cual lograron sobrevivir a las nuevas condiciones de incertidumbre del marco

²⁵ John Womack, “La economía de México durante la Revolución, 1910-1920: historiografía y análisis”, *Argumentos*, núm. 1, junio, 1982.

²⁶ Aurora Gómez Galvarriato, “Industrialización, empresas y trabajadores industriales, del Porfiriato a la Revolución: la nueva historiografía”, *Historia Mexicana*, LII: 3, 2003.

²⁷ Enrique Rajchenberg, “La industria durante la revolución mexicana”, en María Eugenia Romero Sotelo (coord.), *La industria mexicana y su historia. Siglos XVIII, XIX y XX*, México, UNAM, 1997, p. 274, citado en Gómez Galvarriato, “Industrialización, empresas y trabajadores industriales, del Porfiriato a la Revolución: la nueva historiografía”, p. 792.

²⁸ Gómez Galvarriato, *op. cit.*, p. 794.

institucional (formales e informales). La administración de Díaz podía alterar los derechos de propiedad o las rentas derivadas de éstos mediante de la eliminación de barreras de entrada, modificación de las políticas proteccionistas o el incremento de impuestos; sin embargo, sus efectos podían ser eliminados o reducidos drásticamente gracias a la intervención de un tercer partido, compuesto por miembros de la élite política que compartían sitios en los directorios de distintas empresas. Por ejemplo, Pablo Macedo, (presidente del Congreso); Julio Limantour (hermano del Secretario de Hacienda), el coronel Porfirio Díaz (hijo del Presidente), entre otros, podían monitorear al gobierno e intervenir como intermediarios entre éste y los industriales. Después de 1918, los personajes importantes fueron sustituidos como tercer partido por el movimiento obrero organizado, que actuó como entidad institucional dentro de la estructura de gobierno. Así, durante los regímenes de Álvaro Obregón y Plutarco E. Calles, la CROM representó un poderoso mecanismo por el cual se realizaban los acuerdos entre industriales y el gobierno federal. Como en el caso de la industria textil, el aumento de tarifas impositivas fue sorteado debido a la presión que ejerció la central obrera, con base en la nueva legislación laboral, cuando exigió el pago de indemnizaciones a los trabajadores, en caso de que los propietarios de las fábricas se negaran a pagar los nuevos impuestos y pararan sus actividades como protesta. Finalmente, los impuestos nunca fueron tan gravosos para los industriales.²⁹

Comparativamente, Musacchio y Read han demostrado el enorme peso que tuvieron las redes de intereses empresariales en la industrialización del país durante el Porfiriato tardío. De acuerdo con ello, y considerando los vínculos establecidos entre los miembros de los consejos directivos de distintas empresas, afirman que los empresarios mexicanos recurrieron en gran medida a las instituciones informales como estrategia para reducir los costos de transacción y obtener recursos financieros. De gran importancia para lograr este objetivo fueron las conexiones con los políticos, que también formaron parte de dichos consejos corporativos. Sin embargo, esta densa red de intereses terminó por

²⁹ Haber, Razo y Maurer, *op. cit.*, p. 124-89.

aumentar las tensiones políticas y sociales que llevaron a la Revolución (1910-1920).³⁰

Es importante señalar que esta perspectiva del proceso de continuidad de las élites industriales representa una generalización que contrasta con otros estudios que sobre el tema se han realizado. Carmen Collado menciona que si bien, cuando los sonorenses llegaron al poder, la élite económica del país era la prácticamente la misma que existía durante el Porfiriato, su poder político y económico estaba enormemente mermado. De hecho, se encontraba dividida y era heterogénea. Los industriales eran el grupo con el menor número de ventajas frente a los financieros y los comerciantes, de tal suerte que tuvieron que cabildear duramente cuando, por ejemplo, el gobierno impuso el *Income Tax* (impuesto sobre la renta) en 1921; dar solución al apremiante problema laboral; y luchar para que se adoptara una política proteccionista. Para Collado:

los empresarios actuaron siempre con pragmatismo. Ante todo defendieron sus intereses económicos y trataron de adecuarse a las condiciones del nuevo régimen [...] La debilidad política y económica de la elite económica ocasionó que para sobrevivir se reagrupara bajo la sombra del nuevo grupo gobernante; tuvo que ajustarse a las concesiones que éste le brindó y a los límites que puso a sus demandas. [...] los empresarios de mentalidad modernizante alcanzaron un mayor nivel de influencia en las áreas de decisión de la política económica que los afectaba, gracias a su posición negociadora, pero sobre todo a que aceptaban los cambios que trajo la Revolución como parte de una transformación que parecía irreversible.³¹

Por su parte, Aurora Gómez también coincide con esta posición. En su estudio sobre los empresarios Barcelonettes durante el Porfiriato, argumenta que este grupo de industriales inmigrantes pudieron desarrollar importantes empresas fabricantes de ropa y textiles, integradas al co-

³⁰Aldo Musacchio e Ian Read, "Bankers, Industrialists, and their Cliques: Elite Networks in Mexico and Brazil during Early Industrialization", Working Paper 06-048, 2006, Harvard, Harvard Business School, <http://www.hbs.edu/research/pdf/06-048.pdf>.

³¹María del Carmen Collado, *Empresarios y Políticos, entre la Restauración y la Revolución 1920-1924*, 1996, México, INEHRM, pp. 329-38.

mercio por medio de grandes almacenes, gracias a que construyeron redes sociales que les permitieron acumular capital para la inversión y superar los límites del marco institucional mexicano. Con base en los enfoques del sociólogo Mark Granovetter, demuestra la gran importancia de las normas sociales en el interior de este grupo, argumentando que el reforzamiento de la confianza constituyó un elemento de primer orden no solamente para reducir los costos de transacción y de información, sino también para disminuir los riesgos e incertidumbre en sus actividades empresariales.³² En un estudio anterior sobre los empresarios textiles del Valle de Orizaba, menciona que si antes éstos tenían paso privilegiado a los despachos de los gobernadores, secretarios, e incluso del presidente, la Revolución provocó que tuvieran que hacer largas antenas y muchas veces nunca eran recibidos.³³

El período comprendido entre 1926 y 1932 fue difícil para la industria mexicana por la crisis económica mundial, pues implicó una reducción notable en las nuevas inversiones. Las excepciones fueron los rubros del acero y el cemento, cuya producción se incrementó por el aumento en la inversión en proyectos públicos del gobierno. Después de 1932, la situación en la industria mexicana mejoró en general. A la cabeza de este proceso de recuperación estuvieron de nuevo el acero y el cemento, dos tradicionales industrias del Porfiriato. A pesar de que en los años veinte habían habido nuevos empresarios que habían invertido en la industria del cemento, ambas industrias seguían siendo manejadas por la antigua oligarquía.

La industria de los bienes de consumo también se recuperó en los años treinta; de nuevo, a la cabeza del proceso de recuperación estuvieron dos industrias en manos de los viejos industriales, cerveza y textiles. Sin embargo, algunos estudios consideran que es posible que la industria textil haya experimentado “la entrada de un gran número de pequeñas empresas que desafiaron a los viejos gigantes porfirianos con gran éxito”.³⁴ Esta hipótesis puede ser verdadera, ya que esta indus-

³² Aurora Gómez Galvarriato, “Networks and Entrepreneurship: The Modernization of the Textile business in Porfirian México”, *Business History Review*, 82, otoño, 2008.

³³ Gómez Galvarriato, “Industrialización, empresas y trabajadores industriales...”, *op. cit.*, p. 795.

³⁴ Stephen Haber, *Industry and Underdevelopment: The Industrialization of Mexico 1890-1940*, 1989, Stanford, Stanford University Press, p. 181.

tria experimentó altas tasas de crecimiento con bajas tasas de ganancia, lo cual puede ser explicado por un incremento en la competencia. En la industria del tabaco, se dio una situación similar: La compañía El Águila, establecida en 1924, aumentó la competencia en este sector, y aunque hubo un aumento en la producción, las ganancias en esta industria no aumentaron. Finalmente, la Cervecería Modelo fue otra empresa que, aunque establecida hasta 1922, compartía con los industriales porfirianos una importante parte del mercado en los años treinta. Todos estos son ejemplos de empresas que no pertenecían a la élite empresarial tradicional y fueron capaces de competir con los viejos industriales y amenazar su poder monopólico. Sin embargo, en todos estos casos los empresarios porfirianos mantuvieron una posición líder en el negocio.³⁵

El año de 1935 fue importante para la economía mexicana. Desde el Porfiriato tardío la industria no experimentaba un crecimiento significativo, pero a partir de ese año se llevaron a cabo grandes inversiones en manufacturas. Estas inversiones fueron hechas principalmente: por los viejos industriales, quienes reinvirtieron sus ganancias; por las nuevas empresas establecidas en los años veinte; y por nuevos y pequeños empresarios “casi todos ellos recientemente arribados a México (de origen judío, libanés y sirio), concentrados en industrias como la tela rayón (seda y algodón de alta calidad) y ropa”.³⁶ La inmigración de los refugiados españoles republicanos después de 1937, vino a mejorar y consolidar algunas industrias en México. Algunos ejemplos son la industria química, cinematográfica y editorial. Aunque Cárdenas desarrolló políticas de corte radical y tuvo severos conflictos con algunos grupos de empresarios, como el Grupo Monterrey, no obstaculizó el desarrollo de la industria. De hecho, entre 1935 y 1939, más de 6,000 industrias, incluyendo las fundadas por judíos y árabes, fueron establecidas en el territorio nacional. Fue un período en que nuevas industrias, diferentes de las tradicionales, fueron creadas.³⁷

³⁵ De hecho, desde el período revolucionario la actitud de los empresarios tradicionales hacia los nuevos y más pequeños fue hostil y de bloqueo. Por ejemplo, en 1917 en una Convención de Industriales en la Ciudad de México, a los pequeños empresarios no se les permitió tener representación particular y fueron puestos en un grupo que conglomeraba a todos. Haber, *op. cit.*, p. 140.

³⁶ *Idem*, p. 182.

³⁷ Luis Medina, *Hacia el Nuevo Estado: México 1920-1994*, 1995, México, Fondo de Cultura Económica, p. 117.

El impacto más importante que tuvo la Segunda guerra mundial en México fue sobre su economía. México se convirtió en un proveedor estratégico de materias primas para los Estados Unidos y, de manera más limitada, los Estados Unidos se convirtieron en proveedores de manufacturas para México. Al mismo tiempo, México fue favorecido con bienes de producción importados del vecino del norte, por la política norteamericana de apoyar cualquier esfuerzo de guerra. Además, hubo un aumento en la inversión de aquel país, principalmente en la industria manufacturera mexicana. La guerra también tuvo un efecto importante en la política gubernamental de industrialización. La industria mexicana había trabajado exitosamente a su máxima capacidad durante los años de guerra y el gobierno decidió continuar con el proceso de industrialización. De esta manera, la idea de Cárdenas de resolver los problemas económicos, políticos y sociales haciendo accesible la tierra a las comunidades rurales, e incorporando los nuevos ejidos en “la estructura económica y social de México”,³⁸ perdió influencia al menos en la esfera gubernamental.

Al mismo tiempo, México se opuso a los deseos de Estados Unidos de abrir las fronteras al comercio en el continente americano. La posición de México fue clara en las Convenciones de Chapultepec y de la Habana, llevadas a cabo en 1945 y 1947 respectivamente. Esta actitud en contra del libre comercio, muestra que durante la guerra el gobierno mexicano comprendió las ventajas de tener una planta industrial nacional. Así, los gobiernos de Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán decidieron tomar medidas para proteger la industria nacional y para estimular su desarrollo. Por ejemplo, ambas administraciones establecieron incentivos fiscales. Además, los dos gobiernos incrementaron el papel del Estado en la economía, característica que persistiría hasta mediados de los años ochenta.

Dentro estas nuevas circunstancias, los antiguos industriales porfirianos y sus herederos tuvieron que enfrentar el surgimiento de nuevos grupos de inversionistas. Tal fue el caso del denominado “Nuevo Grupo” (*New Group*, NG), identificado por Sanford Mosk en su ya clásico estudio *Industrial Revolution in Mexico*. Surgido durante los años de la Segunda

³⁸ Mosk, “Industrial Revolution in Mexico”, p. 54.

guerra mundial, el NG se fortaleció considerablemente, ganando influencia en la economía mexicana. Eran propietarios de pequeñas industrias manufactureras, creadas para proveer al mercado mexicano de artículos que no ya estaban disponibles en los mercados extranjeros a raíz del conflicto bélico. Considerándose a sí mismos como *industriales de visión joven*, los miembros del NG compartían punto de vista común en cuestiones de política económica e industrial. Como sus industrias eran de reciente creación y utilizaban únicamente capital nacional, propugnaron activamente por una política gubernamental de máxima protección, organizándose en la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación, organismo con el cual también se diferenciaron de los comerciantes e inversionistas extranjeros.³⁹

El grupo de industriales de viejo cuño, integrado en gran parte por los antiguos empresarios porfirianos, caracterizado según Mosk por su aversión al riesgo y conservadurismo, pues habían crecido bajo la protección de tarifas y se encontraban bien establecidos, no apoyaban una política tarifaria de la naturaleza y alcance que proponía el NG.⁴⁰ Para ellos, el NG representaba una amenaza a sus intereses, por lo que cerraron filas frente a la expansión de los nuevos empresarios, buscando bloquear su desarrollo durante el Tercer Congreso Nacional de Industriales, llevado a cabo en la Ciudad de México en 1946.

Si bien Mosk afirmaba que los nuevos empresarios tomarían el liderazgo de la industrialización del país desplazando en buena medida a los viejos industriales, es decir, a la vieja élite económica, uno de los factores que limitó su desarrollo fue la política seguida por el presidente Alemán con respecto a la inversión extranjera. Los nuevos empresarios mantenían una posición hostil a la participación norteamericana en la industria nacional ya que ponía en riesgo su crecimiento, y Alemán invitó abiertamente al capital americano a participar en la industria mexicana. Esta invitación no tardó en dar frutos, ya que durante los años cuarenta, el gobierno mexicano, junto con capital nacional y norteamericano, invirtió en distintas industrias. Por ejemplo, en la industria textil, Celanese Mexicana surgió como una inversión conjunta

³⁹ *Ibid.*, pp. 21-52.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

entre capital privado y público nacional y capital americano en 1947. En la industria siderúrgica, Altos Hornos de México fue también lanzado como un proyecto conjunto en 1942. En otras industrias como la eléctrica, aluminio y materiales refractarios, la inversión americana estaba también presente.

A pesar del optimismo que Mosk mostró al ver a los nuevos empresarios como los futuros líderes industriales, el gobierno mexicano dio prioridad a los intereses norteamericanos, eliminando de esta forma las posibilidades de este grupo de ser predominante en el largo plazo.⁴¹ Niblo deja este punto claro diciendo que “tanto los Estados Unidos como el gobierno mexicano se opusieron a los nacionalistas económicos (NG). De hecho, una presión tremenda fue generada en contra de cualquier política que tendiera a excluir a los empresarios estadounidenses de los mercados, finanzas o recursos mexicanos.”⁴²

Otros autores contemporáneos creen que el NG tuvo mayor importancia e influencia no sólo en los años cuarenta, sino incluso después. Por ejemplo, Luis Medina menciona que “el Nuevo Grupo, en una alianza cercana con el Estado [...], serviría durante varios años como un contrapeso a los industriales tradicionales y los comerciantes conservadores y daría un apoyo importante a la política económica nacionalista y a la intervención del gobierno en la economía”.⁴³

Aunque esto pudo haber ocurrido, también es cierto que existieron importantes barreras para el crecimiento de la influencia y poder del NG. Además del apoyo a la inversión norteamericana por parte de gobiernos poscardenistas, existía una importante barrera crediticia que limitaba la participación de empresarios nuevos en la industria mexicana. Las pequeñas empresas podían ser discriminadas por los bancos comerciales que tenían vínculos cercanos con los viejos industriales. Esto generó que los nuevos industriales tuvieran que recurrir a otras formas de financiamiento, como prestamistas y grandes empresas comerciales. En ambos casos, las tasas de interés fueron mucho mayores a las ofrecidas por los bancos comerciales. Ni siquiera Nacional Financiera apoya-

⁴¹ Stephen Niblo, *War, Diplomacy and Development: The United States and Mexico 1938-1954*, 1995, Nueva York, S. R. Books, p. 7.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Medina, *op. cit.*, p. 126.

ba proyectos industriales pequeños. Este banco de inversión nacional estaba más involucrado en financiar nuevos proyectos industriales de mayor tamaño. Esta situación, en general, benefició a los viejos industriales. Nacional Financiera fue socio de ellos en varios proyectos, por ejemplo, en la industria eléctrica de México. Finalmente, la administración de Alemán comenzó a disminuir la participación de Nacional Financiera en actividades industriales. Todo este proceso, si bien caracterizado por elementos coyunturales, muestran bien cómo las antiguas élites industriales pudieron pervivir en años muy posteriores al movimiento revolucionario.

Consideraciones finales

La historiografía del Porfiriato y la Revolución, que se ha preocupado por explicar la pervivencia de las élites económicas en condiciones de incertidumbre, ha utilizado diversos enfoques derivados de la economía y las ciencias sociales. Si bien es cierto que esto ha llevado a posiciones a veces polarizadas, en las que se argumenta que la Revolución no afectó en nada su desempeño o que de plano terminó por destruirlas totalmente, también lo es el que dichas interpretaciones han vuelto más rico el debate sobre los factores de crecimiento y obstáculos de la economía mexicana entre los siglos XIX y XX. Como pudo observarse, tanto los industriales y, en menor medida, los terratenientes que lideraban la actividad económica desde el Porfiriato, siguieron presentes en la actividad económica mexicana hacia finales de los años cuarenta. Muchos de ellos fueron capaces de sobrevivir a eventos que fueron una amenaza a su persistencia desde 1910. Por ejemplo, sobrevivieron a la Revolución, que les quitó algunas de sus propiedades, eliminó su poder político y generó una crisis de confianza para que realizaran nuevas inversiones. Algunos de ellos también fueron capaces de sobreponerse al proyecto de reforma agraria cardenista, reinvertiendo recursos en otras actividades o mediante otros métodos o vínculos, que aunque no infalibles, jugaron un papel en su supervivencia.

El surgimiento de nuevas empresas domésticas en los años veinte, en sectores similares a los de los viejos industriales, y el surgimiento del NG en los años treinta, por poner dos ejemplos, tampoco fueron obstáculos que impidieran a la vieja élite mantener una posición de líder en la industria nacional. Algunas veces compartieron este liderazgo con inversionistas norteamericanos o con otros empresarios mexicanos más pequeños. El NG, en los años cuarenta, percibido por algunos como el posible nuevo líder de la industrialización mexicana, nunca pudo arrebatar el liderazgo a los viejos industriales. Esto no significa que nuevos empresarios necesariamente hayan desaparecido como consecuencia de las acciones de los viejos industriales; sin embargo, la influencia de aquéllos fue sin duda limitada por los antiguos empresarios del Porfiriato o sus descendientes. Esto fue evidente, por ejemplo, en las Convenciones de Industriales Nacionales de 1917 y 1946. También fue evidente en el limitado acceso al crédito que los viejos industriales permitieron a los nuevos.⁴⁴

Finalmente, me gustaría mencionar que la persistencia de la élite económica en México se acentuó al menos hasta mediados de los años ochenta. Aunque en este trabajo no seguí el surgimiento de otros grupos de empresarios después del Nuevo Grupo, Roderic Camp argumentaba, a finales de los años ochenta, que “los principales empresarios mexicanos de la actualidad no alcanzaron sus posiciones en la misma forma que sus abuelos. No son hombres de negocios que se hayan labrado su propia fortuna, sino que contaron con la ayuda familiar para ascender a la cima”.⁴⁵ Camp continúa, “los empresarios de México han cerrado cada vez (más) las oportunidades a la mayoría de los grupos”.⁴⁶

⁴⁴ Es importante mencionar que lo que se muestra en este ensayo son algunas tendencias generales de la evolución de las viejas oligarquías. Sin embargo, existen excepciones a este comportamiento. Por ejemplo, para los años cincuenta, la participación en la industria mexicana de los Barcelonnettes, a los cuales se hizo referencia anteriormente, había disminuido notablemente, cuando esta colonia francesa, que se desarrolla principalmente durante el Porfiriato, llegó a ser uno de los grupos de poder económico más fuertes de principios del siglo XX en México.

⁴⁵ Roderic Camp, *Los Empresarios Mexicanos y la Política en México: Una Visión Contemporánea*, 1990, México, Fondo de Cultura Económica, p. 80.

⁴⁶ *Ibidem*.

SENTIDO EPISTÉMICO DE LA MÚSICA EN EL *DE MUSICA, LIBER VI* DE SAN AGUSTÍN

*John G. Lazos**

RESUMEN: El último volumen del primer tratado sobre la música, *De musica, liber VI* de san Agustín, había permanecido prácticamente en el olvido. Afortunadamente, el trabajo escrupuloso de Martín Jacobsson, recupera la esencia original de esta obra, donde la música se muestra como una metáfora de mediación con el discurso racional. Este ensayo compara dichas referencias, el lugar de la música dentro del *quadrivium* y analiza el concepto de hombre ante su planteamiento epistémico con que da cuenta de la naturaleza de la música.



ABSTRACT: The last volume of the first treatise about music, saint Augustine's *De musica, liber VI*, had been lost to the oblivion. Martin Jacobsson's meticulous work luckily recovers the original essence of this work, in which music is a metaphor of mediation with the rational discourse. This article compares such references, the role of music in the *quadrivium* and analyzes the concept of man when faced with this epistemic approach to the nature of music.

75

PALABRAS CLAVE: música, epistemología, *quadrivium*, san Agustín, Jacobsson.
KEY WORDS: music, epistemology, *quadrivium*, saint Augustine, Jacobsson.

RECEPCIÓN: 28 de octubre de 2010.
APROBACIÓN: 11 de octubre de 2011.

* Université de Montréal (Faculté de Musique).

SENTIDO EPISTÉMICO DE LA MÚSICA EN EL *DE MUSICA, LIBER VI* DE SAN AGUSTÍN*

Acercamiento a una obra en el olvido

San Agustín (354-430), obispo de Hipona (hoy Annaba, al noreste de Algeria), es reconocido como Padre de la Iglesia por haber sentado las bases de la institución cristiana: la unión entre la fe y la razón. A partir de la comunión entre su vida y sus escritos, Agustín traza el camino que la tradición occidental, tanto en la Iglesia como en la filosofía, ha enmarcado desde el siglo cuarto de nuestra era. La alianza entre su profunda devoción y la fuerza de su pensamiento filosófico son claros en dos de sus obras más conocidas: *Confessiones* y *De civitate Dei*. Empero, de no menor atención es el *De musica*, cuyo último volumen es probablemente el más antiguo en su materia, escrito alrededor del año 386, justamente dos años después de haber conocido a Ambrosio, obispo de Milán, de quien recibiera el sagrado ritual del bautismo.¹

A pesar de que las obras de Agustín integran un extenso *corpus* literario, pacientemente sigue la espera de una compilación completa de sus obras en lengua moderna.² Resulta especialmente difícil encon-

* Quisiera agradecer las sugerencias y colaboración de María Eugenia Herrera Azoños en la preparación de este ensayo.

¹ Algunas fuentes lo ubican en el 388 d.C., véase Francis Ferrier, *San Agustín*, 1996, México, Conaculta, trad. de Sofía Miselem, p. 31.

² Catálogos de los manuscritos de todas las obras de Agustín se publican por la Österreichische Akademie der Wissenschaften en Viena, véase Martin Jacobsson (tr. y ed.), "Aurelius Augustinus,

trar ediciones que contengan siquiera alguna sección de su tratado intitolado *De musica, libri VI*. Tanto, que las referencias especializadas aluden escuetamente al sexto y último volumen, el *liber VI*, inclusive desde aquel remoto pasado en el que fue concebido. Generalmente, estas referencias no van más allá de mencionar su existencia, por lo que la obra y su contenido han caído prácticamente en el olvido; de esta manera, se pierden en el discreto silencio seis libros dedicados enteramente a la música.

Como punto de partida, entre las referencias contemporáneas al *De musica, liber VI*, hay que considerar a Michael Bernhard y Henri Irénéé Marrou.³ Con sus indicaciones, Bernhard y Marrou posibilitan un acercamiento, al menos parcial, al *liber VI*. Me planteo desarrollar un diálogo crítico y pasar a una lectura puntual del escrupuloso trabajo de investigación de Martín Jacobsson, el cual presenta el texto latino original, con traducción al inglés, del tratado completo del *De musica, liber VI*. De esta manera, el presente ensayo constituye una contribución a los estudios de historia sobre los escritos musicales y hacia la especulación sobre la disciplina de la música.

El lugar de la música en el *quadrivium*

Ambiciosa empresa, en la que *De musica* fue originalmente concebida como una parte del conjunto de los tratados que Agustín dedicaría a cada una de las siete artes liberales, a saber, del *trivium* (dialéctica, gramática y retórica) y del *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). Sin embargo, además del tratado dedicado al estudio de la música, la única obra en la que el autor llevó a cabo su propósito inicial, tuvo como tema la gramática.

De musica liber VI”, *Acta Universitatis Stockholmiensia*, Studia Latina Stockholmiensia 47, 2002, p. xxx.

³La referencia de Michael Bernhard aparece en el capítulo titulado “‘Glosses on Boethius’. De Institutione musica”, en André Barbera (ed.), *Music Theory and its Sources, Antiquity and the Middle Ages*, 1990, Notre Dame, University of Notre Dame Press; la de Henri Irénéé Marrou, en el apéndice de su disertación del año 1938; véase Jacobsson, *op. cit.*, p. xv-xviii; también Ferrier, *op. cit.*, p. 5.

Se asume como hecho que las artes liberales tenían como principal propósito guiar al estudioso prospecto; más precisamente, lo que se plantea abarca mucho más que transmitir conocimientos y desarrollar habilidades. Se puede afirmar que las disciplinas fueron concebidas justamente para conformar el carácter y perfil del candidato: de disponerlo al conocimiento del mundo, de sí mismo y de Dios. Hay un orden entre las disciplinas que responde a la naturaleza de su asunto, a su función epistémica y al proyecto de formación, que lo vuelve algo más complejo que una simple actividad didáctica. Este orden cognitivo plantea, ya desde la enumeración de las disciplinas, el lugar determinado que cada una habrá de ocupar.

Aunque Martianus Capella, contemporáneo de Agustín, ubica a la música en la última posición de su esquema, la norma era colocarla entre la segunda o, todavía más frecuente era en el tercer lugar de los cuatro estudios del *quadrivium*.⁴ Lo cierto es que, independientemente del lugar exacto, no fue concebida para ser el primer tema, el introductorio, dentro del cuerpo de las artes liberales.

Para ser más preciso, el sentido que tiene para Agustín responde a que, tanto la aritmética —que versa sobre los números y las medidas—, como la geometría —que toma por asunto las formas—, se ocupaban de lo tangible, mientras que la astronomía ostentaba el máximo grado de abstracción. Así, la música funge como articuladora entre las primeras disciplinas terrenales, y de ésta última, la celestial. A partir del reconocimiento del carácter vinculante de la música, con respecto a las otras disciplinas del *quadrivium*, el planteamiento que presenta Agustín sobre el sentido epistémico puede describirse a partir del *De musica, liber VI*.

El interés de los antiguos en el *De musica, liber VI*

En una carta que data de los años del 408 y 409 —y varios después de haber escrito *De musica*—, Agustín envía a su compañero, el obispo

⁴Véase Edward Lippman, *The Philosophy and Aesthetics of Music*, 1999, Lincoln & London, University of Nebraska Press, pp. 84-98.

Memorius, el último de sus seis libros: *De musica, liber VI*. De los seis que fueron escritos sobre música, el último atrajo más vivamente la atención e interés de los contemporáneos del autor; inclusive encaminado a su crepúsculo, Agustín recopila en *Retractationes* un catálogo de su vida, en el que revisa cuidadosamente su *corpus* literario. De esta manera, y como testimonio del mismo autor, queda claro que el último libro “se convirtió en el más conocido y leído de los primeros cinco”.⁵

De esto se puede seguir la distinción personal que hacía el mismo Agustín entre los primeros cinco libros y el sexto. Lo que se sabe al respecto, gracias a las alusiones de Marrou y de su renombrado texto dedicado a Agustín —en el que sólo dedica cuatro páginas al *liber VI*—,⁶ es que existe una diferencia temática entre los primeros cinco libros y el último: los primeros tratan de aspectos concernientes a medidas científicas y numéricas (ῥυθμός), mientras que el sexto se ocupa de “temas filosóficos y religiosos, hasta ‘eclesiásticos’”.⁷ Por lo tanto, el sexto y último libro fue enmarcado, aislado y distanciado de los otros desde sus mismos orígenes hasta los tiempos de sus más recientes lecturas.

Dos alusiones de Bernhard al *De musica*

80

A pesar de que se tienen noticia por el propio Agustín del interés peculiar que había en el *De musica, liber VI*, por otro lado resalta que las referencias literarias a esta obra sean tan discretas como raras de encontrar, abarcando aun las fuentes actuales de historia sobre los estudios de música; en *Music Theory and its Sources: Antiquity and the Middle Ages*, el *De musica* de Agustín es mencionado solamente un par de veces: en una, sobre lo que trata; en la otra, lo que aparentemente plantea. Bernhard menciona que el “libro sexto trata sobre asuntos estéticos y religiosos, particularmente sobre la relación del alma con Dios, todo dentro de la orientación neoplatónica cristiana. Las consideraciones estéticas y morales del sexto libro se basan en conceptos neoplatóni-

⁵ Jacobsson, *op. cit.*, pp. xiv, lxiii. Salvo indicación específica, las traducciones son mías.

⁶ Véase Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1958, Paris, E. de Boccard. 1958, pp. 580-3.

⁷ *Idem*, p. xv.

cos de belleza y bondad como resultado de la correcta presentación de las proporciones matemáticas”; agrega más adelante, en forma de conclusión: “este tratado no informa sobre las prácticas musicales en los tiempos de Agustín”.⁸

Considerar estas referencias de Bernhard como un acercamiento confiable al texto de Agustín llevaría a inferir que el contenido del *liber VI* no va más allá del desarrollo de un marco de pensamiento neoplatónico, al tiempo de carecer de alguna aproximación al tema de la música *per se*. De tal suerte, Bernhard parecería dar pocos motivos para buscar en Agustín algo más que una curiosidad lejana de un pasado ya remoto.

Antes de presentar las aportaciones teóricas de Agustín sobre el tema de la música y de su función especulativa, de la cual ya era parte vital dentro del esquema de las artes liberales, hay que acotar el apresurado reduccionismo en el que se ha enmarcado a Agustín como un mero neoplatónico, un platónico cristiano.

Una sana dosis de Aristóteles en Agustín

Hay que recordar que separan a Platón y a Agustín más de siete siglos. Esto sugiere ya que la apropiación que hace Agustín del pensamiento de Platón está mediada, inevitablemente, por la discusión desarrollada por otros filósofos, en particular mediante las obras de Plotino, a quien Agustín leyó durante su estancia en Milán, poco antes de comenzar a escribir su tratado *De musica*. Así, la influencia platónica acontece a partir de una coyuntura distinta de la del pensamiento del mismo Platón, por lo cual, sin duda incorpora conceptos y problemas que no son propiamente platónicos.⁹ Habría que seguir en Agustín, junto al legado de Platón, el de Aristóteles, latente durante el curso de la tradición y particularmente durante el Medioevo.

Constituye una miope aproximación interpretativa limitarse a reconocer a Platón como la única influencia filosófica en Agustín; ver en

⁸ *Music Theory and its Sources...*, *op. cit.*, pp. 123-4.

⁹ Véase Ferrier, *op. cit.*, p. 25.

él un epígono de Platón dificulta, de entrada, atender la pretensión de verdad del propio tratado; se encubre así el hecho de que Agustín construye su pensar apropiándose de su tradición filosófica, tradición que ciertamente no comprende únicamente a Platón. Para ampliar nuestras posibilidades de un acercamiento fructífero al *De musica, liber VI*, hay que cuidar el campo de la especulación literaria.

Consideremos, sin estrechar nuestra interpretación, que la insospechada influencia que hay de Aristóteles en Agustín ha sido mencionada, entre otros filósofos, por Hans-Georg Gadamer quien, sin titubeos, afirma el hecho de que “ha sido establecido que Agustín, el platónico cristiano, tuvo una sana dosis de Aristóteles. Y el mismo punto ha sido establecido en orden inverso: la tradición del platonismo agustiniano fue completamente capaz de preservarlo, por sí mismo, durante el tiempo en que la aceptación por Aristóteles fue gradualmente creciendo en la Edad Media”.¹⁰

Independientemente de indagar cuáles filósofos han enmarcado el pensamiento de Agustín, su obra como parte de la corriente de los escritos musicales, nos invita a especular sobre la disciplina de la música y tratar al último libro de Agustín como un tratado sobre su estudio. De esta forma, es necesario colocar las referencias de Bernhard bajo sospecha, para proceder a hacer una nueva lectura del antiguo tratado que se nos ofrece a partir de la valiosa aportación de Jacobsson.

El acceso a la fuente de Martin Jacobsson

Pareciera sorprendente, pero se cree que el manuscrito más antiguo del que se tiene conocimiento data de fines del siglo VIII o principios del IX, es decir, desde que Agustín escribiera *De musica*, a fines del siglo IV, tuvieron que transcurrir aproximadamente cuatro siglos hasta poder dar cuenta del primer testimonio físico de su existencia. El más antiguo de estos manuscritos se haya en el Monasterio de Saint-Martin, en Tours. En la actualidad, sólo el libro sexto aparece, ya sea en su

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectics, Eight Hermeneutical Studies on Plato*, 1980, New Haven and London, Yale University Press, transl., and ed. Christopher Smith, pp. 194-5.

totalidad, ya fragmentado, en setenta y ocho diferentes manuscritos, de los cuales treinta y ocho han sido localizados, recopilados y comparados gracias a la afortunada y escrupulosa investigación de Jacobsson. Dichos manuscritos corresponden a poco más de la mitad del total, que incorpora a los más antiguos, del siglo VIII, hasta los menos, del siglo XV. Un acierto elemental acerca de la antigüedad del material que Jacobsson nos presenta en su disertación es que todavía existen ciertas sospechas sobre la autenticidad del más antiguo, ya que “es verdad también que no sabemos [...] que pasó con los siguientes cuatrocientos años entre los tiempos del autor y la evidencia del más antiguo”.¹¹

La importancia del trabajo de Jacobsson estriba, además, en que hace la obra accesible, al presentarla al lector en el original latino y su traducción al inglés. A partir de esta edición, y de las que habrán de llegar en otras lenguas, se pone a prueba la lectura de Bernhard.¹² Cabe señalar que una ventaja considerable es el original latino, pues permite al lector seguir la terminología propia del autor y profundizar en los mismos terrenos originales de interpretación. Ya sea que se considere al latín una lengua muerta desde hace siglos, y por ello sustraído al continuo y activo movimiento del habla, hay que decir que las ideas de su autor han sido conservadas en su espíritu original y, al mismo tiempo, se nos dispensa del extenso laberinto de las múltiples traducciones.

El asunto del *De musica, liber VI*

El diálogo, la música y el hombre

En su lectura, Agustín presenta el *De musica, liber VI* bajo la forma de un diálogo entre el *magister* y su discípulo. Naturalmente, esto se debe en parte a la tradición platónica de argumentar las ideas, de construir el discurso racional (λόγος). Dentro de ella, en el modelo paradig-

¹¹ Jacobsson, *op. cit.*, p. cxiv.

¹² Al momento de preparar este ensayo tuvimos noticia de que la primera edición en castellano del *De musica, liber VI*, dirigida por Cecilia Ames, Darío Sánchez y Diego Márquez, apareció en Alción Editora, Argentina, en el año 2000.

mático del diálogo platónico, es Sócrates quien suele dirigir la discusión, interrogando hasta el agotamiento a sus interlocutores, generalmente los no bien afamados sofistas o sus discípulos, con el sólo propósito de develar la verdad (otrora ἀλήθεια) a través de la tensión entre los discursos que plantean estas problemáticas. En el caso de este diálogo, el desvelamiento de la verdad no se realiza por medio de una tensión entre discursos, sino como el despliegue reflexivo en que el maestro conduce a su discípulo por el camino del conocimiento de lo corpóreo a lo incorpóreo. El discípulo no está aquí para refutar o para ser refutado; más bien constituye una agradable compañía que, con sus simples preguntas retóricas y obvias interpelaciones, ofrece la ocasión a su maestro de desplegar su articulado pensamiento.

De musica, liber VI comienza por recapitular lo que concierne a los anteriores volúmenes, ya que “de manera infantil, nos concentramos en los cinco libros, en los ritmos que pertenecen a la duración de los tiempos”.¹³ Agustín no deja lugar a dudas, desde la primera línea del sexto libro, que ya no tratará el susodicho ‘pueril’ argumento, referente al tema de los *números*. Lo que Agustín ansiaba explicar ahora era su concepto del hombre; precisamente ahí habrá de aterrizar su trabajo especulativo: desarrollar su idea por medio del estudio de la música es la razón por la cual plantea su reflexión, como parte final de las disciplinas del *quadrivium*. Es posible porque la música es la única que se relaciona con los otros estudios en la misma proporción en que el hombre se relaciona con ella. Lo dicho no es novedad dentro del contexto del pensamiento agustiniano; la tentación de mediar a través de la música ha estado presente desde los griegos. En palabras de Edward Lippman, “es Platón el que más aprecia en general el papel de la música y quien al mismo tiempo profundiza dentro de las bases teóricas la interconexión con la ‘mathemata.’ La música se convierte en la última disciplina porque es la más general y la que mejor explica la total naturaleza de las matemáticas”.¹⁴

Para reconocer el peculiar papel de la música como interconexión epistémica en Agustín hay que considerar lo siguiente: el resto de las

¹³ Jacobsson, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴ Lippman, *op. cit.*, p. 85.

disciplinas se relacionan con el hombre en que explican lo que está ahí, en la llamada realidad presente: el orden y las proporciones de las cosas, los objetos y las formas; el hombre como punto de partida para entender y explicar su realidad inmediata. Se entienden las cosas, los objetos, como la realidad dada, expresada mediante las diferentes funciones epistémicas de las disciplinas; esto es, lo que las disciplinas permiten entender y construir explicando está de manifiesto ahí. Para esclarecer el antecedente teórico de esta mediación, hay que recordar que la búsqueda de la verdad, patente en los diálogos de Platón, se planteaba mediante la figura de Sócrates, como el esfuerzo portentoso cuya metáfora se consolidó en el laborioso proceso de alumbrar, la vocación del alumbramiento de la ἀλήθεια. De aquí, se sostiene que la verdad era descubierta a expensas del hombre mismo; era posible desvelar la verdad porque ésta es alcanzable por medio de la pregunta correcta, sustraída a expensas de aquellos que se debatían por responder.

El papel del hombre como mediación en el descubrimiento de la verdad corresponde aquí a la metáfora de la música. Si la música, en tanto obra sonora, tiene la posibilidad de acontecer por la acción mediante el intérprete, es precisamente porque el elemento sonoro está manifestado por su presencia en el carácter mismo del músico, el cual inequívocamente adopta el nombre del ejercicio que corresponde a su práctica; esto lo entendía ya Boethius: “el hecho de que aquellas personas –los llamados así por sus talentos físicos– toman el nombre no por la disciplina [que ejercen], sino más bien por el instrumento”.¹⁵ A partir de esto, se explica a la música como la disciplina de la metáfora límite de la mediación sonora, de la interconexión entre saberes y órdenes de lo real, sustraída de la práctica del mismo ejecutante de un instrumento, y en ello, se indaga especulativamente por su naturaleza.

La música como disciplina no termina de explicarse mediante el intérprete, quien por sí mismo presenta el arte sonoro a partir de su técnica (τέχνη), o por lo que referimos como su oficio; es decir, en el discurso racional (λόγος) radica la posibilidad de explicar y entender

¹⁵A. M. S. Boethius, *Fundamentals of Music*, 1989, New Haven & London, Yale University Press, tr., int. and notes Calvin M. Bower; ed. Claude V. Palisca, p. 50.

lo que concierne a la relación entre el hombre y su realidad, mediante la trascendencia de la música como disciplina, como ya lo había descrito Platón en el diálogo de *Las Leyes*: “Aún más, como ya lo he dicho tantas veces, aquel que no ha contemplado la naturaleza de la mente, que ya se ha dicho existe en las estrellas, y a través del entrenamiento previo, y vea la conexión de la música con estos asuntos, y armonizarlos con las leyes e instituciones, no le es permitido dar razón de tales asuntos como el tener la razón”.¹⁶

Entonces, a partir de la música misma, Agustín fundamenta el *corpus* de las artes liberales, construyendo su articulación intelectual, vía que soporta mediante el sentido epistémico de la música desde su concepto de hombre en el *liber VI*. Para mostrar esto, es preciso examinar gradualmente tal estudio, atendiendo a que la música es ya parte de una presencia objetiva, pues se halla en la naturaleza de las cosas y en presencia de la naturaleza del hombre mismo, representado en el personaje del músico como intérprete de un instrumento.

Los cinco géneros del elemento de la música

86 | Mientras que durante los primeros cinco libros del *De musica* se ha construido el camino de la reflexión con los gramáticos y los poetas por medio del ritmo, en el sexto y último libro se concentra como ejemplo paradigmático el verso de su buen amigo Ambrosio como punto de partida, el cual es, al mismo tiempo, la única referencia que no proviene de la Biblia. Aquí, el verso del viejo compañero de Agustín: *Děūs crēātōr ōmnīūm*, no sólo muestra una estructura propia, sino que construye ya un signo del alcance de este análisis que se emprende a partir de la pregunta propia por el ritmo. La pregunta por el ritmo desde el verso interroga aquí por las relaciones en que se encuentra el elemento natural de la música.

II.2. Así que, contéstame, si te place, amigo mío, con el cual estoy ahora discutiendo, para que así podamos desplazarnos desde lo corpóreo

¹⁶Lippman, *op. cit.*, p. 85.

a lo incorpóreo: cuando pronunciamos el verso *Deus creator omnium*, ¿dónde crees que estos cuatro [versos] yámbicos, del cual consiste, y de los doce tiempo-unidad que son, es decir, deberíamos decir que estos ritmos están solamente en el sonido que escuchamos, o también en el sentido auditivo, que pertenece a los oídos, o también a la actividad de la persona que pronuncia, o, desde que el verso que es conocido, también en nuestra memoria?¹⁷

En este paradigmático párrafo introductorio se plantean, en sucesivas preguntas, cuatro de los cinco géneros, así denominados por Agustín, en cuya relación central se encuentra el elemento sonoro de la música. El análisis de los primeros cuatro géneros permite comprender la relación entre lo corpóreo y lo incorpóreo, que culminará con el quinto y último género. Cada uno de los géneros marca un nivel en el proceso de conocimiento que concibe Agustín en su finalidad, lo que es su concepto de hombre. Los primeros cuatro géneros corresponden, respectivamente, al sonido, al sentido auditivo, al acto de pronunciación y a la memoria. Por el momento se dejará al último género para mas adelante.

El verso *Děūs creātor ōmnīūm*, en su primer movimiento corpóreo, se manifiesta en la distinguible presencia que deviene de su pronunciamiento, a través de la mediación del sonido, sin dejar ningún espacio ausente cuando escuchamos el verso al ser pronunciado. El verso que se muestra en sonido causa una reacción (*passione*) física que es recolectada y testificada por el oído. Así, se turna la otrora presencia corpórea en una manifestación y presencia incorpórea, porque dicho verso ha sido ya pronunciado, dejando inmediatamente, tras su primera impresión corpórea, un amplio y claro silencio. Del primer al segundo género, el verso de Ambrosio ha mediado, como cualquier sonido capaz de ser escuchado, a ser inmediatamente recolectado, al ser pronunciado, por el sentido del oído (*audientis*), como una reacción (*passione*)

¹⁷Jacobsson, *op. cit.*, p. 8: “II.2. Quam ob rem tu, cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si uidentur, cum istum uersum pronuntiamus *Deus creator omnium*, istos quattuor iambos, quibus constat, et tempora duodecim, ubinam esse arbitraris; if est, in sono tantum, qui auditur, an etiam in sensu audientis, qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiatas an, quia notus uersus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est?”

hacia nuestro cuerpo, que logra reflejar el mencionado verso. A la presencia del silencio le siguen los cuatro ritmos yámbicos, “y deberíamos decir que los ritmos que están en relación con los oídos, cuando algo es escuchado, son tomados por su sonido y removidos en el silencio. Desde aquí uno podría concluir que los ritmos que existen en el sonido mismo pueden existir sin aquéllos en el escuchar, cuando el último no puede existir sin el primero”.¹⁸

El cuerpo reacciona al verso en la misma proporción que el verso afecta al cuerpo; pero, ¿cómo es que el *corpore* reacciona al sonido del verso, o a cualquier otro sonido similar? El cuerpo lo hace porque reacciona (*passione*) mediante el alma (*anima*); este es uno de los puntos claves que explican el concepto de hombre en Agustín. El término original en latín sugiere una causante física implicada en una reacción corpórea, lo que se denomina aquí como alma, que se anima, precisamente, desde la contraparte corpórea, que en palabras de Gilson, refiere a que el “alma encuentra sentido cognitivo inmediatamente por encima del nivel de la vida misma. La doctrina de las sensaciones de Agustín es una de las teorías que nos permiten ver claramente qué es distintivo en su concepto de hombre”.¹⁹

88 | Es decir, las lenguas modernas no logran mantener el término original de Agustín, ya que debilitan susodicho vocablo, como el sentido inicial del que hace uso mediante el término de alma (*anima*), que se entiende en Agustín como la reacción del alma a través del cuerpo. En las lenguas romances no sólo se ha separado, sino también situado lejanamente el concepto del alma en la categoría de las puras manifestaciones espirituales. De esta manera, en su perenne y etérea presencia abstracta, el alma resulta ajena al cuerpo, ya que la toma como presa y como parte de las reacciones del mismo. Siguiendo con Gilson, el “alma humana es continuamente representada como un espíritu puro que ha caído y convertido en prisionero del cuerpo. Sin embargo, desde el principio, como se ha visto, el alma fue realmente creada como un deseo del cuerpo que anima (*anima*) por su unión desde entonces”.²⁰

¹⁸ *Ibid*, p. 14.

¹⁹ Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, 1960, New York, Random House, trans. by L.E.M. Lynch, p. 56.

²⁰ *Idem*, pp. 60-1.

Agustín afirma que el alma reacciona por medio del cuerpo a los ritmos yámbicos del verso; así, el alma no está aquí desvinculada del cuerpo, sino que ha reaccionado mediante él, en este caso, hacia el patrón rítmico. Si el alma puede identificar entre los sonidos la correcta articulación del verso, es precisamente porque le es posible distinguirlo de cualquier otro sonido que no posee ninguna construcción rítmica; en el mismo plano que Agustín define la relación entre corpóreo e incorpóreo, no “debería ser todo lo que ocurre en el alma mejor concebido que cualquier cosa que ocurre en el cuerpo simplemente porque el alma es mejor que el cuerpo”.²¹

El tercer género, el tercer nivel cognitivo que comenzó después del acto de pronunciar y de escuchar, se puede corroborar cuando el cuerpo reacciona al verso, logrando repetir de nuevo los ya mencionados ritmos yámbicos; el verso se convierte de nuevo en sonido, una imagen que representa el diseño original. Se reconoce en el pronunciamiento del verso que ha reaccionado en el cuerpo de quien lo pronuncia, al reproducir el orden en que se representa en el alma. En este punto, Agustín está tan sólo a un paso de alcanzar el cuarto género, el relativo a la memoria, el cual sólo es posible alcanzar cuando los tres primeros han sido completados en orden.

Ser conscientes de este proceso —que va del primer al tercer género y equivale a la memoria, entendida aquí como repetición (*mimesis*)—, permite reconocer al verso cuando es nuevamente repetido. Volverse sobre el proceso cognitivo que inició con el verso lleva a representar la memoria como el cuarto género, que es el que da cuenta del proceso de rememorar los pasos que han llevado a los ritmos hasta su repetición: “contéstame sobre los tres tipos de ritmos, del cual uno es la memoria, otro la percepción, otro el sonido”.²²

La memoria retiene lo que ha resultado en el alma de los movimientos del oír y del pronunciar; finalmente, el quinto y último género es para Agustín el de la especulación, que permite tomar un paso objetivo fuera de los cuatro géneros previos y, desde ahí, dirigirse y verificar la

²¹ Jacobsson, *op. cit.*, p. 22.

²² *Idem*, p. 38.

manera en que éstos se han relacionado. El quinto da cuenta de cada uno de los anteriores porque estas reacciones han sido y son movimientos que toman parte en todo momento, inclusive en su abstracción, y tales movimientos son posibles de representar dentro de nuestro juicio natural de percepción –*naturali iudicio sentiendi*. Las huellas que quedan en la memoria, los llamados recuerdos, abren la posibilidad de que se vayan deteriorando o perdiendo en el transcurrir eventual del tiempo: “cualquiera que en esta memoria retenga desde los movimientos de la mente, que han sido activados hacia las reacciones del cuerpo, son denominados *fantasía*, φαντασία, pues no encuentro mejor término en latín”.²³

Fantasía es sólo uno de los cuatro términos griegos que Agustín emplea en su tratado de *De musica, liber VI*; a sabiendas de que Agustín no leía griego, aún así toma prestado dicho término de la tradición helenística por no encontrar mejor vocablo, el cual se entiende como “lo que aparece” o “se muestra”. Las fantasías se producen en la memoria como rastros del movimiento del alma, reacciones que la propia alma llega a confundir a sí misma; es decir, las fantasías pueden reaccionar hacia sí mismas, produciendo sus propias imitaciones, como “confrontaciones con las reacciones del cuerpo e impresas por los sentidos, pero similares, como han sido, imágenes de imágenes, que he decidido denominarlos como φάντασμα”.²⁴

Por ello, el juicio (*iudicio*) toma la batuta para mostrar la diferencia entre cualquier φαντασία como de su consecuente φάντασμα. La copia de la primera imagen, y las subsiguientes, son reacciones que no pueden ser evitadas, pero que pueden ser separadas mediante el juicio de las demás impresiones que la memoria ha logrado representar. El juicio separa al afirmar y confirmar, en su correcta especulación, desde el λόγος mismo.

Consecuentemente, la especulación sobre la naturaleza de la música y su sentido epistémico la muestra como fuente de autoconocimiento, al reconocer al hombre en el orden de lo existente, mostrando lo que se manifiesta como real, hasta la contemplación de la verdad por medio de su concepto de hombre.

²³ *Idem*, p. 68.

²⁴ *Idem*, p. 70.

Consideraciones finales

Esta parva contribución a los estudios sobre los escritos musicales, iniciados con el *De musica, liber VI* de Agustín estriba, en resumidas cuentas, en los siguientes puntos: se ha ubicado al *De musica, liber VI* en el esfuerzo intelectual de Agustín por establecer la posición de la música en el *quadrivium* desde una perspectiva epistémica: la función de la música consiste en disponer al discípulo al conocimiento del mundo, de sí mismo y de Dios; se ha mostrado la manera en que Agustín se apropia de la tradición platónica, por la que reconoce en la música un carácter vinculante, que hace de ella metáfora límite de la mediación del orden de lo existente, del conocimiento y de las disciplinas; se ha señalado, por medio del breve análisis del término *anima*, la manera en que el concepto de hombre en Agustín soporta el planteamiento epistémico con que da cuenta de la naturaleza de la música; asimismo, se ha puesto de manifiesto también la relación entre la música, como metáfora de mediación, y el discurso racional. Se expuso, en breve síntesis, una lectura del *De musica, liber VI*, ofreciendo así al lector interesado en el tema un acercamiento al contexto y al contenido de la obra de Agustín; por último, se ha manifestado que la aportación de Jacobsson al del *De musica, liber VI*, convierte las alusiones de Bernhard en un precario acercamiento a esta obra, pues, más que instarnos a acceder a la fuente, parece dispensar de ello debido a su desinterés en el contenido de la obra y del reduccionismo respecto a las aportaciones de Agustín.

Finalmente, el *De musica, liber VI* de Agustín no sólo es una obra relevante para la historia de la teoría de la música: constituye también una posibilidad de repensar nuestros abordajes actuales sobre tal disciplina como un diálogo con nuestra tradición, en la medida en que podemos reconocer en el pensamiento de Agustín una de las fuentes de nuestras actuales preguntas por el sentido epistémico y estético de este antiguo arte. Espero que este trabajo pueda ser ocasión de reflexionar sobre la humana vocación del orden patente en la música y la forma de autoconocimiento que representa.

*COMMENTARIOLUM
PETITIONIS.*
ESTRATEGIAS DE
CAMPAÑA ELECTORAL

Quinto Tulio Cicerón

RESUMEN: En el año 63 a. de C., en Roma, Marco Tulio Cicerón, un *homo novus* u hombre nuevo, busca ganar el consulado. Su hermano Quinto escribe este *Commentariolum petitionis* para aconsejarle todo lo que podía y debía hacer a fin de ganar las elecciones. Finalmente, se impuso a Catilina y fue cónsul. Hoy en día, quienes aspiren a cualquier puesto de elección popular pueden encontrar la clave del éxito en esta extraordinaria carta. A veinte siglos de distancia, este texto no ha perdido un ápice de actualidad.



ABSTRACT: In 63 A.D. Rome , Marcus Tullius Cicero, a *homo novus* or new man, seeks to win the consulate. His brother Quintus writes *Commentariolum petitionis* in order to give him advice regarding what he could and should do to win the elections. Finally, he defeated Catiline and became Consul. Today those who aspire for political office can find the secret to success in this extraordinary letter. Though written almost 20 centuries ago, this writing has not lost any of its relevance.

PALABRAS CLAVE: *Commentariolum*, Quinto Tulio Cicerón, Marco Tulio Cicerón, campaña electoral, elecciones.

KEY WORDS: *Commentariolum*, Quintus Tullius Cicero, Marcus Tullius Cicero, electoral campaigns, elections.

RECEPCIÓN: 24 de enero de 2012.

APROBACIÓN: 31 de enero de 2012.

*COMMENTARIOLUM
PETITIONIS.*
ESTRATEGIAS DE
CAMPAÑA ELECTORAL*

Quinto desea salud a su hermano Marco

I. 1 Aunque para ti abunda todo eso que los hombres pueden conseguir por ingenio o práctica o diligencia, sin embargo juzgué no ajeno de nuestro amor escribirte lo que me venía a la mente, a mí que los días y las noches pensaba acerca de tu petición, no para que de esto aprendieras algo nuevo, sino para que eso que en realidad parece disperso e indefinido, se pusiera con razón y distribución bajo una sola mirada. Aun si la naturaleza vale mucho, sin embargo parece que en negocio de pocos meses puede la simulación vencer a la naturaleza.

2 Piensa qué sea la ciudad, qué pidas, qué seas. Casi cotidianamente esto ha de ser meditado por ti cuando descendas al foro: “Soy nuevo, pido el consulado, es Roma”. La condición de nuevo de tu nombre máximamente la levantarás por la gloria del decir. Siempre esta cosa tuvo mucho de dignidad; no puede, quien es tenido como digno abogado de los consulares, ser considerado indigno del consulado. Por lo cual, ya que partes de esta laude, y lo que eres por esto lo eres, así ven pre-

* Traducción del latín de Bulmaro Reyes Coria. *Estudios* agradece la autorización para reproducir esta traducción al Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, que publicó, por vez primera, el volumen: Quinto Tulio Cicerón, *Commentariolum Petitionis. Estrategias de campaña electoral*, 2007, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Instituto de Investigaciones Filológicas, Bibliotheca Iuridica Latina Mexicana, traducción, introducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, 20+LV pp.

parado para decir como si en cada causa fuera a haber juicio acerca de todo tu ingenio.

3 Las ayudas de esta facultad, que sé que te han sido reservadas, procura que estén preparadas y prontas, y a menudo recuerda lo que Demetrio escribió acerca de la afición y ejercitación de Demóstenes. Luego haz que la multitud y las familias de amigos aparezcan, pues ¿tienes eso que algunos nuevos tuvieron?: a todos los publicanos, a casi entero el orden ecuestre, a muchos municipios propios, a muchos hombres de cada orden defendidos por ti, a algunos colegios, además a muchísimos jovencitos conciliados con la afición al decir, la cotidiana asiduidad y la frecuencia de los amigos.

4 Procura retener estas cosas amonestando y rogando y actuando con toda razón, para que entiendan, quienes te deben por tu causa, que ningún otro tiempo tendrán ellos de darte las gracias; ni de obligarse hacia ti, quienes quieren. También parece que esto puede ayudar mucho al hombre nuevo: la voluntad de los hombres nobles y máxime la de los consulares. Es de provecho que esos mismos a cuyo lugar y número quieras llegar piensen que eres digno de aquel lugar y número.

5 Todos esos han de ser rogados diligentemente, y a éstos han de enviarse legados, y hay que persuadirlos de que nosotros siempre hemos estado de acuerdo con los optimates respecto de la república, de que de ningún modo hemos sido populares; de que si pareciéramos algo haber hablado popularmente, eso nosotros lo hicimos por el consejo de juntarnos a Pompeyo, para que a éste que muchísimo podía lo tuviéramos como amigo en nuestra petición, o, ciertamente, no como adversario.

6 Además, labora para que tengas jovencitos nobles, o para que retengas a los aficionados que tienes; mucho de dignidad traen. Tienes muchísimos; haz que sepan cuánto piensas que en ellos hay. Si llegas a que te codicien esos que no te quieren, te serán de mucho provecho.

II. 7 Y mucho también a tu condición de nuevo ayuda el que los nobles piden contigo de tal modo que nadie hay que se atreva a decir que es necesario que a aquéllos sea de más provecho la nobleza, que a ti la virtud. Pues ¿quién hay que piense que piden el consulado Publio

Galba y Lucio Casio, que nacieron en lugar sumo? Ves, por tanto, que hombres de ilustrísimas familias, porque son sin nervios, no te son pares.

8 “Pero Antonio y Catilina son molestos”. Al contrario, por el hombre diligente, industrioso, inocente, disertado, agraciado entre esos que juzgan las cosas, han de ser deseados como competidores: ambos, sicarios desde la niñez; ambos, libidinosos; ambos, carentes. De uno de éstos, vimos los bienes proscritos; y entonces oímos la voz de quien juraba que él no podía contender en Roma, en juicio equitativo, con el hombre griego; sabemos que lo arrojaron del senado por la existimación de los óptimos censores; en la pretura, tuvimos competidor en el amigo Sabidio y en Pantera, magistratura en que, aunque no tuviera a quienes poner en la lista, sin embargo compró, de las plataformas de esclavos, a la amiga que en casa tuviera abiertamente; empero, en la petición del consulado, prefirió reunir a todos los taberneros mediante vergonzosísima legación, que presentarse y suplicar al pueblo romano.

9 ¡Otro, en verdad, dioses buenos! ¿De qué esplendor es? Primeramente de la misma nobleza de que Catilina. ¿Acaso de mayor? No. “Pero de virtud”. ¿Por qué cosa? Porque Antonio teme su sombra, éste ni siquiera las leyes, nacido en la carencia de padre, educado en los estupro de hermana, corroborado en la matanza de ciudadanos, cuya primera entrada a la cosa pública estuvo en matar équites romanos (pues al frente de aquellos galos que recordamos, que entonces segaban las cabezas de los Titinios y de los Naneios y de los Tanusios, Sula había puesto solo a Catilina); entre los cuales aquél mató con sus manos al hombre óptimo Quinto Cecilio, marido de su hermana, équite romano, de ningunos partidos, quieto siempre por naturaleza y también por edad.

III. 10 ¿Qué?, ¿diré yo ahora que contigo pide el consulado aquel quien a hombre queridísimo al pueblo romano, a Marco Mario, mirándolo el pueblo romano, con vides lo azotó por la urbe entera, lo movió hacia su sepulcro, lo laceró allí con todo tormento; vivo, estando de pie, con su diestra le segó el cuello con la espada; teniendo con la siniestra el cabello de él desde la coronilla, con su mano exhibió la cabeza, fluyendo entre sus dedos ríos de sangre; quien, después, con histriones y con gladiadores vivió de modo que tenía ayudadores, unos de su

pasión, otros de su delito; quien a ningún lugar tan santo y tan religioso se llegó, en el cual, aun si en otros no hubiera culpa, sin embargo, desde su maldad, no dejaba sospecha de indecoro;² quien para sí compró amicísimos, de la curia a los Curios y los Anios, de los atrios a los Sapalas y los Carvilios, del orden ecuestre a los Pompilios y los Vetios; quien tanto tiene de audacia, tanto de maldad, tanto entonces de arte y eficacia en su pasión, que estupró casi en los regazos de los padres a los hijos que todavía vestían la pretexta? ¿Qué?, ¿te escribiré yo ahora acerca de África? ¿Qué?, ¿de los dichos de los testigos? Eso es conocido, y tú habrás de leerlo más a menudo; pero sin embargo me parece que no ha de omitirse que de ese juicio salíó, primero, tan carente, cuanto lo fueron algunos jueces de él ante aquel juicio; luego, tan odioso, que cotidianamente se exigía otro juicio contra él. Éste de tal suerte se tiene, que más lo temen aun si descansara, que lo desprecian si algo moviera.

11 ¡Cuánto mejor te fue dada a ti la fortuna de la petición, que hace poco al hombre nuevo Cayo Celio! Aquél competía con dos hombres en tal forma nobilísimos, que sin embargo en ellos todas las cosas eran de más precio que la nobleza misma: sumos sus ingenios, sumo su pudor, muchísimos sus beneficios, suma su razón y diligencia del pedir; y, sin embargo, a uno de ellos lo superó Celio, aunque con mucho le fuera inferior en estirpe, superior casi en ninguna cosa.

12 Por lo cual, a tí, si haces las cosas que prodigan la naturaleza y las aficiones de que siempre has usado, las que la razón de tu tiempo desea, las que puedes, las que debes, no te será difícil la pelea con aquellos competidores que de ningún modo son tan insignes por estirpe, cuanto nobles por vicios; ¿puede pues ser descubierto algún ciudadano tan ímprobo, que de un solo sufragio quiera sacar dos puñales contra la república?

IV. 13 Ya que expuse los apoyos que de tu condición de nuevo tendrías y podrías tener, ahora parece que hay que decir acerca de la grandeza de tu petición. Pides el consulado, del cual honor nadie hay que no te juzgue digno, pero muchos que te envidian; pides pues tú,

² Probablemente se refiera a las relaciones de Catilina con la vestal Fabia, hermanastra de Terencia, la mujer de Cicerón.

hombre de ecuestre lugar, el sumo lugar de la ciudad, y de tal modo sumo, que al hombre fuerte, disertó, no dañoso, aquel mismo honor le trae mucha más distinción que a los demás. No quieras pensar que esos que han usado de ese honor no ven, cuando tú alcances lo mismo, qué de dignidad vas a tener. Pero esos que nacidos de familias consulares no han conseguido el lugar de sus mayores, sospecho que te envidian, excepto si algunos te aman del todo. También existimo que hombres nuevos pretorios, si algunos no fueron atados por tu beneficio, no quieren ellos ser superados por ti en honor.

14 Ya sé de cierto que te viene a la mente cuán muchos odiosos hay en el pueblo, cuán muchos distanciados de los hombres nuevos, por el trato de estos años; es necesario que también haya algunos airados hacia ti por esas causas que actuaste. Ya mira tú mismo aquello: que te entregaste a tan grande afición para aumentar la gloria de Cneo Pompeyo, si piensas que por esa causa algunos te son no amigos.

15 Por lo cual, cuando pidas el sumo lugar de la ciudad y veas que hay aficiones que se te opongan, es necesario que emplees toda razón y cuidado y labor y diligencia.

V. 16 Y la petición de magistraturas está dividida en la diligencia de dos razones, de las cuales una ha de ser puesta en las aficiones de los amigos, otra en la voluntad popular. Es oportuno que las aficiones de los amigos se engendren de los beneficios, y de los deberes, y de la vejez, y de la facilidad y alegría de su naturaleza. Pero este nombre de amigos se abre más latamente en la petición que en la demás vida; pues todo el que sea que ostente algo de voluntad hacia ti, que cultive, que frecuente tu casa, ése ha de ser tenido en el número de tus amigos. Pero, sin embargo máximamente aprovecha ser caro y alegre hacia ésos que son amigos por causa más justa de cognación o de afinidad o de compañerismo³ o de alguna necesidad.

³ El término latino correspondiente a compañerismo es *sodalitas, atis*, y ha sido objeto de mucha polémica. Su traducción de hecho no es fácil. Incluso se ha llegado a decir que se trata de un anacronismo; pero una cosa es que ciertas instituciones oficialmente fueran abolidas, y otra muy distinta que los vocablos que les dieran vida desaparecieran por ese motivo. Tal palabra puede referirse a asociaciones de fines lucrativos o religiosos, fueran espontáneas o institucionales.

17 Luego hay que laborar para que, según que cada cual sea íntimo y, máxime, los domésticos, ése ame y codicie que tú seas lo más ilustre posible; luego, los tribuales, los vecinos, los clientes; finalmente los libertos; al último también tus siervos; pues casi toda conversación de autores domésticos⁴ emana a la fama forense.

18 Luego se han de instituir amigos de cada género: para el aspecto, los hombres ilustres por el honor y por el nombre (los cuales, aun si no sirven a las aficiones del sufragar, sin embargo confieren al peticionario algo de dignidad); para obtener el derecho, los magistrados (de los cuales máxime los cónsules, luego los tribunos de la plebe); para hacer las centurias, los hombres de gracia excelente. Quienes de ti tengan o esperen tener tribu o centuria o algún beneficio, prepáralos y confírmalos otra vez muy bien; pues, por estos años, hombres ambiciosos en toda afición y obra trabajaron vehementemente para poder impetrar, de sus tribuales, lo que pidieran; tú trabaja a estos hombres, con cualesquier razones que puedas, para que de ánimo y de aquella suma voluntad sean aficionados a ti.

19 Pero si los hombres fueran suficientemente agradecidos, todo esto debía estar preparado para ti, como confío que está preparado. Pues en este bienio obligaste contigo a cuatro compañías⁵ de hombres graciosísimos: Cayo Fundanio, Quinto Galo, Cayo Cornelio, Cayo Orquivio; al llevar a ti las causas de éstos, sé lo que recibieron y confirmaron para ti sus compañeros, pues estuve presente; por la cual cosa, esto por ti ha de hacerse, que en este tiempo exijas de éstos lo que te deben, a menudo amonestando, rogando, confirmando, cuidando que entiendan que ellos no tendrán nunca ningún otro tiempo para darte las gracias; ciertamente, los hombres serán excitados a servir a tu afición, por la esperanza de tus demás oficios y ahora por beneficios recientes.

20 Y totalmente, ya que tu petición está máximamente protegida por ese género de amistades, lo cual alcanzaste por las defensas de sus causas, haz que a todos esos que tienes atados, llanamente se les des-

⁴Al respecto, el hermano dice en el *Bruto*: “mucho importa a quiénes oye cada quien todos los días en casa, con quiénes habla desde niño, cómo hablan los padres, los pedagogos, también las madres”, Cic., *Brut.*, 210).

⁵Véase la nota a compañerismo en el párrafo 16.

criba y disponga, para cada quien, su cargo; y del modo como a ninguno de ellos en ninguna cosa alguna vez fuiste molesto, así cuida que entiendan que tú reservaste para este tiempo todo lo que pensaras que te es debido por ellos.

VI. 21 Pero ya que, por tres cosas, los hombres son máximamente conducidos a la benevolencia y a estas aficiones del sufragar: el beneficio, la esperanza y la conjunción del ánimo y la voluntad, ha de advertirse de qué modo haya que servirse de cada género de éstos. Por mínimos beneficios, los hombres son conducidos a pensar que hay suficiente causa para la afición del sufragio, mucho más a que aquellos para los cuales fuiste su salvación, que tú tienes muchísimos, no entiendan que, si en este tu tiempo para ti no hicieran suficiente, ellos nunca serán aprobados por nadie; aunque lo cual así sea, sin embargo han de ser rogados y también conducidos a esta opinión: que a la vez les parezca que nosotros podemos estar obligados con aquellos que hasta ahora hayan estado obligados con nosotros.

22 Empero, quienes son retenidos por la esperanza, género de hombres que también es mucho más diligente y más oficioso, haz que a éstos les parezca que tu auxilio les ha sido propuesto y preparado, y finalmente que entiendan que tú eres espectador diligente de sus oficios, que aparezca que tú ves claramente y adviertes todo cuanto sale de cada cual.

23 El tercer género de aficiones es voluntario, el cual será oportuno que se confirme dándole gracias, acomodando tus conversaciones a las razones por las cuales cada uno parezca aficionado a ti, significando voluntad por hacia ellos, conduciendo amistad a la esperanza de tu familiaridad y consuetud. Y en todos estos géneros juzga y sopesa cuánto pueda cada uno, para que sepas de qué modo servir a cada uno y qué esperar y exigir de cada uno.

24 Hay pues algunos hombres agraciados en sus vecindades y municipios; son diligentes y opulentos; los cuales, aun si antes no pretendieron esa gracia, sin embargo fácilmente pueden de súbito trabajar por la causa de aquel a quien deben o quieren; a estos géneros de hombres en tal forma los has servir, que ellos mismos entiendan que tú ves lo que esperas de cada cual, que sientes lo que recibes, que te acuerdas de lo

que hayas recibido. Hay, empero, otros que nada pueden, o aun son de odio para sus tribuales, y no tienen tanto de ánimo y de facultad, como para que de súbito se esfuercen; ve que a éstos reconozcas, para que no de la mayor esperanza puesta en alguno se adquiera poco apoyo.

VII. 25 Y aunque es oportuno estar confiado y protegido por engendradas y fundadas amistades, sin embargo en la misma petición se adquieren muchísimas y muy útiles amistades; pues entre las demás molestias, sin embargo, la petición tiene esto de cómodo: puedes honestamente —lo cual no podrías en la demás vida— agregar a la amistad a cuantos quieras, con los cuales, si en otro tiempo hicieras que usaran de tí, parecerá que lo haces absurdamente; empero, si en la petición no lo hicieras con muchos y diligentemente, parecerá que no hay ningún peticionario.

26 Yo, empero, te confirmo esto: que nadie hay, excepto si por alguna necesidad se hubiera unido a alguno de tus competidores, de quien, si contendieras, no fácilmente puedas impetrar que por su beneficio merezca que lo ames y que le debas, con tal que entienda que tú lo estimas en grande, que actúas desde tu ánimo, que él propone bien, que será por eso su amistad no breve y propia del sufragio, sino firme y perpetua.

27 Nadie habrá, créeme, con tal que en él haya algo, que deje pasar este tiempo que se le ofrece para constituir amistad contigo, especialmente cuando la ocasión te trae esto: que contigo piden aquellos cuya amistad haya de ser o despreciada o huida, y quienes no sólo no pueden conseguir esto que yo te aconsejo, sino ni siquiera comenzararlo.

28 Pues ¿cómo comenzaría Antonio a añadir e invitar a su amistad a hombres a los cuales, por sí, no pueda llamar por su nombre? A mí, ciertamente, nada me parece más estulto que estimar que es aficionado a ti ese a quien no conoces. Es oportuno que haya alguna eximia gloria y dignidad y grandeza de hazañas en ese a quien honren hombres desconocidos, sin que haya ningunos sufragantes; ciertamente que un hombre inútil, inerte, sin oficio, sin ingenio, con infamia, sin ningunos amigos, preceda a un hombre protegido por la afición de muchos y por la buena estimación de todos, no puede hacerse sin magna culpa de negligencia.

VIII. 29 Por la cual cosa, cuida que tengas todas las centurias confirmadas con muchas y varias amistades. Y primeramente, eso que está ante los ojos, abraza a los senadores y a los équitos romanos, a los hombres solícitos y agraciados de todos los demás órdenes. Muchos hombres urbanos, industriosos; muchos libertinos agraciados y solícitos se mueven en el foro; a quienes puedas por tí, a quienes por comunes amigos, trabájalos con sumo cuidado para que sean codiciosos de tí, búscalos, cítalos, muéstrales que te influyen con sumo beneficio.

30 Luego ten la razón de la urbe entera, de todos los colegios, de las aldeas, de las vecindades; si de éstos añadieras los principales a tu amistad, por ellos tendrás fácilmente a la restante multitud. Después haz de modo que a Italia entera la tengas en el ánimo y la memoria, distribuida y comprendida en tribus, que no tolere que ningún municipio, colonia, prefectura y finalmente ningún lugar de Italia exista en el cual no tengas lo que de apoyo pudiera ser suficiente; **31** que inquietes e investigues a los hombres de toda región, los conozcas, los busques, los confirmes, cuides que en sus vecindades pidan para tí y sean como candidatos en tu causa. Te querrán amigo, si ven que tú buscas su amistad; para que entiendan eso, lo que haya de tenerse exprésalo con ese discurso que es pertinente a esa razón. Los hombres municipales y campesinos, si los conocemos por su nombre, juzgan que ellos están en nuestra amistad; pero si piensan que aun establecen algo de protección para sí, no pierden ocasión de merecerla. A éstos, los demás y máxime tus competidores ni siquiera los conocen; tú los conoces y fácilmente los reconocerás, sin lo cual la amistad no puede ser.

32 Y sin embargo esto no es suficiente, aunque es magno, si no sigue la esperanza de la utilidad y de la amistad, de modo que no sólo parezca que eres nomenclador, sino también buen amigo. Así, cuando tengas a estos mismos que a causa de su campaña pueden mucho por su gracia ante sus tribuales, tendrás aficionados en las centurias, y constituirás deseosos de tí a los demás que valen ante alguna parte de los tribuales por razón del municipio o de la vecindad o del colegio; deberás estar en la óptima esperanza.

33 Ya me parece que, con diligencia, las centurias de los équitos pueden ser retenidas más fácilmente: primeramente es oportuno que

los équitos sean reconocidos (pues son pocos), luego se busquen (pues, con mucho, aquella edad de los jovencitos se añade más fácilmente a la amistad). Luego tienes contigo, de la juventud, a cada óptimo y aficionadísimo a lo humano; entonces, empero, porque el orden ecuestre es tuyo, aquéllos seguirán la autoridad del orden, si por ti es empleada tal diligencia, que no sólo por la voluntad del orden, sino también por las amistades de cada uno, tengas confirmadas esas centurias. Pues las aficiones de los jovencitos en el sufragar, en el ir, en el anunciar, en el acompañar son maravillosamente magnas y honestas.

IX. 34 Y, ya que se hizo mención de él, eso también ha de cuidarse: que uses del acompañamiento cotidiano de cada género y orden y edad; pues de esa misma abundancia podrá hacerse la conjetura de cuánto de fuerzas y de facultad vayas a tener en el campo mismo. Empero, tres son las partes de esta cosa: una, de los saludadores, cuando vienen a casa; la segunda, de los conductores; la tercera, de los acompañadores.

35 Entre los saludadores —que son más vulgares y, por esta costumbre que ahora hay, vienen a más—, ha de hacerse esto: que este mismo mínimo oficio de ellos parezca que te es gratísimo. A quienes vengan a tu casa, significalos que tú lo adviertes (muéstralo a sus amigos, para que lo cuenten a aquéllos; a menudo dílo a ellos mismos). Así los hombres a menudo, cuando frecuentan a más competidores, y ven que hay uno solo que advierte máximamente esos oficios, se le entregan; abandonan a los demás; insensiblemente se convierten de sufragantes comunes en propios; de fingidos en firmes. Habrás de retener ya diligentemente esto: si oyeras o sintieras que aquel que haya prometido para ti, hace, como se dice, fingimiento, disimula que tú lo oíste o lo sabes; si alguien quiere excusarse ante ti, porque piensa que te es sospechoso, afirma que tú nunca dudaste de su voluntad y que no debes dudar; pues aquel que no piensa que él hace lo bastante, de ningún modo puede ser amigo. Empero, te es oportuno saber de qué ánimo sea cada uno, para que puedas decidir cuánto confías en cada uno.

36 Ya habrás de significar y habrás de mostrar que este oficio de los conductores es más grato para ti, en cuanto es mayor que el de los saludadores, y, en lo que de esto pueda hacerse, habrás de descender

al foro en tiempos ciertos. La cotidiana frecuencia en conducir conlleva magna opinión, magna dignidad.

37 La tercera de este género es la abundancia de los acompañados. En ésta, habrás de cuidar que los voluntarios que tengas entiendan que, por su sumo beneficio, por siempre tú te obligas para con ellos. Empero, a los que te deben, llanamente exígeles este cargo: que los que por su edad y negocio pudieran acompañarte, ellos mismos sean asiduos contigo; quienes no pudieran ellos mismos, que constituyan a sus parientes en este cargo. Yo quiero mucho, y pienso que para la cosa es pertinente, que tú estés siempre con la multitud.

38 Además, te trae magna alabanza y suma dignidad, si contigo están aquellos que por ti fueron defendidos y a través de ti fueron guardados y liberados de juicios; tú llanamente ruégales estas cosas: que te remuneren con este oficio, ya que sin ninguna expensa a través de ti unos obtuvieron la cosa, otros la honestidad, otros la salud y todos las fortunas, y no habrá algún otro tiempo cuando a ti puedan darte las gracias.

X. 39 Y ya que todo este discurso versa en las aficiones de los amigos, no parece que haya de omitirse el lugar que en este género ha de cuidarse. De fraude y de insidias y perfidia están llenas todas las cosas. No es de este tiempo aquella perpetua disputa acerca de este género: por qué cosas podrían discernirse el benévolo y el simulador; solamente el amonestar es de este tiempo. Tu suma virtud obligó a los mismos hombres tanto a simular que ellos te eran amigos como a enviarte. Por la cual cosa, retén aquello de Epicarmo: que los nervios y las articulaciones de la sabiduría son el no creer sin motivo, **40** y, cuando hayas constituido las aficiones de tus amigos, entonces también conoce las razones y los géneros de tus detractores y adversarios. Son estos tres: uno, a quienes has dañado; el segundo, quienes sin causa no te aman; el tercero, quienes son muy amigos de tus competidores. De plano excúsate con aquellos a quienes dañaste, cuando decías contra ellos en favor de un amigo; recuérdales tus necesidades, condúcelos a la esperanza de que tú serás de afición y oficio par en sus cosas, si se conllevan a la amistad. A los que sin causa no te aman, significán-

dolos o por beneficio o por esperanza o por tu afición a ellos, esfuérzate para que los saques de aquella pravedad de ánimo. También a esos cuya voluntad será más ajena de ti a causa de las amistades de los competidores, sírvelos con la misma razón con que a los anteriores, y, si lo puedes probar, muestra que tú eres de ánimo benévolo para los mismos competidores tuyos.

XI. 41 Ya que se ha dicho suficientemente acerca de establecer amistades, ha de decirse acerca de aquella otra parte de la petición que versa en la razón popular. Ésta, en la cosa pública, desea nomenclación, halago, asiduidad, benignidad, rumor, apariencia.

42 Primeramente, lo que haces —que conoces a los hombres—, significalo, para que aparezca, y auméntalo para que cotidianamente se haga mejor. Nada me parece tan popular ni tan grato. Luego induce en tu ánimo eso que por naturaleza no tienes: que has de simular de modo que parezca que lo haces por naturaleza; pues a ti no te falta ese comedimiento que es digno del hombre bueno y suave, pero es necesaria en gran medida la lisonja, la cual, aun si es viciosa y torpe en la restante vida, sin embargo en la petición es necesaria; pues cuando hace peor a alguien, halagándolo, entonces es ímproba; cuando más amigo, no es tan vituperable; en verdad, es necesaria al peticionario cuya frente y rostro y habla hayan de cambiarse y acomodarse al sentido y voluntad de aquellos, quienes sean, con quienes se reúna.

43 Ya, de la asiduidad no hay ningún precepto; la palabra misma enseña qué sea; aprovecha sin duda de modo vehemente no apartarse de ningún lugar, pero, sin embargo, este fruto es de la asiduidad: no sólo estar en Roma y en el foro, sino pedir asiduamente, a menudo llamar a los mismos, no permitir que alguien pueda decir, lo que de esto puedas conseguir: que no le rogaste y que no le rogaste mucho y diligentemente.

44 Empero, la benignidad se abre latamente: está en la cosa familiar, la cual, aunque no puede llegar a la multitud, sin embargo, si es alabada por los amigos, es grata a la multitud; está en los convivios; los cuales, haz que sean celebrados por ti y por tus amigos doquier y por tribus; está también en tu obra; ésta, divúlgala y comunícala, y

cuida que hacia ti se abran accesos diurnos y nocturnos, y no solamente por las entradas de tus casas, sino también por tu rostro y frente, que es la puerta de tu ánimo; y si ésta significa que tu voluntad fue escondida y embotada, poco importa que el zaguán se abra. Los hombres, pues, quieren no sólo que se les prometa, especialmente lo que pidan del candidato, sino también que se les prometa larga y honoríficamente.

45 Por lo cual, por cierto, están estos preceptos, éste fácil: que signifiqués que lo que vas a hacer, tú lo vas a hacer aficionada y gustosamente; aquél más difícil y más acomodado al tiempo que a tu naturaleza: que lo que no puedas hacer o lo niegues alegremente, o también no lo niegues; el primero de los cuales es, sin embargo, de buen varón; el segundo, de buen peticionario. Pues cuando se pide eso que honestamente o sin detrimento nuestro no podemos prometer, del modo como, si alguien nos rogara que tomáramos la causa contra algún amigo, bellamente ha de ser negado, de suerte tal que ostentes necesidad, demuestres cuán moleestamente lo llevas, lo persuadas de que con otras cosas tú lo resarcirás.

XII. 46 Oí que alguno decía esto acerca de algunos oradores a los cuales había llevado su causa: que le había sido más grato el discurso de quien se había negado a recibirla, que el de quien la había recibido; así los hombres son capturados más por la frente y el discurso que por el beneficio mismo y la cosa. Pero es probable esto: que aquello segundo, lo algo duro, te persuada a ti hombre platónico; pero, sin embargo, velaré por tu tiempo. Pues aquellos a quienes hayas negado que tú estarías presente a causa de algún oficio de necesidad, sin embargo, éstos pueden marcharse de ti aplacados y equitativos; empero, aquellos a quienes hayas negado porque les dijeras que tú estabas impedido o por negocios de hombres amigos o por causas más graves o tomadas antes, se marchan enemigos, y todos son de tal ánimo que prefieren que tú les mientas a que les niegues.

47 Cayo Cota, experto en campañas electorales, solía decir que él solía prometer su trabajo a todos, en cuanto no le fuera rogado contra su deber; que lo compartía con aquellos entre quienes juzgaba que era óptimamente dispuesto; que él a nadie lo negaba, por esto: porque a menudo sucedía la causa de que ese a quien lo había prometido no lo

usaba; de modo que a menudo él estaba más desocupado de lo que hubiera pensado; y que no podía llenarse la casa de quien solamente recibía tanto cuanto viera que él podía atender; que por caso ocurría que se moviera lo que no hubieras pensado; que por alguna causa no se moviera lo que hubieras creído que estaba en tus manos; luego, que era extremo que se airara ese a quien hubieras dicho mentira.

48 Si prometieras algo, por una parte, sería para día incierto y para muy pocos; por otra, en cambio, si lo negaras, de modo cierto alejarás inmediatamente a muchos; pues, con mucho, son más los que ruegan que les sea lícito usar del trabajo de otro, que quienes lo usan. Por la cual cosa, es mejor que algunos de éstos alguna vez se airen hacia ti en el foro, que todos de continuo en casa, principalmente cuando con mucho se aíran más hacia quienes niegan, que hacia quien ven que por alguna causa está impedido para codiciar hacer lo que prometió, si de algún modo pudiera.

49 Y para que no parezca que me aparto de mi distribución, yo que dispueto esto en esta parte popular de la petición, sigo esto: que todo esto es pertinente no tanto a las aficiones de los amigos cuanto a la fama popular; aunque hay algo de aquel género –responder benignamente, servir con afición a los negocios y a los peligros de los amigos–, sin embargo en este lugar digo eso con lo cual podrías cautivar a la multitud: que de noche tu casa se colme, que muchos sean retenidos por la esperanza de tu protección, que se aparten de ti más amigos que como se acercaron, que las orejas de los más posibles se colmen de tu óptima conversación.

XIII. 50 Sigue pues que haya que decirse acerca del rumor, al cual ha de servirse máximamente. Pero lo que se ha dicho en todo el discurso anterior, eso mismo vale para vivificar el rumor; la alabanza de tu decir, las aficiones hacia ti de los publicanos y del orden ecuestre, la voluntad de los hombres nobles, la concurrencia de los jovencitos, la asiduidad de esos que fueron defendidos por ti, la multitud de esos que aparezca que por tu causa vinieron de los municipios, de modo que los hombres hablen bien de ti y estimen que tú los conoces, que los llamas cortésmente, que les pides asidua y diligentemente, que eres benigno y liberal; que tu casa se colme hasta entrada la noche; se

presente concurrencia de todas las familias; se satisfaga con tu discurso a todos; y con la cosa y tu obra a muchos; se logre, hasta donde esto pueda hacerse, con trabajo y arte y diligencia, no que tu fama llegue al pueblo desde estos hombres, sino que el pueblo mismo se ocupe en estas aficiones.

51 Ya alcanzaste a aquella urbana multitud y las aficiones de aquellos que retienen las asambleas, al adornar a Pompeyo, al aceptar la causa de Manilio, al defender a Cornelio; ha de ser excitado por nosotros lo que hasta ahora no tuvo nadie que tuviera, el mismo, las voluntades de los hombres espléndidos. También ha de hacerse que todos sepan que la voluntad de Cneo Pompeyo hacia ti es suma, y que, vehementemente, para las razones de aquél, es pertinente que tú consigas lo que pides.

52 Finalmente, cuida que la petición entera sea plena de pompa, que sea ilustre, que espléndida, que popular; que tenga suma apariencia y dignidad; también que, si por alguna razón se pudiera, se levante hacia tus competidores su infamia o de crimen o de pasión o de dádivas, acomodada a sus costumbres.

53 Y en esta petición también ha de verse máximamente que por ti la esperanza de la república sea buena, y honesta tu reputación; y, sin embargo, al pedir no has de ocuparte de la república, ni en el senado ni en la asamblea. Pero ha de ser retenido por ti esto: que el senado, porque de tal suerte hayas vivido, estime que tú serás el defensor de su autoridad; los équitos romanos y los varones buenos y opulentos, por tu vida llevada, que tú serás aficionado al ocio y a las cosas tranquilas; la multitud, porque fuiste popular al menos por tu discurso en las asambleas y en el juicio, que tú no serás ajeno a sus comodidades.

XIV. 54 Esto me venía a la mente acerca de aquellos dos comentarios matutinos, por lo que había dicho que cotidianamente había de ser meditado por ti cuando descendieras al foro: “Soy nuevo, pido el consulado”. Resta lo tercero: “es Roma”, ciudad constituida por la unión de naciones, en la cual se mueven muchas insidias, muchas falacias, muchos vicios en todo género; la arrogancia de muchos, la contumacia de muchos, la malevolencia de muchos, la soberbia de muchos, el odio y la molestia de muchos han de tolerarse. Veo que es de gran consejo y

arte que quien se mueva entre los vicios de tantos hombres y de toda suerte, evite la ofensa, evite la hablilla, evite las insidias, sea el único hombre acomodado a tan gran variedad de costumbres y de conversaciones y de voluntades.

55 Por la cual cosa, una y muchas veces continúa reteniendo esta vía en que te colocaste; sobresal en el decir; por éste son retenidos en Roma los hombres y son atraídos y son repelidos del impedir y del dañar. Y ya que la ciudad es máximamente viciosa en que, interpuestas las dádivas, suelen olvidarse la virtud y la dignidad, logra conocerte bien en esto, esto es, que entiendas que tú eres tal que puedes meter en los competidores el miedo máximo al juicio y al peligro. Haz que sepan que ellos son custodiados y observados por ti; temerán mucho no sólo tu diligencia, sino la autoridad y fuerza de tu decir, así como sin duda la afición del orden ecuestre hacia ti.

56 Y no quiero que tú propongas a aquéllos estas cosas, de tal suerte que parezca que ya meditas acusación, sino que por este terror consigas más fácilmente lo mismo que conduces. Y llanamente así contiene con todos los nervios y facultades para que alcancemos lo que pedimos. Veo que ningunos comicios han sido tan manchados por las dádivas, como para que en ellos algunas centurias no anunciaran de gratis a sus muy íntimos.

57 Por lo cual, si velamos por la dignidad de la cosa, y si excitamos a nuestros benévulos a la suma afición, y si para los hombres aficionados a nosotros y agraciados asignamos su cargo a cada cual, y si para los competidores proponemos juicio, a los mediadores metemos miedo, refrenamos con alguna razón a los distribuidores, puede lograrse que no se hagan ningunas dádivas o que no valgan nada.

58 Estas cosas son las que no pensé que yo sabía mejor que tú, pero que por estas ocupaciones tuyas podía más fácilmente reunir las en un solo lugar y enviártelas escritas; las cuales, si bien fueron escritas de suerte que no valen para todos los que pidan honores, sino para ti propiamente y para esta petición tuya, sin embargo tú, si te parece que algo ha de cambiarse o absolutamente quitarse, o si algo debiera omitirse, querría que me lo dijeras; pues quiero que este comentarillo de la petición se considere acabado en cada razón.

ENTREVISTA A CARLOS DE LA ISLA: EL ROSTRO HUMANO EN LA EDUCACIÓN CONTEMPORÁNEA

*Rafael González Díaz**

RESUMEN: Carlos de la Isla reflexiona sobre los retos que enfrenta la educación en el mundo contemporáneo. Su pensamiento coincide con el de otros especialistas del mundo al advertir sobre distintos peligros para las instituciones educativas, como supeditar las acciones educativas a los criterios mercantilistas. En esta entrevista, se pondera el significado de la pedagogía dialógica, el currículo oculto y la pedagogía crítica.



ABSTRACT: Carlos de la Isla reflects on the challenges facing education today. His opinion is in agreement with various specialists worldwide warning of the dangers facing educational institutions as subjugating educational incentives to business criteria. In this interview, the significance of dialogic pedagogy, hidden syllabuses, and critical pedagogy are considered.

111

PALABRAS CLAVE: formación docente, filosofía de la educación, pedagogía crítica, pedagogía dialógica, justicia social.

KEY WORDS: teachers education, educational philosophy, critical pedagogy, dialogic pedagogy, social justice.

RECEPCIÓN: 10 de febrero de 2011.

APROBACIÓN: 24 de mayo de 2011.

* Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, la entrevista fue realizada por el profesor González Díaz (en adelante: RGD) durante los meses de noviembre y diciembre del 2010.

ENTREVISTA A CARLOS DE LA ISLA: EL ROSTRO HUMANO EN LA EDUCACIÓN CONTEMPORÁNEA

Los grandes maestros ofrecen lecciones que no se circunscriben a la palabra escrita. Se deslizan de manera silenciosa desde la oralidad espontánea y se consolidan con la fuerza que emana del testimonio existencial, en ese “más allá” que trasciende los contenidos explícitos sobre los que versan, en apariencia, el estudio y la enseñanza. Afectan, en su sentido más extenso, la vida y el quehacer de sus alumnos, dejando una huella inequívoca y personal. Esas lecciones son el signo del encuentro y el enigma que conservamos en la memoria; sólo así puede comprenderse el afanoso ejercicio de Occidente, que no ha dejado de reconstruir y reinterpretar la figura de sus maestros, como si en esa faena no sólo se cifrara el sentido de lo que hemos recibido, sino la posibilidad de transmitir y legar los rasgos de la cultura a los hombres y mujeres que nos sucederán. En esta fascinante investigación, la oralidad ha representado la herramienta primordial de la enseñanza, mientras que la palabra escrita se ha percibido, en muchas ocasiones, como réplica imperfecta de la vitalidad del diálogo. “Desde Platón a Wittgenstein, el ideal de la verdad viva es un ideal de oralidad, de alocución y respuesta cara a cara”;¹ el maestro y el alum-

113

¹George Steiner, *Lecciones de los maestros*, 2004, España, Siruela, p.12. Sería difícil dar cuenta del número de investigaciones y ejercicios de carácter religioso, filosófico, literario, sociológico e incluso científico sobre la figura del maestro, y sobre los tipos de relación que se produce con el discípulo. Desde la escuela pitagórica a Platón; de Orígenes a San Agustín; de Santo Tomás de Aquino a Ockham; de Hegel a Heidegger, todos interpretan el mensaje recibido

no coexistiendo en el diálogo, descubriéndose para otorgar sentido a todo lo que les rodea. En esta relación educativa converge la biografía de cada uno y se desafía la comodidad que emana de la repetición de fórmulas aprendidas; supone el cultivo de un arte refinado que sabe discernir la justa proporción de inteligencia y bondad, única condición para que el alumno aprenda de su maestro, y viceversa. Por ello, muchos pueden ser instructores, pero muy pocos son auténticamente *maestros*.

El doctor Carlos de la Isla Veraza (en adelante: CIV), ha sostenido una prolongada reflexión sobre el sentido de la educación que se nutre de fuentes diáfanas. En sus palabras se escuchan ecos y resonancias de grandes pensadores: Ortega y Gasset, Antonio Machado, Sören Kierkegaard, José Vasconcelos, Karl Jaspers, Robert Maynard Hutchins, Martin Heidegger, Georges Gusdorf, Manuel Castells, Paulo Freire, Erich Fromm, Derek Bok, Platón, Aristóteles... Se aprecia una sincera indagación, originada en la continua labor educativa. Se trata de la reflexión original y coherente de un pensador universitario, de un filósofo de la educación que defiende sin vacilaciones una concepción crítica de la tarea educativa. Sobre todo, es la profunda reflexión de un *maestro* en todo el sentido de la palabra. Un hombre comprometido con la justicia e indiscutiblemente ocupado en “los saberes que son dignos del hombre libre”.²

114

La educación como mercancía

Desde hace más de quince años se ha venido consolidado un nuevo paradigma educativo, centrando en el desarrollo de “competencias”. El término remite de manera espontánea a la esfera económica y se caracteriza por enfatizar el desempeño (*performance*) y las capacidades (*competences*) del estudiante para “saber hacer en un contexto”.³ En

de sus profesores, se reconocen herederos de una parte, y se muestran dispuestos a legarse en sus alumnos.

² Cic., *de Orat.*, I, 72.

³ Cfr. Posada Álvarez, “Formación superior basada en competencias, interdisciplinariedad y trabajo autónomo del estudiante”, *Revista Iberoamericana de Educación* [<http://www.rieoei.org/deloslectores/648Posada.PDF>]

sus inicios, esta noción respondía de manera puntual a la exigencia de adecuación de las acciones educativas y de capacitación con las de la industria. Esta circunstancia condicionó, en buena medida, su acceso en el ámbito educativo y explica, al menos en un sentido, por qué no ha cesado de ser controvertida. No obstante, este enfoque ha ido imponiéndose y en la actualidad está presente en casi todas las reformas educativas en Europa y Latinoamérica. No podemos soslayar que esto ha sido posible por la influencia de un grupo de organismos internacionales de carácter económico y porque el concepto se ha ido ampliando hasta incorporar una serie de “competencias” socio-afectivas, socio-culturales y de comunicación que se han convertido en el estándar de lo deseable para los sistemas educativos nacionales y para los órganos internacionales, encargados de evaluar y orientar la política educativa internacional.⁴ Si bien algunos pedagogos han levantado de manera vigorosa la voz frente a lo que consideran una reducción de la auténtica formación humana y una tecnificación de la educación, otros han querido apropiarse del concepto hasta resignificarlo.

RGD: *¿Doctor de la Isla: considera que este nuevo paradigma educativo se puede conciliar con las propuestas educativas que buscan la liberación de lo humano en el maestro y el alumno? ¿Cuáles serían los principales riesgos que identifica usted en estas propuestas educativas?*

CIV: Debo confesar que el “nuevo paradigma educativo” y el desarrollo de las denominadas “competencias” me parecen una densa cortina de humo que pretende ocultar el devastador problema que aqueja a una buena parte de la educación contemporánea: el dominio del mercado sobre la dignidad de las personas. Es decir, convertir a los estudiantes en mercancías y a las escuelas y universidades en industrias de paquetes humanos producidos de acuerdo con las especificaciones del mercado. Esto significa (en términos que me gusta emplear), el triunfo casi total del *Homo æconomicus* sobre el *sapiens*, el triunfo casi total

⁴Cfr. Berta Marco Stiefel, *Competencias básicas. Hacia un nuevo paradigma educativo*, 2008, Madrid, Narcea, pp. 29-43.

de los grupos de poder, que ya han sometido la política (partidocracia, plutocracia), los *media* (mediocracia), y ahora se han propuesto manejar la “intelligentsia” como el arma más poderosa de dominación.

Es muy significativa la coincidencia: fue en Bolonia, Italia, donde se oyó el grito de protesta contra la universidad mercantilista: “Estamos hartos de ser tratados como mercancías, exigimos ser tratados como personas” (1968). Y en Bolonia, 42 años después, 29 países de la Unión Europea firman el acta fundacional de lo que se ha denominado “Proceso de Bolonia”, que tiene como primer objetivo “la adopción de un sistema de títulos fácilmente comprensibles [...] a fin de promover la empleabilidad del sistema de enseñanza superior”.⁵ Este sistema ya ha sido desenmascarado por algunos críticos, principalmente de Francia y de España. “Se trata, en realidad, de adaptar la vida universitaria a las exigencias cambiantes de las empresas y del mercado de trabajo”.⁶ Y en otra parte: “el objetivo es convertir la universidad en un Centro Profesional de Grado Superior, que nutra de mano de obra a las empresas y se haga cargo de la formación continua de sus trabajadores”.⁷ No puede ser más evidente la intención, la determinación de los agentes del mercado de apoderarse de las universidades para convertirlas en instrumentos acabados “para el atontamiento y el empleo”. Aquí en México, muchas universidades han sido ya compradas por empresas transnacionales de la “educación” que cotizan en el New York Stock Exchange. Según datos de la ANUIES, “más del 93% dan servicios deficientes y se dedican al fraude”.⁸

El 2 de octubre de 1968, en Tlatelolco, fue impresionante el grito “Universidad, dignidad”, grito conmovedor, poderoso, acallado después por las balas del sistema de mercado. Pasaron los años y ahora vuelven con más fuerza las órdenes del imperialismo internacional del dinero.

⁵ Conferencia de Ministros, *El espacio europeo de la enseñanza superior*. Declaración conjunta de los ministros reunidos en Bolonia el 19 de junio de 1999. [http://www.ond.vlaanderen.be/hogeronderwijs/bologna/links/language/1999_Bologna_Declaration_Spanish.pdf]

⁶ Ramón Rodríguez, “Los malentendidos de la “Bolonia española”, *Periódico ABC*, lunes 26 de enero de 2009. [<http://www.abc.es/20090126/opinion-firmas/malentendidos-bolonia-espanola-20090126.html>]

⁷ Juan Antonio Valor, “El espacio europeo de educación superior”, *Estudios*, México, ITAM, Nueva época, vol. VIII, núm. 95, invierno 2010, pág. 221.

⁸ Carlos de la Isla, “Ética y Universidad”, *Estudios*, México, ITAM, Nueva época, 2004, vol. II, núm. 69, verano 2004, pp. 7-18.

Sin embargo, la avanzada es diferente, el campo está abierto sin enemigo a la vista. Parecería que universidades y universitarios, con pocas excepciones, han aceptado ser dóciles y obedientes al aparato de dominación. Me resultó muy significativo el eslogan de una prestigiada universidad: “Aprende a venderte”. Pero no todos han claudicado: un buen número de universitarios seguirán defendiendo la dignidad, la libertad y la autonomía de la universidad. Y allí, donde el cambio ya fue firmado, seguirán pensando que “no hay nada que no pueda ser cambiado por la acción social consciente provista de información y apoyada por la legitimidad”.⁹

La defensa de la autonomía universitaria no significa la construcción de la universidad-torre de marfil. Por supuesto que la universidad debe conocer los problemas, las urgencias, las angustias de la sociedad, y, no sólo conocerlas: debe estudiarlas y encontrar soluciones con sus quehaceres de investigación, docencia y extensión; pero siempre desde sí misma, con independencia y soberanía. Lo que resulta inadmisibles es lo que está sucediendo: la conversión de la universidad en apéndice, en prolongación del mercado. El sometimiento de la inteligencia de la sociedad a las pasiones de los poderes políticos y económicos; la degradación de la otrora rectora y guía, a simple sirvienta. A esto los griegos lo llamaban sedición, el mayor pecado social.

Finalmente, quiero destacar el procedimiento especializado que emplean los mercaderes para obligar a los jóvenes espíritus idealistas y rebeldes a que acepten las imposiciones de la oferta mercantil: carreras demandadas, conocimientos vendibles; modelos de sumisión y entrega. El instrumento más poderoso e irresistible es el terrorismo del miedo: miedo al futuro, miedo al desempleo, miedo al mundo sin rumbo.

Educar es dar a luz: “todo nacimiento es un conocimiento”

En repetidas ocasiones se ha advertido que la tarea de la educación no se reduce a la instrucción, sino que se encuentra emparentada con el

⁹ Manuel Castells, *La era de la información*, 2000, México, Paidós, vol. III, p. 394.

asombroso acto del alumbramiento. *Educación es dar a luz*. El filósofo francés Georges Gusdorf lo describe de este modo en su texto *Para qué los profesores?*: “El conocimiento no es simple reflejo de las cosas en un espíritu; consagra el desvelamiento de una similitud de estructura entre lo conocido y el que conoce. No nacemos solos, enseña a su vez el poeta Claudel. Nacer es conocer. Todo nacimiento es un conocimiento”.¹⁰ Indiscutiblemente, este desvelamiento de sentido se circunscribe a la esfera de una relación entre alumno y profesor. Experiencia sinuosa, que nunca puede predecirse absolutamente. En ella se *reconocen* y *distinguen* sus participantes y resulta condición *sine qua non* del tal “alumbramiento”.

RGD: *¿Qué papel se puede asignar al profesor en este ejercicio que desvela la similitud entre lo conocido y el que conoce? ¿Cómo se puede comprender la educación analógada con el acto del alumbramiento? ¿La frase de Claudel se podría intercambiar, es decir, todo verdadero conocimiento es un nacimiento?*

CIV: Unas palabras de don José Vasconcelos me parecen una afortunada respuesta a esta importante pregunta: “Ya es tiempo de que, dando la espalda a las técnicas tradicionales, cultivemos el parto de las almas”.¹¹ Suelo decir a los estudiantes que éste es un asunto de vida o muerte. Sólo quienes conciben y dan a luz sus propias ideas viven su vida; sólo ellos aman y defienden sus ideas como a sus hijos. Los demás, los que viven de ideas ajenas, son vividos y están muertos. Bien lo decía don José Ortega y Gasset: “No hay disyuntiva posible, todo hombre vive de ideas, la diferencia radica en que sean propias o sean ajenas; si son propias vives tu vida, si son ajenas eres vivido”.¹²

Pienso que la gran labor del maestro es acompañar al alumno en el proceso de gestación y parto (Sócrates) de sus ideas, que son el móvil

¹⁰ Georges Gusdorf, *¿Para qué los profesores?*, 1969, Madrid, Cuadernos para el diálogo, p. 18.

¹¹ José Vasconcelos, *Pedagogía estructuralista*, 2002, México, Senado de la República, p. 24.

¹² José Ortega y Gasset, *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*, 1996, Madrid, Alianza editorial. [<http://www.esi2.us.es/~fabio/mision.pdf> p. 15]

de su existencia. Colaborar con el alumno para que pueda vivir su vida en este mundo, donde los grupos de poder se han propuesto manejar a las personas como marionetas, imponiendo ideas e ideales, valores y valoraciones, modas, modos y modales. Por eso, se ha dicho que genio es el que logra ser él mismo a pesar de todos los condicionamientos del medio. La mejor imagen que encuentro del buen maestro es la del buen compañero, siempre dispuesto a caminar el camino que va de las sombras a la luz, persiguiendo, aspirando a la verdad (Platón); porque “no es tu verdad lo que importa, ni mi verdad, sino la verdad, y caminemos juntos para encontrarla”, decía Manuel Machado.¹³

El mismo Gusdorf es muy explícito sobre el papel del buen maestro: “La educación consiste en el diálogo incierto entre dos personas de madurez diferente que dan testimonio de humanidad”. Las últimas palabras insinúan que se trata de un diálogo de vidas, que es el más fecundo y verdadero, en el que no cabe la posible deformación entre la palabra y la existencia. La máxima contribución del maestro en el quehacer educativo, en este intercambio existencial, es dar testimonio de la verdad: convicciones que se convierten en vida y son vida. Decía Séneca que los buenos dichos de los filósofos son valiosos, aunque después ellos no vivan de acuerdo con lo que dicen, y es verdad, pero en el diálogo educativo la diferencia es esencial. Las mejores lecciones del buen maestro son de vida, pero sin arrogancia, sin profetismo, sin micra alguna de superioridad, sino siempre teniendo como certeza la falibilidad de su certeza.¹⁴

Creo que la afirmación de Claudel sí puede intercambiarse: “Todo verdadero conocimiento es un nacimiento”. Y me parece más expresivo el término alumbramiento; no en el sentido platónico del recuerdo, sino en el sentido de la gestación, que parte del asombro y culmina en el parto, en el alumbramiento de las almas. Esto supone, como sugiere Vasconcelos, dar la espalda a las técnicas tradicionales. Es urgente superar los métodos receptivos y acrílicos de la educación bancaria,

¹³ Antonio Machado, *Antología Poética. Nuevas canciones. Canciones del Alto Duero*, 2003, Madrid, EDAF, LXXXV, p. 218.

¹⁴ Cfr. Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, 2008, Barcelona, Paidós.

de los que habló Paulo Freire; en los que el estudiante se comporta, en el mejor de los casos, como banco o custodio de los conocimientos del maestro, dador de verdades con actitud profética y, a veces, hasta fundamentalista.¹⁵

¡Qué distinta y hermosa la sugerencia de Kierkegaard; que el maestro se haga “discípulo de su discípulo” para entender, ser entendido y hacer posible la interlocución entre personas que pueden ser tan diferentes pero en la misma dimensión de humanidad!¹⁶ Esta actitud me parece aun más defendible que la del partero Sócrates, por los planos de igualdad y humanidad, aunque el auxilio en el parto también exalta la labor del buen maestro. La superación del *magister dixit*, de las actitudes proféticas de poseedor y dador de verdades, por parte del maestro; y del alumno, receptor y fiel repetidor, es más trascendental de lo que suele pensarse. Está la pedagogía para la mansedumbre, para la obediencia ciega, para el conformismo y para la aceptación de la servidumbre que tanto conviene a las manos monstruosas que manejan los poderes políticos y económicos, con frecuencia inhumanos y hasta asesinos. No hace mucho se realizó una encuesta sobre la calidad del aprendizaje-educación. Fue sorprendente que no se encontrara correlación significativa entre el tiempo y dinero empleados y el resultado de las pruebas. Se llegó a la conclusión de que la clave de las mejores evaluaciones radica en la relación activa entre maestros y alumnos. Esta interacción propicia el descubrimiento, el cuestionamiento, el asombro y hasta el compromiso. Esta demostración me parece substancial, porque muestra la ineficacia de las técnicas tradicionales y fomenta el parto de las almas. Nuestra sociedad no necesita eruditos, cerebros obesos (allí están las máquinas con todas las bases de datos); nuestra sociedad está urgida de hombres que generen, que alumbren sus ideas como se alumbran los hijos, que las amen y defiendan con pasión y conserven siempre la apertura al cuestionamiento.

Esta educación es la única que genera hombres de gran calidad humana, los que convierten en vida sus ideales, los que no sólo aman

¹⁵ Cfr. Paulo freire, *Pedagogía del oprimido*, 2005, México, Siglo XXI.

¹⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *Mi punto de vista*, 1988, Madrid, Aguilar.

la verdad, dicen la verdad, sino que son verdad (adecuación de las ideas y la vida o las ideas hechas vida). En este sentido, me parece correcto decir que la altura de un hombre se mide por la altura de sus ideales hechos vida. Estas expresiones podrían parecer que defienden el egocentrismo. Pero no, porque, ciertamente, una dimensión esencial del hombre es la dimensión social (el ser con los otros; el animal político, según Aristóteles) y el individualista egocéntrico es un mutilado social. Por el contrario, el hombre entero, el hombre humano (realizado) presente en el ideal educativo será el más comprometido con su sociedad y con su historia.

La Universidad que educa en la justicia

Esta “subjetividad” que emerge del acto educativo está vinculada con las experiencias que acompañan nuestra existencia y con los espacios donde se efectuaron. Resulta inverosímil un verdadero acontecimiento que no posea la impronta de su ejecutor ni suceso que de alguna manera nos pase inadvertido. Sólo así puede entenderse el dicho popular que reconoce en la *vida* a la gran maestra y que atribuye “poder” auténtico para educar a nuestra realidad cotidiana. Las palabras pueden ser “emotivas”, claras, y lógicamente indiscutibles, pero las acciones tienen su propia sintaxis. Algunos estudiosos han insistido en que no hay institución educativa que no proponga de manera implícita y cotidiana un conjunto de actitudes, costumbres y valores en cada una de sus intervenciones. Incluso en aquellas que no están programadas en el currículo real. La institución educa siempre, voluntaria e involuntariamente, de modo tácito pero efectivo, en cada trámite y en cada acto de gestión académico-administrativa. Nunca es neutral. En ella se prescinde de discursos, planes de estudio o programas; se hace vida no sólo lo que se predica, sino que se predica en el ejercicio más inofensivo y cotidiano.

RGD: *¿Qué importancia juega el currículo oculto para el auténtico alumbramiento educativo? ¿Qué implicaciones académico-administra-*

tivas y disciplinarias se pueden derivar de una educación que fomente en los alumnos un espíritu libre, crítico y comprometido con la sociedad?

CIV: Así como decía que el buen maestro educa mejor con lo que es que con lo que dice, así también se puede afirmar que la universidad contribuye al desarrollo, frustración o disminución de los estudiantes más con lo que es que con lo que expresa en sus idearios y objetivos institucionales. Una universidad educa en la justicia siendo justa, y es justa cuando aprecia a todos los miembros de la comunidad como dignísimas personas que realizan dignísimas labores, y no como funcionarios, operarios o mercenarios de la educación. Decía Platón en su *República* que una ciudad es justa cuando cada quien hace muy bien lo que le corresponde.¹⁷ Así, una universidad es justa y educa en la justicia cuando las autoridades poseen la prudencia y la sabiduría; los maestros poseen la ciencia y el don de comunicarla; los trabajadores de todas las actividades realizan sus quehaceres y son apreciados y bien remunerados; y los estudiantes alimentan y cultivan el apetito de saber y llegan al gozo de la verdad.

122

La universidad cultiva la rectitud y honestidad viviéndolas y sin tolerar la corrupción. La universidad educa en la libertad cuando propicia y respalda la participación e iniciativas de sus miembros, pero también controla con firmeza sus excesos; cultiva la tolerancia cuando logra el equilibrio de lo tolerable y sabe trazar la línea de lo intolerable... y así se extiende la universidad y penetra todos los espacios de la vida universitaria. Pero, con su currículo oculto, la universidad también puede pervertir cuando genera corrupción, arbitrariedad, injusticias y hasta sobornos en un sistema abiertamente mercantil. Probablemente es el problema social más grave que vivimos: enfrentarnos con el hecho de que la buena educación, promesa y esperanza de muchos mexicanos, sea convertida, en muchos casos, en fraude intolerable. Según las mediciones internacionales, México ocupa los últimos lugares en conocimientos. Seguramente, tal hecho está relacionado con el crecimiento también intolerable de la corrupción (mientras Singapur y Dinamarca son los

¹⁷Cfr. Pl., R., IV, 433 b.

países menos corruptos, con 9.3 de calificación, México ocupa el lugar 98, 3.1 de calificación. Resulta lógico que Singapur aparezca en primer lugar en calidad de aprendizaje-educación). Es evidente la correlación: mala educación, mayor corrupción. Y al mismo tiempo: mayor corrupción, peor educación. Resulta muy claro y explicable la reciprocidad de la calidad educativa y la calidad de vida. Esto se manifiesta también en el comportamiento de las sociedades. Las naciones más cultas tienen una educación de mayor calidad y, al mismo tiempo, la educación de mayor calidad hace a la nación más cultivada.

Es evidente que, cuando se habla de calidad educativa, no se considera sólo la educación de grados que, según Labaní, muchas veces termina por degradar. Se trata de la educación que cultiva la justicia siendo la sociedad justa (como decía de la Universidad). El mayor impulso hacia la honradez es ciertamente una sociedad honrada que condena la corrupción. La instancia educadora más eficiente y de mayor impacto es el medio ambiente social (currículo oculto). Con razón dice el proverbio árabe: “el hombre se parece más a su tiempo que a sus padres”.

¿Cómo puede la escuela hablar de dignidad humana si trata a sus estudiantes y profesores como instrumentos de producción? ¿Cómo podrá esperar respeto y admiración si aprecia más el dinero que a la personas y usa a las personas para producir dinero?

123

El diálogo como fuente de sentido

Existe un punto que es especialmente importante. Se trata de los atributos que debe poseer el diálogo en la educación y las exigencias que se derivan en la práctica pedagógica. El día de hoy, nadie se atrevería a declarar que el diálogo no es especialmente importante, sobre todo en sociedades que aspiran a la democracia y la pluralidad; sin embargo, su naturaleza y sus implicaciones pueden pasar de largo o caricaturizarse de manera vulgar. Algunos lo conciben simplemente como un arte dialéctico que consiste en realizar preguntas y respuestas oportunas; otros, como un continuo flujo de opiniones sobre temas diversos que

debe tolerar casi cualquier cosa. Nosotros reconocemos que su reflexión sobre esta problemática es relevante pues ha dedicado esfuerzos importantes a dilucidar el sentido y naturaleza del diálogo en educación. No está de más señalar que esta cuestión tan trascendente supone ponderar el papel que se le debe asignar a la historia personal y comunitaria en el diálogo educativo. Desentrañar el “modo” o la manera en que se puede auxiliar al estudiante a descubrir el origen de nuestras múltiples perspectivas. Descubrir el diálogo como la herramienta primigenia de la solidaridad y el compromiso con los demás. En esta reflexión es ineludible considerar las condiciones que debe reunir el diálogo, estimar el valor que tienen los aspectos emocionales y estudiar los límites que tiene el diálogo frente al “poder” educador de la familia y los núcleos de pertenencia de los alumnos.

RGD: ¿Cómo el diálogo puede favorecer el examen de las propias ideas y las de los demás? ¿En qué sentido se puede esperar que el diálogo despierte en el estudiante las capacidades para discernir su propio destino y vocación?

124 CIV: Todas los aspectos y preguntas que me formula usted en este apartado son muy pertinentes, importantes y una buena inspiración para un libro de filosofía de la educación. Yo solamente me referiré a algunos aspectos de la significación del diálogo en el proceso educativo.

Toda reflexión sobre educación debe tener siempre presente el entorno social, y pienso que no es exagerado decir que las circunstancias que vivimos necesitan una consideración muy detallada y precisa para poder aportar algunas perspectivas defendibles que puedan auxiliar a los estudiantes que han de vivir, convivir –y a veces confrontar– la realidad presente. Me propongo enfatizar el aspecto que me parece más relevante e influyente para poder hablar sobre esta materia y los métodos educativos. Me refiero al poder del mercado, o imperialismo internacional del dinero, con sus características y consecuencias. Me importa subrayar la explotación infame de los trabajadores con la amenaza del hambre y el desempleo como instrumento de mayor explo-

tación al producir la infinita oferta y consecuente devaluación de la mercancía humana, hasta niveles de humillación y muerte. Este poder del mercado ya ha impuesto una pedagogía específica, orientada a la producción de los profesionistas que demanda; persigue, como producto final, al individuo versátil, especializado en funciones productivas; al instrumento dócil, sumiso y eficaz que aporta el mayor valor agregado a la maquinaria industrial.

Ciertamente, en este sistema de funciones, opuesto a creaciones, el más aplaudido, el más solicitado, el ideal es el “hombre bien redondeado”,¹⁸ porque su redondez propicia la rotación perfecta técnicamente definida. Las aristas propias, la imaginación atrevida, las decisiones originales, el riesgo, el sello de autonomía, la invención asombrosa, en una palabra, la personalidad, no tiene cabida en esta estructura herméticamente armada sobre el diseño estricto de la productividad.

En el quehacer de fabricación de piezas exactas, hechas para el funcionamiento de la estructura del poder, la arquitectura educativa especializada tiene papel preponderante. A quien se busca y se favorece es al hombre obediente y sumiso al modelo. La educación, tal como funciona en la mayor parte de los países capitalistas, es el instrumento ideal para esta empresa de uniformación de los espíritus y modelado de las personalidades. Todo lo que se llama pensar y obrar está minuciosamente determinado. Así, se obtiene el hombre que se desea, con la conducta que se desea, para los fines que se desean. Es evidente que para esta producción el método obligado es el dogmático, receptivo, acrítico, profético, bancario, cuidadosamente construido para la dominación. La otra dirección, la que apunta al ser mejor de la persona, está impedida y acosada porque las personas estorban en el mundo de marionetas manejadas por los grupos que gobiernan los poderes de la dictadura mundial. Sin embargo, este es el gran reto y el único camino para que las personas puedan defenderse contra la amenaza de ser convertidas en mercancías. Los objetivos son claros y excelentes: aprecio y respeto al estudiante-persona, a su crecimiento intelectual, estético, espiritual y moral, es decir, cultivo fecundo de su entendimiento, de

¹⁸ William Hollingsworth Whyte, *El hombre organización*, 1961, México, FCE, p. 131.

su voluntad, de su sensibilidad, de su conciencia moral. Y, puesto que el objetivo es tan brillante, siempre debe iluminar al método, al camino para alcanzarlo.

Cuando se trata de la educación del hombre-humano el sendero es estrecho y escabroso por los inconmensurables obstáculos que se han comentado. No obstante, aunque muy difícil su recorrido, también hay que decirlo, es un camino recto e iluminado. La esencia de la buena educación es la comunicación que se establece por medio del diálogo, que traspasa el libro porque es una relación viva, en la que maestro y alumno afirman su propia existencia.¹⁹ Sin duda, el diálogo es una exigencia existencial y está inscrito en lo más íntimo del ser y del quehacer del hombre. El hombre empieza a ser hombre cuando piensa; pero, apenas piensa, inventa la palabra para comunicar su pensamiento, siente urgencia, necesidad de comunicarse. Y hasta es posible que el propio pensamiento, que muestra el salto prodigioso hasta la esencia humana, haya sido el resultado del ansia irresistible de comunicación.

El proceso dialógico implica un cambio profundo en el concepto del maestro “dador sapientísimo”. En el verdadero diálogo, el maestro es un auxiliar, y “todo verdadero auxilio, dice Kierkegaard, comienza con una humillación [...] ayudar es aceptar provisionalmente no tener razón y ser ignorante de las cosas que comprende el antagonista [...] La enseñanza comienza cuando tú, maestro, aprendes del discípulo, cuando tú te instalas en aquello que él ha comprendido y de la manera como él lo ha comprendido”.²⁰ El maestro nunca considera al alumno ni retrasado, ni inferior, sino un ser humano con capacidad de genio, creador, artista, filósofo y que sólo espera el impulso humano en el diálogo o al menos quiere evitar la reclusión en las concepciones cuadradas y rígidas del saber común, forzado y oficial. La pedagogía que acompaña a la persona parte de una antropología diferente con un criterio de apreciación radicalmente distinto; juzga muy superior el despuntar de un pensamiento a la repetición textual del discurso escolar por brillante que este sea. Aspira a incursionar en lo desconocido, a imagi-

¹⁹ Cfr. Karl Jaspers, *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo: tres conferencias pronunciadas en la Universidad de Heidelberg 1950*, 1967, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

²⁰ Cfr. Kierkegaard, *op. cit.*

nar aun lo imposible, a construir utopías de lo mucho mejor. Lo opuesto a este diálogo educativo son las posturas fundamentalistas y dogmáticas de los caudillos que están incendiando al mundo.

Platón, maestro del diálogo y del quehacer del maestro, describe la educación como el recorrido de las sombras a la luz. Asegura que, al final del recorrido, se encuentra la inmensa pradera de la verdad que se ensancha y se goza más con otros.

Finalmente, me parece necesario señalar la condición esencial del diálogo sin la cual no podría darse el fruto humano de la comunicación maestro-alumno. Esta condición es que el maestro no sólo trate con respeto a su discípulo (no como instrumento de trabajo o cosa que debe ser calificada), sino que muestre verdadero interés por su educación y crecimiento personal, y no sólo interés, sino auténtica estimación, sin caer en actitudes paternalistas o permisivas. Que el estudiante se sienta respetado y estimado, aun en un contexto austero y exigente, es un elemento de inmenso valor (diría yo de mayor valor educativo) que va más allá del mero aprendizaje y la cotidiana labor intelectual.

Se quiera o no, todo maestro desempeña una especie de paternidad, y así, su influencia puede ser de buen padre o de padre perverso. Esta actitud excluye en primera instancia el trato indiferente, despótico y hasta grosero por parte del maestro; trato que, por desgracia es frecuente y siempre deja una huella dolorosa en el estudiante. Es muy posible que esta percepción sea censurada y hasta condenada por muchos académicos, pero esas críticas serían una expresión espontánea del sistema dominante que se especializa en la producción de funcionarios que cumplan muy bien las funciones requeridas por el mercado.

Educación para la creatividad, la conciencia crítica y la imaginación

Finalmente, doctor de la Isla, en múltiples foros y publicaciones usted ha insistido en que la educación debe procurar el desenvolvimiento de la reflexión crítica, la imaginación, la creatividad, y sobre todo, el compromiso social en el estudiante. Estas actividades no sólo se concentran en la expansión de la agudeza intelectual, la laboriosidad y el control,

sino en la dimensión estética y afectiva que la educación no puede ignorar sin perjuicio de la vida colectiva. Desafortunadamente, la creatividad, la imaginación y la crítica, parecen ocupar un espacio muy limitado dentro de los programas de estudio y en la vida cotidiana de las aulas. Los problemas sociales son apremiantes, mientras que la mayoría de las soluciones son las mismas. Algunos consideran que el diálogo puede fomentar la solución creativa de conflictos y despertar en los estudiantes la capacidad para discernir los símbolos, la analogía y la autenticidad.

RGD: *¿Qué se debería entender por creatividad e imaginación en educación? ¿Se puede hacer algo verdaderamente a partir del diálogo?*

CIV: Creo que Fromm tiene mucha razón cuando afirma: “la enajenación es el concepto central para analizar el carácter social contemporáneo porque parece tocar el nivel más profundo de la personalidad”.²¹ Y más adelante define: “la enajenación es un modo de experiencia en el que la persona se siente a sí misma extraña; sus actos no son suyos, no le pertenecen”.²² Es imposible sentir como propios los actos impuestos. Ciertamente, la gran mayoría de los seres humanos sufren el síndrome de la enajenación por la dominación. El 20% más pobre de la humanidad dispone del 1% del producto mundial, mientras que el más rico 20% posee el 86%.²³ Esto significa que la inmensa mayoría de las personas son esclavos de la necesidad, cuando escapan de la muerte. Los pobres son dominados por la necesidad, los ricos por la avaricia. Muchos millones de personas son víctimas de los *media*, que imponen pensamientos, valores, gustos, placeres...

Pocos pensadores, como J. Baudrillard, han percibido y expresado el procedimiento de los grupos de poder para destruir el mundo y, construir su mundo y gobernarlo: “los *media* captan la realidad, la despedazan y con sus añicos construyen su propio mundo en el que crean

²¹ Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, 1970, México, FCE, p. 97.

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ Programa de Las Naciones Unidas para el desarrollo, *Informe sobre desarrollo humano* 2001. [http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2001_ES.pdf]

leyes, modelos, ideales, aspiraciones [...] Detrás del consumo de imágenes se perfila el imperialismo de una sistema de lectura [...] lo legendario, lo que debe ser leído”²⁴ (*Medium is message*)²⁵.

Desde hace muchos años se presenta en el teatro Giovani de Praga un espectáculo de marionetas. Son hermosas figuras humanas casi de tamaño natural; cantan óperas de Verdi. Lo singular de esta representación es que, a diferencia de los títeres ordinarios que dan impresión de tener vida propia, aquí, en el teatro Giovani se ven unas enormes manos que mueven con extraordinaria habilidad aquellos personajes. Lo que no puede percibirse son los hilos que producen los movimientos. El significado es brillante y evidente: seres humanos diestramente manipulados con técnicas invisibles. Tal vez lo más importante y significativo sea el gran tamaño de las manos que representan a los grupos de poder. Debo decir que esas manos tienen también un claro aspecto de repugnancia. Dificilmente puede encontrarse una mejor representación de la realidad que vivimos. Es difícil, muy difícil, resistir la fuerza de las enormes manos; es ciertamente arduo evitar ser convertidos en marionetas. Aquí encuentro el sentido del desarrollo del pensamiento crítico, ya que es el único poder capaz de resistir los embates de los ejércitos que se proponen la dominación total. Con razón dice Castoriadis que es cada día más difícil la revolución por la democracia y por la libertad, porque ya no hay ciudadanos, sino sumisos y consumidores. Ya no hay pasión por la dignidad; y el individualismo hedonista ha producido “ese individuo apático, cínico y, con frecuencia, brutalmente aprobador y conformista”.²⁶

Sólo por el camino analítico y crítico se pueden generar los fuertes ideales que son los grandes bienes, los grandes amores que dan sentido a la existencia y hacen que valga la pena vivir la vida con entusiasmo. Sólo estas ideas dan energía para que el yo sea señor de sus circunstancias y no se convierta en sus circunstancias.²⁷ Sólo estas ideas, dadas

²⁴ Jean Baudrillard, *La sociedad de consumo*, 2009, Madrid, Siglo XXI, pp. 146-7.

²⁵ *Ibid.*, p. 117.

²⁶ Cfr. Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, 1990, Uruguay, Nordan Comunidad. [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras24/textos1/sec_1.html]

²⁷ Ortega, *op. cit.*, p. 16

a luz con dolor, harán posible que la mismidad gobierne a su alteridad.²⁸ Sólo estas convicciones podrán defender el coto sagrado, refugio del ser personal frente a las agresiones del *alienum*. La única manera de experimentar los actos como propios y no como “ajenos y extraños”²⁹ o como “contrarios y enemigos”³⁰ es la afirmación del sí mismo, que lo convierte en soberano, que sabe bien lo que quiere, lo que decide, a dónde va y qué se propone.

Pensamiento crítico es el ejercicio de la inteligencia que piensa, analiza, cuestiona, medita y, sobre todo, juzga; es el acto más propio de la persona y que más le fortalece frente a los poderes que enajenan y producen marionetas. El pensamiento crítico en el plano social y político es la única esperanza de libertad y democracia. Dice Hutchins que una nación que no promueve la actitud crítica de sus ciudadanos está destinada a la dictadura.³¹ El ejercicio crítico de la inteligencia es también el quehacer por excelencia de la universidad, “recinto sagrado de la razón”, porque es el único medio para llegar a la verdad y al cultivo de la libertad.³² El cuestionamiento en nuestra sociedad es tan legítimo que resulta muy defendible cuestionarlo todo, sin llegar, tal vez, al desacuerdo y a la negación como postura. Se cuenta que don Miguel de Unamuno, al entrar al paraninfo de la universidad de Salamanca, oyó que alguien pronunciaba una conferencia y, sin saber quién hablaba ni qué decía, grito: “niego, niego”. Justificó su arrebato diciendo: “hemos llegado a tal extremo de depravación que mi obligación es negarlo todo”. El cuestionamiento es la salud del pensamiento, sostenía Heidegger.³³

¿Por qué es urgente el cultivo de la imaginación y de la creatividad? En pocas palabras, porque es necesario inventar un mundo mejor que ciertamente es posible. Como dice la gran luchadora en el movimiento “alterglobalización”, la doctora Susan George: “otro mundo es posible”. Pero ella misma señala que es indispensable la protesta organizada,

²⁸ Cfr. Julián Marías, *Antropología metafísica*, 1983, España, Alianza Editorial, p. 224.

²⁹ Cfr. Fromm, *op. cit.*, p. 98.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Robert Hutchins, *La universidad de utopía*, 1968, Argentina, Eudeba, p. 65.

³² Cfr. Karl Jaspers, *La idea de la universidad*, 1954, Argentina, Editorial Sudamericana.

³³ Cfr. Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 2000, España, Alianza Editorial.

aunque tampoco basta. “Necesitamos descubrir formas de actuar juntos para crear presión porque estos bastardos [*sic*] han ido demasiado lejos”.³⁴ Mucha imaginación se necesita para luchar en contra de la imbecilidad de la guerra, del armamentismo, de las mafias, de las drogas, de toda clase de contrabandos hasta de material nuclear, de órganos humanos, de migrantes, de mujeres y niños, etcétera.

“Tienen que cambiar las instituciones y los esquemas mentales. La ideología del libre mercado deber ser reemplazada por análisis basados en una ciencia económica con una visión más equilibrada del papel del Estado, a partir de una comprensión de las fallas tanto del Estado como del mercado”.³⁵ Mucha y brillante imaginación es necesaria para construir una red de personas activas e informadas a lo largo del mundo, para que la empresa considere como lo más importante a las personas y al dinero como instrumento, como la Corporación Mondragón,³⁶ para que los actores políticos abandonen el cinismo y restauren la fe en la democracia; para hacer posible el bien común, la solidaridad y la subsidiaridad; para que la familia integrada sea el alma de una sociedad, si no más rica, sí más feliz.

Lo verdaderamente imperativo es la acción inmediata, porque la globalización de la dominación y de la injusticia lleva ya una notable ventaja. Y aunque la afirmación parezca exagerada, hay que decirlo en voz muy fuerte. Todas las instituciones, especialmente las de educación superior que sigan repitiendo las mismas teorías y técnicas, que favorecen los graves vicios de esta sociedad regida por la dictadura internacional del dinero, se convierten en cómplices de la perversión.

Esto significa que no se debe continuar privilegiando la memoria que conserva y repite, sino la imaginación y la invención para presentar

³⁴ Susan George, *Otro mundo es posible si...*, 2007, España, Editorial Icaria-Oxfam, p.163.

³⁵ Joseph Stiglitz, *El malestar de la globalización*, 2003, España, Santillana, p. 468.

³⁶ La Corporación Mondragon es resultado de un vigoroso movimiento cooperativo originado en 1956 en Guipúzcoa, provincia española de la comunidad autónoma del País Vasco (Euskadi). Actualmente, la Corporación Mondragón cuenta con 85 mil empleados, 7500 alumnos de su propia universidad, un conjunto de 256 empresas y entidades, de las que cerca de la mitad son cooperativas que han sido un factor del desarrollo en la región. Incluso la influencia de este proyecto ha superado las fronteras españolas para impactar otras partes del mundo. Véase <http://www.mcc.es/CAS.aspx>

y crear un mundo nuevo. Hay quienes afirman que el mundo siempre ha sido y será siempre igual. Esta afirmación es parte de la ideología del sistema de dominación. La verdad es que el mundo cada día cambia y, en muchos oscuros aspectos, empeora. Sólo un ejemplo sobre la posibilidad de cambio: hace veinticinco siglos los griegos inventaron la política, especialmente el sistema en el que “el poder somos todos”.³⁷ Se siguen usando aun los nombres de los sistemas que ellos inventaron: monarquía, aristocracia, democracia, oligarquía, plutocracia... ¿No podrá existir una forma diferente de convivencia humana? ¿Se seguirá usando el término democracia como inmensa cortina para encubrir las dictaduras, las tiranías, las plutocracias existentes?

La adhesión explícita a los valores humanos universales es otra tarea esencial de la educación universitaria: “los académicos que dicen ser neutrales son mentirosos”, dice la señora George, y tiene razón. Agrega: “todos los universitarios deben ser activistas a favor de la justicia y de la libertad”,³⁸ y también tiene razón. Es imposible la neutralidad en la ciencia, porque quien persigue el conocimiento verdadero de lo que se estudia está movido por el valor verdad. Si el maestro realiza bien sus evaluaciones está dirigido por el valor justicia; si trata con respeto a sus alumnos, está orientado por su dignidad.

Todos los seres humanos nos movemos por valores. Todo ser racional obra por un fin y todo fin tiene razón de bondad.³⁹ Excelente labor realiza el maestro que muestra de la mejor manera los valores que conducen a una vida humana buena, es decir, plena.

Bien decía Derek Bok que las universidades que no se adhieren expresamente a los valores humanos universales traicionan a la sociedad, a sus estudiantes y profesores, y se traicionan a sí mismas.⁴⁰ Es muy

³⁷ Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, 2005, España, Paidós Studio.

³⁸ George, *op. cit.*, p. 194.

³⁹ Cfr. Arist., *EN*, I, 1094 a.

⁴⁰ Cfr. Derek Bok, *La educación superior*, 1992, Bs. As., El Ateneo. Este autor nació en Pennsylvania y enseñó derecho en Harvard desde 1958. Posteriormente, fue decano en la Escuela de Leyes y rector de Harvard en dos períodos, el último concluido en 2007. Su reflexión sobre la educación es abundante y sugerente; ha discutido ampliamente las repercusiones de la economía de mercado sobre la educación universitaria. Apenas en noviembre de 2010, la Universidad de Valencia publicó una de sus últimas obras: *Universidades a la venta y La comercialización de la educación superior*. En el texto se advierten los riesgos que esta práctica puede tener para los valores académicos.

lamentable que aquella parte de la sociedad regida por antivalores o por la supuesta neutralidad esté teniendo tanto poder en el mundo. Al tratar sobre el sentido de responsabilidad social, elemento también esencial en la formación universitaria, debo subrayar que no por comentarla al final es menos importante. Así como en los derechos humanos no existen jerarquías, todos son primeros lugares, de la misma manera podemos decir de los grandes objetivos de la educación universitaria: todos son primeros lugares.

Puedo afirmar con plena convicción que las universidades que no ponen los medios para que los estudiantes tengan una auténtica responsabilidad social se convierten en cómplices de las injusticias ofensivas de nuestra sociedad. Y podemos decir que, de hecho, la mayor parte de las instituciones de educación ya han contribuido a esta separación cada vez más perversa entre los ya privilegiados y los más marginados. La concepción ética igualitaria, que es la más defendible como norma de justicia distributiva, dice “a todos por igual”. No obstante, John Rawls, con sentido estricto de justicia, agrega que las diferencias se justifican cuando favorecen a los más necesitados.⁴¹

Es una evidente expresión de la infame injusticia que rige nuestra sociedad. En la distribución de recursos y oportunidades educativas, las diferencias benefician a los más favorecidos y relegan más a los ya marginados. Si a esto se agrega que en la mayoría de las universidades privadas, pero también públicas, se imparte una educación pragmática, utilitarista, que promueve el egoísmo, el resultado final es esa multitud de profesionistas que olvidan, y a veces desprecian, a aquella parte de la sociedad que fue sacrificada para hacer posible su educación.

Hay dos excelentes medios para obtener la conciencia de responsabilidad. El primero consiste en que el estudiante adquiera la evidencia de que está obligado, por justicia conmutativa –no simplemente por caridad–, a retribuir a la sociedad, por lo menos, en proporción a lo que ha recibido. El segundo es un auténtico servicio social en el que los estudiantes se relacionen vivamente con las necesidades y los necesi-

⁴¹ Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia*, 2006, FCE, México.

tados de esta sociedad, que han llegado a ser notable ejemplo de inequidad. Si no se logra este compromiso, debería darse la razón a las tesis de Ivan Illich en su obra *La sociedad desescolarizada*.⁴²

Recientemente se han publicado datos muy lamentables. El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social ha señalado que la pobreza extrema se ha duplicado en los últimos tres años.⁴³ La población ha crecido en los pasados diez años cuatro millones más de lo estimado, lo que significa que ha aumentado la causa del alto crecimiento poblacional, que según Josué de Castro, es el subdesarrollo.⁴⁴ México ha escalado diez lugares en la escala de los países más corruptos; las evaluaciones sobre calidad de la educación siguen colocando a nuestro país en los últimos lugares. Los políticos continúan mostrando su *manía* (locura) de poder.

Pienso que en esta crítica situación es muy oportuno afirmar con fuerte convicción: “no hay nada que no pueda ser cambiado”.⁴⁵ Otro mundo es posible⁴⁶ con la buena educación que hemos comentado. Difícil, pero posible.

⁴² Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, 1975, España, Barral editores, p. 50.

⁴³ Diario Oficial de la Federación, *Lineamientos y criterios generales para la definición, identificación y medición de la pobreza*, 2010, México, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. [http://medusa.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/resource/coneval/med_pobreza/DiarioOficial/DOF%20lineamientos%20pobrezaCONEVAL_16062010.pdf?view=true]

⁴⁴ Cfr. Josué de Castro, *Ensayos sobre el subdesarrollo*, 1972, Buenos Aires, Siglo XX.

⁴⁵ Castells, *op. cit.*, p. 394.

⁴⁶ George, *op. cit.*, p. 8.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía de Luis Mireles Flores tiene ese impulso a la vez muy contemporáneo y propio de los escritores latinoamericanos, de hacer del verso una forma de la fundación tanto histórica como ontológica. La impronta de Pablo Neruda en esa vocación en el siglo XX es indudable, pero viene de más atrás, incluso de la prosa –Bernal Díaz del castillo– y no sólo de la poesía –*La Araucana*. Pero esa fundación metafísica de un nuevo continente es también la de un nuevo sentido para la persona, una afirmación del yo, deudora del Renacimiento, pero un paso más allá. *El turno de la sombra*, del cual aquí se publican fragmentos, es una buena muestra: los niveles del poema se entremezclan y se multiplican: la persona y su yo biográfico, la historia y su yo colectivo, el mito y su yo más allá del tiempo.

En la escritura de este tipo, lo que importa en primera instancia, antes que el significado literal de las palabras y su condición conceptual, es el ritmo. Tiene que tener un aliento épico, o mejor dicho, narrativo: eco de la épica que aún se permite la modernidad. Por eso, no es extraño que la formación profesional de Mireles –filósofo, y filósofo de la economía, esa disciplina que nos parece hoy tan poco filosófica– se muestre en su texto; pero también es cierto que se muestra esfumada –utilizo el término en su sentido pictórico–, casi como un aliento o una atmósfera de quien habla con un yo colectivo sin dejar de ser personal. A lo largo de los fragmentos aquí publicados, el lector podrá sentir esa condición de quiebre que el poema expresa: “Ha llegado la hora del quebranto colosal”, como fractura de un mundo que vive a través de la sombra que proyecta, de la sombra en la que encarna con claros ecos platónicos.

Es inevitable, aunque Mireles se resiste con inteligencia, que esa condición de sombra –o sombreada– tome un acento apocalíptico. Trata, sin embargo, de desplazar esa condición del pesimismo telúrico propio de Hispanoamérica hacia los timbres pesimistas interiorizados de Eliot en *La Tierra Baldía*. Y consigue a veces, en ese juego entre la sombra y la luz, entre la ceguera y el deslumbramiento, sintetizar el misterio: “Tu silueta oscura,/ corona del fervor inmaculado.” Si en el léxico utilizado queremos percibir un eco religioso, un tono de lamento, estaremos en lo cierto. En lo alto de la palabra, el poeta habla al mundo que lo rodea, a su tiempo, a su condición de duración y flujo. Si el título sugiere que antes hubo un turno de la luz, esa época está antes de la palabra.

José María Espinasa

**EL TURNO DE LA SOMBRA
(Frangementos)**

Luis Mireles Flores

Cuando sitiado escribo una canción de viento,
cuando sigiloso el sonido se esparce como un viso de luna sobre el vientre,
cuando me encuentro tan pleno de silencio que zumbo por la noche,
cuando perdido en la inhóspita maleza del recuerdo,
imploro el tono violento de tu estrella
y el pórtico del día es el sepulcro del ansia,
cuando canta la brisa una canción de espanto,
cuando el espanto posa su mirada en los ojos de un infante,
directo en la mente del infante,
directamente en la linfa del infante,
el estruendo fluye por la arteria del mundo
y la mente se expande en la caída.
Un latido sin contenido ni fondo.

Bienaventurado quien escribe su nombre en arenas desoladas.
Casi borrado por el viento,
mi nombre yace oculto en el tesón del afligido.

*

Espero un suspiro ardiente del señor de la palabra.
Palabra y noche alimentan mis desvelos.
Ante la noche soy palabra.
Ante la palabra, tu recuerdo.
Palabra de la vida y de la muerte.

Tu silueta oscura,
corona del fervor immaculado.

La noche es la más bella amante de quien vive oscurecido,
pues el misterio de la luz que ha quemado sus ojos
habita en lo más profundo de la sombra.

*

Como un lustroso vapor de madrugada,
coronar la lejanía.
Caer en los brazos del rocío
tan desnudo como el resuello amoroso.
Presenciar un estallido
sobre el blanco sollozo de la aurora.
Olvidar el nombre eterno
para cincelar la barca con los nombres
engendrados por el mundo.
Vivir el mediodía a medio mar:
solo y en silencio,
sin saber si retornar o proseguir
y sin ningún aplauso en el vaivén
de las corrientes del destino.
Abrigar a toda hora el terror del hundimiento.
Y a media travesía,
comprender que el viaje
no tiene ningún significado,

pero que la imagen del navío
remontando cada embate
es el alimento de la euforia.
Sentir los ojos cansados
de tanto verse el alma
y los brazos dolidos
de tanto andar cargando los recuerdos.
Apretujar los párpados
y azotar con ellos el final de la jornada.
Reconocer el sonido del ocaso
y el salado aroma de la eternidad.
Encallar de rodillas en la arena,
dejando el último jadeo sobre las aguas.
Despertar con el rostro mojado y cubierto de plumas.
Extender las alas
y volar sobre la costa
y atravesar los aires que en un tiempo
fueron lecho de alma pura.
Extraviarse,
para siempre,
en la albura del silencio.

*

Ha llegado la hora del quebranto colosal.
Ha llegado la hora de los estruendos solares,
de los gemidos de estrella.
La hora del hombre abrasador,
de restaurar la estirpe de la feroz desnuda:
la del rostro de serpiente,
la del cabello flameante,
la princesa de la noche desgarrada.
Ha llegado el turno del misterio radiante.
Ha llegado el turno de la sombra.

¡Despierten, mis hermanos!
Admiren el más íntimo instante del opúsculo del hombre,
el corpúsculo del ínfimo tormento:
efigie de un perdón interminable.

Admiren el crepúsculo del hombre.

*

Con los ojos cargados de luz,
voy por la noche ungido con tu aurora.
Tu abrazo en forma de ave gigantesca
satura los canales del alba.
El alma es un canario de plumas gigantesca y trinos vastos.
Y por eso, la inmensidad vive cautiva en los ojos del hombre.

Escaso para el vuelo del espíritu,
seduce el cielo al volador incauto.
Fruto que presagia un antojo inmundo.
Fruto que derrite el tercer ojo del mundo.

El cielo es el patio trasero
donde yacen los fulminados.

EL PESO DEL AIRE

*Alfredo Núñez Lanz**

Si le sobraba tiempo antes de que acabara el día, cortaría los aguacates. Vivía en pleito con los pájaros que picoteaban las frutas. Las arrancaba cuando todavía estaban verdes para ganarle también a las plagas que no tardaban en salir. La más común era un extraño terciopelo blanco que crecía alrededor de las hojas, como una barba nudosa e insistente. Era la más fácil de quitar: tomaba la manguera con el dedo en el chorro para desprenderla con potencia, aunque luego quedaran los pelos blancos flotando en todas partes.

Con pura terquedad mantenía lejos los achaques que vienen con los años. No le importaba el peso de aquel garfio oxidado hecho a la medida de las ramas más altas; aunque se le engarrotaran los hombros, seguía alcanzando limones, naranjas o aguacates, lejanos en sus temporadas de brote. Ya después se arrepentía por el dolor en los talones y en los discos de la espalda baja. Pero era su tarea, no podía dejarle ese trabajo al jardinero, que iba cada quince días, porque las frutas se pudrían. Tanto árbol como para dejar los racimos tupidos a la intemperie.

Su jardín y el de los vecinos se empujaban entre sí; las copas de los árboles quedaban abrazándose unas a otras cubiertas de hierba frondosa y parásita. Casi no había partes enteras de suelo donde cayera el sol; se veían garabatos sobre el pasto que temblaba con el siseo del aire. Nadie reclamaba jamás la posesión de las frutas cuando caían de algún

* Editor y escritor.

lado, se ahorran la molestia. Ni las bardas habían evitado ese tejido de ramas y hojas. El muro del fondo dividía su jardín del patio de una escuela pública donde también crecía un árbol grueso, alto y de abundante ramaje. Los lunes escuchaba la ceremonia cívica y las voces amplificadas de maestras autoritarias. Algunas aulas habían sido construidas improvisadamente a la altura del muro y por eso los gritos de los niños eran más cercanos desde el jardín.

Aquel día amaneció ansiosa, torpe. Había tenido que lavar dos veces la misma blusa por culpa de manchas grasosas y, por fin, al radio ya no le daba la gana encender, aún moviéndole los cables para todos lados. Dobló sus sábanas y enjuagó los trastes sin escuchar las noticias, sacudió los muebles, barrió y trapeó. En la casa los únicos ruidos que se escuchaban eran los suyos. Demasiado espacio para una mujer sola, pero no tenía a dónde ir y, francamente, las minucias de los bienes raíces la ponían nerviosa. Desde joven se había rehusado a tomar decisiones importantes relacionadas con dinero. Todos esos aspectos incómodos los solucionaba su marido, pero ahora llevaba un año viuda y el silencio había comenzado a preocuparle.

144 | Se las había arreglado muy bien hasta ahora, con la mínima pensión de su esposo. Su única hija vivía con su nieta al otro lado de la ciudad y, como prefería no salir de casa más que para lo necesario, raras veces se reunían. Además, no estaba segura de tener algo en común con ella. A veces pensaba que había heredado todos los rasgos desagradables del padre, como una esponja que absorbe malos olores: desde la joroba en la nariz –culpable de su inseguridad–, hasta la forma de caminar y el modo de hablar rápido y nasal, poniendo siempre un énfasis molesto en las vocales “e” o “i”. Por otro lado, no le gustaba el carácter de su nieta: era malcriada, respondona y hacía lo que se le antojaba. Además, la pequeña se parecía demasiado al padre; tenía su misma mirada ebria.

El reproche más grande que tenía contra su hija se remontaba al nacimiento de su nieta. Insensible a sus consejos de permanecer en cierto reposo, viajó al norte en la última etapa del embarazo para que la niña tuviera nacionalidad extranjera, y no conforme con ello, le había en-

señado primero a hablar en inglés. Pero su hija la trataba como si fuera la única cosa en el mundo que había que atender, centrando su vida alrededor de la niña. Le resultaba un mal hábito que esa mujer joven, saludable e inteligente, gastara todas sus energías en una actividad tan sencilla e insignificante como construir ese nido, que por otro lado, ya estaba completamente terminado. Los celos y el temor por su hija la volvían un ser práctico, llevando el papel de madre a las más altas cumbres.

Al terminar de colgar la ropa, puso los ojos hacia el aguacate frondoso en actitud cansada y entonces se dijo que tenía que llamar al jardinero. Era demasiada fruta perdida si la dejaba así. Ni modo, tendría que pagar por algo tan sencillo. Luego pensó: “pero si sólo estoy yo, ¿quién comerá?”. Sintió que las manos se le enfriaban y antes de que le invadiera esa angustia que llegaba cuando algo ínfimo le exponía su situación de manera tan evidente, brusca y clara, decidió que le llamaría de todos modos. Finalmente ella tenía dinero, aunque modestamente, pero se podía dar ese lujo.

El jardinero era un hombre huesudo, estrecho de hombros, con las sienas hundidas y el pecho plano. Las arrugas del cuello se desdoblaban en pliegues sueltos y cada una de sus canas parecía tener el grueso imposible de un hilo de coser. Ella le preparaba la comida después de sus labores. Una vez no pudo evitar la maldad de ahorrar una semana y prepararle un delicioso salmón para ver la expresión de novedad que ponía. Cuando lo condujo al comedor y por fin se metió a la boca un pedazo, casi ronroneó de placer con la pura actitud de devoción que aquel hombrecillo ponía. Le agradaba la idea de que la respetara.

Marcó el número de memoria. La llamada entró, contestó el hombrecillo y ella expuso el caso con las palabras adecuadas. “Hoy no pude ir a trabajar, tengo gota en el pie, pero mañana paso”. Qué vulgaridad tan grande, pensó. No podía haber en el mundo una enfermedad más vulgar que aquélla. Colgó con bastante molestia. En ese momento, el timbre de la puerta sonó. Desde ahí alcanzó a ver la silueta de una mujer que llevaba un mandil. Seguramente sería una vecina con alguna imper tinencia. Como era su costumbre, decidió ignorar el timbre y mante-

nerse en silencio para fingir que no estaba en casa. Ya se enteraría cuando tocara a la casa vecina, a través de los ecos.

“Están preguntando en las otras casas si no vieron a un alumno o alumna de la secundaria en los jardines. No lo encuentran y lo buscaron por toda la escuela. Creen que se saltó la barda para volarse las clases. También te quería preguntar si ya tienen el dinero de la caseta de vigilancia, ya nos deben tres meses...”. No alcanzó a escuchar la respuesta de la vecina, pero siguió ahí, atenta y esforzándose para interpretar lo mejor posible. “La cosa está difícil, pero es por nuestra seguridad”. “El día quince espero darles todo junto”, alcanzó por fin a escuchar la respuesta y recordó que tenía que ser puntual en sus pagos para evitar vergüenzas y deudas.

Miró hacia la sala comedor, todo estaba como ella lo había ordenado. Sus muebles, aunque limpios, tenían marcas evidentes de deterioro, pero no quería deshacerse de nada para impedir gastos. Escribió en su pequeña libreta “pagar vigilancia” abajo del recordatorio del gas y fue directo a la cocina para calentarse las sobras de lo que había preparado el día anterior. No le gustaba comer sola, pero ese detalle quedaba sumido bajo la costumbre diaria. Calentó su comida con cierto nerviosismo, se sirvió moderadamente y, de pronto, le pareció escuchar algunos pasos arriba, en las recámaras. “Pero si estaba sola...”, pensó, todavía sin sentarse a la mesa; quizá fuera la madera. Trató de poner el radio para tapar cualquier posible de ruido de casa vieja que la alterara, pero el aparato se negaba a encender como horas antes. Resignada nuevamente al silencio, deseó no haber escuchado nada y se propuso concentrarse en comer. Al cabo de un rato, nuevamente comenzaba a crecer esa conciencia de su soledad junto con la angustia. No pudo evitar, entre bocado y bocado, pensar en qué pasaría si le sucediera algo en aquella casa. Nadie está exento de accidentes domésticos ni asaltantes. Ella ya no era una persona joven, empezaría a necesitar de todos tarde o temprano. Aquello la aterraba. Jamás había necesitado de nadie. Odiaba la idea de pedir favores a los vecinos, de ser condescendiente con las personas y convertirse poco a poco en una anciana sonriente y amable, indulgente y comprensiva para que en algún momento la gente le

podiera devolver esos favores. Quizá ya no podía conformarse con tener la confianza de los vecinos, sino que ahora debía ir en busca de su cariño en algún momento, apareciéndose en las juntas vecinales.

Volvió a escuchar ruidos. Esta vez con más claridad que antes. No había duda, algo se arrastraba arriba. Subió los escalones con las manos temblando. Para tranquilizarse, pensó que probablemente los culpables eran los ecos guardados en las paredes. No había que preocuparse tanto, recordó las palabras de la vecina y en el peor de los casos, encontraría a un estudiante fumando los puros viejos de su esposo. Los escalones parecían más empinados. Cerró los ojos, no quería ver. Era mejor fingir que no había escuchado nada, creer en la madera inflándose, cediendo a la humedad y vivir con ello de una vez. Se detuvo. Giró el cuerpo para descender. Otra vez los talones se hacían presentes, sobre todo el izquierdo con ese dolor constante. Si un estudiante vago usaba su casa para evadir clases, que la aprovechara. Mientras no la molestara con más quehaceres, le atrajo la idea de estar acompañada y por fin se calmó un poco. Pero habían otras posibilidades. Tal vez la estuvieran asaltando frente a su propia nariz. De sólo imaginar la cara de orgullo de los malditos por la facilidad del robo, volvió a armarse de valor para subir. Sus pasos alertaron al ser o cosa que se arrastraba en la alfombra y se detuvo el sonido. Ahora sabía de dónde provenía y caminó rápido hasta su recámara. Azotó la puerta para intimidar y un maullido resonó como respuesta. Por debajo de su falda corrió el gato responsable.

Dejó escapar un suspiro. Había exagerado como siempre y sólo se trataba de un animal afilándose las uñas. Miró hacia abajo y justo a unos cuantos milímetros de su pie se alzaba un pequeño bulto de excremento orgulloso y triunfante.

Siguió al animal durante horas, persiguiéndolo con una escoba vieja. Abrió las puertas del jardín para que saliera, pero el gato parecía burlarse de ella. Entraba y salía trotando, escalaba los libreros para saltar desde lo más alto y daba vueltas evadiendo la escoba. Había que acorralarlo, pensó agotada. Entonces, el gato bajó por la escalera de servicio y lo encontró bebiéndose el agua de su cubeta con una calma y desfachatez envidiable. Estaba resuelta a correrlo de algún modo, así que deci-

dió tomar esa misma cubeta y arrojarle el agua puerca. Pero el animal parecía demostrar su agilidad con sorprendentes brincos evasivos. En algún momento comenzó a maldecirlo. Ya entonces la casa había perdido esa apariencia armónica: agua regada por todas partes, cojines tirados y pedazos de platos que habían volado para intentar descalabrarlo.

Por fin logró mantenerlo en el cuarto de servicio a unos cuantos metros de la cocina, pero el animal buscó refugio detrás de la lavadora. Trató de mover el mueble con todas sus fuerzas, pero aquella máquina vieja pesaba demasiado. Metió el palo de la escoba para empujarlo y el gato comenzó a maullar desesperadamente. Notó entonces que estaba atorado entre los cables y los tubos. No había forma de que saliera, porque detrás de aquella lavadora estaba la pared y a un lado se hallaban un montón de cajas con zapatos viejos sobre una televisión inservible. Fue por más agua, pero esta vez decidió calentarla. Quizá la herviría para que viera quién mandaba. Pero la idea de un gato quemado aullando por la noche la hizo retroceder. Tuvo una súbita consideración por el animal asustado: sólo entibiaría el agua para no dañarlo ni provocarle una pulmonía. Preparó rápidamente la cubeta y se dirigió al cuarto de servicio, satisfecha. Arrojó el agua pero el gato no salió. Desesperada, recurrió al aceite de cocina para que pudiera resbalar de dondequiera que estuviera atorado. Pero el animal permanecía allí, aullando y quejándose como un bebé. Corrió por un cigarro de su esposo y lo prendió para arrojarle el humo, quizás así el gato saldría al creer que algo se incendiaba. No resultó.

Agotada, decidió abandonar al animal. Se sentó por un momento en la sala y contempló todo aquel desastre, reviviendo su enojo. ¿Qué otra cosa podía hacer? Miró hacia la pequeña cantina y recordó que conservaba una botella de sidra. Tomó un vaso y comenzó a beber, a nadie le importaba si se emborrachaba. Estaba sola. Salió al jardín y se sentó frente a la mesa de hierro que todavía conservaba trozos con pintura blanca. Ahí, acompañada por los grillos, se bebió toda la botella. La noche era fresca, pero había algo de calidez en el ambiente. El aire traía consigo sonidos lejanos de sirenas. Eran ambulancias, o patrullas.

Después de varias horas regresó a su habitación y encima de las colchas se quedó dormida. A la mañana siguiente los rayos del sol entraron con fuerza a través de las cortinas. El timbre la despertó. Era el jardinero. Estiró la mano y tiró de la cuerda que movía la cortina. La dureza del hilo fue una agradable sensación contra su mano. La luz pareció inundarla. Los pájaros eran habitualmente ruidosos. Cerca, los gritos de niños comenzaban a sonar y pronto las maestras iniciarían sus órdenes en el altavoz. Quiso al menos cambiarse de ropa, la avergonzaba oler a alcohol delante de un trabajador. Pero decidió recibirlo así. El gato todavía estaba ahí y necesitaba que la ayudaran a sacarlo. Por fin, entre los dos movieron el mueble y el gato salió dando saltos, todavía empapado y brillante de aceite. Corrió directo al jardín. El animal se sentó justo en medio del pasto y los miró. Se quedó inmóvil por un tiempo, observando a sus cazadores. El jardinero dio un paso atrás para volver por sus herramientas dentro de la casa y el gato corrió hacia los árboles del fondo, escalando y perdiéndose entre el follaje.

Las moscas andaban por la mesa de hierro, descendían al vaso con restos aún de sidra, y zumbaban al caer dentro y ahogarse. Arrepentida de todo, pensó en adoptar a ese gato tan pronto bajara de las ramas. Quizá sería una buena compañía y un juguete para la nieta cuando llegara a visitarla. Resignada, caminó hasta donde el sol dejaba de alumbrar entre tanto verdor; se acercó a la parte más lodosa, a unos cuantos metros del muro. El aire siseó natural y trajo con él un crujido pesado justo encima de su cabeza. Miró hacia arriba y ahí estaba ese cuerpo enlazado por el cuello. La joven oscilaba vestida con su uniforme mientras ella estaba de pie ahí, viva, anciana como era. El aire siguió soplando. Un árbol se abrazó a otro.

POÉTICA Y FICCIÓN EN ARISTÓTELES

*Cecilia Sabido**

RESUMEN: En este trabajo se considera la distinción entre historia y poesía en el pasaje 1451a 36-b 11, para sentar los límites de la verosimilitud poética y sus alcances en la contemplación de la *práxis* y la verdad práctica. Se estudia para ello la relación entre la mimesis y la ficción como hipótesis de acciones.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, poesía, ficción, mimesis, praxis.

ABSTRACT: In this article we delimitate the distinction between history and poetry in passage 1451a 36-b 11, in order to establish the limits of poetic verisimilitude and its usefulness in the exploration of praxis and practical truth. In order to do this, we study the relationship between mimesis and fiction as hypothesis for actions.

KEYWORDS: Aristotle, poetry, fiction, mimesis, praxis.

RECEPCIÓN: 25 de marzo de 2010.
ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

* Universidad Panamericana.

POÉTICA Y FICCIÓN EN ARISTÓTELES

152

Aristóteles advierte en la *Ética Nicomaquea* que producción y acción son actividades distintas, tanto en sus fines como en las virtudes que les corresponden. Sin embargo, la *Poética* parte de la posibilidad de *producir una acción*. No en el sentido de llevarla a cabo, sino de re-presentarla miméticamente. La *mimēsis*, al soportar la tensión entre ambas actividades, abre un contexto peculiar que llamaré aquí “ficción”.¹

La ficción puede considerarse como el *sitio* de una acción, un terre-

¹ La versión original del artículo presenta los términos aristotélicos escritos en griego. He preferido transliterarlos aquí para facilitar su edición. Sigo para ello el modelo *ALA-LC* publicado por R. K. Barry, *Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts*, 1997, Library of Congress. <http://www.loc.gov/catdir/cpsa/romanization/greek.pdf>. 02.01.2010.

no *supuesto* que permite establecer las posibilidades constructivas de la producción y, a la vez, posibilita la ejecución de una acción *una y entera*, tal como Aristóteles afirma que debe ser la obra poética. La ficción constituye la realidad poética, esto es, el espacio hipotético en que se verifica la acción producida.

Al hablar de ficción no es posible eludir el problema de la relación entre la acción poética y la realidad. Podría pensarse que la poesía es irreal dado el espacio hipotético en el que se desarrolla; no obstante, sabemos que para Aristóteles lo posible es un *modo de ser*.² Además, aquello que la poética presenta en la ficción no sólo tiene realidad en el reducido campo

² *Metaph.*, V-7, 1017^a 35-37.

hipotético, sino que tiene la vocación de iluminar las posibilidades de la vida *actual*, puesto que la *mimēsis* tiene como fuente la realidad misma, y la ficción contribuye a *uitar* la realidad como posibilidad. Ello hace de la poética una actividad elocuente en el descubrimiento de la realidad, especialmente en la vida humana.

Teniendo en cuenta la relación de la ficción con la realidad, se ha de considerar también la verdad de la poética en dos categorías, una intrínseca y otra manifiesta. La obra en sí misma exige una coherencia lógica, una economía de partes y una unidad intrínseca. Pero aquello que es verdadero *ad intra* tiene una vocación hacia la realidad como *eikòs*, *verosimilitud*, como la posibilidad de lo verdadero.

La ficción permite contemplar lo que puede ser verdadero *en movimiento* o en *composición* (que es el modo más adecuado para contemplar las realidades prácticas).³ Por la ficción, la poética permite conocer esa ver-

³ Reconocer este rasgo de realidad “puesta en observación” en un contexto de ficción implica una dimensión práctica y no sólo fabril en el poeta. Aristóteles llega a considerar en el libro VIII de la *Política* la incidencia de la música y del arte en la educación del ciudadano, de modo que no puede sustraerse el arte de la vida política. (*Pol.*, VIII-6, 1340b 20-25). No se trata de proponer un “arte de estado”, sino que la perspectiva antropológica que interesa a este estudio, reconocer una dimensión práctica del arte implica el hecho de que el artista tiene una incidencia personal en la sociedad: su obra es, además de un objeto concreto, una acción *política*.

dad que *se hace verdad* en la acción. Teniendo en cuenta la relación de la ficción con la realidad, en el presente trabajo se ha de considerar la distinción entre historia y poesía en el pasaje 1451a 36-b 11, para sentar los límites de la verosimilitud poética (*katà tò eikòs*) y sus alcances en la contemplación de la *prâxis*.

La complejidad de la acción

Aristóteles distingue la acción del hombre entre las acciones de los vivos en general, por ser aquella que es “propia del ente que tiene razón”.⁴ Por la complejidad intrínseca del alma humana, sin embargo, no es la razón lo único que interviene en la consecución de una acción humana: sólo se considera propiamente tal aquella que resulta de la elección voluntaria.⁵ La acción humana es, por tanto una *dynamis* compleja, que involucra no sólo la participación de diversas facultades del alma, sino que se desarrolla en un cierto tiempo. Implica, por tanto, un proceso, un movimiento. Por más que pueda estudiarse el modo en que las acciones humanas se estructuran, no es posible agotarlo, como bien advierte Aristóteles:

Quede convenido de antemano, sin embargo, que todo lo que se diga

⁴ *EN*, I-7, 1098a 3-5.

⁵ Cfr. *ibid.*, II-4, 1105a 30-b5.

de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión. [...] En lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido.⁶

La razón que da Aristóteles a esta limitación en el análisis de las acciones humanas es que se ejecutan en un contexto concreto y particular. La ejecución concreta, así, depende de las circunstancias en que la acción se realiza y no hay modo de preverlas con precisión por dos razones: en primer lugar, porque “el fin de las acciones es relativo al momento”; en segundo, porque la acción depende de la voluntad de quien la ejecuta y por lo tanto puede realizarla o no hacerlo.⁷ Puede sorprender que el fin de la acción concreta dependa del momento, pero Aristóteles da de ello un ejemplo muy claro en el que un capitán de barco arroja al mar todos los tesoros que lleva para que no se hunda la embarcación en una tormenta. En principio, el capitán no habría querido deshacerse de sus tesoros, pero la tormenta y el peligro presentes cambian el fin y lo que conviene.⁸

Además, la acción humana es siempre una actividad *mediata*, esto es, mediada por la deliberación y

la elección. Por esta razón, hay que considerar la distancia entre lo que se quiere hacer y lo que se hace en realidad. Obtener el fin que se busca en un principio depende del modo en que la razón delibere sobre los medios adecuados y de la elección voluntaria, más la ejecución concreta. Las acciones humanas son susceptibles de error que puede ser tanto el no actuar en absoluto como el conseguir algo distinto a lo que se quería. En ocasiones, esta diferencia puede ser incluso mejor, como señala Aristóteles al hablar de la fortuna, pero puede obtenerse justo lo opuesto a lo que se pretendía.

Puede decirse que la acción es propiamente una “acción humana” por la participación de la razón y la voluntad en la *elección* con respecto a un fin, pero es la ejecución eficiente de la acción lo que hace que dicha acción sea *real*, en consecuencia, *verdadera o falsa*.⁹ Si se pudieran sintetizar estos elementos, se diría que la elección es la clave distintiva de la acción humana, y la ejecución es la causa directa de su realidad. Por lo tanto, antes de la “ejecución concreta” todo lo que pueda decirse de la acción

⁹Es susceptible de verdad y falsedad. No sólo verdadero por ser existente (verdad ontológica), en especial porque el resultado puede ser distinto de lo que se quiere o puede ser obtenido de manera inadecuada (verdad práctica o técnica). También el hábito productivo puede estar acompañado de razón falsa (y el error puede estar en la intención o en la ejecución).

⁶EN, I-2, 1104 a 1-4.

⁷Cfr. *ibid.*, III-1, 1110a 11-18.

⁸*Ibid.*, III-1, 1110a 4-5.

es *general*, por ser más amplio, y no *actual*, sino *posible*:

Cuando se trata de acciones, lo que se dice en general tiene más amplitud, pero lo que se dice en particular es más verdadero porque las acciones se refieren a lo particular y es menester concordar con esto.¹⁰

Como todo lo que *puede ser de otra manera*, existe una tensión entre la posibilidad y la realización de esa posibilidad.¹¹ La perifrasis “lo que puede ser de otra manera” se expresa con un participio: *endechómenon*.¹² Además, considerada en el campo de la actividad práctica, no se trata de una mera posibilidad, abierta sin más: se

¹⁰ EN, II-7, 1107a, 27-31. Lo general y posible contrasta con lo universal y necesario.

¹¹ “Algo es actual si existe en completa realidad. El ser potencial carece de esta realidad, aunque nada imposible puede resultar si el ser potencial alcanza la actualidad de la que se dice que es capaz”, F. Brentano, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, 1981, Berkeley, University of California Press, pp. 29-30. (La traducción al castellano es mía).

¹² Esta palabra griega comúnmente se entiende como lo opuesto a la necesidad, como si se dijera “lo que no es necesario que ocurra”. Pero en sí, la expresión no tiene una connotación negativa más que como un límite para la ciencia. Cuando Aristóteles habla de lo que es *endechómenon* en el ámbito práctico, denota un cierto *tipo de realidad*, cuya característica es la apertura, la *posibilidad*. Cfr. H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1940, Oxford, Clarendon Press, s.v. *endechómenon*.

trata de una tendencia, una vocación hacia una realización concreta.¹³

Al ser *endechómenon*, las acciones humanas son estrictamente reales *cuando se concretan*. En cambio, la *mimēsis de acciones humanas* se concreta *sólo en el ámbito poético*. Aquí se descubre una diferencia importante entre *poiēsis* y *práxis*: al tratarse de un objeto externo a la acción, el fin de la actividad poética se distingue de la acción misma y no la concreta, porque muestra sólo la *naturaleza posible de la acción*. En este sentido, las obras poéticas son más generales que la historia, porque las realidades que en ella se dan cita siguen siendo abiertas y filosóficas. La verdad que se descubre en ellas es una *verdad posible*: es *verosimilitud*. De este modo, toda la versatilidad que Aristóteles encuentra en la actividad poética tiene, en su misma finalidad, una frontera, una circunscripción más o menos precisa.¹⁴ Esta afirmación resulta sorprendente cuando se toma en cuenta que, para Aristóteles, la poesía es *más universal (kathólou)* que la historia y resulta, por lo tanto, más filosófica.

La diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido [el historia-

¹³ Cfr. Brentano, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴ Sobre la falacia de creer que por ser más universal es más “científica” la poesía, en el sentido “positivista” de la palabra, previene St. Croix en su ensayo “Aristotle on History and Poetry”, en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, 1992, Oxford, Princeton University Press, pp. 23-32.

dor] y otro lo que ha de suceder [el poeta]. Por esto también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general y la historia, lo particular. En general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes, y en particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibiades.¹⁵

En realidad, esta afirmación tan debatida del capítulo 9 de la *Poética* reconoce en la actividad poética un límite respecto de la naturaleza de las acciones humanas: “Resulta claro, por lo expuesto, que *no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido*, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad”.¹⁶ Así, si el poeta tomara una acción histórica como pretexto de la acción mimética, no lo haría como acción histórica, sino como acción *posible*.¹⁷ Esto obliga a con-

¹⁵ *Po.*, 9, 1451b 4-11.

¹⁶ *Po.*, 9, 1451a 36-38. No se trata de negar que el poeta parta de una realidad histórica o que la cite; sucede que no lo hará al modo en que lo hace un historiador porque su intención es otra. Para el poeta, aun la historia puede formar parte de la *mimēsis* de una acción por su carácter de posibilidad.

¹⁷ De algún modo, la zona de lo *posible* es mayor que la de la realidad efectiva, de modo que “lo posible es el fondo sobre lo que se recorta lo real”. J. Vicente Arregui, “La verdad en la literatura”, en *Nuestro Tiempo*, 478, 1994, p. 117.

siderar la diferencia entre el sentido científico que se atribuye a la palabra *kathólou*, “universal”, y su sentido aplicado a lo contingente, que se expresa como “en general” (*hos epí tò poly*). Puede decirse así, en cierto modo, que el *kathólou* de la poética es un *kathólou* en potencia.¹⁸

El universal poético

El límite mismo de “lo general” en la *Poética* está dado por el carácter potencial de lo *kathólou* que hay en ella, porque para Aristóteles tiene prioridad lógica y ontológica lo que es en acto. Sin embargo, este mismo carácter adquiere otro sentido desde dentro, desde “la obra en acto”. En este tema radica la verdad de la obra *ad intra* y su verosimilitud *ad extra*.¹⁹

Además, en su ser “uno y entero” lo poético no puede –ni debe– abarcar la totalidad de lo real; primero, porque sería imposible, ya que la realidad y sus relaciones son inagotables; y segundo, porque una obra así no daría lugar a visibilidad alguna. Por otro lado, ¿qué podría motivar al poeta a *transcribir o citar* hechos históricos en su obra? Según Aristóteles, tal cita tendría lugar sólo en cuanto que lo real es *verosímil* por-

¹⁸ Cfr. R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 1993, Pamplona, Eunsa, pp. 372-3.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 373.

que ya ha sucedido y su *posibilidad* está, por así decirlo, probada.²⁰

Al mantener el carácter de “posibilidad”, la *mimēsis*, referida a la acción libre nunca es *copia*. Es una reproducción porque cada acción, al ser representada, verdaderamente *presenta* una acción que se realiza en ese instante, es decir, es una acción real, pero *su contexto es ficticio*.²¹ La intencionalidad de la acción es ficticia y tiene su punto de partida, su desarrollo y su final *dentro* de ese contexto. La dimensión “ficticia” distingue radicalmente las acciones poéticas de las acciones en el contexto *real* o natural de la vida humana.²² En cierto modo,

²⁰ “Y si en algún caso trata cosas sucedidas, no es menos poeta; pues nada impide que algunos sucesos sean tales que se ajusten a lo verosímil y a lo posible, que es el sentido en que los trata el poeta”. *Po.*, 9, 1451b 29-32.

²¹ Lamarque propone que los “mundos imaginarios” mantienen una doble perspectiva: una interna y otra externa. Señala un ejemplo afortunado: ¿Quién creó a Frankenstein, el monstruo? El doctor Víctor Frankenstein, por supuesto. Esa es la respuesta desde la perspectiva interna. Desde la perspectiva externa se debía responder: Mary Shelley. P. Lamarque, “In and Out of Imaginary Worlds”, en D. Knowles and J. Skorupski (eds.), *Virtue and Taste, Essays on Politics, Ethics and Aesthetics*, 1993, Oxford, Blackwell, p. 145.

²² Al mismo tiempo la ficción permite la contemplación del desarrollo de la acción. De hecho, hacer visible el proceso que implica una acción es ya, en sí misma, una cualidad que no posee la acción real. La ficción logra poner ante la vista esta dimensión. Woodruff señala que el contexto ficticio es una característica ineludible de la *mimēsis*. “The audience does know that nothing truly painful or destructive is taking place in stage; otherwise they could not take pleasure in the performance.” P.

para que la obra consiga su fin es indispensable que mantenga ese margen.

Esta perspectiva de la ficción es más “obvia” en artes como el teatro, el cine, la danza, donde el espectador suele ser más consciente del contexto ficticio de lo que contempla. En las artes constructivas y plásticas, la referencia al sentido de *mimēsis* como acción real se desdibuja porque lo primero que se pone “ante la vista” es su *carácter de obra* en el sentido de *érgon*. Pero no por ello se debe rendir ante la tentación de entender la *mimēsis* como simple copia. La fuerza activa de la *mimēsis* es primordial y manifiesta en ellas. De hecho, basta con saber que ese objeto no tiene en sí mismo su punto de partida y acusa la necesidad de un agente. Difícilmente hay un “engaño” malintencionado como aquél contra el que, en cierto momento parece advertir Platón en la *República*.²³ Esto permite comprender que la “ficción mimética” pertenece antes que nada al ámbito de la producción y por ello permanece en la realidad constituida de la obra.²⁴

Woodruff, “Aristotle on *Mimēsis*”, en A. O. Rorty, *op. cit.*, p. 84.

²³ *Pl.*, *R.*, X, 596d.

²⁴ Cuando leí una conferencia relacionada con esta investigación, el doctor Alejandro Vigo planteó una objeción. Contaba acerca de una mujer mayor que, viendo una representación teatral, *creyó* que realmente los actores estaban peleando e intentó

Lo que evidencia esta dimensión ficticia es la vertiente dinámica de la *mimēsis* poética referida a las acciones. Por un lado, la acción se renueva. Por otro lado, lo hace de modo general y no particular, de modo que no puede tratarse de una *práxis* humana sin más. La tensión entre la acción práctica y la poética puede comprobarse al recordar dos textos aristotélicos: primero, Aristóteles ha dicho en la *Ética Nicomaquea* que la acción es más verdadera cuando es particular, y que todo cuanto *se diga* de la acción tiene un sentido general.²⁵ Sin embargo, en la *Poética* —como acaba de señalarse—, afirma que la poesía es más filosófica por ser general.

Aristóteles no niega la verdad que hay en la historia: es verdadera en cuanto acción porque se ha concretado y es real.²⁶ En cambio, admite

intervenir. En ese caso falla lo que la tradición teatral llama “convención”: el hecho de que uno sea consciente de que lo que ve es ficticio. El hecho prueba que la acción vista *era real* en cierto modo, como la señora atestiguó, pero no en el sentido que ella interpretó. Que la confusión haya sido graciosa para los espectadores y para quienes escuchamos la historia muestra la validez que damos a la ficción. De hecho, la anécdota podría haber sido un ejemplo inventado por el doctor Vígó y ser igualmente válida para plantear su objeción.

²⁵ *EN*, II-7, 1107a, 27-31. Lo que se dice de la acción no es igual que hacer una acción. Lo dicho sobre la acción no tiene la concreción de la acción realizada.

²⁶ La historia es una fuente y ejemplo de verdad práctica. Sobre la importancia que Aristóteles concede a la historia, contra la interpretación que la hace aparecer opaca ante la poesía, St. Croix escribe un interesante análisis que distingue el universal se-

que hay un modo de presentar la acción posible de un modo más general y *esto es* filosófico. Sólo que, curiosamente, esta generalidad se manifiesta mediante personajes con un nombre y circunstancias particulares. Así, resulta que la acción humana puede presentarse de un modo a la vez universal y particular. Eso permite que se conserve lo propio de la acción (el actuar en concreto) en un ejercicio de ficción. De otro modo, el poeta sólo diría la acción, sin *hacerla*. La expresión no sería *mimēsis*.

Lo que sucede en la poética es que lo posible y verosímil se presenta no de un modo particular, sino “particularizado”. Esto es lo que, según St. Croix, expresa Aristóteles al decir:

En general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente [...] aunque luego ponga nombres a los personajes, y en particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibiades?²⁷

La “particularización” de lo que es *en general* (*hos epí tò poly*) es lo propio de la poesía con respecto al modo de tratar la posibilidad del mundo contingente para presentar

gún la ciencia y lo general, tal como corresponde al ámbito contingente. Cfr. G. E. M. St. Croix, “Aristotle on History and Poetry (Poetics, 9, 1451a 36-b 11)”, en Rorty, *op. cit.*, pp. 23-32.

²⁷ *Po.*, 9, 1451b 9-11.

una acción verosímil. Aristóteles aplica a estos particulares el calificativo de *pepoiētai*, que indica que “ha sido producido o fabricado”.²⁸ García Yebra traduce esta palabra por “ficticio”.²⁹ El término “ficción” no es estrictamente aristotélico, pero no resulta ajeno al modo en que Aristóteles explica el problema de la realidad poética y su finalidad como *mimēsis* de acciones.³⁰

El problema que suele surgir con términos como “ficción” y “mito” se debe al uso peyorativo que se hace de ellos, ya que se emplean para referir la falsedad e inevitablemente el uso de tales palabras despierta una “sospecha” en el lector o el espectador. Esta sospecha no es gratuita. De hecho, puede ser incluso benéfica y conveniente a los fines de la poética.³¹

Antes que nada, hay que considerar que algo ficticio no es natural —es decir, no tiene un principio intrínseco, sino dado por otro—, pero ello no implica que no sea real *de algún modo*. Es una realidad que *se hace*. Tampoco puede decirse que el contenido de

lo ficticio sea necesariamente *falso*; tiene un estatuto de realidad distinto y debe comprenderse y juzgarse desde el reconocimiento de su límite originario.³² Currie señala que no toda construcción imaginativa es ficción: sólo puede llamarse estrictamente ficción a lo que *se pone en común*, a un acto comunicativo que se caracteriza, además por una intención clara de *hacer creer sin engañar*.³³

De hecho, difícilmente se pretende engañar al espectador del arte. Por más realista o *hiperrealista* que sea una obra, tiene por lo menos la intención de sorprender, de destacar algo de la realidad, de *enmarcarla*,³⁴ de modo que toda la obra se configura en este entendido. La ficción es, por así decirlo, la hipótesis de una acción *en acción*. El espacio es supuesto, un escenario proyectado, pero el proceso que ocurre en él —el movimiento (*metabolē*)— es real. Además, el contenido racional de la ficción, en

³² “La desencarnación de la realidad a través de la imagen no equivale a una simple disminución de grado. Resulta de una dimensión ontológica que no se extiende entre nosotros y una realidad que captar, sino ahí donde el comercio con la realidad es un ritmo”, E. Lévinas, “La realidad y su sombra”, en *La realidad y su sombra*, 2001, Madrid, Trotta, p. 51.

³³ G. Currie, *The Nature of Fiction*, 1990, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-30.

³⁴ Al respecto, se puede considerar lo que Danto propone con los *readymades* como un “sacar de la realidad” y renovar lo cotidiano. Cfr. A. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace*, 1981, Cambridge, Harvard University Press, pp. 90-5.

²⁸ Cfr. H. G. Liddell, y R. Scott, *op. cit.*, s.v., *pepoiētai* y *poiēō*.

²⁹ Cfr. V. García Yebra (trad.), *Poética de Aristóteles*, 1992, Madrid, Gredos, pp. 159-60.

³⁰ En efecto el origen de la palabra es latino y su uso con referencia a lo artístico o literario es tardío. Ficción viene del verbo latino *finco*. C. T. Lewis, C. Short, *A Latin Dictionary*, 1879, Oxford, Clarendon Press, s.v., *finco*.

³¹ Cfr. Woodruff, *op. cit.*, pp. 88-9.

su calidad de hipótesis, puede ser verdadero o falso, igual que el de cualquier otro silogismo en cuanto a su valor formal, aun cuando su materia no se valga sólo de elementos intelectuales, sino oréticos, sensibles y emotivos.

La hipótesis de la acción

El término aristotélico más cercano a este propósito que se describe como “ficción” es *hypóthesis*, en el sentido de *suposición*.³⁵ Para Aristóteles, la hipótesis es una premisa supuesta que servirá para mostrar o hacer *evidente* (es decir, poner a la vista) algo que no tiene demostración racional.³⁶ Una de las características más relevantes del silogismo hipotético es el hecho de que se da una *convención* entre las partes que discuten, es decir, que han llegado al

³⁵Liddell y Scott lo ubican como el tercer sentido de la palabra. Además, corresponde mejor a la explicación de la poética el cuarto sentido de “presuposición” que se caracteriza desde *hypokeimenon*, como la presuposición de una acción, tal como ha sido propuesta antes de comenzar y, en el silogismo, como el enunciado preliminar de un hecho. Cfr. Liddell-Scott, *op. cit.*, s.v. *hypóthesis*, *hypothēmi* e *hypókeimai*. En las obras lógicas aristotélicas, la *hypóthesis* pertenece con mayor propiedad al ámbito de la dialéctica, el modo de la lógica propio para las cosas que pueden ser de otro modo. Se aplica sobre todo en la *Retórica*, pero en su carácter dialéctico es válido también para la *Poética*. Cfr. *Po.*, 16, 1455a 13-6.

³⁶*A. Pr.*, I-30, 46a 27-8.

acuerdo de tomar una proposición como si fuera verdadera, aunque no lo sea claramente.³⁷ Debido a la dificultad que arroja el problema que se discute (el no poder ser *demostrado*, como ocurre con todas las realidades que pueden ser de otra manera) quienes participan en la discusión se guían por la *verosimilitud*.

De este modo, el estatuto de la ficción, desde el mero hecho de plantearse como una hipótesis, anuncia una vocación comunicativa que establece relaciones entre lo real y lo posible, de modo que puedan compartirse las posibilidades en los mismos términos en que se transmite la realidad.³⁸ La formulación hipotética de accio-

³⁷*Ibid.*, I-44, 50a 19, 32-3. Afirma Aristóteles en este capítulo que explicará más adelante los argumentos que concluyen por hipótesis, pero lamentablemente no realiza esta explicación en toda la obra. Cfr. M. Candel Sanmartín, (trad.) *Analíticos Primeros*, 1995, Madrid, Gredos, núm. 320, p. 215.

³⁸Debido a la dificultad que arroja el problema que se discute (el no poder ser *demostrado*, como ocurre con todas las realidades que pueden ser de otra manera) quienes participan en la discusión se guían por la *verosimilitud*. Tal es el ejemplo de la *Poética* antes citado, donde los espectadores hacen un paralogismo aceptando el hecho de que nadie más haya tendido el arco antes que Odiseo, sin haber comprobado esto. “Pero hay también una agnición basada en un paralogismo de los espectadores, como en el *Odiseo falso mensajero*; pues el tender el arco y que nadie más lo hiciera es invención del poeta y una hipótesis, lo mismo que si dijera que reconocería el arco sin haberlo visto; pero que lo inventara pensando que aquél se haría reconocer por este medio, es un paralogismo”. *Po.*, 16, 1455a 13-8.

nes es una vía de reflexión sobre el actuar humano, sobre el modo en que el hombre se relaciona con las realidades, intelectual, volitiva y emotivamente.³⁹

La ficción viene a ser una *mimēsis*, un partir de la naturaleza de la *prâxis* y desde ella, desde su modo de proceder, actuar de tal modo que se revele la verdad que hay en ella. Cabría preguntarse si la verdad así mostrada corresponde una *verdad práctica*, a la vivencia de una auténtica *prâxis tēleia*, cuya única distancia con lo real es su carácter de ficción.⁴⁰ Para mantener la sinceridad de tal distancia, la *mimēsis* poética reconoce su origen en su carácter de *suposición, de convención*.⁴¹ Lo que en la ficción se muestra no es menos verdadero ni menos bueno ni menos bello por ser ficticio: es la verdad desplegada, buscada sin pretensión de engaño. Así, la fórmula “tal como” de la hipótesis es el reconocimiento de la *mimēsis* como imitadora del proceso natural de la acción que, para ser verdadera

y real, tiene que ser actuada, *realizada* y no sólo pensada.⁴²

Esta verdad que se descubre en la vida concreta de las formas sólo se puede reconocer si se cumplen dos condiciones: primero, si se concede el protocolo de la ficción; segundo, si no se rompe la estructura interna que le da vida.⁴³ Más que la primera condición (que es objeto de consideración de la *Retórica*), a Aristóteles le preocupa en la *Poética* la segunda: la excelencia técnica en la producción de la estructura. Me atrevo a suponer que el protocolo de la ficción no preocupa tanto a Aristóteles porque, a su juicio, todos disfrutaban en mayor o menor grado de las representaciones *por sí mismas*,⁴⁴ aunque no deja de señalar la reacción adversa del público cuando las obras son malas o hay en ellas alguna inconsistencia.⁴⁵

La ficción, en la mayoría de los casos del arte, como tal, está concer-

⁴² Cynthia Freeland propone que, para Aristóteles, gran parte del placer que se obtiene por la imitación consiste, precisamente, en reconocer que *se trata de una imitación*. Cfr. C. A. Freeland, “Plot Imitates Action”, en Rorty, *op. cit.*, p. 113.

⁴³ Cfr. McLeish, *op. cit.*, pp. 18-9.

⁴⁴ *Protréptico*, fr. B44 Düring.

⁴⁵ En la *Poética*, Aristoteles utiliza el ejemplo de Cárcino: el poeta cuenta cómo salía el personaje Anfiarao del santuario, pero pasaba inadvertido por los espectadores y la obra fracasó porque el público no soportó el error del poeta. *Po.*, 17, 1455a 26-30. Otro ejemplo curioso se encuentra en la *Ética Nicomaquea*. Aristóteles pone el ejemplo de los espectadores “que comen golosinas en los teatros, sobre todo cuando los autores que se disputan el premio son malos”, *EN*, X-5, 1175b.

³⁹ Es una de las razones principales de que las ficciones sean medios educativos para la formación del individuo, precisamente en aquellos campos de la existencia que no pueden memorizarse ni resolverse deductivamente. Cfr. A. López Quintás, *Cómo formarse en ética a través de la literatura*, 1994, Madrid, Rialp, pp. 27-31.

⁴⁰ Cfr. K. McLeish, *Aristotle, Aristotle's Poetics*, 1998, London, Phoenix, pp. 15-6.

⁴¹ Currie, *op. cit.*, pp. 49-51.

tada: incluso cuando el arte “sale al paso” como el músico que toca en una plaza o el mimo que hace un espectáculo en la calle, aquella experiencia que se encuentra sin ir a buscarla, requiere de una decisión de parte del espectador para entrar al mundo que abre el artista. En este tipo de actividades “espontáneas” es más evidente esa parte de la representación que consiste en “abrir un mundo”, porque la invitación es explícita y el transeúnte elige entre quedarse o seguir su camino, libremente. En cambio, asistir al cine, ir al teatro o entrar en una galería ya supone un asentimiento por parte del espectador, que la obra podrá satisfacer o defraudar.

Si por alguna razón el oyente o el espectador no se dejan “engañar” voluntariamente por la ficción, hay un fallo en la intención comunicativa.⁴⁶ Sigue habiendo arte y lo que la obra tiene de suyo sigue siendo válido, pero el espectador no puede verlo porque ignora la “puesta en común” de que todo es una suposición concertada. Para mantenerse en tal condición necesita de la virtud comunicativa, pero ésta viene dada—sobre todo—por la unidad interna de la obra, por aquello que la sostiene en el ser, que la lleva al ser y la instaura como “manifestación” de verdad posible.

Ésta es otra forma de comprender por qué dice Aristóteles, en 1451b 5-6

⁴⁶ Cfr. Currie, *op. cit.*, pp. 31-4.

que la poesía es más universal que la historia, en tanto que es “más general y más filosófica”. La verdad del ser de lo ficticio se expresa en poder reconocer *lo universal en lo concreto* y en lo particular.⁴⁷ La abstracción de las formas no es una realidad directa; sin embargo, el procedimiento genera un *constructo* ficticio donde comparece la verdad.⁴⁸

Se debe tener en cuenta que, a pesar de tratarse de una apuesta por la acción humana, la ficción o la *hypóthesis* poética no es una propuesta moral ni se determina por una doctrina concreta. Lo que sigue de la propia naturaleza del arte, así considerada, apela a la realidad abierta y libre, porque así corresponde a la naturaleza de las acciones humanas. La hipótesis poética *pone en observación un conflicto en desarrollo*. Lo que en ella se presenta no puede tomarse como una conclusión definitiva. De hecho, con respecto a la poética es peligroso decantarse por una pura pedagogía moral, porque para Aristóteles la poética *no es una escuela* para espectadores sino un ámbito de vida.⁴⁹ En el arte se hace posible la contemplación de la *prâxis bouletikē*, por medio de la ficción.⁵⁰

⁴⁷ En el ámbito del ser como verdadero y el no ser como falso, según los sentidos del ser, en *Metaph.*, VI-2, 1026a 35.

⁴⁸ Cfr. Lévinas, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁹ Cfr. López Quintás, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁰ Cfr. C. A. Freeland, “Plot Imitates Action”, en Rorty, *op. cit.*, pp. 115-6.

La ficción, entonces, según la finalidad de la poética aristotélica, no es un engaño, sino una hipótesis que plantea un paradigma. Lo ejemplar no está en los elementos sensibles representados ni en los hechos concretos, tal cual son citados, sino en la *enérgeia* de la acción representada por estos medios.⁵¹ Por esto, el paradigma no es la anécdota o el tema de una obra, sino *la acción que se mueve* en esa anécdota. El paradigma, sin embargo, no tiene mayor función que la de representar una acción: su organización sintáctica se dirige exclusi-

vamente a la acción representada y no a un fin ulterior en el espectador.⁵²

En la ficción poética no se busca que el espectador actúe *después* del espectáculo o como consecuencia de éste, sino que actúe *con* el espectáculo, que vea con y en la obra, que piense con y en ella, que él mismo la haga, como los círculos magnéticos que describe el *Ión* de Platón, cuya fuerza une a todo el estadio.⁵³ Esta unión es posible por la verdad práctica que se revela con la dinámica de la *mímēsis* en el *mythos*.⁵⁴

⁵¹ Al respecto, es revelador el siguiente texto de Lévinas: “El conflicto entre la libertad y la necesidad en la acción humana se ofrece a la reflexión: cuando la acción se desvanece ya en el pasado, el hombre descubre los motivos que la necesitaban. Pero una antinomia no es una tragedia. En el instante de la estatua –en su porvenir eternamente suspendido–, lo trágico –simultáneamente necesidad y libertad– puede realizarse”, *op. cit.*, pp. 58-9.

⁵² Cfr. Currie, *op. cit.*, pp. 182-4.

⁵³ Pl., *Ion*, 535e.

⁵⁴ A. O. Rorty, “The Psychology of Aristotelian Tragedy”, en Rorty, *op. cit.*, pp. 8-9.

LA IDENTIDAD PERSONAL Y RELIGIOSA EN EL ESPACIO PÚBLICO. UN COMENTARIO DESDE LA OBRA DE CHARLES TAYLOR

*Diego Rosales Meana**

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es mostrar cómo se articulan las identidades religiosas en el espacio público según el pensamiento de Charles Taylor. Podría parecer que las expresiones religiosas deben quedar relegadas al ámbito privado. Sin embargo, el multiculturalismo de Taylor permite comprender el espacio público de manera incluyente. En primer lugar, hablaré de las diferentes nociones de "identidad". En segundo, de la identidad religiosa y de su racionalidad. Por último, de la necesidad de reconocimiento y de cómo la afirmación de la identidad religiosa debe ser algo más que permitir el culto de los creyentes.

PALABRAS CLAVE: Charles Taylor, identidad, reconocimiento, religión, multiculturalismo.

ABSTRACT: The objective of this work is to show Charles Taylor's theory of how religious identities are coordinated in the public scene. It would seem that religious expression should remain relegated to a private environment. However, Taylor's multiculturalism allows an inclusive view of the public space. Firstly, we will address the different notions of identity and then of religious identity and its rationality. Finally, we will approach the need for recognition and how this realization of religious identity should go beyond the tolerance of religious practice.

KEYWORDS: Charles Taylor, identity, recognition, religion, multiculturalism.

RECEPCIÓN: 22 de febrero de 2011.
ACEPTACIÓN: 23 de agosto de 2011.

* Centro de Investigación Social Avanzada.

LA IDENTIDAD PERSONAL Y
RELIGIOSA EN EL ESPACIO PÚBLICO.
UN COMENTARIO DESDE LA OBRA
DE CHARLES TAYLOR

La identidad personal

Es normal escuchar hablar de la identidad en nuestros días. Pero hablar de la identidad e intentar comprender el significado de esta idea es bastante complejo. Desde la filosofía antigua, la pregunta por la identidad ha sido planteada desde la ontología. La pregunta por la identidad del ser ha constituido un problema filosófico. ¿A es igual a “A”? ¿Cómo explico, entonces, el cambio? Ya desde Parménides, Platón y Aristóteles, pasando por Tomás de Aquino, Leibniz, Hegel, Frege, Husserl y hasta Quine, Searle, Parfit o Merleau-Ponty el problema de la identidad personal ha constituido una pregunta importante. Por otra parte, también la psicología se ha

preguntado por la identidad del yo y el modo de su génesis y constitución. Freud, Lacan, Erikson y Rogers, por mencionar solamente algunos, han afrontado esta cuestión. Sin embargo, hay un tercer punto de vista que resulta ser una suerte de combinación de ambos planteamientos: la identidad en el sentido antropológico. Aquí ya no se pregunta si un ente es idéntico a otro ente, o cuál es la génesis de la personalidad, sino que se trata de responder a la pregunta “¿quién soy?”

Desde ahí quiero abordar el problema de la identidad, desde donde el mismo Taylor lo hace. En este sentido, la identidad es la definición que un agente humano hace de sí mismo,

aquella idea que tenemos de nosotros mismos y que vamos configurando a lo largo de la vida. La identidad nos da un marco de referencia, estabilidad y seguridad, pues nos sitúa en el mundo. ¿Qué es lo que quiero decir con esto? “No resulta fácil de definir. Pero se podría decir que mi identidad me define de alguna manera el horizonte de mi mundo moral. A partir de mi identidad sé lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, sé lo que me atañe profundamente y lo que tiene una significación menor”.¹ Mi identidad me sitúa en mi mundo moral, me orienta a actuar y a situarme en el ámbito social. Ahora bien, hay que evitar en este caso entender ‘mundo moral’ como aquello que es bueno y que es malo, como aquellas normas que me dicen qué está bien hacer y qué mal. El concepto de “lo moral” es entendido por Taylor en un sentido mucho más amplio y comprensivo: “Quiero también centrarme en lo que subyace a nuestra dignidad o en cuestiones que hacen de nuestra vida algo significativo. Esto podría ser considerado como cuestiones morales en un sentido, pero muchas están demasiado referidas a la autocomprensión o a lo que tiene que ver con nuestros ideales como para ser consi-

deradas como asuntos morales en el léxico de muchas personas. Se refieren, más bien, a lo que hace que una vida valga la pena”.² La identidad es, en este sentido, el horizonte moral que define a mi vida como algo valioso, y que constituye los criterios para dirigir mis acciones y mis deseos. Un “horizonte moral”, entonces, podría ser definido como la serie de nociones, conceptos e ideas sobre el mundo y sobre la vida que conforman los criterios bajo los cuales oriento mi vida.

La identidad, considerada de esta forma, se genera a partir de dos factores: lo social, que es extrínseco al yo, y lo personal, que es intrínseco. Lo social está configurado por los factores que el yo no decide acerca de su persona: color de piel, sexo, lengua, país de nacimiento o la educación que ha recibido, por poner algunos ejemplos. Lo personal, o intrínseco al yo, se refiere a todos los factores internos que diferencian al yo de los demás y que lo hacen ser único e irrepetible. “Esto nos coloca en un segundo contexto del discurso de la identidad, que la entiende como algo personal, potencialmente original e inédita y, por consiguiente, inventada o asumida en cierta medida”.³

² Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, 1989, Cambridge Mass., Harvard University Press, p. 4.

³ Charles Taylor, “Identidad y reconocimiento”, *op. cit.*, p. 12.

¹ Charles Taylor, “Identidad y reconocimiento”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1997, v.7, pp. 10-9.

El primer sentido de identidad, surge históricamente, según Taylor, desde la antigüedad. Esta identidad está conformada por horizontes referenciales extrínsecos al yo y lo definen de manera más o menos universal, como perteneciente a determinado grupo, comunidad o insertándolo dentro de un tipo más o menos general. El segundo sentido es, en cambio, más propiamente moderno. En él se abre el ideal de autenticidad, de originalidad y de completa unicidad. “Hay cierto modo de ser humano que es mi modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de otra persona. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para mí ser humano”.⁴ Esta vuelta de tuerca que va de lo externo a lo interno, se debe según Taylor a una concepción expresivista del ser humano, motivada por el giro moderno hacia la subjetividad, una de cuyas expresiones más importantes es el romanticismo alemán, entre otros factores sociales y culturales.⁵

⁴Charles Taylor, “La política del reconocimiento” en Gutman, Amy (ed.), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 2009, trad. Mónica Utrilla de Neira, p. 60.

⁵Para una mayor explicación del giro subjetivista y el centramiento en la interioridad del yo en la construcción de la identidad moderna, véase Charles Taylor, *Sources of the Self... op. cit.*, específicamente la segunda parte: “Inwardness”, pp.109-207.

La identidad es, en este sentido, objeto de investigación por parte del yo. El yo mismo debe desarrollarla y desenvolverla a lo largo de su vida. Cada quien debe “asumir” su identidad y participar, aunque no de manera completa, en la formación de la idea que tiene de sí mismo en diálogo con los factores externos que le otorgan un horizonte moral. Hay un cruce entre lo dado por el exterior, lo elaborado por el yo, y lo descubierto en sí mismo acerca de sí. La relación entre todo esto va constituyendo el horizonte moral que configura su identidad y que, a su vez, le orienta en aquello que es importante y que hace que su vida sea más valiosa y que valga la pena ser vivida.

En sentido moderno y desde un punto de vista ilustrado, este horizonte moral, esta idea que tiene el yo de sí mismo, debe ser de alguna manera razonable o cumplir con las características de lo que suele denominarse “racionalidad”. Las sociedades modernas piden que aquello que los define como tales no se contradiga y que pueda ser razonablemente justificado. Solamente así puede erigirse un verdadero sujeto moderno: en la medida en que su identidad, es decir, su horizonte moral, sea razonable, comprensible y compatible con los valores del ciudadano mayor de edad. El agente moderno se va constituyendo, en primer lugar, de acuerdo

con lo que piensa que es bueno o valioso; en segundo lugar, justificando esa creencia (dando razones en su favor); y, en tercer lugar, actuando en consecuencia. “La acción no sólo nos permite ver el deseo; es el deseo encarnado en el espacio público”.⁶ El deseo está determinado por el horizonte moral, pues el agente desea aquello que concibe como bueno y, en esa medida, debe traducirse en su desenvolverse y su actuar en el mundo. De esta manera, en términos de Taylor, hay una conexión entre identidad (horizonte moral) y acción en el espacio público. Qué idea tenga yo de mí mismo determinará mi acción y mi actuar en el mundo. Ahora bien, hay que preguntarnos, ¿qué es una identidad religiosa?

La identidad religiosa y la epistemología

La identidad religiosa, como cualquier otra identidad, es aquella que define nuestros horizontes morales. Incluso, puede decirse que lo religioso no es necesariamente exclusivo de una identidad y que, generalmente, la religión ocupará solamente un lugar más o menos preponderante, según sea el caso, en la identidad de cada per-

⁶ Charles Taylor, “La acción como expresión”, en *La libertad de los modernos*, 2005, Buenos Aires, Amorrortu Editores, trad. Horacio Pons, p. 92.

sona. Lo específicamente religioso, si bien es extremadamente complejo de definir y delimitar, en términos generales, es un fenómeno según el cual ciertos individuos o comunidades de personas creen en la existencia de un ser superior o en algún modo de trascendencia. La religión es la relación con lo divino, y lo divino significa una realidad trascendente a este mundo. Por supuesto, habría que hacer aquí muchos matices y aclaraciones para que ningún creyente o sector religioso sintiera que esta somera definición es injusta. Por lo pronto, quiero dejarla hasta este punto como hipótesis de trabajo, consciente de que es necesario emprender toda una filosofía y una fenomenología de la religión que dé cabal cuenta del hecho religioso. En cualquier caso, “la religión —dice López Farjeat— constituye un conjunto de creencias y motivaciones, marcos de referencia, normas morales y criterios de acción, que un sujeto asume con la finalidad de dar respuesta a un conjunto de misterios e inquietudes que le han marcado existencialmente”.⁷ En esta medida, la religión también ofrece al individuo que se asume religioso una serie de creencias que le dotan de un horizonte moral determinado, es decir, le dota de una identidad.

⁷ Luis Xavier López Farjeat, “Arrogancias dispares”, en *Conspiratio* 2010, núm. 8, año II, p. 54.

La religión es, la mayoría de las veces, tanto un factor de identidad extrínseco como intrínseco. Es extrínseco por muchas razones: en muchos casos, es transmitida por lo padres; genera un lenguaje y desarrolla un vocabulario propio; incluye costumbres y tradiciones, modos de vestir y de construir, entre muchos otros. Es intrínseco, también, porque toda esta serie de factores generan en el individuo una concepción del mundo y del bien, un criterio de lo que es importante y de lo que vale la pena ser vivido. Por otra parte, la identidad religiosa es un factor intrínseco en la medida en que está en manos del sujeto denegar eso que le ha sido entregado por la tradición, la historia o la familia y, en caso de aceptarlo, lo hará según su propio estilo y su propia personalidad.

En muchos casos, y el mismo Taylor lo sostiene en su comentario a *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James, la religión ofrece al individuo una serie de criterios, conceptos y juicios que no pensaría jamás un sujeto por sí mismo, pues la apertura a la trascendencia le permite pensar en categorías más grandes que las que el propio yo puede producir: “en ciertos dominios, el amor y la apertura nos permiten entender lo que nunca podríamos captar de otro modo, y que no se deduce como la consecuencia normal del pensa-

miento”.⁸ Sin embargo, a pesar de este tipo de afirmaciones, muchas corrientes del pensamiento ilustrado-liberal denotan las posturas y las creencias religiosas como irracionales o míticas, y no las consideran como una opción justificada para que los individuos formen su identidad.

¿Es razonable que una religión conforme mi identidad? Sin entrar en la discusión, que llevaría bastante más tiempo y espacio del que dispongo aquí, acerca de la racionalidad o razonabilidad de la religión –que, además, sin duda, es discusión de otra área de la filosofía–, lo único que dejaré en claro es que una postura verdaderamente liberal e ilustrada debe pensar que una creencia religiosa podría llegar a ser razonable. En “The Diversity of Goods” (“La diversidad de los bienes”), Taylor hace una crítica a las filosofías políticas, sobre todo de corte liberal o utilitarista, porque hacen residir sus evaluaciones morales, en última instancia, en epistemologías empiristas y utilitaristas, con lo que terminan por estrechar los límites de lo que se puede considerar o no moral y racional.

Con la intención de evadir una serie de discusiones metafísicas, supuestamente indecibles, ciertas corrientes del liberalismo moderno han dejado fuera de la discusión todo

⁸ Charles Taylor, *Las variedades de la religión hoy*, 2003, Barcelona, Paidós, trad. Ramón Vilà Vernis, p. 57.

sentido de lo moral que no sea cuantificable o científicamente constatable. “En la perspectiva utilitarista, uno validaba una postura ética con evidencia dura. Se contaban las consecuencias de felicidad de una posibilidad, y se decidía por aquella que tenga el total más favorable. Lo que contaba como felicidad humana era considerado como algo conceptualmente no problemático, un dominio de hechos científicamente decidibles”.⁹ En este sentido, los formalismos y utilitarismos ofrecen la ventaja de evaluar una posición moral con evidencia dura, sin entrar en discusiones teológicas inverificables, sin discutir intenciones, motivaciones, la cualidad de las acciones o los sentimientos. El utilitarismo y el liberalismo político han tomado estos principios epistemológicos y los han aplicado a la esfera política.

Esto ha permitido, en buena medida, que valores como la autonomía del individuo funcionen como el último criterio de decisión para hacer válida o no una acción: “no importa qué decidas, lo que importa es que lo decidas tú y que no hagas daños a terceros”. “Detrás de estas formulaciones derivadas de Kant, descansa una de las más importantes intuiciones de la civilización moderna

⁹Charles Taylor, “The Diversity of Goods”, en *Philosophical Papers 2. Philosophy and the Human Sciences*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, p. 230.

de Occidente, la atribución de la personalidad moral: en los asuntos éticos fundamentales, todos los individuos deben contar y deben de hacerlo en el mismo modo. Dentro de esta perspectiva, es un requisito absoluto del pensamiento ético que respetemos a los otros agentes humanos como sujetos de razonamiento práctico en el mismo sentido que nosotros”.¹⁰ Todo agente es considerado igualmente digno y valioso.

Esto trae como ventaja para el razonamiento político la posibilidad de evaluar las posiciones morales desde una perspectiva universal, sin entrar en discusiones cualitativas sobre la identidad. Sin embargo, y cito a Taylor *in extenso*:

El precio de este formalismo, y también de la reducción utilitarista, ha sido una severa distorsión de nuestra comprensión del pensamiento moral. Una de las grandes ilusiones que surge de cualquiera de estas reducciones es la creencia de que hay un único y consistente dominio de “lo moral”, que hay toda una serie de consideraciones, o un modo de calcular, que determina lo que deberíamos “moralmente” hacer. La unidad de lo moral es una cuestión conceptualmente decidida, en principio, sobre el fundamento de que el razonamiento moral es equivalente al cálculo de consecuencias

¹⁰*Ibid.*, p. 231-2.

para la felicidad humana, o determinar la aplicabilidad universal de las máximas, o algo por el estilo.

Pero una vez que nos deshacemos de la ilusión formalista, de la reducción utilitarista —y esto significa resistir los engaños del modelo subyacente de validación racional— podemos ver que las fronteras de lo moral son una cuestión abierta; en efecto, incluso la aplicación correcta de un simple término puede ser un problema.

Podríamos decir fácilmente —un punto de vista que yo defendería— que la atribución universal de personalidad moral es válida, y que trae consigo obligaciones que no podemos ignorar; pero que haya también otros ideales y metas morales —por ejemplo, la solidaridad universal, o la excelencia personal— que no podemos fácilmente coordinar con el universalismo y que incluso pueden entrar en conflicto con él. Decidir *a priori* cuáles son las fronteras de lo moral es, precisamente, ofuscar la cuestión de hacia dónde y en qué grado esto es así e, incluso, de hacerla imposible de responder coherentemente.¹¹

Si las fronteras de lo moral no son difusas, sí podemos decir con Taylor que al menos no están todavía claras y completamente definidas,

¹¹ *Ibid.*, p. 233.

que son una cuestión a discutir, por lo que no podemos decidir *a priori* qué es lo válido y lo que no. En este sentido, más allá de mostrar que una creencia religiosa puede ser razonable —porque, además, tampoco es momento de reelaborar la teoría tayloriana del lenguaje de contrastes y la teoría de la racionalidad bajo las cuáles se evaluaría una creencia sin caer en el etnocentrismo—, baste con mostrar que los límites morales que imponen ciertos liberalismos deben ser ensanchados para que ese mismo liberalismo no resulte discriminatorio o etnocentrista. En esto está sustentado, a grandes rasgos, el multiculturalismo *sui generis* de Taylor: “Y así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor”.¹² No se trata únicamente de considerar a todos los agentes humanos igualmente dignos, sino de considerar que todos tienen, al menos *prima facie*, algo interesante y razonable que aportar. Las religiones, en consecuencia, con toda su carga de historia y de tradiciones, también. Esto no quiere decir que, de antemano, afirmemos cualquier identidad como válida o razonable, o que creamos en

¹² Charles Taylor, en Gutman, *El multiculturalismo...*, op. cit., p. 110.

los dioses de los demás, o que pensemos que las religiones son verdaderas, sino únicamente que debemos considerar esta “apertura a la trascendencia”, como decíamos hace unos momentos, como algo potencialmente razonable y racional. Y no solamente eso, sino que además de considerar el discurso del creyente como algo potencialmente razonable, hay también que considerar su identidad como una identidad potencialmente válida en el contexto de una sociedad moderna. ¿Qué quiere decir esto en el ámbito político?

El reconocimiento y el comunitarismo

Aparece ahora una nueva dimensión que, si bien estaba desde el comienzo en el trasfondo de nuestro discurso, ahora aparece como tema. ¿Cómo se inserta la identidad religiosa en la esfera pública? ¿Cómo integrarla en la sociedad secular? ¿Puede jugar algún papel en la política?

Podríamos comenzar con el siguiente argumento de Taylor:

Una teoría consecuencialista, incluso una que haya ido más allá del utilitarismo, sería todavía una cama de Procusto. Haría, una vez más, imposible para nosotros comprender del todo las diversas facetas de nuestro pensamiento moral y polí-

tico. Y podría inducirnos a pensar que tendríamos el derecho de ignorar algunas demandas porque no caen dentro de nuestro modo favorecido de cálculo. Una meta-ética de este tipo obstaculiza el pensamiento. Nuestro pensamiento político necesita liberarse tanto de la mano muerta de la tradición epistemológica, como del monismo utópico del pensamiento radical, para así poder dar cuenta de la real diversidad de los bienes que reconocemos.¹³

En este sentido, Taylor propone un multiculturalismo no utilitarista y comprensivo, que reconozca toda identidad. Para ello, es necesario dejar en claro que todas las identidades deben ser por principio reconocidas en razón de que, dejando fuera una tradición epistemológica que achate los horizontes de la racionalidad, podemos ver que las expresiones y las identidades religiosas pueden aportar contenidos y bienes en la formación de la identidad comunitaria.¹⁴

¹³ Charles Taylor, “The Diversity of Goods”, *op. cit.*, p. 247.

¹⁴ Soy consciente de la dificultad de afirmar que las religiones pueden aportar contenidos morales valiosos a la sociedad; sobre todo en el ámbito público y en relación con la tradición epistemológica de las ciencias. Por lo pronto, remito a Fischer, Ernst Peter, “‘Science Doesn’t Tremble’: The Secular Natural Sciences and the Modern Feeling for Life”, en Joas, Hans y Klaus Wiegandt (eds.), *Secularization and the World Religions*, 2009, Liverpool, Liverpool University Press, trad. Alex Skinner.

El objetivo de garantizar la libertad religiosa no sería, desde la filosofía de Taylor, únicamente lograr una convivencia pacífica entre las diversas expresiones identitarias, sino tener una sociedad que colabore con el crecimiento y la promoción de esas identidades.

Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación de la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyuga a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”.¹⁵

Precisamente éste es un punto importantísimo para comprender el pensamiento de Taylor: su preocupación por el reconocimiento no es casual. No es por una necesidad procedimental o formal, no es una simple cuestión de derechos y garantías individuales, sino que la necesidad de reconocimiento remite a una noción antropológica de ser humano.

¹⁵ Charles Taylor, en Gutman, *op. cit.*, p. 53-4.

En su ensayo “Atomism” (“El atomismo”), Taylor emprende una seria crítica en contra de la tradición liberal que parte de Hobbes y de Locke. Para Taylor, tanto Hobbes como Locke comparten la doctrina de la primacía de los derechos:

Las teorías de la primacía de los derechos aceptan el principio de atribución a los hombres de derechos que valen incondicionalmente, es decir, valederos para los hombres como tales. Pero rechazan esa incondicionalidad para un principio de pertenencia u obligación. Antes bien, nuestra obligación de pertenecer a una sociedad o sostenerla, y obedecer a sus autoridades, se considera derivada; se nos impone de manera condicional, en virtud de nuestro consentimiento o por el hecho de ser ventajosa para nosotros”.¹⁶

Las doctrinas atomistas, que son en general teorías del contrato social, han sido el fundamento del individualismo moderno, que concibe la obligación del individuo hacia la sociedad civil como algo que solamente vincula en la medida en que con venga a tal individuo. Por otra parte, obligación de la sociedad es garantizar los derechos inalienables de los individuos. El atomismo, en cierto

¹⁶ Charles Taylor, “Atomism”, en *Philosophical Papers 2. Philosophy and the Human Sciences*, 1985, Cambridge, Cambridge University Press, p. 188.

sentido, afirma la autosuficiencia del hombre aislado, del individuo. En este punto, Taylor se separa de un tipo de tradición liberal en la que el individuo y sus derechos son el fundamento de la sociedad y se pronuncia, más bien, por una suerte de comunitarismo. El argumento de Taylor es, más o menos, el siguiente: afirmar la primacía del individuo y de sus derechos es sostenible sobre una base antropológica, sobre una cierta noción de ser humano. Pensar que el individuo y el hombre aislado es autosuficiente en el sentido de vital y biológico no es algo que estuviera en la cabeza de Hobbes y de Locke, a pesar de que estos teóricos sostuvieran, muchos de ellos, un hipotético estado primitivo de naturaleza en la que el ser humano vivía aislado y luego hizo un contrato social. Sostener la primacía de los derechos, entonces, dice Taylor, quiere decir otra cosa. Quiere decir que hay una capacidad humana que debe respetarse por considerarse valiosa: querer garantizar los derechos como primer paso para una sociedad implica mucho más que la simple posibilidad de ejercerlos. “La intuición de que los hombres tienen el derecho a la vida, a la libertad, a la profesión irrestricta de sus convicciones, al ejercicio de sus creencias morales o religiosas, no es sino otra faceta de la idea de que la forma de vida caracterizada por estas capa-

idades específicamente humanas nos impone respeto. Los seres con esas capacidades exigen nuestro respeto porque éstas son de especial significación para nosotros; tienen una jerarquía moral especial”.¹⁷ Así –y aquí continúo con el razonamiento de Taylor–, habría una inconsistencia –un hecho irracional– en pretender atribuir derechos sin afirmar también que el ejercicio de los mismos tiene un valor especial dentro de una jerarquía moral.

Esto no significa que valoremos solamente el derecho a ejercer ciertas capacidades o a tener ciertas creencias, sino que “también dice que debo llegar a ser el tipo de agente capaz de una auténtica convicción, que debo ser fiel a mis convicciones y no vivir una mentira o un autoengaño por temor o con vistas a obtener una ventaja, que en ciertas circunstancias debo ayudar a fomentar esa capacidad en otros, que debo educar a mis hijos con ese objeto, que no debo inhibirla en otros induciéndoles a una complacencia fácil y superficial, etc.”.¹⁸ Por ello, afirmar un derecho es, también, afirmar el valor de ejercerlo y el valor de llevar una vida de acuerdo con ese ejercicio. Justamente aquí, Taylor hace la crítica al atomismo, pues el individuo libre o agente moral no puede ejercer esos derechos y no

¹⁷ *Ibid.*, p. 193.

¹⁸ *Ibid.*, p. 194.

pude realizar sus capacidades humanas en sentido pleno si no es perteneciendo a una comunidad y a un tipo determinado de cultura.

Sostengo —señala Taylor— que el individuo libre y occidental es lo que es sólo en virtud de la totalidad de la sociedad y la civilización que lo produjeron y lo nutren; que nuestras familias sólo pueden educarnos en la capacidad y las aspiraciones aludidas porque pertenecen a esa civilización, y que una familia aislada y fuera de ese contexto —la verdadera familia patriarcal de antaño— esa una especie muy diferente que nunca tendía hacia esos horizontes. Y sostengo, por último, que todo esto genera una significativa obligación de pertenencia en quien quiera afirmar el valor de esa libertad, e incluyo en este grupo a todos los que deseen afirmar derechos a dicha libertad o en su beneficio.¹⁹

La comunidad es, pues, anterior a los derechos.

La identidad, entonces, no se logra en el aislamiento, sino que es siempre dialógica. Es necesario lograr conformar una sociedad que afirme y reconozca la identidad personal para que ésta pueda desarrollarse a través del tiempo. No nos constituimos a nosotros mismos de manera completamente autónoma: “siempre definimos

¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas”.²⁰ De este modo, la necesidad de reconocimiento de la identidad está fundamentada, para Taylor, en su comunitarismo, que consiste en afirmar que el ser humano no puede desarrollar sus capacidades humanas de manera aislada, sino que para ello necesita de los otros. “La comunidad —dice Pérez Barahona—, ofrece los marcos valorativos adecuados donde se desarrolla el lenguaje que posibilita dotar de sentido las distintas valoraciones morales”. La alteridad social es, pues, necesaria para que tenga sentido la afirmación y la garantía de los derechos, lo que se consigue únicamente cuando la comunidad misma propicia el desarrollo de las diversas identidades que la constituyen.

La esfera pública y las identidades religiosas

El reconocimiento de las identidades culturales, entre ellas las religiosas, será mucho más que garantizar el derecho a su ejercicio, sino permitir que se expresen bajo sus propios términos, por supuesto, siempre garantizando que se preserve el principio de no dañar a terceros. Taylor entiende

²⁰ Taylor, en Gutman, *op. cit.*, p. 63.

por “esfera pública” “un espacio común donde los miembros de la sociedad se encuentran, a través de una cierta variedad de medios de comunicación (impresos, electrónicos) y también en reuniones cara a cara, para discutir asuntos de interés común y, de este modo, ser capaces de formar una opinión común sobre ellos”.²¹ Por eso, las instituciones políticas y sociales en las que se fundamenta lo social y el espacio público son claves para el desarrollo y afirmación de nuestra propia identidad: si allí formáramos una opinión común sobre los asuntos de todos, entonces el Estado liberal debe garantizar que los grupos religiosos se manifiesten libremente, sin obligarlos a fracturar su identidad.

Esto ha sido visto ya incluso por pensadores como Jürgen Habermas, quienes han reconocido abiertamente que la modernidad no tendría por qué terminar en una secularización, o que el mismo significado de secularización no necesariamente significa la reducción de lo religioso a lo privado o incluso su eliminación, sino que la modernidad significa, también, una era post-secular en la que las religiones no se conciben ya como enemigas de la Ilustración o de la modernidad. “El Estado liberal garantiza una libertad igual en la prác-

tica religiosa no sólo para mantener la paz y el orden, sino también por el motivo normativo de proteger la libertad de culto y la libertad de conciencia de cada cual. Por eso no debe exigir a sus ciudadanos religiosos algo que sea incompatible con una existencia vivida auténticamente ‘desde la fe’”,²² e incluso: “El Estado liberal también debe esperar de sus ciudadanos seculares que, en su condición de ciudadanos del Estado, no consideren las manifestaciones religiosas como algo meramente irracional”.²³ Esta afirmación de la libertad y del ejercicio de las creencias religiosas tiene que ver con el funcionamiento de una sociedad como el medio en el cual se desenvuelven y se realizan los individuos, en la medida en que los individuos creyentes necesitan de un contexto social que les permita ejercer su actividad como agentes racionales y creyentes. Como señala Fernando Pliego, “cuando los individuos no articulan sus creencias bajo el principio de libertad de creencia plena ni tampoco tienen el derecho de presentarlas en la esfera pública de la sociedad sin peligro de coacción alguna, entonces tales individuos no pueden participar activamente en la construcción argumentativa de las

²¹ Charles Taylor, “La política liberal y la esfera pública”, en *Argumentos filosóficos*, 1997, Barcelona, Paidós, trad. Fina Birulés Bertrán, p. 337.

²² Jürgen Habermas, “La conciencia de lo que falta”, en *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, 2009, Barcelona, Paidós, trad. Bernardo Moreno Carrillo, p. 72.

²³ *Ibid.*, p. 73-4.

instituciones propias de una sociedad democrática”.²⁴ Afirmar la identidad religiosa en la esfera pública es clave para que este sector de la sociedad pueda participar activamente en la construcción dialógica, no solamente de sí mismos, sino de las diversas identidades con las que convive.

En este sentido, las posiciones de Habermas se acercan significativamente al multiculturalismo de Charles Taylor quien, más allá de creer en una inconmensurabilidad de las culturas o en el relativismo cultural, afirma que el momento de comprensión de la alteridad y de su afirmación *prima facie* como una posibilidad valiosa de realización humana, inclui-

das por supuesto las identidades religiosas, son imprescindibles para el desarrollo de una humanidad coherente consigo misma e, incluso, para todo liberalismo que quiera ser consecuente con sus propias premisas. Una sociedad secular no es, pues, una sociedad en la que las creencias religiosas han decaído o se llevan al ámbito privado, sino una sociedad en la cual las creencias religiosas pueden aparecer libremente y sin trabas en el espacio público, en convivencia con todas las otras manifestaciones culturales e identitarias para generar, en común, las perspectivas racionales que deberían guiar a la sociedad.²⁵

²⁴ Fernando Pliego, “Convicciones religiosas y bien público”, en *Conspiratio*, 2010, núm. 8, año II, p. 71.

²⁵ Esto se debe, en buena medida, a lo que el mismo Taylor señala, creer en Dios se ha vuelto una opción entre muchas otras: “el cambio que intento definir y trazar es el que nos llevó de una sociedad en la cual era virtualmente imposible creer en Dios, a una en la cual la fe, aún para el más firme creyente, es una posibilidad humana entre otras”, Charles Taylor, *A Secular Age*, 2007, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, p. 3.

HERMENÉUTICA DE LA CULTURA EN MARÍA ZAMBRANO

*Julieta Lizaola**

RESUMEN: María Zambrano intenta una hermenéutica de la cultura dirigida hacia todas las dimensiones de la construcción social del ser del hombre, en particular, del occidental. La filosofía será el hilo conductor, pero sin desvincularla de lo sagrado, sino haciendo énfasis en ello por medio de la interpretación de símbolos, mitos y poesía.

PALABRAS CLAVE: poesía, religión, hermenéutica, filosofía, María Zambrano.

ABSTRACT: María Zambrano attempts to establish a cultural hermeneutics in the social construct of human beings particularly in the West. Philosophy will be the connecting thread without disassociating itself from the sacred, but instead emphasizing through it the interpretation of symbols, myths, and poetry.

KEYWORDS: poetry, religion, hermeneutics, philosophy, María Zambrano.

HERMENÉUTICA DE LA CULTURA EN MARÍA ZAMBRANO

*No me conozco:
Sólo conozco la resistencia de los
diques ante la marea que se eleva,
la fuerza del salmón río arriba,
pero también la debilidad
de la tierra por la lluvia.*

Amelia Vértiz

180

El objetivo del presente texto reside en atender la hermenéutica desarrollada por María Zambrano y observar cómo construye una interpretación de la cultura que nos ofrece una singular mirada sobre la construcción del ser del hombre occidental. Iniciaremos señalando que, si bien la autora no elaboró una teoría hermenéutica, es observable en su pensamiento el despliegue conceptual de un nuevo horizonte de interpretación, desde el cual analiza los elementos que derivaron en una razón –que la autora denomina insuficiente– para dar cuenta de la vida humana. Lo anterior le lleva a formular una teoría radicalmente crítica y, a la vez, propositiva, sobre el quehacer filosófico

y la necesidad de una nueva racionalidad.

I

¿Dónde podemos leer las claves de justificación y legitimación de la denominada cultura de Occidente? ¿Cómo lograr hacer visible lo invisible? Para responder a estas interrogantes, María Zambrano recorrerá los caminos olvidados de la filosofía y perseguirá la construcción de la realidad cultural de Occidente; lo hará desde la perspectiva de lo sagrado, como elemento ineludible que toda cultura ofrece, abriendo un horizonte de sentido desde el cual la filósofa española, se adentrará en la lectura

de la cultura occidental. Interpretará la realidad arrancada a lo sagrado, a lo originario, que a través de siglos ha logrado conformarse desde diferentes códigos. Irá a los mitos y su simbología, sin plantear su estructura como algo superado y prescindible para el pensamiento, sino por el contrario, como el fundamento cultural que son; mirará a la filosofía y su afán de claridad, sin dejar de tener presente que, como fruto cultural que es, tendrá una imbricación con la realidad social a la que pertenece. Desde ahí elaborará una crítica filosófica que le llevará a considerar una nueva racionalización del mundo.

La *hermenéutica de lo sagrado* que realiza Zambrano nos muestra el entramado cultural, donde mitos, alegorías y metáforas se consideran fundamentales para poder reflexionar. Antropológicamente imbuidos de un sentimiento religioso, no podemos dejar de lado la representación mítica de nuestros anhelos, el rito legitimador de nuestro quehacer social. Por lo mismo, la filosofía no puede dejar de ser el hilo rojo en el laberinto de nuestras representaciones. Es tarea suya esclarecer lo propuesto por las divinidades, traer a la luz lo que no ha podido o querido ser visto y con ello otorgarle lugar y espacio. Es una labor esencial observar y traducir la nostalgia de absoluto que cada etapa cultural ha requerido. El *ir más*

allá, desplegando el sentido de la filosofía de la cultura, es un trabajo hermenéutico entendido como la exégesis de lo divino. Lo sagrado, expresado simbólicamente, logra que la mente humana articule lo numinoso; es decir, gracias a la acción del simbolizar lo divino se convierte en el hito mediador entre la conciencia y lo sagrado, dando expresión a lo hasta entonces inefable. Es necesario aclarar que cuando nos referimos al término *hermenéutica de lo sagrado*, lo hacemos en un sentido específico: el señalado por Paul Ricoeur, cuando argumenta que la comprensión interpretativa se puede extender a las acciones humanas, ya que éstas pueden ser consideradas, en un contexto y período determinado, como textos, permitiendo su interpretación y comprensión.

II

La teoría crítica de la cultura que desarrolla Zambrano se fundamenta “en la escisión entre la estructura de la razón científica y los contenidos subjetivos –morales, estéticos y religiosos– de la cultura. Se articula, a su vez, sobre dos tesis críticamente formuladas: la concepción secular de la historia a partir del racionalismo cartesiano y el nacimiento del logos y la separación de lo sagrado en Par-

ménides”.¹ Dar lugar a los contenidos morales, estéticos y religiosos —que han sido desplazados y convertidos en subalternos de una razón instrumental—, implica una reforma del entendimiento, una crítica a la cultura moderna, y es lo que precisamente realiza la autora.

Zambrano pone de manifiesto la crisis del racionalismo en la medida en que desoculta su genealogía histórica y, con ella, la estructura que muestra la renuncia al ser y al ámbito sagrado de donde ésta proviene, de donde emerge para instituirse el empobrecimiento de la realidad y la constitución de la nada en la conciencia. En su ejercicio crítico, la nada no es sólo un rasgo ontológico de la existencia, sino también un límite histórico de la conciencia moderna; así, la angustia no sólo cuestiona la finitud del ser, sino principalmente la estructura de la cultura moderna ya agotada. Por lo tanto, la angustia, que aparece como una condición histórica, es punto de partida de una radical crítica de la historia y la cultura. “Sobreviene la angustia cuando se pierde el centro. Ser y vida se separan. La vida es privada del ser y el ser, inmovilizado, yace sin vida y sin por

ello ir a morir ni estar muriendo”.² Bajo la concepción de la historia como fe en el progreso y como el cumplimiento del ser, la conciencia ha terminado por negar su propio ser. Zambrano dirige su crítica a mostrar que el vacío interior del hombre, “vacío de ser”, y la angustia, son los límites históricos que demarcan la modernidad. El yo moderno, mediante su padecer, llega a “la suprema resistencia”. Resistencia que no significa otra cosa que luchar contra la alienación de la existencia. “El hombre consciente de su sacrificio, de la pérdida de su ser ante la historia se vuelve contra ella. ¿Se atreve el hombre de hoy a pedir razones a la historia? Aunque ella sea su ídolo, al hacerlo lleva consigo pedir-se razones a sí mismo. Confesarse, hacer memoria para liberarse”.³ Por lo anterior, se podrá comprender que un aspecto esencial en su análisis contenga el tránsito entre la conciencia del vacío y el anhelo de ser, como apertura de la existencia al “sentir originario”, al encuentro poético, al “fondo secreto de lo divino”. Se abre, así, un camino para la razón-poética, como ontología poética, que nos posibilita pensar otras formas filosóficas y culturales. El reencuentro con la realidad originaria, anterior al prin-

¹ Eduardo Subirats, “Intermedio sobre filosofía y poesía”, en *María Zambrano. Pensadora de la aurora*, 1987, Barcelona, Anthropos, revista de documentación científica de la cultura, núm. 70/71, pp. 95-6.

² María Zambrano, *Claros del bosque*, 1977, Barcelona, Seix Barral, p. 57.

³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 1980, México, FCE, p. 24.

cipio del yo cartesiano, anterior a la separación lógica de un principio absoluto de identidad, es un camino para la filosofía.

La autora observa los conflictos de la razón moderna y, como lo hicieron sus antecesores, intenta una vía propia para entender, analizar, criticar y formular una alternativa: retoma la resistencia de los hombres contra la cosificación, busca el reencuentro poético del hombre con las cosas y elabora un pensamiento filosófico que se remonta a los caminos perdidos de la filosofía, donde sujeto y objeto mantienen una relación intuitiva, poética y donde la experiencia de lo sagrado permite que la palabra no renuncie a la “plena realidad”. Su razón-poética es un intento de la filosofía contemporánea para abrirse paso entre la confusión de nuestro mundo y sus conflictos; su obra pone sobre la mesa un tema central para el mundo actual: el fundamento religioso de la cultura. “Y aquí nos encontraríamos ante la necesidad de una nueva y más compleja crítica del entendimiento de la razón humana. Y es [...] la penetración de la razón en esas zonas insondables de lo irracional”.⁴

Cada vez que el hombre se ha encontrado perdido, es decir, cada vez que la realidad no ha correspondido

⁴ María Zambrano, “La reforma del entendimiento”, en *Senderos*, 1986, Barcelona, Anthropos, p. 78.

a las explicaciones y razones dadas, ha realizado una crítica, una *reforma del entendimiento*; el hombre nota la habilidad de su entendimiento, pero también el hecho de que no puede prescindir de él frente a realidades conflictivas.⁵ Así, la *reforma del entendimiento* que Zambrano elabora observa que los hombres contemporáneos nos encontramos con que la tradición racionalista *nada vale ante la nueva realidad histórica*. La crisis histórica y cultural contemporánea expone una nueva realidad a resolver.

En los momentos críticos de la historia se ha hablado siempre de una Reforma del entendimiento, de una crítica que el intelecto se hace a sí mismo volviéndose sobre sí para tomar conciencia de sus propias fuerzas y más aún, de sus deficiencias. Revela esta actitud humana dos actitudes al parecer contrarias: desconfianza y fe en la razón.⁶

En la estructura segregadora y totalizadora de la razón moderna reside su carácter insuficiente. Desde su crítica, se abre la posibilidad de pensar otra forma, de no traicionar el proceso de conocimiento, a través de conceptos inamovibles, que dejen fuera del campo del pensar otras tradi-

⁵ Chantall Maillard, *La creación por la metáfora*, 1992, Barcelona, Anthropos ed. del hombre, p. 155.

⁶ María Zambrano, “La reforma del entendimiento”, *op. cit.*, p. 73.

ciones, otros saberes, como la tradición con que la poesía, por dar un nombre general al quehacer literario, ha enriquecido al pensamiento.

¿Por qué Zambrano afirma que el paso de lo sagrado a lo divino resuelve, supera –dentro de su teoría– al racionalismo? Porque lo sagrado, al tomar imagen, forma, en las diferentes figuras divinas, en los dioses, se fue haciendo visible. Y lo hizo haciendo emerger los saberes específicos necesarios para relacionarse con sus divinidades. El planteamiento de Zambrano es una lectura de la historia mediante las divinidades, como espejos que nos muestran el rostro de cada cultura, de cada etapa, de cada momento histórico. Es la propuesta que ofrece para ampliar el conocimiento, y en específico, para desandar la idea de que sólo el quehacer racional, bajo unas determinadas y específicas acciones, posibilita el conocer.

El siglo XX se caracteriza por la búsqueda de ampliar los horizontes de conocimiento; por ampliar la vinculación entre vida y pensamiento; por hacer del hombre un sujeto; y, específicamente, en el caso de Zambrano, una persona; y más aún, una *bella persona*. Superar el racionalismo es abrir de nuevo el surtidor del pensamiento, de acercarse a otros sitios que nos permitan ir más allá; que nos posibiliten el trascender la con-

dición de objeto que a través del tiempo ha derivado en formas de alienación y reificación que nos han mantenido fieles a una forma específica de sometimiento: el considerar que lo que sentimos, creemos, pensamos, soñamos, deseamos “es impropio”, es más, no existe por no tener lugar en la establecida realidad “objetiva.” La dominación política encuentra vía abierta para el sometimiento. “La cultura moderna, todavía liberal romántica, heredera de la larga tradición greco-cristiana ha terminado ya. Ha fracasado y su fracaso es nuestro dolor”.⁷

III

Al acceder a la tesis zambraniana de lo sagrado, en relación a su propuesta filosófica como razón poética, nos encontramos con los elementos que ésta articula: lo sagrado, como el lugar donde habita lo otro del mundo, lo otro que de él emerge; tanto lo que nuestra conciencia vive como realidad empírica, objetiva, adscrita al tiempo secuencial que nos envuelve, como lo que hemos mantenido oculto y en la sombra. Y, por otro lado, una razón que basa su capacidad de conocimiento en una sensibilidad que advierte la existencia de este otro mundo y que

⁷ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 38.

nombramos poesía. Aunados, pensamiento y sensibilidad poética, se conforman en un nuevo método filosófico cuya intención es dar cuenta de la parte más íntima del hombre; no es tan sólo vida espiritual deslindada de la interioridad corporal, sino de lo que se siente en el cuerpo y rescata el espíritu bajo la figura de una nueva experiencia; transformando nuestra idea de sensibilidad al hacer una unidad lo que no debió separarse: cuerpo y alma. Los sentimientos se sienten, se reconocen, se manifiestan gracias a la corporeidad que los percibe y los hace suyos. Y es que *la poesía ha sido en todo tiempo, vivir, según la carne, adentrándose en ella, sabiendo de su angustia y de su muerte*.⁸ Somos esa unidad que el platonismo y el orfismo-pitagorismo quisieron deslindar.

Lo sagrado y su relación con el conocimiento es cuestión de lograr desentrañar las experiencias y aprendizajes que están contenidos dentro, adentro del corazón, es decir, de la vida amorosa. Tema agustiniano que Zambrano lleva a la interioridad física; conocer la interioridad es un desentrañarse, es un descifrar lo que guardamos en nuestras entrañas.⁹ La

posibilidad de que las palabras den cuenta de la interioridad, que se hagan cargo de lo que se siente y lo que ese sentir significa, es algo que se alcanza con la ayuda de la razón que logra insertarlo en un sentido. Es un conocimiento, cuyo objetivo filosófico es dar lugar al surgimiento de una nueva subjetividad, individual y colectiva.

Esto corresponde a la intención de encontrar una forma de mirar que advierta tanto el mundo llamado profano como el denominado espacio sagrado, tal como ocurrió en las primeras construcciones literarias. La poesía fue palabra originaria, el decir primero sobre el hecho de estar vivo y descubrirlo; de estar vivo e inscrito en la fugacidad; de estar vivo y encontrarse con la naturaleza y abismado por el universo. Fue ella la que describió los orígenes, las teogonías, las cosmogonías;¹⁰ la que compuso los primeros cantos a los dioses, las primeras oraciones y plegarias. Ella fue la que dio lugar y definición temporal y espacial. Fue la primera en descubrir el deseo del hombre por ser algo más de lo que es, de poseer un afán de plenitud. Fue ella la que re-

⁸ María Zambrano, "Poesía y filosofía", en *Obras Reunidas*, 1971, Madrid, ed. Aguilar, p. 159.

⁹ La psicología y psiquiatría contemporánea nos hablan de dolores morales que quedan como sensación dolorosa dentro de alguna parte del cuerpo. De ahí la posibilidad de somatizar.

¹⁰ "Las cosmogonías son el instrumento poético del orden, la manifestación que anuncia y verifica el paso del caos al orden. Las más venerables comienzan: 'En el principio era el caos'. 'En el principio era la noche', dice la órfica, donde el amor encuentra su anuncio misterioso", *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 246.

conoció los diferentes sentires de la vida como algo épico, trágico, lírico... Primero fue el canto, primero fue el ritmo, la música. Antes de otra forma de transmisión existió la oral. Para facilitar el recuerdo de sus contenidos se recurrió a la rima métrica, a la armonía de los versos. Por ello podemos decir que las sociedades que no conocieron la escritura dependieron de la memoria para transmitir sus conocimientos. Pero no sólo lograba perdurar el recuerdo de algún conocimiento, sino también se alcanzaba con ello una forma placentera de obtenerlo; era una vivencia estética lo que se propiciaba recurriendo al ritmo de la poesía. “Con la tensión de la poesía de rescatar el tiempo perdido, su vocación quizá, se enlaza el que la poesía primera que nos es dado conocer sea lenguaje sagrado, verdadero prólogo de lo que llamamos historia”.¹¹

Cabe preguntarnos, ¿cuál es la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad?¹² Entre las voces varias que han recorrido esos caminos encontramos la de Gadamer; quien la formuló y nos dio su respuesta como una parte más de su hermenéutica filosófica: la poesía es un elemento propiciatorio del conocimiento y

¹¹ María Zambrano, “Poesía y filosofía”, *op. cit.*, p. 222.

¹² H. G. Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, Capítulo 5.

la verdad. Cabe observar que, tanto para Gadamer como para Zambrano, la experiencia de verdad que nos comunica el arte no puede ser verificada sino comprendida.

Ha sido la palabra poética la que continuamente ha dado testimonio de lo que, desentrañándose, permite ser descifrado, posibilitando la pertenencia a un tiempo y a un espacio: a una razón poética. Reforma del entendimiento que da lugar a la *nueva razón* en la que Zambrano persigue cómo se ha ido desprendiendo la luz de las entrañas humanas.¹³ La poesía, al asumir la realidad, no tiene el sentido del pragmatismo que la lleve a ordenar el mundo de los efectos y las causas bajo ninguna idea. Esto es importante decirlo, pues a veces se ha considerado que nuestra autora prefería el ámbito de lo poético, a lo que se debe agregar que la dimensión poética es fundamental para ampliar el método filosófico que ella elabora, mas lo hace alentada por el deseo de alcanzar un conocimiento más amplio que pueda realizarse bajo la estructura de otro principio.

V

Es necesario, finalmente, poner de relieve que María Zambrano fue una

¹³ Adolfo Castañón, *Fulgores de María Zambrano*, 2002, México, Ediciones sin Nombre-FONCA, p. 43.

pensadora que conoció la exclusión y la intolerancia en su propia piel. Su exilio y su obra son muestra de un pensamiento edificado desde la autonomía y su fidelidad inquebrantable con la comprensión de un fenómeno esencial: el ir hasta la médula de *la servidumbre voluntaria*¹⁴ que ejercemos cotidianamente. Su obra es el paisaje que resulta de un reflexionar alimentado por la savia de la disidencia. Su escritura es la búsqueda comprometida *de una verdad construida aunque sea escribiendo*.¹⁵ El ser es *logos*, palabra, trama, metáfora. La tarea de la filosofía es revitalizar las metáforas ya carentes de sentido. El propósito de la teoría zambrana es recuperar la comprensión de lo sagrado como un campo fértil para la filosofía, donde pueda fundarse un nuevo sentido; es, entonces, trasladar el despliegue cultural más allá de sus límites institucionales.

Lograr descifrar cómo se elabora la edificación de la ciudad y sus leyes es la clave sagrada de cada cul-

tura. Cada divinidad nos muestra la unión inexorable del hombre con sus más acuciantes necesidades. Cada transformación cultural es una *hierofanía*, una revelación, que nos permite nuestra continua elaboración del ser. Los mitos antiguos, y los actuales, son los cimientos de nuestra vida espiritual que nos abren a un sentido donde germina cada forma de integración social y política. En este sentido, Zambrano reflexiona sobre dos puntos ineludibles: la autocrítica de la filosofía, como crítica de la cultura; y la comprensión y esclarecimiento de las raíces de la razón moderna y sus frutos; el racionalismo, el absolutismo de sus concepciones, y por lo mismo, la reducción del mundo a una realidad concebida como única.

El pensamiento de la autora tiene la intencionalidad de mostrar-nos espacios no tocados por la razón y dirigirla hacia ellos; hacernos sentir estructurados por el impulso del amor en nuestras vidas, y de la seguridad de que la esperanza es nuestra hacedora última; de la nostalgia de haber sido alguna vez unidad, comunidad y veneración ante la vida. Su elaboración teórica permite ver en la poesía verdades que anulan la simplificación del pensamiento cuando del alma humana se trata. Invitados a mirar más y más adentro, aún en el miedo y el dolor de encontrarnos con nues-

¹⁴ Etienne De La Boetie, *Discours de la servitude volontarie*. Reflexión sobre la servidumbre y su significado histórico: “La subsistencia de la dominación sólo es posible en la misma medida en que la servidumbre aparezca, para el sujeto, como libertad y poder. Es realmente este el secreto de la *servidumbre voluntaria* [...] la transformación de la sujeción en reconocimiento, de la servidumbre en libertad”, Subirats, *El alma y la muerte*, 1983, Barcelona, Anthropos ed. del hombre, p. 421.

¹⁵ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, op. cit., p. 14.

tras tinieblas y sombras, temor y temblor nos muestran otra cara no menos real y necesitada de razón y sentido: conciencia de la desdicha del alma moderna, conciencia de la enormidad del mundo que hemos anulado, negando el sentido de lo sagrado y su existencia. ¿Por qué lo sagrado, y su hermenéutica, fue un tema central para ella, por qué declaró en alguna ocasión que su obra podría resumirse en este tema? Porque lo sagrado es la otra parte de la realidad del mundo que hemos edificado, y que lo profano como *provincia del hombre* ha excluido.¹⁶

Es corriente caracterizar a nuestra época como irreligiosa. Más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente. Clandestinamente porque tienen por carácter que sus fieles no las aceptan como tales; sus creyentes no quieren del todo creer en ellas. Las sirven a pesar de sí mismos, sin responsabilidad [...] Oscuras religiones y dioses, que necesitan de toda la debilidad de la conciencia actual para vivir. Dioses a los que el hombre despierto, en la plenitud de sus facultades, se avergüenza de servir.¹⁷

¹⁶Título del libro de notas de Elías Canetti, *La provincia del hombre*.

¹⁷María Zambrano, "El freudismo", en *Revista filosófica Malacitana*, Universidad de Málaga, 1991, p. 16.

La autora recorrió la cultura occidental siguiendo el hilo de los sentimientos religiosos, descifrando las diferentes formas en que lo divino se muestra al hombre. Por ello la *hermenéutica de los sagrado* permite vislumbrar las necesidades y sentimientos más hondos del hombre que le empujan a construir la cultura, la civilización, la historia, la realidad. El ser humano llega al mundo con la tarea de crearse, de despertar de su sueño, reza uno de los fundamentos de la filosofía zambraniana, para llevarlo a formar parte de su realidad. Pues que el hombre se cree a sí mismo no significa otra cosa que la construcción de una vida social, política, cultural. "Toda cultura es el intento de realizar un sueño, uno de esos sueños que inexorablemente persiguen al hombre y de los que no se puede *librar*, porque nacen del fondo indestructible de la esperanza que busca su argumento, y a la par, su realización".¹⁸

A su vez, es vital la interpretación de las divinidades para encontrar y comprender las profundas motivaciones que impulsaron al hombre a realizar una historia guiada por el sacrificio, lo cual permite a la autora imaginar un mundo libre de éste, como el mediador entre la vida del hombre y sus veneraciones. Es nece-

¹⁸María Zambrano, *El hombre y lo divino*, *op. cit.*, p. 181.

sario entender qué terribles sufrimientos quisieron ser conjurados por el dolor y la sangre humana, comprender las formas en que se ha desplegado el anhelo de la vida. Si desciframos lo que se siente, es decir, si realizamos la acción del pensar, podremos atisbar tal vez otro camino que se acerque a la posibilidad del actuar ético, el que se hace posible cuando se asume la libertad.

La filosofía nació de esa necesidad que la vida humana tiene de ransparencia, de hacerse visible [...] La filosofía no desmiente la condición de la vida humana que al verse a sí misma se ve en otro, con otro. Filosofía, Poesía y Religión necesitan aclararse mutuamente, recibir su luz una de otra, reconocer sus deudas, revelar al hombre medio asfixiado por su discordia, su permanente y viva legitimidad; su unidad originaria.¹⁹

¹⁹María Zambrano, *Hacia un saber del alma*, 1989, Madrid, Alianza ed., p. 181.

LOS PROYECTOS EDUCATIVOS DEL SIGLO XIX: MÉXICO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN

*Rosalía Menéndez**

RESUMEN: Durante el siglo XIX se ensayan diversos proyectos educativos, tanto conservadores como liberales. Sólo hasta la llegada de Porfirio Díaz al poder consigue uno de estos proyectos volverse realidad.

ABSTRACT: In the nineteenth century, several conservative and liberal educational projects were tried out, however it was until Porfirio Díaz's rise to power that one became a reality.

PALABRAS CLAVE: educación, siglo XIX, México, Juárez, Díaz.

KEYWORDS: education, nineteenth century, Mexico, Juárez, Díaz.

191

RECEPCIÓN: 22 de marzo de 2011.
ACEPTACIÓN: 23 de agosto de 2011.

* Universidad Pedagógica Nacional.

LOS PROYECTOS EDUCATIVOS DEL SIGLO XIX: MÉXICO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN

Introducción

La política educativa que hoy día se aplica en los diferentes espacios y ámbitos educativos del país resulta impensable si desconocemos o ignoramos su pasado histórico, es decir, su memoria; el presente artículo tiene por objeto presentar algunas ideas, planteamientos y propuestas que dieron origen a la construcción de proyectos educativos a lo largo del siglo XIX; a partir de este material se analiza la destacada labor de profesores, pedagogos, políticos y educadores interesados en la educación del país.

El siglo XIX resulta de gran importancia y yo diría que es fundamental para comprender la construcción de

un sistema educativo moderno organizado y dirigido por el Estado. De allí la pertinencia de hablar de los orígenes de la política educativa contemporánea.

Iniciativas y ensayos educativos: la construcción de la nación mexicana, 1821-1854

El año de 1821 marca el inicio de la vida independiente del país; el momento resulta complejo y difícil pues es necesario imaginar a la nación y dar paso a su construcción; las propuestas son variadas pues son el reflejo de los actores políticos involucrados en el moviendo independen-

tista; borbonistas, iturbidistas, insurgentes y liberales, cada uno de estos grupos con diferentes visiones culturales e ideológicas; sin embargo, existe un punto que los une e identifica, el educativo; las declaraciones gubernamentales de la época ilustran el punto: “Nada puede contribuir tanto a la prosperidad nacional, como la ilustración pública y la acertada dirección que se dé a la juventud”, declara en 1823 el Supremo Poder Ejecutivo de la joven República.¹ Más tarde, Guadalupe Victoria declara: “La ilustración sirve para la existencia de las naciones, las educa y las conserva”. Bajo esta misma línea, Vicente Guerrero declara: “Convencido de que las luces preparan y hacen triunfar el imperio de las libertades, abriré todas las fuentes de la instrucción pública. Los gobiernos populares, para quienes es un interés que los pueblos no vivan humillados, se apresuran a dar a las artes y las ciencias el impulso que tanto les conviene”.² Podemos ver que este interés se vincula con la necesidad de impulsar el progreso, la libertad y la razón en la joven nación, pero esto no será suficiente: habrá que impulsar acciones más concretas.

Ya el gobierno de Agustín de Iturbide, en 1822, intenta considerar el tema educativo; sin embargo, care-

ce de fondos suficientes para apoyar un proyecto amplio, por tanto, éste queda en manos de la Compañía Lancasteriana,³ la cual debía fundar con el tiempo escuelas elementales y normales; el Estado quiere impulsar la educación, pero no cuenta con los recursos necesarios; por ello, deberá valerse de instituciones alternas que apoyen esta iniciativa.

El primer ensayo educativo se presenta en el año de 1823 bajo el gobierno del Supremo Poder Ejecutivo, Proyecto de Reglamento General de Instrucción Pública; en su art. 1° se anota que la educación ha de ser pública y gratuita. El art. 3°, todo ciudadano tiene derecho a instruirse; nadie ha de pagar por ella, y la instrucción será uniforme y por los mismos métodos y tratados elementales. Art. 6°, se suprimen los gremios de maestros, pues todo ciudadano tiene facultades de formar establecimientos de instrucción. Arts. 11° y 12°, la Instrucción Pública estará a cargo de una Dirección Nacional. Art. 33°, prescribe que se establezcan escuelas públicas de primeras letras para instruir a los niños y formar sus costum-

³ La Compañía Lancasteriana fue fundada en el año de 1822; los fundadores fueron: doctor Manuel Codorníu, licenciado Agustín Buen Rostro, Manuel Fernández Aguado, coronel Eulogio Villaurrutia y profesor Nicolás Germán Prissete, sustituido éste más tarde por el profesor Eduardo Turreau de Linieres. La primera escuela de la Compañía fue ubicada en el local de la Antigua Sala Secreta de la Inquisición.

¹ François Xavier Guerra, *México del antiguo régimen a la revolución*, 1995, México, FCE, p. 394.

² *Ibid.*

bres en utilidad propia y provecho de la nación.⁴ Así mismo, se establece un currículo para la primaria; en éste, se presentan las asignaturas de lectura, escritura, aritmética, geometría, gramática, catecismo religioso y moral, dibujo y dos materias fundamentales para el nuevo Estado: Constitución del Estado y Catecismo Político, es decir, se da un espacio al tema cívico y por tanto a la formación (si bien incipiente) de ciudadanos.

Este proyecto consideró la educación de las niñas y de los adultos y se ordenó la creación de escuelas para atenderlos.

La educación de primeras letras fue la prioridad del gobierno, es decir, la que atendía la enseñanza de la escritura y la lectura fundamentalmente, aunque también se dio atención a la educación superior; las carreras establecidas fueron: teología, jurisprudencia canónica y civil, medicina, cirugía y farmacia y ciencias naturales.

Las buenas intenciones de Pedro Celestino Negrete, Nicolás Bravo y Guadalupe Victoria fueron eso: un excelente propósito que no se llevó a cabo; la razón fue la falta de recursos económicos, maestros y espacios escolares.

A los pocos meses se instauró la República Federal y se promulgó una

nueva constitución política y un nuevo plan educativo que se dio a conocer en 1826.

Fue la segunda propuesta educativa; nuevamente encontramos la insistencia de que la instrucción pública se dé en establecimientos destinados para tal efecto; se presentó un currículo para primaria, que incluía prácticamente las mismas asignaturas que el anterior, aunque destacan la inclusión de las materias de moral y urbanidad; además, se incluye una nueva materia: “Conocimientos de Derechos Civiles”. Se continúa con el tema cívico, tan necesario para una nación en ciernes. La instrucción es obligatoria y se llevará según el método lancasteriano. En el Distrito Federal son los ayuntamientos los encargados de impartir esta educación: por cada pueblo de 100 familias deberá establecerse una escuela; los maestros serán seleccionados según lo acordado por el ayuntamiento; las plazas de instrucción se otorgarán por examen público ante un comité elegido por esta instancia y éste se validará cada dos años.

Respecto de la escuela preparatoria, ésta enriquece su currículo con materias un tanto científicas, como mineralogía, geología, botánica, zoología e incluye gramática de lenguas antiguas. Por su parte, la formación profesional se vería apoyada con recursos como bibliotecas, colección de

⁴Ver Ernesto Meneses, *Tendencias educativas oficiales en México, 1821-1911*, 1998, México, Centro de Estudios Educativos y Universidad Iberoamericana, p. 94.

mapas, laboratorios y seis escuelas de ciencias aplicadas: artillería, ingeniería, canales, minería, puentes, caminos, ingeniería geográfica y construcción naval. El proyecto ofrecía grandes posibilidades; sin embargo, tenía un problema: carecía de fondos y no señalaba la manera de sostener tan ambicioso proyecto.

La situación económica del país impidió que estas iniciativas en materia educativa se pusieran en práctica; se dieron reajustes y, para 1827, surge un tercer plan educativo, el cual busca nuevamente y con muy buenas intenciones impulsar la educación pública en el país; se precisa que todo ciudadano debe saber leer y escribir, además debe fortalecer la formación en urbanidad y civilidad; para ello se incluyen las materias de urbanidad y catecismo político; ambas materias estuvieron unidas de alguna manera al buscar como objetivo la formación de buenos ciudadanos que respetaran las reglas de la sociedad urbana; dichas materias compartieron espacios comunes prácticamente durante todo el siglo XIX.⁵

En su art. 2° se indica que el número de escuelas se adaptará a la población de las parroquias; además se habla de un cuerpo de inspectores que deberá supervisar las escuelas. Los maestros serán examinados; se

fijan sueldos de \$100.00 para los maestros y \$83.00 para las maestras. El art. 13° establece que la enseñanza es gratuita.⁶

Para 1832, durante la gestión de Anastasio de Bustamante, el Sr. Valentín Olaguíbel presentó ante la Cámara de Diputados un nuevo ensayo educativo, *Proyecto sobre arreglo de la Instrucción Pública*; en este documento se reconoce la difícil y penosa situación por la que atraviesa la instrucción pública en el país, la cual es el resultado de la inestable situación política y económica; de allí, que se plantea un plan sencillo y económico para la educación.

En su art. 1° se anota: La enseñanza costeadada por fondos públicos será pública, gratuita y uniforme.

Art. 2°. La enseñanza privada será libre, se impedirá que se enseñen doctrinas contrarias a la religión católica, la buena moral o contrarias a la Constitución.⁷

El currículo de primaria para niños incluye la materia de principios elementales de religión y de moral, y el de niñas incluye sólo materias propias de su sexo: lectura, escritura y aritmética; por supuesto, urbanidad y religión, y se suprime “Nociones de la Constitución”. Para el nivel de preparatoria se eliminan once materias y sólo queda con cinco. Fi-

⁵Al respecto, ver los trabajos de Valentina Torres Septién y Jesús Marqués.

⁶Ernesto Meneses, *op. cit.*

⁷*Ibid.*, p. 116.

nalmente, en su art. 172° se indican las funciones de la Dirección General de Instrucción Pública: velar por la enseñanza pública y cuidar que se observen los reglamentos.

Este proyecto efectivamente fue extremadamente sencillo, austero y conservador; tanto que al año siguiente es cancelado; en 1833 se desata la gran polémica en torno a la iniciativa liberal de educación laica; el vicepresidente Valentín Gómez Fariás presentó una fuerte reforma educativa en la cual destacan los siguientes artículos: 1°. Se suprime la Universidad de México y se establece una Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito Federal y los territorios de la federación, la cual tendrá a su cargo todos los establecimientos públicos de enseñanza; será la encargada de nombrar a los profesores de los ramos de enseñanza; así mismo será la encargada de elaborar los reglamentos y designará los libros elementales de enseñanza. Se indica que todos los gastos derivados de la instrucción pública serán pagados por el gobierno. Esta reforma da prioridad a la enseñanza primaria y normal, pues son espacios fundamentales para la formación de ciudadanos y para la formación de cuadros para la enseñanza.

Con esta reforma educativa el grupo liberal avanza, sus planteamientos están sobre la mesa: la libertad de

enseñanza, la eliminación y distanciamiento de la Iglesia católica en temas educativos y la presencia del Estado como el único que debe asumir el control de la educación. Las ideas que nutren el pensamiento del cambio educativo están en el gran ideólogo José María Luis Mora, para el cual era indispensable establecer “una enseñanza absolutamente independiente del clero, enseñanza controlada por el Estado, enseñanza que transmitiera el dogma liberal”;⁸ sólo así se podría avanzar en la conformación de los nuevos ciudadanos que requería la nación, por supuesto, liberal.

El momento político no era el apropiado para impulsar una reforma educativa liberal; la reacción no tardó: el presidente Sana Anna no apoya la iniciativa; ante las fuertes críticas y reclamos, en 1834 derogó la reforma y prácticamente pidió disculpas a la sociedad conservadora del país; los ayuntamientos vuelven a ser los encargados de las escuelas de primeras letras.

Los cambios en materia educativa continúan y se presentan nuevas propuestas, aunque en esencia se mantienen las mismas premisas, unas defendidas por conservadores y otras por liberales. En 1842, se expedía un nuevo decreto que declaraba la educación obligatoria entre los 7 y los 15 años; además, debía ser

⁸Francios Xavier Guerra, *op. cit.*, p. 396.

gratuita. Se daba a la Compañía Lancasteriana la Dirección General de Instrucción Primaria; con el cambio constitucional este ensayo fue derogado y para 1843 se redactó un nuevo ensayo educativo a cargo de Manuel Baranda y se anota “dar impulso a la instrucción pública, uniformarla y hacer efectiva su mejora y progresivos y firmes sus adelantos”.⁹

La situación del país para la década de los cuarenta era de caos, inestabilidad, crisis económica, intervenciones extranjeras, guerras, etc. y aún así, en medio de la total anarquía y de los constantes enfrentamientos entre liberales y conservadores, se presentaban y debatían nuevos proyectos educativos, muchos de ellos sumamente completos y ambiciosos.

Con el fin de la dictadura santanista, en el año de 1855, el país continúa en su intento por consolidar un proyecto de nación; sin embargo, aún está por definirse la línea política que tomara las “riendas del país”.

Los liberales y el proyecto educativo: vientos de cambio

“A partir de la segunda mitad del siglo XIX los liberales concentraron sus esfuerzos en diseñar un proyecto

⁹Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, 1979, México, El Colegio de México, p. 32.

educativo moderno bajo la dirección del Estado. La idea central era formar a los niños en la escuela, es decir, contar con una educación formal, la cual debía de atender de manera especial la formación cívica del niño”.¹⁰ Siguiendo esta línea, François Xavier Guerra, señala que:

A través de la escuela se transmiten los cimientos ideológicos de la enseñanza liberal: formar ciudadanos leales e industriuosos. Es decir, individuos políticos nuevos, leales a la nación, que actúen como agentes económicos autónomos.¹¹

Por tanto, todas las iniciativas estarán encaminadas a lograr dicho fin.

Los años que van de 1856 a 1867 constituyen un período de gran actividad en materia de legislación educativa. Juárez, a la cabeza de un destacado grupo de liberales, consideraba más que urgente pasar de las meras iniciativas a la normatividad en materia educativa; sin embargo, mucho de lo propuesto ya se había planteado anteriormente, pero ahora se daba fuerza a estas ideas al incluirlas en la Constitución de 1857. El tema educativo quedó incluido en el art. 3º: “La enseñanza es libre; la ley deter-

¹⁰Rosalía Menéndez, “Nacionalismo y patriotismo, fundamentos para la formación de ciudadanos: los libros de texto de civismo para educación primaria, 1876-1921”, en *Las disciplinas escolares y sus libros*, 2010, México, CIESAS, UAEM, Juan Pablos editores, p. 51-2.

¹¹François Xavier Guerra, *op. cit.* p. 205.

minará qué profesiones necesitan título para su ejercicio y con que requisitos se debe expedir”.¹²

En 1856 se establece la secundaria para niñas, importante iniciativa que coloca la primera piedra en la construcción de la formación de las futuras maestras; para el año de 1857 se dan las bases para la fundación de escuelas normales.

Después de concluir la guerra de Tres Años, en 1861 se promulga *La Ley de Instrucción Pública para el Distrito Federal y los Territorios Federales*, la cual establece un nuevo plan de estudios para la educación primaria; los aspectos de orden cívico son considerados en la asignatura “Lectura y leyes fundamentales”; es evidente el interés de los liberales por dar a conocer la nueva legislación liberal entre los niños. En este mismo plan, las asignaturas “catecismo religioso” e “historia sagrada” son eliminadas definitivamente del currículo escolar por obvias razones como consecuencia de la separación de la Iglesia del Estado suscitado en el año 1859; en su lugar, se establece la materia de “moral”, que se aboca a la enseñanza de los principios morales y que se mantendrá hasta finales del siglo XIX.¹³

¹² Josefina Vázquez, *op. cit.*, p. 53.

¹³ Al respecto, ver Verónica Chavero Martínez, *La enseñanza de la moral a través de los libros de texto para educación primaria, 1867-1908*, Tesis de Maestría, 2010, México, Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco.

La línea estaba trazada; como lo anota Josefina Vázquez: “había que arrancar la educación de las garras del clero y difundir ampliamente la enseñanza”. La política educativa liberal avanza, y en 1867, se presenta *La Ley Orgánica de Instrucción Pública*, la cual señala que la instrucción pública es gratuita para los pobres y es obligatoria; la enseñanza religiosa desaparece totalmente, por lo menos en la legislación. Dos años más tarde se publica *La Ley Reglamentaria de Instrucción Pública*, que establece la creación de la Escuela Nacional Preparatoria, así como una serie de cambios en los planes del nivel primario y preparatorio.

El escenario educativo se había transformado, aunque básicamente en materia normativa; la realidad educativa aún estaba es espera del gran cambio; se requería de un presupuesto importante para transformar la precaria educación del país. Los esfuerzos fueron constantes y no se veía el desánimo entre los convencidos de las bondades de la educación. Ernesto Meneses señala que, desde 1823 hasta 1865, se aplicaron ocho planes de estudio para primaria, en los cuales las asignaturas básicas eran: Lectura, Escritura, Aritmética y Catecismo Político; es decir, la enseñanza de materias básicas para la formación elemental, pero también algunas nociones de educación cívica; todo ello

fue considerado por los políticos e interesados en promover un proyecto, programa o solo algunas líneas sobre la educación. Así, desde que México obtuvo su Independencia, el tema ha estado sobre la mesa.

Con la Restauración de la República en 1867, las asignaturas de Urbanidad y Moral tuvieron a su cargo la formación de valores en el niño; al mismo tiempo se incluyó Rudimentos de Geografía e Historia; la formación cívico-histórica del futuro ciudadano avanzaba sobre camino firme, los liberales contaban ya con la base normativa para la construcción del gran proyecto educativo liberal. Porfirio Díaz será el arquitecto de la modernidad educativa del México de entre siglos.

La modernización y el proyecto educativo del Porfiriato

El proyecto educativo del Porfiriato es uno: la modernización de la educación, con la idea de establecer un sistema educativo nacional, federal, uniforme, homogéneo, racional, laico y controlado única y exclusivamente por el Estado.¹⁴

¹⁴Al respecto, ver Rosalía Menéndez Martínez, *Modernidad y Educación Pública: Las escuelas primarias de la ciudad de México, 1876-1911*, Tesis Doctoral, 2004, México, Universidad Iberoamericana.

Porfirio Díaz procuró, por diversos medios, transformar la sociedad que había recibido y convertirla en moderna, siguiendo para ello el ejemplo de los países avanzados; el orden y el progreso, premisas básicas del discurso positivista y del mundo industrial en ascenso, nutrieron el contenido de la modernidad. Para lograr este objetivo, resultaba necesario e indispensable contar con un Estado nuevo; en este sentido, el pensamiento positivista ofreció importantes elementos para su conceptualización: el orden sólo podía ser alcanzado por un Estado fuerte donde el presidente concentrara amplios poderes y ejerciera un control total sobre la sociedad; la libertad política sería sacrificada en aras de la evolución social. El trabajo del grupo en el poder se centró en consolidar un Estado poderoso que tuviera las posibilidades de impulsar y sostener un proyecto de nación; para ello, era necesario modificar las estructuras políticas y económicas vigentes. Para lograr tan ambicioso objetivo, había que transformar la sociedad y que mejor manera que por medio de una educación moderna, libre, gratuita, obligatoria y uniforme.

La mayoría de los educadores y pedagogos de la época¹⁵ concebían

¹⁵Enrique C. Rébsamen, Luis E. Ruiz, Ezequiel Chávez, Justo Sierra, Enrique Laubscher, Gregorio Torres Quintero, Rosaura Zapata, Estefanía Castañeda, Miguel F. Martínez, Manuel Zayas Francisco Cosmes, entre muchos otros.

la educación moderna como una educación racional, científica, objetiva, y laica; para llevar a cabo el proyecto modernizador resultaba indispensable que las escuelas fueran modernizadas en sus espacios, mobiliario, contenidos curriculares, libros de texto y maestros; aunado a esto, la educación debía lograr la uniformidad, homogeneidad y obligatoriedad en todo el país, pues sólo así se lograría una exitosa difusión del discurso liberal en todas las escuelas. El proyecto era claro, los actores estaban en el escenario: maestros, educadores, pedagogos, políticos, ministros y a la cabeza el presidente de la República, el General Porfirio Díaz; por primera vez, la educación tenía un rostro definido: la modernidad avalada y sostenida por el régimen porfirista.

Durante la gestión del Ministro don Joaquín Baranda (1880-1901), se logró conformar un proyecto educativo de corte nacional, con especial énfasis en la educación primaria y la formación de profesores; bajo su liderazgo, se obtuvieron importantes avances en materia de legislación educativa,¹⁶ pero sobre todo se logró

¹⁶ En 1884 se promulgó el *Reglamento Interior para las Escuelas Nacionales Primarias*; en 1887 se crea la Escuela Normal de Maestros; en 1888 se promulga *La ley de Instrucción Primaria* y se dan varias reformas al Plan de estudios de Educación Primaria; en este mismo año se promulgó *La Ley de Enseñanza Obligatoria*.

la organización y realización de los Congresos de Instrucción Pública, celebrados en la ciudad de México durante los años de 1889-1890 y 1890-1891. La celebración de los Congresos educativos marcó un parteaguas en la educación del país; se puede decir que, a partir de ellos, la educación inició realmente un proceso de modernización en diversos ámbitos.

La segunda mitad de la década de los ochenta del siglo XIX representó un momento particularmente especial, pues durante estos años se esgrimieron una serie de leyes y reglamentos que dieron paso a la creación de un marco normativo para impulsar la modernización de la educación; bajo esta dinámica, la educación pública fue especialmente atendida, en particular el nivel primario, aunque también se realizaron importantes avances para normar la educación privada.¹⁷ La élite educativa que rodeaba al General Díaz buscaba generar nuevos enfoques educativos con miras a establecer una educación vinculada con el proceso de industrialización que se imponía en el mundo; además, intentaba formar nuevas generaciones de ciudadanos trabajadores, sanos y disciplinados.

¹⁷ Al respecto ver el trabajo de Valentina Torres Septién, *La educación privada en México, 1903-1906*, 1996, México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana.

La vida escolar fue trastocada por los vientos modernizadores; se dio énfasis a la reformulación de los planes y programas de estudio, que dieron pie a la conformación de un currículo renovado; el establecimiento de métodos de vanguardia, retomados de experiencias norteamericanas; la puesta en práctica de actividades que enfatizaban la parte racional, científica, cívica y práctica de la enseñanza; todo ello formaba parte de un ideal de formación moderna. Los libros de texto no quedaron al margen de estas transformaciones; muy por el contrario, fueron objeto de atención especial por parte de las autoridades educativas, de los pedagogos y de los maestros. Cada disciplina fue diseñando sus propios libros de texto, elaborados de acuerdo con la normatividad establecida, ya que de no ser así, no tendrían posibilidad de ser aceptado en las escuelas. A partir de 1885, la Escuela Normal de Maestros se encargó de seleccionar los textos para el ciclo escolar correspondiente.

La preparación cívica e histórica de los niños fue particularmente cuidada por el Estado liberal; para su enseñanza se contó con programas y libros escolares especialmente diseñados para tal fin; para 1887, el currículo de primaria incluía una materia nueva: “Instrucción Moral y Cívica”; al respecto, Justo Sierra

anota: “en las escuelas primarias de todos los ámbitos de la nación se formará no sólo al hombre socialmente hablando sino al ciudadano mexicano, inspirado en los grandes ideales que la patria persigue”.¹⁸ Todos los planes de estudio posteriores incluyeron e incluyen la materia de civismo.

La década de los ochenta fue particularmente fructífera en materia educativa, pues en este período se organizaron dos importantes y fundamentales congresos: el Higiénico Pedagógico (1882) y el de Instrucción Pública (1889-1890), que incidieron en la reorganización de la educación primaria en el país; marcaron el inicio de una serie de reformas que condujeron a la educación pública a tomar nuevos caminos.

Para 1888, se publicó la *Ley de Instrucción Pública*; las materias consideradas como básicas en esta Ley incluían la: “instrucción moral y cívica, la lengua nacional, la lectura y escritura, las nociones de cálculo aritmético y geometría, los elementos de ciencias fundamentales de observación y experimentación, datos elementales de geografía y nociones de historia natural, dibujo, canto coral, manejo de los útiles de los oficios mecánicos, ejercicios gimnásticos, ejercicios militares (para niños) y labores manuales (para niñas)”.¹⁹ Todas

¹⁸ Ernesto Meneses, *op. cit.*, p. 447.

¹⁹ *Ibid.*, p. 429.

estas materias estaban encaminadas a fortalecer la formación cívica y científica de los alumnos e implicaron modificaciones en la estructura del currículo.

A su vez, esta legislación enfatizó el carácter de *obligatoriedad* de la enseñanza elemental en el Distrito Federal y Territorios, para varones y mujeres de 6 a 12 años;²⁰ de fondo estaba nuevamente el plan para impulsar una educación unitaria, que ofreciera los mismos conocimientos en todas las escuelas públicas; al ser obligatoria la enseñanza, el discurso liberal podía fluir más fácilmente.

La década de los noventa resultó particularmente prolífica para la educación; se dieron importantes medidas que fortalecieron el aparato educativo a cargo del Estado, el cual tuvo cada vez mayores facultades para dirigir la enseñanza pública. La legislación hacía énfasis en los programas y en los métodos. Al respecto, la *Ley Reglamentaria de 1896* indicaba en el art. 66º: se establece una Dirección General de Instrucción Primaria, á fin de que ésta se difunda y atienda con uniformidad, bajo un mismo plan científico y administrativo.²¹ Cada materia contaba con su

respectivo programa, que detallaba por año escolar las actividades y contenidos que debían tratarse por grado; el profesor contaba con una guía para la enseñanza de los aspectos fundamentales del programa de estudios, pero, sobre todo, con los lineamientos para que impartiera solamente lo estipulado por la autoridad.

En 1908 se promulgó la *Ley de Educación Primaria*, que si bien era para el Distrito Federal y Territorios, fue acogida en breve tiempo por todo el país. Este documento expresa los intereses del equipo diseñador de la política educativa²² y, en particular, la visión de Justo Sierra, responsable de la educación del país; se destacaban los aspectos prioritarios de esta política, que se resumían en tres: el aspecto moral y cívico, que ahora adquiriría tintes modernos, acordes con el proyecto de industrialización que invadía al mundo occidental y que requería de la formación de ciudadanos obedientes y disciplinados; y los aspectos científico y físico.

La política educativa del régimen porfirista se sustentó no sólo en legislación, sino que, por primera vez en todo el siglo XIX, se pasó de las buenas intenciones a las acciones concretas;

²⁰ *Ley de Instrucción Pública*, mayo 23, 1888.

²¹ “Ley Reglamentaria de la Instrucción Obligatoria en el Distrito Federal y en los Territorios de Tepic y de la Baja California”, en *Revista de Instrucción Pública Mexicana*, t. I. núm. 9, julio 15, 1896, p. 257.

²² Nos referimos a Justo Sierra, Ezequiel Chávez, Enrique Laubscher, Enrique C. Rébsamen, Joaquín Baranda, Justino Fernández, Luis E. Ruiz, Gregorio Torres Quintero, Julio S. Hernández, Abraham Castellanos, Estefanía Castañeda, Rosaura Zapata.

un presupuesto y un espacio político administrativo propio le dieron la fuerza para poder esgrimir un fuerte proyecto modernizador, por supuesto, éste contó con el aval político de Porfirio Díaz y con la inteligencia, compromiso e iniciativas de maestros, pedagogos y educadores mexicanos y algunos de ellos extranjeros, que ofrecieron grandes aportaciones a la educación mexicana; destacan: Enrique C. Rébsamen, E. Laubcher y Leopoldo Kiel entre otros. Todo ello se conjuntó para la transformación educativa.

Consideraciones finales

El siglo XIX da cuenta de una ardua labor de hombres interesados en la construcción de una nación imaginada. Se buscan las ideas de intelectuales, políticos, maestros, militares y en general hombres con ideales a veces un tanto románticos para transformar un país tan desigual; sin embargo, el propio avanzar del siglo con sus duras sacudidas transformó sus ideas, ahora pragmáticas y racionales, hasta llegar a mirar a la modernidad

como el paradigma de la nación mexicana. El caos, la inestabilidad política y económica no fueron limitantes para construir un proyecto educativo; el desánimo no era parte del siglo, muestra de ello es la cantidad de documentación escrita a lo largo de estos años: leyes, decretos, constituciones, reglamentos, manuales, libros, y mucho más. El objetivo era claro: se requería de la educación para construir y dar sentido a la nación.

Tanto los liberales como los conservadores mantuvieron una línea de unión, a pesar de sus diferencias ideológicas: la educación obligatoria y gratuita; para los primeros, laica; para los segundos, religiosa; claro que los caminos se bifurcaron y finalmente el pensamiento liberal se plasmó en el proyecto educativo del porfiriato, el único que logró esgrimir un fuerte proyecto de modernización para la educación pública y, con ello, sentar la base del sistema educativo nacional del siglo XX. Los resultados no estuvieron en la cantidad, sino en la calidad del proyecto y en el impacto que éste tuvo en la formación educativa de los niños y jóvenes mexicanos del período de entre siglos.

Leonel Narváez Gómez y Alessandro Armato, *La Revolución del Perdón*, 2010, Bogotá, Ediciones San Pablo, tr. Luis Alberto González, 178 pp.

RECEPCIÓN: 22 de septiembre de 2011.

ACEPTACIÓN: 11 de octubre de 2011.

A los 22 años, Teresa sufrió el enorme dolor de perder a su único hijo de 3 años. Una noche, en una oscura calle de su pueblo, un desconocido que la pretendía y que ella de tajo rechazaba, le propino dos tiros de pistola a su hijo y lo mató. Antonio, el asesino, fue capturado y posteriormente, fue condenado a 18 años de cárcel. Después de un año de llorar desconsoladamente, Teresa quiso ir de incógnito a la cárcel con algunas amigas a conocer a quien había matado a su hijo. Le atormentaba el deseo de saber quién era esa bestia que le había causado tan profunda pena. Aquel mismo día, descubrió que Antonio había sido un niño violentado inicialmente por su mismo padre, dejado luego por su madre con los abuelos ancianos y finalmente abandonado a su suerte en las calles. La historia es que Teresa, conmovida por la historia trágica de Antonio, lo siguió visitando regularmente en la cárcel. Hoy en día, están casados y tienen tres hijos.

Los seres humanos tienen la capacidad heroica de perdonar lo imperdonable. El perdón y la reconciliación son posibles. Esta es una de las historias felices de las *ESPERE* (Escuelas de Perdón y Reconciliación) pero hay otras muchas, igual de conmovedoras, en este pequeño libro sobre la *Revolución del Perdón*. Colombia ha sido un país empantanado por decenios en la violencia y la criminalidad. Leonel Narváez ha participado en primera persona en las negociaciones de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC. Durante este proceso se ha dado cuenta de que además de una serie de problemas “objetivos” de carácter económico, político y militar, estaban las rabias acumuladas, el sentido de exclusión y los deseos de venganza como causas “subjetivas” del fracaso en el manejo de los conflictos. El castigo no es una manera sana

de aplicar justicia, sino un modo ciego de oficializar la venganza. Es justo que quien comete un delito pague una pena; a esto se le llama justicia punitiva, pero el objetivo último de la justicia no es el castigo, sino la recuperación del culpable y no, como sucede con frecuencia, su ruina definitiva. El secreto de una paz sólida y duradera está en la recuperación y regeneración, tanto de quien ha sufrido, como de quien ha cometido actos violentos. Es una ética que parte de las víctimas. Esta intuición hizo que se dedicara en cuerpo y alma a investigar, sobre todo, las causas subjetivas del conflicto con la idea de encontrar una metodología que las neutralizara.

El perdón es privilegio de las víctimas y el primer paso hacia él es comprender que el resentimiento provoca caos y oscuridad. Perdonar no significa olvidar, sino recordar con otros ojos. En el cristianismo, dice este misionero colombiano, el sacramento de la Eucaristía constituye un poderoso ejercicio de “administración del recuerdo”. “Hagan esto en memoria mía”, dice Jesús. “Es la memoria triste de un asesinato transformada en memoria que redime.” En las ESPERE, recordar es mucho más importante que olvidar. El segundo paso es *decidir* perdonar. El tercer paso es desarrollar la capacidad de mirar con otros ojos. En el caso de Teresa, llegó en este punto, cuando ella sintió la necesidad de acercarse a Antonio. Mirarlo, ya habiéndolo perdonado, le permitió ver otra parte de la realidad que su rabia o su dolor no le dejaban ver. El cuarto paso es desarrollar gradualmente sentimientos y actitudes de compasión, de bondad y de misericordia. Una vez que se ha perdonado, se puede caminar hacia la reconciliación.

Puede haber perdón sin reconciliación, pero no existe reconciliación sin perdón. La reconciliación es un ejercicio social de acercamiento al agresor con cuatro elementos fundamentales: verdad, justicia, reparación y el pacto de nunca repetir la ofensa.

Nueve capítulos, una Introducción y un directorio de la Fundación para la Reconciliación; este libro de divulgación sintetiza magistralmente la trayectoria tanto de Leonel Narváez como del valor y la utilidad de las ESPERE.

Leonel Narváez nació en Génova, pequeño pueblo del departamento del Quindío, en Colombia. Este origen no es un dato ocioso, puesto que en ese mismo pueblo, además, se procrearon dos de los grandes malhechores de Colombia: Manuel Marulanda Vélez, alias *Tirofijo*, jefe supremo de las FARC, y Luis Alfredo Garavito, alias *la bestia*, violador de más de 160 menores.

La infancia de Leonel transcurrió en medio de la horrible violencia de los años cincuenta. Unas 300 mil personas murieron en esa oleada de crueldad

producida por una serie de rabias y rencores acumulados. Leonel decidió hacerse sociólogo y sacerdote misionero, y su primer destino fue Kenia, en África. Después de diez años de trabajar en el desierto de África, sus superiores le dieron la oportunidad de continuar sus estudios en Cambridge donde cursó un master en Sociología rural latinoamericana. A su regreso a Colombia, fue enviado al Caguán, donde los misioneros de la Consolata (orden religiosa a la que él pertenece) tienen una larga tradición de presencia y servicio. En el Caguán estuvo once años enfrentándose a tres problemas: la exclusión social, la guerrilla y la coca. En esta etapa conoció la “narcamentalidad” y llegó a la conclusión de que esta forma de pensar se basa en tres reglas fundamentales: ganar mucho, rápidamente y de cualquier manera, aún recurriendo a la violencia. En los años del Caguán, puso en marcha el *CIFISAM* (Centro de investigación y formación para el servicio amazónico) y la granja familiar amazónica (*GRAFAM*), cuyos objetivos eran, entre otros, la sustitución de los cultivos de coca por otros productos y la protección al medio ambiente. Fracasadas las negociaciones de paz en el Caguán, recibió amenazas de muerte que lo hicieron aprovechar la oportunidad de ir a la Universidad de Harvard, con el fin de concretar una teoría y un método del perdón y la reconciliación. La experiencia en Harvard le dio la posibilidad de conocer los últimos avances en materia de resolución de conflictos. Inspirado en Hannah Arendt, reafirmó el perdón no sólo como una facultad esencial del ser humano, sino como capacidad política fundamental, junto con la de formular y mantener promesas a los demás. El perdón puede ser uno de los derechos fundamentales del hombre y tal vez uno de los mejores caminos para resolver conflictos políticos. El que ha perdonado puede, y debe, posicionarse políticamente frente a su comunidad. Durante 18 meses se reunía todos los jueves para discutir el tema del perdón y la reconciliación con antropólogos, psicólogos, sociólogos y teólogos como Harvey Cox y Brian Hehir.

La conclusión de esos seminarios fue concebir la política como la función de generar mundos y sociedades nuevos para los que el perdón y la reconciliación serían probablemente instrumentos inéditos. Si perdonar no es olvidar, tampoco significa condonar la injusticia. El perdón es un ejercicio personal de limpieza interior y de catarsis, que sirve para volver a encontrar el bienestar, pero también para evitar los excesos y la escalada de violencia a través de la espiral de la venganza. Los gobiernos pueden decidir conceder amnistías e indultos, pero el perdón es y será siempre privilegio de las víctimas. Las personas que sufren una gran ofensa son golpeadas en su

autoestima, en el significado de la propia vida y en su capacidad de socializar. De aquí que el perdón sea un camino que permita la reconstrucción y la recuperación del capital social. Mediante el perdón, sostiene Narváez, el *homo sapiens* se convierte en *homo reparans*. (p. 78)

En el primer paso hacia el perdón, ejercitar la palabra creadora ayuda de manera poderosa a iluminar los acontecimientos, ordenarlos, dominarlos y controlarlos. Cada curso de las ESPERE (diez sesiones) involucra a veinte personas y busca crear un ambiente seguro para contar la propia historia y, al ser capaz de resignificarla, transformar la “memoria ingrata” en “memoria grata”. La gran violencia es la suma de las pequeñas violencias de nuestras casas, escuelas, fábricas y calles. Narváez hace hincapié en el desarme del lenguaje y la necesidad de la palabra dulce, asertiva, que no cultiva el odio ni el resentimiento, que construye y asciende a la persona. Una mala educación también genera violencia o impide que se supere la memoria de una experiencia dolorosa. En el ejercicio del perdón, las personas con rabia cambian su narrativa y hasta su lenguaje corporal. Una vez que se ha resignificado el hecho o la ofensa, el ofendido ya está en condiciones de decidir perdonar. Quien elige perdonar, elige romper las cadenas de la memoria pasada y opta por un futuro completamente nuevo. Perdonar es un ejercicio de libertad que nos permite construir una historia nueva. El perdón es un aseo cotidiano del corazón, una herramienta de altísima tecnología de comunicación y de refinamiento político. El que perdona se posiciona políticamente y puede decir que trasciende su papel de víctima, y se transforma en persona victoriosa.

208

Este proceso de comprender al que ofende invita a las personas ofendidas a desarrollar la compasión. Mediante un ejercicio de “contextualización”, se reconocen las circunstancias en las que se formó el individuo, las situaciones familiares, sociales, económicas, políticas y culturales que han actuado como factores determinantes del agresor o de la víctima. Quien practica la compasión, interpreta las circunstancias adversas que permitieron la ofensa y, de esta manera, devuelve la dignidad a sí mismo y al ofensor. La reconciliación, por su parte, tanto a nivel personal como a nivel colectivo y político es un ejercicio de recuperación de la confianza en el prójimo. La reconstrucción de la verdad respecto a los episodios violentos se examina bajo tres puntos de vista: la lógica de los hechos (¿qué sucedió?); la lógica del sentido (¿por qué sucedió?); y la lógica de la existencia (¿qué hacer?). Un día en el río Caguán los comandantes de las FARC le pidieron a Narváez que

le dijera a la esposa de un conocido empresario de su parroquia, quien había sido secuestrado, que ellos habían tenido que matarlo porque era un espía. “Dígale que su cuerpo está sepultado en tal punto [...] y por favor, llévele este paquete.” Ese día volvió tarde a casa, sin haber podido entregar el paquete. Al día siguiente, antes de llevarlo a la viuda, “sentí la necesidad de abrirlo. ¡Nunca antes había experimentado tanta indignación y repugnancia! En el paquete estaban el pene y los testículos del marido asesinado. No fui capaz de contarle a la viuda toda la verdad. La experiencia me ha enseñado que ‘demasiada’ verdad es peligrosa y corre el peligro de volver doblemente víctima a quien ya ha sufrido mucho.” (p. 88) Conocer la verdad no es revictimizar, sino sólo en la medida en que la verdad sea condición para seguir el proceso hacia la reconciliación, que hace posible en el resultado final, la aparición de los pactos, es decir, acuerdos que buscan reanudar la interrelación suspendida a causa del trauma. Se puede pactar la *coexistencia* de respeto recíproco, la *convivencia* e, incluso, se puede llegar a la *comunidad*: víctima y ofensor logran recuperar o restaurar una relación basada en el amor, en el respeto y en la entrega recíproca. No hay duda de que este tercer nivel sea improbable, pero lo que me parece honesto de parte de Narváez es señalar que es posible. Tal vez la propuesta más contundente del libro, en este sentido, sea sostener “*Contra la irracionalidad de la violencia, la irracionalidad del perdón*”.

Hoy las ESPERE han capacitado a profesores de 450 escuelas colombianas y a 82 mil personas en Latinoamérica. Las aulas de las escuelas colombianas están llenas de posibles criminales y “narcos” en potencia, a quienes urge una educación más enfocada a la concordia y la convivencia que a la competencia y a la sobrevivencia. Desde la *Fundación para la Reconciliación*, Narváez ofrece una alternativa no violenta de resolución de conflictos. Quitarle el monopolio del perdón al confesionario para transformarlo en herramienta social, política y espiritual es uno de los caminos indispensables de la pacificación duradera. La *Fundación* tiene su sede en la ciudad de Bogotá. Desde ahí, se ha ido expandiendo y ya tiene presencia en 13 regiones de Colombia, Canadá, Estados Unidos, México, República Dominicana, Ecuador, Perú, Brasil, Venezuela, Uruguay, Argentina y Chile.

El último capítulo del libro trae una interesante reflexión teológica sobre la teología de la liberación. Y es que se antoja asociar este esfuerzo del perdón y la reconciliación con los movimientos de las comunidades de base que desarrolló la teología de la liberación. Sin embargo, la propuesta de la teología

de la liberación ha generado lenguajes y narraciones cargados de rabia que incitan a usar la fuerza de la violencia. “Denunciar, anunciar y transformar” es, para Narváez, una propuesta teológica incompleta que requiere el complemento de una teología de la Reconciliación. La “liberación” conlleva dos peligros: en el momento en el que los defensores de los derechos humanos piden castigo, en otras palabras venganza, están violando los mismos derechos que defienden. Y el segundo peligro es el reduccionismo socioeconómico de la propuesta: *usted, que es de la clase opresora, pero ya que ahora tiene conciencia de su capacidad para explotar y abusar del capitalismo...* hace un discurso que descalifica *a priori* la posibilidad de la Reconciliación. La teología de la liberación, a menudo, cultiva la rabia de ser pobre hasta el punto de sentir la necesidad de propiciar una revolución violenta contra las estructuras de poder y los explotadores. Esto, desde luego, sólo genera dificultades con los diversos poderes y con los ricos. “Toda vez que las revoluciones armadas han terminado por imponerse, sustituyen las estructuras violentas por otras más violentas aún.” (p. 118) El reto de la teología de la Reconciliación es tratar de contestar a la pregunta que nos dejara la tragedia griega clásica: ¿podemos responder a un crimen con otro crimen?

En el carisma de un misionero de la Consolata y según la inspiración de su fundador, Giuseppe Allamano, el cristiano puede y debe ser “experto en misión”. Es decir, vivir en plenitud las Bienaventuranzas. Esto significa ser puros de corazón, tener hambre y sed de la justicia del amor, consolar, ser hijos de Dios. El ser humano está ya equipado y programado para el amor, la amabilidad y la misericordia. Crear comunidades, edificar la paz, instaurar la justicia restaurativa (más allá de la justicia punitiva) y lograr aplicar en todas partes esta invitación concreta es la propuesta de este libro. Lo bueno de lo malo de nuestra situación en México es que libros como el de *La Revolución de Perdón* son iniciativas (de la miles que ya hay en nuestro país) que buscan la bondad y la concordia duraderas.

FERNANDO CALOCA AYALA
Proyecto Síntesis, S.C.

Angelo Scola, *Una nueva laicidad, temas para una sociedad plural*, 2007, Madrid, Ediciones Encuentro, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 183 pp.

RECEPCIÓN: 27 de julio de 2010.

ACEPTACIÓN: 24 de mayo de 2011.

Reflexiones ágiles y al mismo tiempo profundas; un vistazo a las cuestiones más relevantes de la discusión cultural actual es el contenido de *Una nueva laicidad*, el libro escrito por Angelo Scola, desde su identidad como “hombre de Iglesia” para “atravesar los terrenos arduos y complejos de lo *humanum*” (p. 12). Un ejercicio que emprende conscientemente dentro de una sociedad postsecular en la cual, como afirma Habermas, tanto las mentalidades religiosas como las mundanas están obligadas a tomar en serio sus aportaciones mutuas y bajo la convicción de que —en expresión de Ratzinger— en nuestras civilizaciones plurales “hablar de ética global es de hecho algo abstracto” (p. 16). Con ambos supuestos, Scola sostiene que la convivencia pacífica y el mantenimiento de la esperanza humana exigen al mismo tiempo *aprender y autolimitarse*.

Para el autor, el tono del debate actual sobre “la laicidad” resulta amargamente insatisfactorio, porque no es capaz de compaginar equitativamente derechos y deberes, identidades y diferencias. El hecho es que la persona nunca existe como *mónada* y por lo mismo está inexorablemente referida al *tú*, de modo que toda persona necesita “reconocer al otro como sujeto diferente y dotado de igual dignidad y derechos” (p. 17), al tiempo que revitaliza a Foucault, al señalar que todo vínculo humano se encuentra caracterizado por la necesidad mutua, implicando un poder recíproco. De esta suerte, las dimensiones estructurales y constitutivas de la sociedad son: *relaciones, reconocimiento y poder*.

La sociedad se expresa en comunidades próximas como la familia y las agregaciones que surgen de las pertenencias religiosas o de la identidad agnóstica y, en comunidades secundarias, pero decisivas, como la empresa,

los sindicatos y los partidos. “Sociedad civil significa, pues, esencialmente *diálogo, narración* recíproca de la propia subjetividad, al mismo tiempo personal y social, a partir de lo que inevitablemente se tiene en común como *bienes de carácter material y espiritual*” (p. 19).

El *reconocimiento* se vuelve esencial para proseguir armónicamente en un ambiente de potencial conflicto: “una laicidad plena requiere las mejores condiciones posibles para promover sujetos personales y sociales atentos al diálogo”, o bien, “será necesario ante todo que la instituciones fomenten *el valor práctico del mismo estar en sociedad*” (p. 22). Es justamente esta necesidad de diálogo lo que lleva al autor a excluir a propósito un acuerdo sobre dicho valor y a poner entre paréntesis toda fundación en la *verdad*, evitando así la discusión sobre la legitimación del Estado con referencia a premisas de tipo metafísico, religioso o ético.

El Estado al ser hoy la instancia superior, pero no sustitutiva, de la integración de estas comunidades, si quiere regularlas no puede identificarse con los intereses particulares de ninguna de ellas; ha de proteger el debate de las ideas y valorar la sensibilidad e historia del pueblo, armonizando el interés general con la salvaguardia de los derechos de las minorías.

El Estado laico no puede ser *neutral*, en el sentido de volverse indiferente a los valores y cultura del pueblo; así que tampoco puede atacar los valores religiosos o las instituciones sociales, como la familia, bajo el amparo de una supuesta neutralidad, porque *de facto* lo que estaría haciendo es inspirarse en los valores contrarios. Éste es el verdadero dilema de la *convivencia democrática* en el llamado *Estado laico* y no simplemente la expulsión de la religiosidad del espacio público.

Angelo Scola toma como ejemplo paradigmático a Venecia (de la cual es actualmente Patriarca), tocada por una larga tradición de contacto con toda clase de culturas, en virtud de su actividad marinera y mercantil; y al mismo tiempo caracterizada por una historia de equilibrio curioso entre autonomía del poder temporal del Papa y firme adhesión de la República a la fe católica.

Hasta aquí el “replanteamiento” de la laicidad que desarrolla Scola, luego del cual emprende, en tan sólo 183 páginas, un recorrido que abarca los temas más debatidos de la actualidad. En el presente comentario, me ceñiré solamente a una de las cuestiones tratadas en este interesante texto, invitando a mi amable lector a que se remita directamente al documento original y goce de la obra completa. Me remito al capítulo 3: *Religiones y política*, en el cual Scola comienza sosteniendo que la actual es una época en que “los

grandes relatos” (Lyotard) han retornado, desmintiendo la previsión ideológica de que el siglo XXI sería un siglo en el que los fenómenos religiosos perderían toda relevancia. La época contemporánea no puede llamarse un *mundo mundano*, sino un mundo de “sacralidad salvaje”.

En la particular dialéctica entre cristianismo y modernidad que caracteriza a Europa, Scola reconoce la saludable distinción entre religión y política, que ha puesto en jaque una “cierta deriva ideológica de la misma experiencia cristiana [...] una concepción *doctrinalista* que reduce la verdad revelada únicamente a un «sistema de proposiciones conceptuales del que se *deducen* los aspectos particulares de la realidad»” (p. 35).

El error de esta impronta consistió en negar el carácter inaferrable de los eventos históricos y en minusvalorar la relación entre verdad y libertad. “La modernidad europea ha podido, en cierto sentido, *forzar* al sujeto cristiano a esta mayor autenticidad, [pero hay que afirmar también que] lo ha hecho precisamente gracias al núcleo esencial y permanentemente vital de la misma fe cristiana. [...] Me refiero –escribe Scola– al principio de la *diferencia en la unidad* que vive en el misterio de la Trinidad y que, en virtud de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, atraviesa la historia para convertirse [...] en principio de comprensión y valoración de toda diferencia” (pp. 35-6), no sólo tolerada, sino exaltada, y por ello origen indirecto de la democracia misma.

Scola sintetiza los diversos momentos de sustitución de la relación religión-política que subsistió hasta el siglo XVI y que hoy se confunden justamente con ella: intento de reducir a una de las confesiones religiosas todas las rivales; intento de remontarse a una supuesta religión natural universal; intento de atribuir a la política el papel catalizador desempeñado anteriormente por la religión; y, finalmente, intento de adherirse a una moral provisional y escéptica. El resultado ha sido doble: el *uso político de la religión* y la *reducción de la religión a hecho privado*.

La caída en la *indiferencia* frente a las religiones (Vigna, Zamagni) y la necesidad de la razón de desembarcarse de la intrusión religiosa (Kelsen), que hoy hacen que “laico” se identifique con a-religioso y antireligioso, desconocen la capacidad de las personas religiosas de construir laicidad a partir de sus propias tradiciones (David Novak) y la exigencia de las democracias plurales de contar con premisas normativas que el Estado mismo es incapaz de generar (Böckenförde, Habermas).

Comportarse “como si Dios no existiera” destruye valor en la sociedad, mientras que el principio de la *diferencia en la unidad* pone remedio a la insu-

ficiencia del modelo liberal. Las religiones, en efecto, son un “capital social”; un capital necesario de confianza y de ideales compartidos, sin los cuales la democracia “degenera en pura administración de los conflictos entre intereses contrapuestos” (p. 40).

Paradójicamente, mientras que la explosión de “la civilización de la Red” reduce el peso de los cuerpos intermedios, el *mestizaje de civilizaciones y culturas* que especialmente se verifica en Europa —a veces violentamente—, ha hecho evidente que la supuesta solución consistente en marginar la religión de la esfera social es obsoleta.

El autor propone enseguida la solución que a sus ojos reclama la actual situación: “una *esfera pública plural y religiosamente cualificada* [lo que quiere decir que cada sujeto debe encontrar identidad en su propia pertenencia religiosa], en la que las religiones desempeñen un *papel de sujeto público*, bien separado de la institución estatal y bien distinto dentro de la misma sociedad civil” (p. 41). Así, el poder público debe evolucionar desde la tolerancia pasiva hasta la apertura activa.

El Estado ha de ser no confesional, pero al mismo tiempo debe dar a cada cual la ocasión de aportar desde su propia identidad; si quiere ponerse al servicio de la persona, ha de abrirse ciertamente a las exigencias últimas que la constituyen: deseo de libertad, de felicidad, de realización, y dado que los valores que constituyen el fundamento de la democracia no son abstractos, sino que han arraigado siempre en tradiciones particulares, es imprescindible aceptar sin temores el carácter prepolítico y religioso de la axiología democrática.

En los capítulos sucesivos, Scola se refiere al diálogo, al testimonio, a la ciencia, al mito de lo que llama el *androgenismo cultural*; recorre los caminos de la búsqueda de sentido característica de nuestro tiempo; confronta la certeza vital de Agustín con el escepticismo rampante; propone la Cruz de Cristo como camino de Verdad y Vida; se encuentra con Péguy y el ideal de la *vida buena*; afronta bajo este paraguas la cuestión ecológica, las discusiones bio-éticas y el *fin de la historia* de Fukuyama. Más adelante subraya la relación inextirpable entre educación y progreso; acomete contra el modelo de escuela única y clarifica el papel del Estado en el terreno educativo, para recuperar ahí mismo a la persona y al sistema educativo como sujeto “coral” del saber. Scola retoma el tema del amor, que ya había desarrollado en *Identidad y diferencia* (1989, Madrid, Encuentro) y expurga la tesis del “gender”; luego habla de las relaciones entre trabajo y capital, y poco a poco se introduce al mundo de la economía y los nuevos estilos de vida, acotando los beneficios

del mercado y el consumo. Curiosamente, el autor va entonces al mundo del “descanso” y la necesaria *provocación* de la belleza para regenerar al yo, y retoma la cultura medieval como modelo de valorización del tiempo. Al acometer el tema ecológico, Scola introduce el criterio de *Dios Padre “todo en todos”*. Realiza un detallado análisis de la necesidad de edificar la paz, que –afirma– es un ideal y no una utopía. Enseguida habla de la Iglesia como custodio de la belleza, del arte-liturgia y de la lógica sacramental. Y, finalmente, llama al hombre moderno a preguntarse cómo *acomodarse en la finitud*, a propósito de la vida y la muerte.

Sin duda, Angelo Scola realiza en este libro un ejercicio –breve, pero punzante– para responder a algunas de las preguntas más acuciantes de la vida contemporánea, y lo hace sin empachos desde su identidad como católico, consciente de la dignidad racional y cultural de la fe.

Una nueva laicidad, temas para una sociedad plural de Angelo Scola es la traducción de *Una nuova laicità*, ambos aparecidos en 2007. Como el título sugiere, no se trata más que de una propuesta, que como el autor declara, parte de esta doble convicción: que todos los hombres tienen una experiencia elemental común “entretejida cotidianamente de afectos, trabajo y descanso” (p. 12); y que todos somos hijos de “un Padre amorosamente exigente” (*ibid.*) que conduce la Historia. E insiste: “son sólo apuntes para una propuesta” (p. 13); el cristianismo no puede ser más que una propuesta continua a los diversos, pues Cristo mismo, siendo Verdad, se ha *propuesto* a la libertad finita de cada hombre con tal desprendimiento, que estuvo dispuesto a ofrecer su vida por ella.

ARTURO ORTEGA IBARRA
Escuela de Ciencias Económicas y Empresariales.
Universidad Panamericana

ARQUÍLOCO. *Fragmentos*, 2011, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León-Textofilia Ediciones, colección Ión núm. 5, introducción, traducción y notas de José Molina Ayala, edición bilingüe, 146 pp.

RECEPCIÓN: 11 de octubre de 2011.

ACEPTACIÓN: 12 de enero de 2012.

El nacimiento de un libro es, casi siempre, motivo de celebración; hoy podemos alegrarnos por la aparición, por vez primera en nuestra lengua, de los fragmentos completos de Arquíloco. No es poca cosa. Este poeta griego arcaico es, en cierto sentido, el primero en importancia de los poetas líricos; otros escribieron –muy pocos–, antes que él: Calino, Tirteo o Mimnermo, quienes cultivaron en el siglo VII a. de C. la poesía lírica elegíaca; sin duda existen otros quizá más famosos, como la primera poeta de la Antigüedad, Safo; sin duda, no fue el príncipe de la lírica griega, como se considera a Píndaro. No obstante, se considera a Arquíloco el creador de la poesía yámbica.

Es importante, antes de entrar en su poesía y en la versión que José Molina nos ofrece de ella, hace algunas consideraciones mínimas para entender el contexto del cual estamos hablando. El siglo VII a. de C., es la aurora de la Grecia como la comprendemos en nuestros días, como la cuna de Occidente. ¿Cómo empezó todo? Comienza en el siglo VIII a. de C., cuando en las ciudades griegas los rapsodas cuentan, cantan, las historias del pasado lejano, cuatro siglos anterior a ellos, las grandes historias de la guerra entre griegos y troyanos, por una mujer, la bella Helena –o por el dominio de la entrada al mar de Mármara y, con ello, el imperio de las ciudades del mar Negro; o el viaje agotador, lleno de aventuras, del inteligente Odiseo. Una voz canta ante todas, el primer y gran poeta, sol de Grecia: Homero. Claro que desde el siglo XIX sabemos que no sabemos si Homero realmente existió, o si fueron muchos quienes compusieron los cantos, o si quizá fue Homero uno de ellos, magistral, que diera forma básica a los poemas. Digamos que los poemas

épicos griegos pueden llenar libros y libros de comentarios, investigaciones y análisis del más variado tipo; quiero destacar lo siguiente: supongamos que Homero existió, un viejo ciego bendecido por las Musas con el don de la palabra poética; lo que él nos narra, lo hace gracias a la diosa o Musa, como lo establecen tanto el primer verso de la *Iliada*, “La cólera canta, oh diosa, del pélida Aquiles”, como el primero de la *Odisea*: “Cuéntame, oh Musa, del hombre poliforme”; es decir: mediante una supeditación al poder creador de la palabra divina, el poeta se convierte en un cáñamo vacío por el cual sopla la autoridad de la voz de la diosa. Homero habla en tercera persona y relata las batallas y las aventuras de otros en un verso específico, el hexámetro, conveniente para narrar las obras grandiosas y terribles.

De la misma manera, el poeta beocio Hesíodo cantará sus poemas, también en hexámetros y también gracias a la intercesión de la diosa, como lo muestran los primeros versos de la *Teogonía* y de *Los trabajos y los días*: “Comencemos el cantar de las Musas del Helicón”; y “Musas de Pieria, que con los cantos otorgáis fama, / ¡vamos!, contad de Zeus”.

En el siglo VII a. de C. cambia la voz. Se puede decir que en la lírica griega arcaica existe todavía una especie de “encomendamiento” a la divinidad, en el sentido de ponerse bajo la tutela del dios, bajo la protección de lo sagrado: el hombre sabe, quizá por vez primera, que es él mismo quien habrá de cargar con el peso de la palabra, y la invocación no es sólo para dejarse “habitar” por el espíritu de la divinidad. Lo relevante, ahora, es que con los poetas líricos nace una forma primera de subjetividad, la cual, sin estar todavía separada de la autoridad de los dioses, brota ya con un tono nuevo, diferente, con un matiz en el cual el *yo* principia por manifestarse como reflejo de la sabiduría y el poder de la divinidad, y que se transmite como una serie de ideas que están latentes en una cultura capaz ya de entenderlas y hacerlas suyas:

Corazón, corazón, por dolores intratables turbado,
sostente, y de enemigos defiéndete
arrojando un pecho contrario,
colocado firmemente
cerca de las emboscadas de enemigos.
Y no te enorgullezcas en público si vences,
ni vencido, en casa derrumbándote, te lamentes,
sino alégrate por lo que haya que alegrarse,
y no te duelas demasiado por los males,
sino conoce cuál ritmo tiene a los hombres.

Este fragmento, el 128, puede funcionar como ejemplo de lo anterior, pues no implica un rompimiento absoluto con la épica, sino un movimiento dialéctico que enriquece la actividad creativa, presentando dicha acción desde otro enfoque, con mecanismos diferentes y para un auditorio con el cual se comparte la proyección del *yo* como ἦθος común. En definitiva, es la primera vez en la historia que aparece la idea del *yo* —aunque tampoco sea un *yo* como lo entendemos actualmente, sino que es un *yo* integrado a su comunidad, un *yo* que surge de una poesía pensada para un auditorio, en una sociedad en la cual la poesía se canta y escucha, no se escribe y se lee. Por vez primera el poeta puede decir que las Musas lo impelen a cantar, o que está enamorado o herido, o expresar una opinión política porque busca una reacción en su audiencia. El naciente poeta lírico toma lo necesario de la tradición épica, busca transformarlo desde su contexto y de una reflexión personal y lo integra a su comunidad: “Todo dan al hombre, Pericles, suerte y destino” (fr. 16); esta serie de ideas y valores nuevos se transmite de manera oral, mediante una representación que consiste en transformar el “texto” en mensaje, no sólo como comunicación a nivel lingüístico, sino como transmisión de emociones, pensamientos y visiones del mundo; el auditorio, a su vez, está suficientemente preparado para comprender la pluralidad de códigos que incluyen las diferentes esferas: la atención requerida, los distintos niveles de interpretación, los nuevos formatos de comunicación y los referentes culturales, políticos y estéticos, pues “No es simple, en modo alguno, la naturaleza del hombre” (fr. 25, 1).

218

No es con la filosofía, evidentemente, con la que se adquiere la primera conciencia del *yo*, es decir, la autoconciencia, sino ciertamente con y por medio de la poesía como palabra creadora; no se desprecia el pasado: se suma a la realidad presente para producir una ignorada presencia luminosa. No sólo se repiten los cantos antiguos, sino que se producen nuevos hallazgos morfológicos, formas desconocidas de establecer la concatenación y el ritmo de la suma de palabras hechas ideas, y plasmadas de forma original, que produce una musicalidad distinta a la que se genera en el ánimo del oyente con los hexámetros épicos; los poetas líricos necesitaron inventar nuevas métricas para que lo que querían expresar cobrara un sentido nuevo, diferente. Como hemos dicho ya, Arquíloco es el primero en inventar el yambo, pero también el tetrámetro trocaico y el trímetro dactílico cataléctico: ritmos mucho más ágiles, menos solemnes, más directos.

Lamentabilísimamente, 2700 años pasan como un viento fresco en una tarde de otoño. Casi toda la poesía lírica griega nos ha llegado de manera fragmentaria: unos versos consignados aquí por un escoliasta, otros más por allá en los textos de algún comentarista: hermosos reflejos. Dice Rubén Bonifaz Nuño: “Y con todo eso, los fragmentos componen una fuente deslumbrante de placer y de conocimiento, de conciencia, de dignidad, de estímulos del orgullo humano; sus temas fundamentales: la ciudad, el combate, el amor, la embriaguez del vino y el canto, acaso sean poderosos a explicar el terrible viento de juventud que la recorre y la anima. El poeta, como hombre, se cumple básicamente por ser parte de la ciudad; sitio y raíz de solidaridad, la ciudad es ámbito de amor sensual y de la fraternal comunicación [...] Dentro de la ciudad [...] el poeta pretende las alegrías del amor; disfruta del vino y la poesía como bienes comunitarios”.

En este sentido, vale la pena recuperar una afirmación de José Molina, casi al comenzar el libro, porque se refiere al juicio de la Antigüedad misma: “Un dato incontrovertible de Arquíloco es su excelencia poética; los pocos versos que nos han llegado, aunque muy pocas veces se tratan de un poema largo, y cuyo contexto se desconoce casi siempre, permiten vislumbrar a un poeta óptimo. Entre los líricos arcaicos griegos Arquíloco es el más citado, y casi siempre positivamente y con deferencia. Desde la antigüedad distinguidos autores, que sin duda tuvieron material escrito más amplio para juzgar la obra, lo consideraron un gran poeta. Los griegos Heródoto, Píndaro, Platón, Aristóteles [...], y los latinos Cicerón y Horacio”. (p. 12)

Molina Ayala, en la introducción del libro, presenta para nosotros, de manera muy cercana, un mundo distante en el tiempo y en el espacio; nos encontramos en las bellísimas islas del Mar Egeo, las Cícladas; una fue la cuna del poeta: Paros, rica en fama por la calidad de su mármol, del cual se hicieron las mejores esculturas antiguas, se sitúa al norte de Delos y al este de Naxos. En ese lugar, en el que la luz tiene una reverberación y limpidez exquisita, nace *el que manda sobre una tropa*, es decir, Arquíloco. Una de las más llamativas particularidades de Arquíloco reside en que no fue sólo poeta, sino que fundió en su persona dos oficios –dos formas de ser– que podríamos pensar antitéticas, opuestas: fue un guerrero, un bravo soldado y, orgulloso como fue, se preciaba de ello. No es lo más común encontrar conjugadas en una persona estas dos formas de habitar el mundo; han existido otros, claro, como el sin par Miguel de Cervantes, soldado, novelista y poeta extraordinario, pero Arquíloco fue el primero. Comenta Molina: “sus trabajos bélicos

eran igualmente o más queridos que sus proezas líricas; así, mientras en un relieve del *Archilocheion* aparece con lira y escudo, en una lastra de Tasos se le representa con armas, escudo y yelmo, pero sin lira: los colonos prefirieron recordar a Arquíloco como héroe fundador”. (p. 11) De hecho, fue de esta manera como finalmente, en una batalla contra los naxios, el poeta encontró la muerte; su asesino, “un tal Calondes, apodado *Corax* (Cuervo), fue arrojado del templo de Apolo por la pitonisa, por haber matado a un hombre sagrado, servidor de las Musas”. (p. 12) Guerra y arte, síntesis ética: “Soy servidor de Enialo [Ares] soberano / y de las musas, pues conozco su don amable” (fr. 1).

El estudio introductorio nos presenta un panorama, esto es, una mirada completa, de la vida, obra y tiempo del poeta; con rigor filológico, es decir, a partir de y ciñéndose sólo a lo que el poeta escribió o sobre lo que los antiguos escribieron sobre él, José Molina describe, primero, lo que denomina “los datos duros”: el lugar y tiempo en la historia, y la poética y la poesía de Arquíloco; en segundo lugar –el más amplio del estudio–, aborda “el terreno de la conjetura”, pues, como él mismo nos indica amablemente, la historicidad de algunos fragmentos “queda supeditada a la interpretación que pueda hacerse de la ‘verdad’ poética” (p. 16); en esta sección nos presenta, a partir de sus propios versos, la doble personalidad del lírico: el poeta y el guerrero; sin restar importancia a esta dimensión ni a la guerra misma, señala que ésta no siempre debe ser, en todo momento, un asunto demasiado solemne, como el mismo poeta nos hace saber en algunos fragmentos; al mismo tiempo, valora el valor y no se deja seducir por la pura imagen, como es claro en el fr. 114:

No me gusta el estratega grande ni el que marcha con paso alargado,
ni el orgulloso por sus rizos ni el rasurado finamente;
para mí, más bien, que él sea pequeño y, a la vista,
patizambo, firmemente plantado con sus pies, y lleno de corazón.

Más adelante, relata una doble aventura, que consiste, por un lado, en la vida guerrera del poeta, en Paros y en Tasos, en donde lleva a cabo su labor como soldado y de la cual, finalmente, el poeta retrata una situación general “sin que por ello sea la experiencia propia del poeta”: no necesariamente, pues, el yo poético corresponde de manera idéntica con el yo histórico; y, sin embargo, sus poemas pueden ser leídos más como documentos propiamente dichos que como poemas. Por otro lado, nos introduce a la dimensión erótica,

no suave y florida, sino canija y decepcionante; lleva nombre de mujer: Neóbula; su padre no permite el matrimonio, aunque ella corresponde a su amor, lo cual produce una grave amargura en el poeta, quien expresa cómo sufre por el deseo. Este *affaire* tiene una pésima conclusión; por ello, el poeta, herido, lanza sus dardos envenenados contra la mujer y la fustiga sin piedad –es una mujer pública, que se alquila, prostituta: afirma que hubiera sido un mal casarse con ella; la acusa de conductas lascivas y engañosas; que es gorda y que no consigue excitar a nadie–, a tal grado que consigue que, tanto ella como su padre, sometidos al más terrible escarnio público, decidan ahorcarse, como queda de manifiesto en el breve, pero terrible fragmento 45: “Agachándose insolencia acumulada escupieron”, en donde “agacharse” debe entenderse como “ahorcarse” –la interpretación literal, también posible, aludiría a la humillación que, para ambos, significaría realizar una *fellatio* al poeta.

Vida cívica, pues, y el ardoroso y egoísta impulso del amor son temas que atraviesan la poesía de Arquíloco; se traslapan, se confunden, se complementan y nos muestran, límpidamente, la figura del gran lírico: un poeta guerrero, que es capaz tanto de lograr grandes hazañas militares como de arrojar su escudo en un momento dado y echar a correr; tanto de ser el consentido y señalado por las musas, como utilizar este mismo don para maltratar a la mujer deseada de la manera más dura e injusta. Por supuesto, como buen griego habitante de su ciudad, la política está presente, ya que posee la hermosa herramienta para censurar a los malos políticos y a los lambiscones del poder, e inclusive, según nos cuenta José Molina, para innovar en el terreno propiamente poético, con la introducción del ditirambo, que a sus conciudadanos resultó demasiado agresivo y poco decente, por lo cual lo llevaron a juicio y lo proscribieron. Según la inscripción de Mnesiepes, que consigna nuestro estudioso, Dionisio castigó al pueblo haciendo que los varones padecieran de impotencia sexual, hasta que el poeta fue rehabilitado. Esto último tiene grandes implicaciones, pues “Arquíloco, introduciendo esta poesía, aunque causó escándalo por su extrañeza, por su novedad o por su carácter sexual, habría colaborado en introducir el culto a Dioniso en Paros” (p. 30). Así, se comprende mejor el fragmento 120: “Como sé dar inicio al canto hermoso de Dioniso soberano, / al ditirambo, si como por el rayo queda herido mi pensamiento por el vino”. En este fragmento, anota el traductor, “tal como Semele gestó a Dioniso, Arquíloco, herido por el rayo del vino, genera el ditirambo” (nota 61). La introducción concluye con un lamentablemente breve comentario sobre la autoconciencia poética de Arquíloco: la valoración

de sí mismo como poeta y la forma en que se debe utilizar el ditrambo, inspirado por el vino, hacia el éxtasis dionisiaco.

Unas breves palabras sobre la versión: es rematadamente difícil traducir fragmentos; basta imaginarlo: por decir, tómese un poema, digamos, de Blake o de Eliot, o mejor (¿peor?), de Pound, y de manera aleatoria suprimanse algunos versos y partes de versos, de manera tal que quede el rastro del poema, pero no el poema mismo. Ahora, es necesario traducirlo; luego, interpretarlo. Ahora imagínese que no es del inglés al castellano, sino de un griego que tiene 27 siglos y que ni siquiera es griego clásico, como el de Platón o Isócrates, sino dialecto, de tal forma que va a pareciendo un paisaje mucho más abrupto de lo que imaginamos. Aquí radica el mérito: sopesando palabra tras palabra, atendiendo al tipo de métrica, buscando la palabra que otorgue el sentido exacto, o en ocasiones tan sólo el más cercano al castellano, la labor filológica de José Molina nos permite asomarnos, como tras de una celosía, a la maravilla que debió haber sido la obra entera del lírico. El traductor se hizo Arquíloco por unos meses, pero sus armas no fueron la pica, ni arcos, ni hondas, sino la disciplina y la dedicación, y su escudo la esperanza de conseguir transmitir lo que leyó: estos fragmentos que ahora nos regala, piezas separadas de un rompecabezas, recuperan los ojos, el sentimiento entero y la mente de un hombre que se hizo a sí mismo (hay que recordar que fue hijo natural) en todos sentidos, que consiguió ser respetado, y que, día tras día y afán tras afán se convirtió, precisamente como titula José Molina a su ensayo introductorio, *poesía que se hace vida*.

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México